

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Teología, 1989, Tomo XXVI n° 053 (número completo)  
[Theology, 1989, Volume XXVI No. 053 (entire issue)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.  
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy  
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Barriola, Miguel Antonio;Delfor Mandrioni, Héctor
Publisher	Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-14 04:16:43
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/201130">http://hdl.handle.net/20.500.12424/201130</a>

# TEOLOGÍA

*Miguel Antonio Barriola: "Bendita tú entre las mujeres"*  
Una femineidad insólita al servicio de la fe común ● *Héctor*  
*Delfor Mandrioni: Para una antropología de la femineidad*  
● *Raul Lavalle - Mario Aurelio Poli: Un documento original*  
*"La Bula ad clerum" de la diócesis de Buenos Aires*  
(1620) ● Libros recibidos

TOMO XXVI, N° 53

AÑO 1989: 1° semestre

BUENOS AIRES

# TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA  
JOSE CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA  
TOMO XXVI, N° 53 AÑO 1989 1° SEMESTRE

---

---

## SUMARIO

<i>Miguel Antonio Barriola: "Bendita tú entre las mujeres"</i> Una femineidad insólita al servicio de la fe común .....	5
<i>Héctor Delfor Mandrioni: Para una antropología</i> de la femineidad .....	73
<i>Raul Lavalle - Mario Aurelio Poli: Un documento original "La</i> Bula ad clerum" de la diócesis de Buenos Aires (1620) ....	111
<i>Libros recibidos</i> .....	131

# **“BENDITA TU ENTRE LAS MUJERES” UNA FEMINEIDAD INSOLITA AL SERVICIO DE LA FE COMUN\***

## **I. Preludio – ¿María “opio” del feminismo?**

Cualquier época de la historia plantea desafíos estimulantes y alcanza jalones de progreso, así como también se vuelve escenario de declamaciones estériles y retrocesos.

No porque estos últimos hayan empapado extensamente la cultura de consumo y sus criterios, son menos de lamentar y corregir.

Por donde, si es exagerado sostener que “todo tiempo pasado fue mejor”, no es más feliz la idea de que las épocas pretéritas son aborrecibles por sistema, o que el futuro ostentará fatalmente una superior calidad.

Si se logran valores en el correr del tiempo y su transcurso permite ahondar verdades que nuestros antepasados apenas pudieron rozar, no se puede negar igualmente, que se da la dilapidación de mucha riqueza acumulada con secular fatiga.

En el jardín de los siglos los frutos tanto maduran como se marchitan.

No por nada la divina revelación, implantada en el flujo ambiguo de la historia, nos hace emerger ante “la plenitud de los tiempos” (Gál 4, 4), con la cual el calendario se supera a sí mismo, ya que no se trata de una fecha más, caduca como todas las demás, sino de un acontecimiento, temporal sí, pero que se yergue por encima de lo cronológico, sometiendo a juicio a todos los siglos: “Dios, disimulando los tiempos de la ignorancia, intima ahora en todas partes a los hombres que todos se arrepientan, ya que tiene fijado el día en que juzgará la tierra

\* Ponencia presentada en el *II Encuentro Mariológico Nacional*. Facultad de Teología. UCA. Buenos Aires, 5-7 de octubre de 1988.

habitada con justicia por medio de un hombre, a quien ha destinado, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos” (Hech 17, 30-31).

Ahora bien, cuando Pablo acuña la expresión “plenitud de los tiempos”, no puede menos que hacerlo, señalando simultáneamente a “la mujer”, por medio de la cual la eternidad ingresa en la historia y en un sublime intercambio, los esclavos son elevados a hijos, al abajarse el Hijo por antonomasia, con el fin de trastocar el yugo de la ley en redención cumplida.

El texto más antiguo del N.T., que por primera vez alude a la Madre de Cristo, patentiza, pues, que su femineidad es filtro de libertad, nexo amigable del cielo y la tierra, paraíso al revés, ya que el nuevo Adán es ahora formado de ella, para que los vástagos del primer padre prevaricador, puedan llamar “¡Abbá!” al Dios contra el cual se habían rebelado (Gál 4, 6).

Con todo, ese lugar axial del plan salvífico, reservado por Dios a la mujer en María, se ve hoy en día fuertemente cuestionado por corrientes de pensamiento y acción precisamente feministas.

Sirvan de ejemplo estos puntos de vista de Marina Warner: “Sea que consideremos a la Virgen María como la imagen más bella de la aspiración del hombre al bien y a la pureza, o como el producto más despreciable de la superstición y de la ignorancia, su figura representa un tema central en la historia de la concepción de la mujer en occidente. Es una de las pocas figuras femeninas que llegaron al estado de mito —un mito que desde casi dos mil años atraviesa por nuestra cultura— profunda y con frecuencia imperceptiblemente, como un río subterráneo”<sup>2</sup>.

1. Acertadamente interpreta la noción Juan Pablo II: “La expresión ‘plenitud de los tiempos’ (pléroma toú jronou) es paralela a las locuciones afines del judaísmo tanto bíblico (cf Gn 29,21; I Sam 7,12; Tob 14,5) como extra bíblico, y sobre todo del N.T. (cf Mc 1,15; Lc 21,24; Jn 7,8; Ef 1,10). Desde el punto de vista formal, esta expresión indica no sólo la conclusión de un proceso cronológico, sino sobre todo la madurez o el cumplimiento de un período particularmente importante, porque está orientado hacia la actuación de una espera, que adquiere, por tanto, una dimensión escatológica. Según Gál 4,4 y su contexto, es el acontecimiento del Hijo de Dios quien revela que el tiempo ha colmado, por así decir, la medida; o sea, el período indicado por la promesa hecha a Abraham, así como por la ley interpuesta por Moisés, ha alcanzado su culmen, en el sentido que Cristo cumple la promesa divina y supera la antigua ley” (*Redemptoris Mater*, Introducción, 1, n. 2).

2. Marina Warner, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, Sellerio (1980; Ia. Ed. inglesa: 1976), p. 19.

Para bien o para mal, María es una imagen que ha ejercido su influjo innegable en la apreciación de la mujer. Hasta ahora creíamos que sólo para bien. Sin embargo, la misma exaltación y privilegios acumulados sobre la Madre de Dios lejos de ser valorados como elogio de la condición femenina, son más bien sentidos como una trampa, según el cuadro que traza A. Bonazzi: "La literatura feminista militante se interesó por la figura de María, sólo de pasada; generalmente para estigmatizar en esta figura de mujer un modelo de pasividad, anulación, silencio y alienación; un modelo peligroso por tres motivos: como virgen induce a la frustración y la represión sexual; como madre (y madre por excelencia) inculca una imagen de mujer reducida a su función materna con detrimento de la existencia personal; en fin, como virgen —madre, es ella un modelo singular, contradictorio, imposible de seguir para cualquier otra mujer, de tal manera que conduce a la desesperación. A esto se añade un reproche de idealización"<sup>3</sup>.

Desde el polo opuesto el emblema mariano suministra el punto de apoyo para una interpretación revolucionaria de la mujer y su papel en la sociedad. Los teólogos de la liberación se remiten a su "Magnificat", que por labios de la Virgen de Nazaret anuncia la caída de los poderosos y la elevación de los humildes. "El 'Magnificat' llega a ser el faro de una teología que considera su objetivo incitar al abatimiento de los órdenes existentes", según el Card. J. Ratzinger<sup>4</sup>.

3. A. Bonazzi, *Implicazioni morali della mariologia di Leonardo Boff alla luce della teologia femminista*, Roma, Accademia Alfonsiana (1983, mimeografiado), p. 58.

A. Sicari recoge una denuncia similar: "Los dogmas y privilegios marianos —bajo el velo de una excepcional (pero irreal) exaltación de una mujer— han sancionado el abajamiento de todas las demás y han reforzado ideológicamente su sujeción al más duro de los estereotipos (virginidad, maternidad, dedicación 'dolorosa' al hijo, etc.)" ("Questione 'Donna': dodici punti fermi "en: *30 Giorni*, VI, N° 8-9 —1988— p. 83).

Es sabido que ciertas tendencias feministas rechazan toda teología, abogando por una teo-fantasia, consagrada con espíritu lúdico e indagador, a la búsqueda permanente de nuevos conocimientos que conviertan las vivencias feministas en medida de todas las cosas. Ver al respecto: Jutta Burgraff, "Madre de la Iglesia y mujer en la Iglesia — A propósito de la 'Teología feminista' "en: *Scripta Theologica*, XVIII (1986), pp. 575-593.

4. J. Card. Ratzinger, "Il segno della donna —Introduzione all'enciclica *Redemptoris Mater*" en: J. Ratzinger — Hans Urs von Balthasar, *María il Sì di Dio all'uomo.*, Brescia (1987) pp. 7-8. R. Laurentin comprobaba igualmente "signos de renovación (después del 'vacío mariano' de los años 66 - 73) en sectores muy diversos. En ciertos ambientes feministas, la virginidad de María es percibida como signo de independencia y de libertad. La teología de la liberación aprecia el valor del Magnificat" ("Bulletin sur la Vierge Marie" en: *RSPT*. 70 —1986— p. 149).

Que angulaciones tan opuestas se disputen una realidad, la de María, puede ya ser signo de que la verdad ha de ser mucho más modesta y rica a la vez, que los jirones que de ella arrebatan una y otra postura.

Es por lo mismo aconsejable no perder la cabeza, pues nunca fueron buenos consejeros ni la protesta iracunda ni la pura euforia.

Evangelizar supone un equilibrio muy grande en los portadores del anuncio cristiano. Han de estar familiarizados con la época de los destinatarios y la problemática que la agita; pero, a la vez, estarán empapados de su propio mensaje, para poder ser su fiel transmisor, no su traidor.

Si con cada interlocutor, para amoldarnos a él, cambiáramos de antifaz, con el fin de no chocar y aparecer comprensivos, no seríamos evangelizadores; tal vez sí, hábiles diplomáticos, que lograrán por cierto alguna unidad, pero... en la ruina generalizada.

Al decir de J. Galot: "Argumentos de novedad y de actualidad no pueden sustituirse a un análisis del dato de la Revelación"<sup>5</sup>.

En el diálogo del Evangelio con los siglos y las culturas se da, pues, no sólo la componenda, sino un arbitraje de la palabra de Dios, que va integrando todo lo que surge como armónicamente injertable en su vitalidad eternamente joven, así como desecha cuanto se demuestra incompatible o híbrido con la misma.

En lo que sigue, nos asomaremos a la palabra de Dios con el intento de obtener de ella alguna orientación en lo tocante a María en cuanto

Pablo VI, a cuya "Marialis cultus" se debe sin lugar a duda un refloreamiento del interés actual por María, recordaba algo parecido: "Descemos, en fin, subrayar que nuestra época, como las precedentes, está llamada a verificar su propio conocimiento de la realidad de la palabra de Dios y, para limitarnos al caso que nos ocupa, a confrontar sus concepciones antropológicas y los problemas que derivan de ellas con la figura de la Virgen, tal cual nos es presentada en el Evangelio... De este modo, por poner algún ejemplo, la mujer contemporánea... comprobará con gozosa sorpresa que María de Nazaret, aun habiéndose abandonado a la voluntad del Señor, fue algo del todo distinto a una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante, antes bien fue mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos y derriba de sus tronos a los poderosos del mundo (cf Lc 1, 51-53)" (*Marialis cultus* —1974— n. 37).

5. J. Galot, "Marie et le visage de Dieu" en: *Marianum*, XLV (1982) p. 436.

De igual forma se expide H.U.v. Balthasar: "Particularmente, tal vez, en nuestra época es necesario mirar a María, verla como se manifiesta y no como nos gusta imaginarla" ("Maria nella dottrina e nel culto della Chiesa" en: J. Ratzinger — H.U.v. Balthasar, *Maria, Chiesa nascente*, Roma —1981— p. 72).

prototipo de la ubicación, valores y posibles aportes de la mujer en la Iglesia<sup>6</sup>.

6. Cabría, con anterioridad, alguna aclaración de tipo metodológico, respecto a "lo femenino" (sexología, antropología psicológica, comportamientos culturales). Estimo que, fuera de la textura antropológica fundamental (esposa y madre), es bastante difícil llevar adelante clasificaciones tajantes. Una mujer "puede" (si se lo propone) salir campeona en levantamiento de pesas o lucha libre. Esos serán "actus foeminae". Se puede dudar de que sean muy "foeminini".

Por lo general: ¿es la mujer más o menos inteligente que el varón? ¿Es intuitiva, práctica, más religiosa, "apta para conducir automóviles"? Son estas zonas donde las definiciones precisas fallan.

¿La actitud "receptiva", "contemplativa", no es también propia del varón, sobre todo en el ámbito de la fe y la religión? ¿En qué medida la *domesticidad* es una propiedad que fluye de lo femenino con cierta necesidad natural? ¿Provedrá más bien de usos y costumbres que pueden tranquilamente mudarse con los cambios culturales?

¿Hasta qué punto las decisiones *personales y libres* de varones y mujeres (opciones vocacionales, de profesión, estilo de vida) están cercanas o alejadas del *ser* macho o hembra?

Ya en contexto cristiano, suele acudir a Gál 3,28: "En Cristo no hay varón ni mujer", para favorecer campañas igualitaristas, en especial cuando se mira a la promoción ministerial de la mujer en la Iglesia. Juzgo altamente iluminadoras, al respecto, estas reflexiones de A. Vanhoye: "El texto de Gál 3,28... es invocado frecuentemente como fundamento del feminismo cristiano; sostengo esto como legítimo. Pablo niega que en el nivel más profundo de la fe, de la justificación, de la unión a Cristo haya lugar para una discriminación sexual. Esta negación, es de primera importancia para testimoniar que la mujer y el hombre tienen igual dignidad en Cristo. El feminismo quiere ir más adelante e invoca este texto para resolver problemas precisos, en particular la cuestión del sacerdocio ministerial. Dicen que, dado que en Cristo no hay varón y mujer, la ordenación sacerdotal debe ser conferida a las mujeres como a los hombres. ¿Es tal argumento válido o no?"

La respuesta depende de otra cuestión, a saber, si el sacerdocio ministerial ha de ser situado en el nivel tocado por la negación paulina. Porque es cierto que la negación de las distinciones no se aplica a todos los niveles de la existencia humana así como tampoco a todos los niveles de la vida cristiana... A este propósito es muy iluminador el cotejo entre Gál 3,28 y I Cor 12,13. En Gál Pablo niega las distinciones diciendo: *no hay*. En I Cor, no las niega, sino que observa, más bien la presencia de las diversas categorías en el cuerpo de Cristo. Su frase es afirmativa con "ya...ya", en vez de usar negaciones: "no...ni"... Pablo toma las categorías de judíos y griegos, esclavos y libres, precisamente para demostrar que en el cuerpo de Cristo la diversidad existe y es no sólo aceptable sino propiamente necesaria.

Enseguida de haber nombrado estas categorías, dice: "El cuerpo, de hecho, no es un solo miembro sino muchos miembros" (12,14), y explica que la diversidad de los miembros es necesaria a la unidad del cuerpo. La categoría sexual no es nombrada explícitamente en este capítulo, pero entra claramente en la perspectiva, porque en el capítulo precedente, pablo ha afirmado la distinción de los dos sexos en el plano de la vida en Cristo (I Cor 11, 3-16).

Si se quisiese sostener que la negación paulina tuviera valor en todos los niveles de la vida cristiana, entonces se debería decir que para una cristiana y un cristiano el matrimonio es imposible, ya que en Cristo no hay varón ni mujer. Una tal posición es

expresada en I Tim 4,3 fundada en motivos ascéticos más bien que doctrinales; es claramente rechazada. Semejantes observaciones valen para las otras categorías.

Nuestro contexto demuestra claramente que la negación paulina ha de ser situada en el nivel más profundo del ser cristiano; Pablo habla aquí del nivel fundamental, habla de la justificación por medio de la fe, de la inserción en Cristo por medio del bautismo. Afirma la unidad absoluta de todos en este nivel. De esto no se sigue en lo más mínimo que las distinciones deban desaparecer en los otros niveles. El texto de I Cor demuestra lo contrario. Pablo retiene como indispensable el respeto de la diversidad en los otros niveles.

Si preguntamos ahora en qué nivel se ha de situar al sacerdocio ministerial, la respuesta nos es dada justamente en este mismo capítulo (I Cor 12). Pablo no sitúa los ministerios al nivel de la unidad fundamental, sino que trata esta cuestión en el comentario de la necesaria diversidad: Algunos, Dios los puso en la Iglesia en primer lugar como como apóstoles, en segundo lugar como profetas, etcétera. ¿Son acaso todos apóstoles? ¿Todos profetas? etcétera. (I Cor 12, 28-29).

Por eso me parece evidente que el sacerdocio ministerial no se encuentra en el nivel tocado por la negación paulina de las distinciones y, por lo tanto, el argumento tomado de Gál 3,28 para reivindicar la ordenación sacerdotal de las mujeres carece de valor. Los artículos de J.J. Davis, "Some Reflections on Gál 3,28. Sexual Roles and Biblical Hermeneutics" *Journal of the Evang. Theol. Soc. (St. Paul MN)* 19 (1976) 201-208 y de H. Cavallin, "Demythologizing the Liberal Illusion", *Churchman* 83 (London 1969) "63-274 hablan en el mismo sentido, o sea: niegan que el argumento sea válido. En cambio Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, New York 1984, abusa de Gál 3,28 en todo modo imaginable.

El texto de Gál vale como fundamento de la participación de todos los creyentes en el aspecto más importante del sacerdocio cristiano, o sea la transformación de la propia existencia en ofrecimiento a Dios por medio de la caridad de Cristo. Esto es esencial y se encuentra directamente conectado con la justificación por medio de la fe. Quien quisiese poner una discriminación en este punto, iría contra Pablo. En cambio, para las funciones en la Iglesia, Gál 3,28 no permite conclusión alguna" (*La Lettera ai Galati - Seconda Parte*, Roma —1985— pp. 130-131). Se pueden ver argumentos similares en: *Inter insigniores*, V; En: AA.VV., *Misión de la mujer en la Iglesia*, Madrid —1978— pp. 22-29).

El sacerdote no sólo representa a la asamblea ante Dios (en la que se encuentran —como es obvio— las mujeres también), sino ante todo es celebrante "in persona Christi".

No faltó quien alegara que la "persona" de Cristo es divina y, por ende, privada de sexo, lo cual una vez más vuelve irrelevante que lo represente un varón o una mujer.

Se ve cómo, cuando conviene, no son tan "bizantinas" las distinciones conciliares clásicas. Pero, de todos modos, Cristo no es sacerdote en cuanto Verbo eterno, sino desde su carne, asumida concretamente como varón.

Instan todavía: si es así, todo sacramento de la persona de Cristo, debería ser también... *judío*, pues él asumió su virilidad de esa raza. A lo cual se ha de notar que *lo judío* en el plan de salvación es provisorio, transitorio, si bien cumplió una función mediadora importante. La misma carta a los Gálatas nos dice que el Hijo de Dios, se hizo sumiso a la ley, pero para "librarnos de la ley" (Gál 4,5). No comenta lo mismo respecto al instrumento empleado para ello: "nacido de mujer" ya que no dice: para librarnos de tener que nacer de esa manera. En la encarnación algo queda y otras circunstancias desaparecen. Así, por ejemplo, si Cristo fue sometido a la circuncisión (Lc 2,21), ningún cristiano está obligado a pasar ya más por ese rito.

las promesas permanecen para los judíos (Rom 11, 1-5; 28-29), pero no ya en forma exclusiva (sólo para ellos), ni es obligación para los demás creyentes en Cristo ser judíos o adoptar su ley, en lo que tiene de caduco.

Así, Cristo es ante todo *el nuevo Adán*, no el nuevo Abraham o Moisés (véase la genealogía de Lucas 3, 23-38 — a lo cual no obsta la predilección de Mateo por ese Patriarca en su árbol de ascendientes de Cristo, pues todo su Evangelio tiende a mostrar un "nuevo Israel" en la Iglesia. Mateo trae la expresa amplitud de las promesas de Abraham a todas las gentes, en gratuidad total de Dios (3,9; 8,11).

Cristo es el autor de la *Nueva Alianza*, no el restaurador de la Antigua. Nos entronca con Abraham, pero no por la raza, sino por la fe en una nueva elección. El Patriarca es para Pablo el Padre de los creyentes, no sólo de los circuncisos (Rom 4, 9-12).

No es, en cambio, tan indiferente que el Sumo Sacerdote haya sido varón o mujer. El es esposo para siempre de la Iglesia y no *esposa*. El es Hijo como lo era Israel entero (no hija). Es mesías y no Miriam o Hulda, o Judit, Esther o Ana. Y, si es profeta, se lo compara con Elías, Moisés o Jeremías.

Su sacerdocio es según Melquisedec (Sal 110; Gén 14).

Es verdad que el pueblo entero de Israel es presentado a las veces como masculino (Os, 11) o como mujer (Virgen, hija de Sión; el mismo Oseas, Ez. 16).

Pero Dios prevalentemente aparece como Padre, rey, esposo. Pocas veces asume los rasgos de madre; nunca los de esposa.

Además... ¿hasta dónde hay que extremar las metáforas? ¿No se presenta el mismo Pablo con "dolores de parto"? (Gál 3,19).

Nos parece observar en el conjunto de datos del Antiguo y Nuevo Testamento una riqueza, pero también una fundamental identidad (masculina o femenina), en los diferentes papeles que hacen a la variedad del cuerpo de Cristo.

La *intercambiabilidad* funciona en las relaciones colectivas, en cuanto pueblo o Iglesia, no en lo personal específico del Salvador. El asumió rasgos femeninos para señalar su amor redentor (se comparó con la "gallina" —Mt 23,37; Lc 13,34— asemejó la solicitud por "lo perdido" no sólo con el "pastor", sino también con la mujer que busca la moneda extraviada —Lc 15, 8-10). Sin embargo, es innegable que se llamó: Hijo, Pastor, Maestro, Esposo, Mesías, Hijo del hombre.

Llegando más concretamente al asunto de nuestro tema, ¿no es María modelo *para todos los creyentes*, varones y mujeres? Seguramente que sí, así como la madre lo es para sus hijos e hijas (igual que el Padre, por lo demás). Deberá, sin embargo, darse una afinidad objetiva, indiscutible y mayor entre María y las mujeres, basada en el hecho de que fue elegida para su singular papel en la historia de la salvación en cuanto mujer. Su puesto irrepetible surge dentro de su femineidad, así como lo propio y excepcional de Cristo (ni siquiera imitable por María) emerge desde su ser varón. Por lo tanto, si María está adornada de privilegios que nadie podrá reproducir, ello no quita que se le otorgaron por su cualidad de mujer. Ningún varón podría haber sido elegido como "madre de Dios".

Durante la confección de estos apuntes nos ha llegado el documento pontificio *Mulieris dignitatem* (15.VIII.88), *L'Osservatore Romano*, ed., esp. 2.X.88, pp. 9-21. Hasta el presente no hemos conocido más que reacciones emocionales ante un documento profundamente bíblico y de gran hondura humana. Ya el Papa lo había anunciado, en cierto modo en *Redemptoris Mater*, N° 46).

Esta charla (ofrecida en la Facultad de Teología de la U.C.A., Buenos Aires, el 6.X.88, antes del conocimiento de esta importante carta papal) ofrecía puntos de vista basados en lo que puede permitir la normatividad bíblica, según lo que pocos (en mi modesto alcance) discutirán como valedero, por encima de circunstancias de tiempo y lugar transitorias, o meramente culturales. María, en efecto, profetizó que la celebrarían como "dichosa todas las generaciones" (Lc 1,48), lo cual supone una "sinfonía" convergente en apreciar como dechado para siempre su vocación de Madre de Dios, fundamentada, como es obvio en su naturaleza femenina.

Debería quedar claro de entrada que no abrigamos la pretensión de exhaustividad. Dejaremos de lado temas importantes, como la relación especial de María con el Espíritu Santo y las especulaciones respecto a una posible atribución del rasgo materno y femenino a la tercera persona de la Trinidad.

Nos ceñiremos a la consideración de los siguientes puntos:

- II) Superación de la “envidia igualitaria”.
- III) María, seno materno de la tradición de la Iglesia.
- IV) ¿María subversiva en el Magnificat?
- V) ¿Podrá una madre-virgen ser motivo de inspiración para la mujer común?
- VI) María, la mujer, en Juan.
- VII) Algunas conclusiones – Aspecto masculino y femenino de la Iglesia.

Juan Pablo II, en el N° 26 de su reciente documento, confirma lo que ya decía *Inter Insigniores* respecto a “Cristo esposo en relación a la Iglesia esposa”, lo cual se vuelve “transparente y unívoco cuando el servicio sacramental de la Eucaristía —en la que el sacerdote actúa ‘in persona Christi’— es realizado por el hombre”.

Pablo VI, deslindando lo cultural, contingente de lo permanente en la figura de María, enseñaba: “La Virgen María ha sido propuesta siempre por la Iglesia a la imitación de los fieles, *no precisamente por el tipo de vida que ella llevó y, tanto menos, por el ambiente sociocultural en que se desarrolló, hoy día superado en casi todas partes*, (subrayado nuestro), sino porque en sus condiciones concretas de vida ella se adhirió total y responsablemente a la voluntad de Dios (cf Lc 1,38); porque acogió la palabra y la puso en práctica; porque, en resumen, fue la primera y la más perfecta discípula de Cristo: lo cual tiene valor universal y permanente” (*Marialis cultus*, 35).

Ahora bien, fuera de las desinencias femeninas de los adjetivos que le conciernen, de todo lo perdurable que rescata el Papa en María, según este párrafo, nada es específico de María en cuanto mujer...

La especificidad femenina aparecerá mejor en el N° 37, donde el meollo del modo mariano de colaboración con Dios será expresado así: “Puesta en diálogo con Dios, da su consentimiento activo y responsable, no a la solución de un problema contingente, sino a la obra de los siglos, como se ha llamado justamente a la encarnación del verbo.”

La *maternidad virginal*, entonces, cuanto allí conduce y de ella deriva, sobre todo la *esponsalidad eclesial* en el Calvario (según Juan y el Apocalipsis), parecen enuclear el ámbito de perpetua referencia para la meditación fructuosa de lo femenino en María.

## II. Superación de la "envidia igualitaria"

Se me ocurre que un primer paso para la consideración serena de María, como imagen inspiradora de toda otra mujer en la Iglesia, consiste en esponjar con magnanimidad el corazón y la inteligencia, dejándonos instruir por la palabra de Dios, presentándole aquella docilidad con que las mujeres del N.T., y entre todas María, exteriorizaban su júbilo por los dones que Dios distribuye gratuitamente según sus designios.

Así se extasía ante ella la Iglesia: "La santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra de su Hijo. En María la Iglesia exalta y admira un fruto sobresaliente de la redención y contempla gozosa, como en una purísima imagen, aquello que ella misma toda entera desea y espera ser"<sup>7</sup>.

Ese lazo indisoluble con el Redentor, hinca sus raíces en el ser mujer de María, en su maternidad, que es fuente inagotable de inspiración hasta para los varones, que han sido llamados para continuar la configuración de Cristo a lo largo de las edades. Así San Pablo, en el mismo capítulo de Gálatas, donde recuerda por única vez a la "mujer" madre de la gracia, dirá de sí mismo: "Hijos como a los que nuevamente doy a luz, hasta que Cristo se forme en vosotros" (Gl 4, 19).

Remontándonos a la fuente de la primerísima y prototípica formación de Cristo en carne humana, sabemos por la fe que sucedió en María con tal singularidad y exclusividad (ya que el Verbo asumió su carne sólo de María y no de José), que fue la encarnación de Cristo en la mujer creyente.

Ella es la que más ha "tocado, oído, visto y contemplado" (I Jn 1, 1ss) al "Verbo de vida". Pertenece, por lo tanto al Evangelio con toda la fuerza y el esplendor de un testimonio incomparable. No sólo a la manera de un contemporáneo testigo ocular, como el apóstol Juan (cosa que configura ya una posición privilegiada e irrepetible), sino que, además, la fe de María interesa a su mismo cuerpo femenino, sin el cual Dios no podría haber sido "tocado, oído, visto y contemplado" por los apóstoles.

7. *Sacrosanctum Concilium*, N° 103.

En concisa profundidad lo expresa v. Balthasar: "En la encrucijada de todos los caminos que van del Antiguo al N.T., está la experiencia mariana de Dios, tan rica y escondida que apenas puede ser descrita. Pero es tan importante que aparece siempre como el telón de fondo de todo lo que se ofrece visiblemente. En ella, Sión pasa a la Iglesia, la Palabra a la carne, la cabeza al cuerpo. Ella es el lugar de la fecundidad sobreabundante"<sup>8</sup>.

De ahí deriva la nupcialidad de la Iglesia entera, también de los varones. Todos nosotros, si escuchamos con fe la palabra y le damos cuerpo, poniéndola por obra, podemos ser "hermano, hermana y madre" de Cristo (Mc 12, 56). Jesús no se contentó con una simbología distributiva ("hermano, hermana"), de la cual cada uno, según su sexo, sacaría consecuencias para la propia vida. Además agregó que podemos ser "madre" para con él, figura donde no hay escapatoria masculina. Cada cristiano ha de concebir en la fe y mostrar que Cristo vino también en su carne.

Sin embargo, se podría objetar que, ni siquiera escatológicamente asumiremos la posición singularísima de María, ya que a ningún otro como a ella se le debe la encarnación. ¿No la aleja esto infinitamente del común de los fieles? ¿No se vuelve así su distinción solitaria como una especie de trofeo insigne, pero que no nos motiva mucho?

Tales preguntas provienen de tendencia igualitaristas no exentas de envidia, que no responden a una sana ubicación ante la naturaleza y mucho menos frente al mundo sobrenatural.

Porque, la experiencia ya nos muestra que se dan valores, realidades, personas que, siendo edición única, no por eso, sino todo lo contrario, justamente por ser tan descollantes, están al servicio de la totalidad.

El sol, la tierra, las lluvias... ninguno de nosotros ni colectividad alguna posee ni poseerá jamás tales focos o fuentes excepcionales de luz, calor y fecundidad.

A nadie se le ocurre envidiar esas fuerzas sobrehumanas; más bien nos servimos de ellas agradecidos y abundantemente, pues el mismo Dios las creó para nuestro provecho.

Algo análogo pasa con Cristo y su Madre: son magnitudes únicas, manantiales de salvación y de María especialmente podemos predi-

8. H.U.v. Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation, I, Apparition*, Paris (1965) p. 286.

car el célebre aforismo de Tertuliano: "Caro cardo salutis" (*De Carnis resurrectione*, 8).

María es como la tierra fecunda, irrepetible e inigualable en su grandeza. Pero, es exaltada en cuanto madre, siendo impensable que una creatura, toda ella pura disponibilidad para con Dios y el género humano, considere su puesto descollante como un récord olímpico para su sola gloria.

Hemos de gozarnos de sus privilegios, ya que de ellos deriva la vida para todos nosotros.

Además, en el orden de la gracia, no son los logros fruto sólo del propio entrenamiento, ni mucho menos de derechos natos, que nos permitan aspirar a los distintos rangos que Dios distribuye como quiere.

La diferencia, pues, lejos de poner alejamiento y hacer de María una estrella "solitaria", la vuelve más bien "solidaria"; ella es la que permite y pide el entronque salvífico de todos los que, insensatamente, habían ansiado un solo rasero nivelador: "Seréis como dioses" (Gén 3, 5).

Semejante democracia pecadora, en vez de elevar a todos, pretendía locamente, en los hechos, achatar al mismo Dios al nivel enano de la humanidad.

Respecto a la singularidad de Cristo, explica v. Balthasar: "Un puro y simple 'estar con' no significa nada salvífico entre pecadores; en cuanto la libertad de todos está encadenada, ningún pecador con pecado de origen puede librar a otro en el camino de Dios; todos nosotros, como decía el buen ladrón, 'estamos en la misma condenación' (Lc 23, 49). Sólo aquel que ya es libre puede librar a otros en el camino de Dios y puede, interviniendo perfectamente *por* los otros hacerse uno de ellos con ellos"<sup>9</sup>.

La diferencia no es superada, entonces, por mero abajamiento (que también lo hay: kénosis), sino, asimismo y sobre todo, por elevación al rango divino, que no perdió el Hijo en su descenso.

Ahora bien, en la confluencia de los dos movimientos se encuentra María, como mujer que concibe lo inaudito y que lo da a luz, partici-

9. H.U.v. Balthasar, "Mistero pubblico e santo", en *Communio*, ed. italiana, N° 37 (1978) p. 52.

pable para "el resto de su descendencia... los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús" (Apoc 12, 17).

Con semejante grandeza de alma, sin proyectos niveladores, consolaron a María las mujeres del N.T.

Por ejemplo Isabel, que, "llena del Espíritu Santo exclamó con fuerte voz: ¡Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre! ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?" (Lc 1, 41-43).

Nada vemos en esta hermosa escena de esa actitud ácida, que cierta literatura suele atribuir a los celos femeninos.

Isabel mide la distancia, no con tristeza por las prerrogativas de su parienta, sino reconocida y transida de júbilo, porque ve en ella a la "madre de su Señor". Por lo mismo, no puede considerarla para nada como distanciada de sí misma. Si "su Señor" ha dispuesto así, ella también se ve involucrada y, después de Gabriel es la primera que teje los elogios de "su Señora", como lo ha intuido la fe de la Iglesia, al unir en el "Ave María" estos dos saludos. Colocarse bajo tal Señor y Señora no es en modo alguno degradante, sino el único modo de salir de sí y verse uno mismo asumido en insospechados horizontes de grandeza.

Igual talante de ánimo aflora en la anónima mujer que, en su entusiasmo proclamó: "Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste" (Lc 11, 27).

Es verdad que, acto seguido, Jesús completa y extiende la bienaventuranza, como lo hace en los pasos de su vida pública en que aparece la madre que lo busca: "Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan" (ibid., v. 28).

Sin embargo, la adversativa no va dirigida a su madre, pues nadie como ella oyó, meditó y cumplió la palabra de Dios, antes y después de ser madre carnal del Verbo eterno.

La advertencia apunta a la proclividad siempre latente de hacer de María una especie de "super-star", espléndida y aislada, valedera sólo por su cercanía de parentesco carnal con el Rabbí que despertaba admiración.

No es, pues, éste un pasaje "antimariano" (como suele decirse), sino la perfecta conjunción de lo que tratamos de explicar: la innegable excepcionalidad de María, que a Isabel, a la mujer desconocida y a la Iglesia entera las hace cantar a la manera usual en Andalucía: "Viva tu Mare". Porque, en realidad, "ninguno aspira menos que la Madre de Cristo a 'privilegios personales'; ella se complace en ellos única-

mente en cuanto se vuelven beneficiosos para todos sus hijos en la Iglesia"<sup>10</sup>.

Al igual que estas mujeres que alaban a la que se encuentra por encima de ellas, pero no "sola ni separada", es menester no dejarse

10. H.U.v. Balthasar, "El principio mariano" en: *Punti fermi*, Milano (1972) p. 129. El mismo teólogo, recientemente desaparecido, explica admirablemente cómo esas clásicas pericopas no son distanciamientos absolutos: "El doceañero (Lc 2, 49-50) rompe con su estirpe de un modo tan duro que sus padres no entienden; las palabras de repulsa a la madre en Caná (Jn 2,4) no consienten interpretaciones dulcificantes; el rechazo de recibirla cuando ella lo va a buscar y la referencia a los oyentes como a 'hermanos, hermanas y madres' de Jesús (Mt 12, 50) deben haber golpeado su corazón (de María) como una espada; la felicitación dirigida al seno materno es nuevamente enderezada a los creyentes (Lc 11, 27 s); el acto de sustraerse a ella (aunque envuelto en muchos misterios) en las palabras: 'Mujer, he ahí a tu hijo (Jn 19,26) sella la larga serie de distanciamientos" (*Teodrammatica - Le persone del Drama*, Vol 3, Milano — 1983— p. 303). Más adelante, el mismo autor explica en qué manera María le sirve a Cristo como "objeto demostrativo" de la necesaria trascendencia, más allá de la carne y de la sangre, para heredar el Reino de Dios.

Por lo demás, señala siempre v. Balthasar, tales distancias no son más que citas para el momento oportuno o esconden una recuperación: "Naturalmente hay a veces en estos casos un secreto entendimiento con la madre; así por ejemplo, claramente en Caná, donde ella es después escuchada, pero el remitir a la cruz como a la hora común del Hijo y de la Madre indica el actual 'diferido de la fase'...; así igualmente de forma oculta en la bienaventuranza de la maternidad espiritual, así también bajo la cruz donde (como se entiende a partir de Rupe.to de Deutz) la maternidad corporal de María es dilatada a la espiritual hacia el entero cuerpo místico de Jesús. En la humillación visible se esconde la secreta glorificación. Y las mismas palabras del doceañero no son sólo signo de la ruptura con la familia, dado que él vuelve a lo largo de otros 18 años a la obediencia de sus padres" (*Ibid.*, p. 306, en nota). Véase igualmente la observación de J. Ratzinger: "Sólo en apariencia estamos ante afirmaciones antimarianas. En realidad estos textos nos hacen conocer dos cosas muy importantes. La primera: más allá del nacimiento físico, irrepitable, de Cristo existe otra dimensión de la maternidad, que puede y debe continuar. La segunda: tal maternidad, que hace nacer continuamente a Cristo, está basada sobre la auscultación, la conservación y puesta en práctica de la palabra de Jesús.

Ahora bien, justamente Lucas, de cuyo evangelio están tomados estos dos pasajes, describe a María como la oyente ejemplar de la palabra, como aquélla que la lleva en sí, la conserva y la hace madurar. Esto significa: Lucas, transmitiendo estas palabras del Señor, no niega la veneración de María, sino que desea precisamente colocarla sobre su verdadero fundamento. El muestra que la maternidad de María no es solamente un acontecimiento biológico irrepitable, sino que ella fue y es madre con toda su persona y que, por lo tanto, permanece como tal. Esto se concretiza el día de Pentecostés, en el momento del nacimiento de la Iglesia del Espíritu Santo: María está en medio de la comunidad orante, que con el advenimiento del Espíritu Santo se vuelve Iglesia. La correspondencia entre la encarnación de Jesús en Nazaret en virtud del Espíritu y el nacimiento de la Iglesia el día de Pentecostés es evidente. 'La persona que une estos dos momentos es María' (*Redemptoris Mater*, 24)" (*"Il segno della donna..."* *ibid.*, p. 32).

impresionar por ciertas manifestaciones feministas antimarianas que, como queda atestiguado al comienzo, piensan que la dignidad de la mujer es pisoteada, cuando solamente una de ellas es honrada de tal forma en la iglesia, con presunto menosprecio de todas las restantes.

Trasladando a categorías de gracia, sería oportuno aplicar a nuestro tema estas perspectivas que A. López Quintás emplea en el orden del mérito: "Frente al riesgo que implica la envidia para personas y pueblos, no procede a acudir, como sucede a menudo, al recurso de la simulación, en una u otra forma; hay que fomentar el espíritu de emulación, de igualar al mejor mediante el recurso esforzado de elevar las propias potencialidades, no de rebajar al que se halla en un plano más elevado. Este espíritu de sana emulación sólo es posible cuando se aprende a valorar la obra bien hecha, por sencilla y poco espectacular que parezca, y se adopta una actitud de apertura frente a todo lo valioso que rompe las barreras del egoísmo y permite apreciar los méritos del otro, y reconocer con agrado la posición privilegiada que ocupa en virtud de su esfuerzo y su capacidad. Ante un hombre extraordinario, el envidioso reacciona con aversión, y el agradecido responde con simpatía, porque entiende que a él debe la sociedad buena parte del caudal cultural que posee y del bienestar que disfruta"<sup>11</sup>.

11. A. López Quintás, Recensión a: G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria*, Barcelona (1984) en: *Sillar*, V, N° 17 (1985) p. 125.

Atinadamente previene más adelante: "Es de temer que la tesis de Fernández de la Mora sea interpretada expeditivamente como una manifestación más del aristocratismo individualista y clasista que ha vuelto la espalda a las necesidades de los menesterosos. En realidad, se trata de una interpretación distinta del concepto de clase social. la clase de los hombres egregios, para la que se solicita en esta obra la debida atención, no es una clase impuesta al pueblo coactivamente, sino una clase que surge del pueblo y a favor del pueblo y es, consiguientemente, asumida por éste de forma agradecida y entusiasta. Las gentes deben sentir un legítimo orgullo al ver cómo entre sus filas surgen individualidades poderosas que hacen posible el progreso en todos los órdenes. El respeto y el agradecimiento constituyen a estas figuras señeras en una clase honorífica, privilegiada, no en una casta" (ibid., p. 126). Así, como todo español (y más: toda española) se siente justamente honrada y ufana de ver florecer todo el nervio castellano en la pluma y personalidad de Teresa de Jesús, todas las mujeres bien nacidas se unirán a Isabel, para elogiar a la que es "bendita" entre todas ellas, no "contra ellas".

Es, pues, impropio en teología católica un titanismo alérgico a la libertad de Dios en la distribución de su gracia, con la cual muy convenientemente colmó a la Madre de su único Hijo.

### III. María, seno materno de la tradición de la Iglesia<sup>12</sup>

Como lo han notado desde la antigüedad los mariólogos, María no cuenta tanto en el N.T. por la cantidad de sus apariciones, cuanto por la calidad, alcance e importancia de las pocas veces en que se hace presente<sup>13</sup>. En frase feliz de mi compatriota H. Bojorge, S.J., "María no es el evangelio. No hay ningún evangelio de María. Pero, sin María tampoco hay Evangelio. Y ella no falta en ninguno de los cuatro"<sup>14</sup>.

Ahora bien, los Evangelios nos comunican la obra mesiánica y liberadora de Jesús, pero sobre todo el gran mensaje del misterio de su persona. Sin ello su actuar no se diferenciaría mucho de la preocupación social y moral de los profetas, o de tantos hombres preocupados por "defacer entuertos", ya antes de la venida de Cristo (Spartaco, los Gracos, la filosofía estoica).

12. Nos inspiramos en este punto del excelente artículo: "Bibbia" de A. Serra, en el no menos recomendable: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di Stefano De Fiore e Salvatore Meo, Milano (1986) p. 257 ss.

13. Así escribía el primer mariólogo sistemático, F. Suárez: "En el Nuevo Testamento, por cierto, se escribieron pocas palabras sobre la Virgen. Pero en esas pocas, aunque gravísimas, han sido indicados algunos capítulos principales, que contienen virtualmente todo lo que se puede decir de la Virgen" (*Quaestiones de beata Maria Virgine*, citado en: S. De Fiore, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma (1987) p. 22). El mismo De Fiore recuerda al teólogo Plácido Nigido: "Hay tan poco en el Evangelio... Pero esas pocas cosas todo lo contienen. ¿Qué hay que no esté contenido sólo en esto: Madre de Dios?" (ibid., p. 26).

L. Bouyer apunta al mismo hecho con referencia al diálogo ecuménico: "Los católicos modernos no siempre saben defenderse contra una objeción protestante: ¿los datos de la palabra de Dios para una teología mariana no son muy exiguos? Algunos pasajes de S. Lucas y S. Mateo, algunos pasajes de S. Juan; ¿se puede cosechar otra cosa, a menos de perderse en las exégesis acomodaticias? Pensar esto —responde Bouyer— es desconocer hasta qué punto la verdadera teología mariana es a la vez una exigencia y un producto de toda la palabra de Dios. Porque los pocos textos en que María aparece nombrada están como en el nudo de muchos grandes temas bíblicos" (*Le Trône de la Sagesse*, Paris —1961— p. 13).

Ahora bien, *el gran asunto* que desarrollará magistralmente el conocido teólogo, lleva este título: "Los temas bíblicos de la teología mariana: la mujer y el hombre, la esposa del Señor" (ibid.).

14. H. Bojorge, S.J., *La Figura de Marta a través de los evangelistas*, Buenos Aires, (1975), p. 90.

El mismo Marcos, tenido por el más primitivo, está insistentemente orientado a dar respuesta a los interrogantes que plantea la persona de Jesús<sup>15</sup>.

Si es así, nadie como María podía sondear en el misterio de su Hijo, que la vio tan estrechamente unida a él, aún antes de su nacimiento.

No por nada Lucas, interesado como ninguno por los "orígenes", es quien también da las noticias sobre la reflexión silenciosa de María en su corazón, sobre todo lo que iba sucediendo en torno a Jesús. Tampoco es casual en la obra de Lucas que "entre todas las mujeres", presentes en el cenáculo para la víspera de Pentecostés, únicamente María sea la destacada por su nombre (Hech 1, 14).

Se ha de notar el esquema literario en que el tercer evangelista coloca la meditación de María.

En efecto, se puede individualizar una estructura, usual en él, constituida por los siguientes pasos: 1. Un acontecimiento fuera de lo ordinario. 2. La maravilla y estupor que suscita. 3. La explicación interpretativa. 4. La reacción última de los destinatarios<sup>16</sup>.

La primera vez en que se apunta al hecho de la consideración interior de María, surge ésta en un contexto de maravilla, causada por la predicación de los pastores de Belén (Lc 2, 15-20). Sólo que nos encontramos ante una aparente excepción al esquema: en lugar de la explicación acostumbrada el evangelista coloca aquí en escena la figura de María que "conservaba todas las cosas, interpretándolas en su corazón" (2, 19).

15. Véase el vigoroso párrafo de un especialista en Marcos, Klemens Stock: "Aquí, en 9,7, la voz ciertamente tiene la función de revelar la identidad de Jesús no de conferirle una función, de investirlo con cierto cargo. El elemento nuevo es la exhortación a escuchar... El problema de la identidad de Jesús no es un problema académico. De ella depende todo el alcance de Jesús. Es el fundamento de su autoridad y de la obligación de ellos de aceptar lo que él dice. *No es el contenido, no la calidad de lo que dice, sino la persona, la calidad de quien lo dice, lo que los obliga a la aceptación.* (Subrayamos nosotros). La naturaleza de su relación con Jesús depende de la naturaleza de la identidad de Jesús. Aquí se vuelve claro que no los conecta con Jesús un mensaje o un programa, es la persona de Jesús que está en el centro de su relación. Es una relación de persona a persona que los liga con Jesús. Porque es él, Jesús que lo dice, ellos deben aceptar sus palabras" (*Alcuni aspetti della Cristologia Marciana*, Roma, Pontificio Istituto Biblico: Ufficio Dispense —1977— 1980, p. 89).

16. A. Serra detalla casi una veintena de pasajes en: "Sapienza e contemplazione di Maria secondo Lc 2,19 .51b" en: *Marianum*, Roma (1982) pp. 180-190.

¿Porqué una excepción a la regla? La razón de esta derogación nos la suministrará probablemente el concepto que Lucas maneja de "testimonio".

Entre otras cosas, requiere como condición indispensable haber visto personalmente los hechos mismos, desde el comienzo.

Gozan de tal requisito las varias personas que llevan el anuncio de la resurrección, a la luz de la cual es posible entender el sentido de todo lo que Jesús hizo y dijo durante el ministerio prepascual. He aquí algunos de ellos: a) las mujeres, que volviendo del sepulcro, dijeron a los once y a todos los otros que Jesús está vivo (Lc 24, 9-10.23); b) Cleofás (Lc 24,18) y su compañero, que refieran a los once y a los demás lo que les aconteció en el camino y en su casa de Emaús (24, 13-35); c) Los doce en su conjunto (Hech 1, 21-22) y, en particular Pedro (Lc 24,34; Hech, passim). Los apóstoles son aquellos a quienes compete en especial el testimonio primario y fundante de la resurrección, porque además estuvieron con Jesús todo el tiempo en el que él vivió en medio de ellos "comenzando por el bautismo de Juan, hasta el día en que fue asumido al cielo" (Hech 1, 21-22).

Pero, si los apóstoles, los discípulos, las mujeres (ver Lc 8, 2-3) fueron testigos oculares y copartícipes del ministerio público de Cristo, ¿quién podía serlo para los años oscuros de la infancia fuera de María, su madre? Ella, en efecto, con anticipación a los discípulos, había ya seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén (Lc 1,26; 2,51).

Por lo mismo, sólo ella, frente a la maravilla que despertaba el anuncio de la resurrección, transmitido por los pastores eclesiales, podía repensar las circunstancias del nacimiento de Jesús, "interpretándolas en su corazón" (2,19).

Lucas usa el participio "symballoúsa", que significa "poner en confrontación" dos o más realidades, ya se trate de personas o cosas<sup>17</sup>.

17. R. Laurentin observaba que los verbos usados: "synetérei" (conservaba, con la idea de depósito tradicional), acompañado de *symballoúsa* "significan una reflexión intensa, ejercida sobre un problema importante, cuya solución es dificultosa" (*Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris—1957— p. 99). Ilustra su uso (exclusivo de Lucas en el N.T.) con Lc 14,31 (el rey que calcula sus fuerzas para la guerra); Hech 4,15 (los sanedritas, turbados por la curación del paralítico), y, allí mismo: 17, 18 (los filósofos estoicos y epicúreos, ante la predicación de Pablo en el Areópago) (Ibid., n. 4). "Se trata de una reflexión (comparar *symballoúsa* en 2,19 con *dielogtzeito* en 1,29. Lucas presenta a María como una persona reflexiva, activa en su fe), religiosa, íntima (en *tê(i) kardía(i)* 2,19; cf 1,66) sobre la infancia de Cristo, llena de misterio en su humana oscuridad" (Ibid., y notas 5 y 6).

En la literatura griega (sec VI a.C.) *sympállô* designa en muchísimas ocasiones la actividad de la mente que, comparando entre sí diversos aspectos de un acontecimiento, de una situación, llega a formular una "interpretación bien definida", una "visión clara", una "exégesis" de los hechos en torno a los cuales se ejercita la mente, con la intención de encontrarles una explicación. Y el todo, como resultado de una reflexión que tiene en cuenta múltiples elementos e indicios.

Después de estas explicaciones podemos volver a la anomalía que habíamos observado en la estructura de "maravilla-temor — incompreensión — explicación". Esta última estaba ausente en Lc 2, 17-20. La razón plausible es debida al hecho que María —y no los pastores— era la única capaz de penetrar antes que nadie en el misterio de Navidad, una vez que Jesús resucitó de entre los muertos.

En la Iglesia primera, en efecto, sólo ella había sido protagonista singular e inmediata de la encarnación del Hijo de Dios.

R. Laurentin llama la atención al respecto: "Se han obstinado en restringir la palabra 'comienzo' al bautismo de Jesús. ¿No es allí donde comienza el kerigma primitivo, según Hech 1,22 y 10, 36-40, como lo atestigua el Evangelio de Marcos?"

Sin duda. Pero Lucas, sin que de nuestra parte ignoráramos este punto inicial del kerigma, ha querido precisamente innovar, avanzando más allá del bautismo, hacia los orígenes mismos de Jesús: su concepción y su nacimiento. Esta innovación, que le es especialmente querida, y que él ha conseguido realizar tan admirablemente, explica sin duda su insistencia redundante: 'desde el comienzo' (1,2) 'a partir de los orígenes' (1,3). Estas expresiones abarcan normalmente el comienzo del mismo relato: el Evangelio de la infancia, que este prólogo introduce...

El cuidado de referencia a los testigos oculares se afirma explícitamente en sus Evangelios de la infancia, donde Lucas se refiere, por tres veces a los testigos que 'guardan estas palabras - acontecimientos' en su corazón: el medio ambiente que rodeó la infancia del Bautista (1,66), y sobre todo, María, Madre de Jesús (2,19 y 51).

Más que ningún otro evangelista, Lucas se refiere a las mujeres (8, 1-3; Hech 1,4, etc.), que están atentas a los orígenes primeros de la vida<sup>18</sup>.

18. R. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ — Vérité de Noël au-delà des mythes*, Paris (1982) p. 375.

Se puede concluir que la Iglesia apostólica, en la persona de sus pastores, tomó conciencia de que María, fuente materna, anterior a la propia experiencia de los apóstoles, era un eslabón obligado para llegar al conocimiento de los albores de la encarnación. Sólo ella tuvo un contacto directo con aquellos hechos e hizo de ellos memoria asidua, hasta conseguir la plena inteligencia de los mismos, gracias, sobre todo, a la revelación pascual.

Con todo, la reflexión de María no sólo tiene por objeto su propia experiencia singular y propia de ella. Según el texto de Lucas, tal trabajo interior se desencadena en su corazón a raíz del comentario de los pastores (Lc 2, 18-19). Comentaba este detalle S. Ambrosio: "También María aprende la fe de los labios de ellos; ellos son los que reúnen el pueblo en la alabanza de Dios"<sup>19</sup>. .

De todos modos, ella contribuye, no predicando u organizando la Iglesia, sino haciéndola partícipe de su memoria "matriz", que nadie en su lugar podía haber aportado.

Notemos asimismo que su vuelta a la rumiación interior se efectúa a pesar de varios impactos de incompreensión (Lc 2,50), que desde la infancia de su Hijo, van jalonando su "camino de fe" (*Redemptoris Mater*, passim).

Tampoco los discípulos comprenderían a Jesús, sobre todo ante el escándalo de la pasión y muerte (Lc 9,46;18,34;24,25). Más todavía, aquellas palabras se les vuelven de tal manera enigmáticas, que tienen miedo de formularle preguntas al caso (Lc 9,45; ver Mc 9,32).

Hay, pues, una diferencia entre María y los discípulos. Mientras estos temen retomar la cuestión, María —al contrario— "conservaba todo en su corazón", aún la espada que había sido la respuesta de Jesús a los 12 años (Lc 2,51)

Si analizamos esta actitud de la Virgen a la luz de lo que significa la "memoria" bíblica en el A.T., debemos concluir que María custodia en su ánimo aquel enigma, con silencio reverente y activo. Está empeñada en descifrar su sentido; se queda abierta al misterio y se deja implicar en él<sup>20</sup>.

19. S. Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, L. II, 50, 53-54; CCL, 14) IV,54.

20. Una actitud parecida de perseverancia, por encima del escándalo de la cruz y la muerte, es observable en otra María, la de Magdala, en lo que toca al gran nacimiento de Cristo, "primogénito de entre los muertos" (Apoc 1,5; Col 1,18), por su resurrección. Sobre ella llama nuestra atención A. Feuillet: "¿No es por la mediación de una humilde mujer, María Magdalena, que el Resucitado hace llegar a los apóstoles mismos esta

Dado que se trata de los recuerdos de una madre, estos nos llegan empapados de un toque muy femenino, como lo ha notado pertinentemente R. Laurentin. “Para caracterizar esta reflexión —nos indica— sería difícil encontrar en griego una palabra mejor que *symbolloúsa*... Hay más, el autor nos presenta además a la Virgen como una persona pronta para ejercitar su inteligencia en su fe (1,29 y 2,19) e instruida en las escrituras”<sup>21</sup>.

“Todos estos rasgos tienden a insinuar que ella es no solamente testigo de los hechos, sino el primer agente de la reflexión midráshica, de la cual el Evangelio de la infancia constituye la última meta”<sup>22</sup>.

gozosa noticia que es la esencia del misterio pascual: la Pasión y la resurrección han instaurado definitivamente una nueva alianza entre Dios y los hombres; Cristo, Hijo de Dios, llegó a ser nuestro hermano; su padre se ha vuelto el nuestro, y nuestra pobre existencia terrestre se convierte en una continua subida hacia el Padre en pos de las huellas de Cristo, nuestro hermano? ‘Vete a mis hermanos y díles: yo asciendo a mi Padre que es también vuestro Padre, hacia mi Dios que es también vuestro Dios’ (Jn 20,17)” (*Jesús et sa Mère*, Paris —1974— p. 251).

Se ha de notar, igualmente, cómo en Marcos (cosa que no sucede con los discípulos) desde 14,2 hasta 16,1 ss, la actuación de las mujeres ha sido constantemente buena. De modo que no se puede trasladar simplemente a ellas el cuadro descolorido que este evangelista ha ido trazando de la cerrazón de los doce. Por lo mismo, el temor y silencio que ellas guardan al fin auténtico de este Evangelio, tampoco ha de ser parificado con el desbande y traición de los apóstoles (Véase: G. O’Collins, “The fearful silence of the three women (Mark 16,8 c)” en: *Gregorianum*, 69/3 —1988— pp. 502-503).

21. R. Laurentin, *Structure et Théologie...*, p. 99. En la nota 1 recuerda: “El Magnificat, puesto en labios de María, es un tejido de citas bíblicas”.

22. Laurentin hace notar que el estilo del Evangelio de la Infancia en Lucas no es de tipo “halakah”, de sesgo más bien jurídico, que reflexiona sobre un problema práctico. Es más bien cercano a la “haggadah”, con el objetivo de meditar sobre el significado teológico de los datos que son aquí los hechos de la infancia de Cristo.

La “haggadah”, por otro lado (palabra derivada de “nagad”: narrar), podría ser un rasgo antropológico afín a la mujer. Ella con sus “cuentos va iniciando a los niños a la vida, la historia, la religión. Así, entre las cualidades de la “mujer ideal” (Prov 31, 10-31), encontramos: “Con sabiduría ella abre la boca, de su lengua procede la instrucción amistosa” (v. 26).

Pablo también acude al ámbito maternal como escuela de la fe: “Estoy deseoso de verte... para llenarme de gozo con la memoria de tu sincera fe, que fue también la de tu abuela Loida y la de tu madre Eunice, y que confío es la tuya” (II Tim 1,5). “La carta a Tito (2,3) pide a las mujeres de edad que enseñen a las jóvenes lo que es bueno y laudable (kalodidáskalos). De una manera general, podemos decir que compete al mundo femenino colaborar a que penetre en las almas la verdad religiosa sembrada por los obreros apostólicos, un poco como el Espíritu Santo conduce a los hombres hasta el interior de la revelación aportada por Jesús. Las mujeres pueden todavía ayudar a los sacerdotes en otros planos de la manera más eficaz y más discreta; y aquí no podemos dejar de pensar en la influencia extraordinaria, pero sepultada en Dios, que ha debido tener la Virgen María sobre el Apóstol san Juan” (A. Feuillet, *Jesús et sa Mère*, Paris —1974— p. 233).

Para mejor caracterizar la manera con que Lucas 1 - 2 utiliza la Escritura se lo comparará con Mt 1 - 2, que ejercita una reflexión de tipo igualmente midráshica sobre el mismo objeto. Nuestros dos evangelistas de la infancia se refieren, uno y otro, constantemente a la Escritura, pero los matices son importantes.

En *Mateo*, las referencias a la Escritura son explícitas, casi con una excepción. En *Lucas*, al contrario, las referencias son implícitas, salvo un pasaje: 2, 22-24.

En *Mateo* el procedimiento es sistemático. Las citas de la Escritura forman la conclusión de cada desarrollo: constituyen el armazón visible del relato. En *Lucas*, la utilización, igualmente trabajada, es más discreta, mejor subordinada a los datos de hecho.

Estas diferencias responden a dos planes: el objetivo apologético en *Mateo*. Se trata de *probar* que Cristo cumple en él los rasgos del mesías anunciado por los profetas.

En *Lucas* 1-2, no hay preocupación alguna de demostración: el autor va en pos de una meditación sobre el misterio de los orígenes de Cristo<sup>23</sup>.

Si recordamos que *Mateo* centra todo su relato sobre José y la preocupación de encontrar a Jesús con la dinastía davídica, todos los trazos que hemos indicado denotan en él una actitud viril.

En cambio, Lucas posa su mirada con predilección sobre María, pasando José a segundo plano. Pensamos que el modo discreto y delicado con que Lucas ha aderezado estas escenas, con referencia callada y artística a la Escritura, junto con la profunda teología en ellas escondida, se deba al cuño femenino de la única informadora última, fontal, de donde pueden provenir estas memorias.

Estimamos, asimismo, que de la vertiente mariana, materna y cordial, fluyen importantes indicaciones respecto al aporte fundamental de la mujer en la Iglesia. No tanto en tareas o funciones específicas, cuanto a la indispensable discreción íntima, con calidez hogareña, de donde nunca habría que destronar a la mujer, por más que tampoco se pueda confinarla en tal ámbito.

Despreciar como "reclusión en el gineceo" estas características que nadie mejor que las mujeres podrán crear y fomentar, conduce a la triste situación que, describe v. Balthasar: "Cuando el misterio de la

23. R. Laurentin, *Structure et Théologie...*, p. 99-100.

marianidad de la Iglesia es oscurecido o sacrificado, el cristianismo se torna inevitablemente unisexual (homosexual), es decir panmasculino. Desde su principio la dirección de la Iglesia fue ciertamente reservada a los hombres; ni se puede negar que esto sea debido al concurso de un factor ligado al tiempo (en el judaísmo y el helenismo). Sin embargo no se puede negar que en tal hecho se haya expresado aquella permanente 'jerarquía' sexual, que no contradice para nada con la equiparación personal de los derechos del hombre y de la mujer, ni a la paridad de sus funciones sexuales contrapuestas. Tampoco ha de suscitar maravilla que tal equiparación de derechos en la historia se haya impuesto sólo lentamente a la conciencia cristiana (¡qué prejuicios hubo que superar!), mientras que ella emerge directamente del hecho que en la perspectiva de una eclesiología de inspiración mariana, el momento jerárquico pudo ser sometido a un saludable proceso de relativización.

Hoy esta fecunda tensión se va aflojando porque la mariología ha sido puesta fuera de su posición: no sirve para mejorar la condición de la mujer —la cual, más bien, para huir de la lluvia se refugia debajo del granizo— el hecho que, orientándose detrás de la estela de la democratización de la Iglesia, la mujer golpee insistentemente a la puerta de los oficios jerárquicos. La Iglesia post-conciliar ha perdido ampliamente su rostro místico; es una Iglesia de los diálogos permanente, de las organizaciones, de las academias, de los partidos, de los grupos de presión, de las funciones, de las estructuras y reestructuraciones, de los experimentos sociológicos, de las estadísticas: más que nunca una Iglesia de hombres, por lo tanto una entidad asexual, donde la mujer conquista un puesto tanto más alto, cuanto más está dispuesta a hacerse también ella como los varones... (Ahora bien) las energías del amor no son canalizables en las turbinas, mucho menos las energías de la *caritas* entre Cristo y la Iglesia. ¿Qué decir de la 'teología política' y del 'catolicismo crítico'? Son modelos de discusión para profesores de teología y para estudiantes contestatarios, difícilmente para una comunidad, de todos modos compuesta siempre de niños, mujeres, viejos, enfermos y no solamente de jóvenes exuberantes; una comunidad, cuyas tareas principales son por cierto diversas del estar proponiendo 'reservas escatológicas' frente a las formas estatales. ¿Estos inventos, típicamente masculinos y abstractos, no predominan, tal vez, porque la femineidad profunda, la marianidad de la Iglesia se va perdiendo?...

Sin la mariología el cristianismo está inadvertidamente amenazado de deshumanización. La Iglesia se vuelve funcionalística, sin alma,

una fábrica febril incapaz de reposo, dispersa en proyectos rumorosos. Y, dado que en este mundo dominado por hombres se suceden continuamente nuevas ideologías que se suplantán unas a otras, todo se hace polémico, crítico, áspero, chato y por fin tedioso, mientras la gente se aleja en masa de la Iglesia"<sup>24</sup>.

24. H.U.v. Balthasar, "El principio mariano" en: *Punti fermi*, pp. 127-129.130. Se podría replicar que semejantes propósitos no dejarían satisfechos los anhelos de liberación de tantas mujeres en el mundo de hoy; que suenan anacrónicas.

De hecho fueron sometidas a crítica las afirmaciones de Juan Pablo II en *Laborem exercens*, 19, según las cuales las mujeres han de poder desarrollar sus funciones "según la índole a ellas propia, sin discriminación"; pero —añadiendo— la verdadera promoción de la mujer no puede ni significar "el abandono de su propia especificidad", ni llevarse a cabo "con daño de la familia, en la cual tiene como madre un papel insustituible".

"Muchos —observa F. Francou— interpretarán estas reservas como un simple juego de 'tira y afloja' y la manifestación de un temor muy masculino y bien eclesial de ver a la mujer salir de su papel de madre y dueña de casa, para venir a disputar al hombre la preponderancia en la vida social, es decir en el verdadero terreno donde se juega su emancipación y su igualdad con el hombre.

La sensibilidad de las mujeres ha sido sí profundamente herida por la desenvoltura con la cual los hombres las han confinado en las tareas maternas y familiares, y además sistemáticamente menospreciadas y desprestigiadas por ellos, que no se puede hoy en día ni siquiera aludir a la grandeza y al valor de estas tareas sin provocar de parte de las mujeres una sonrisa de brusco rechazo. Desgraciadamente el hogar ha sido el lugar privilegiado de la discriminación. De ahí la tentación, por parte de la mujer, de buscar fuera de él el lugar de su rehabilitación o liberación" (F. Francou, "¿Porqué la mujer?" en: *Communio*, ed. chilena, N° 3 —1982— p. 5). Es el caso de responder: "el abuso no quita el uso", ya que, en efecto, las más que oportunas reservas del Papa se ven confirmadas por la ciencia actual.

Precisamente, mientras elaborábamos estas notas, pudimos leer las respuestas del Dr. Rodolfo Tállice, médico uruguayo, ex-catedrático universitario y experto en etología (estudio del comportamiento), quien, al ser interrogado acerca de las causas de la agresividad actual, tan expandida, anotaba lo siguiente: "Hace 38 años que estoy predicando unas oraciones que nadie escucha. Todo esto es fruto del comportamiento distorsionado y torcido del hombre y el comportamiento comienza a formarse en el útero de la madre, en el parto y en los tres primeros años de vida del niño (subrayado nuestro). Cada día —según mi opinión— se quiere menos al hijo en el útero materno, se hacen los partos peor y se separa más al niño de la madre... Ahora pueden verse tres o cuatro partos en la misma sala, con luces prendidas con toda intensidad y las madres gritando. Así se fabrican futuros hombres violentos.

Hay una notoria menor violencia en los pueblos primitivos, donde la vida, incluyendo los partos, se hace de una manera natural; y luego de haber nacido, por mucho tiempo, el pequeño es llevado sobre el pecho o la espalda de la madre. Nada violento recibe el niño al nacer y eso es fundamental. El alejamiento de las formas sencillas de vida, el hacinamiento en ciudades superpobladas, *las madres que salen a trabajar dejando a los niños solos o en manos extrañas, contribuyen a ir conformando un tipo de sociedad agresiva desde sus mismas bases* (subrayado nuestro)."

## IV. ¿María subversiva en el Magnificat?

Observábamos al comienzo que la ejemplaridad de María era bombardeada por parte de algunos feminismos radicales, adversos a la imagen “doméstica” de la mujer.

No menos comprobábamos que, por la otra punta, María era elevada al rango de la mujer emancipada y revolucionaria, sobre todo por la perspectiva de lucha que se desprendería de ciertas estrofas de su “Magnificat”, que pasa a convertirse en un instrumento tanto más

Para compendiar cuál era, para su vasta experiencia, la *matriz* de los excesos que padece hoy la sociedad, terminaba con énfasis: “La separación del hijo y de la madre es *nefasta*. Todo el dinero que se gasta en reformar ilusoriamente a delincuentes habría que gastarlo en madres embarazadas y en jardines de infantes, es allí donde se aprende a vivir sin agresión o con agresión limitada. Sigo creyendo que el contacto permanente con los padres es la mejor manera de combatir la agresividad” (“La agresividad nace en el momento de llegar al mundo” en: *El País*, Montevideo, 25.IX.88, p. 15).

Con singular penetración fenomenológica describe estos datos insoslayables la carta apostólica del Papa (*Mulieris dignitatem*, 18): “Aunque los dos sean padres de su niño, *la maternidad de la mujer constituye una ‘parte’ especial de este ser padres en común* (subrayado en el texto), así como la parte más cualificada. Aunque el hecho de ser padres pertenece a los dos, es una realidad más profunda en la mujer, especialmente en el período prenatal. La mujer es ‘la que paga’ directamente por este común engendrar, que absorbe literalmente las energías de su cuerpo y de su alma. Por consiguiente, es necesario que el *hombre* sea plenamente consciente de que en este ser padres en común, él *contrae una deuda especial con la mujer*. Ningún programa de ‘igualdad de derechos’ del hombre y de la mujer es válido si no se tiene en cuenta esto de un modo totalmente esencial.

La maternidad conlleva una comunión especial con el misterio de la vida que madura en el seno de la mujer. La madre admira este misterio y con intuición singular ‘comprende’ lo que lleva en su interior, a la luz del ‘principio’ la madre acepta y ama al hijo que lleva en su seno como una persona. Este modo único de contacto con el nuevo hombre que se está formando crea a su vez una actitud hacia el hombre en general — que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer. Comúnmente se piensa que *la mujer* es más capaz que el hombre de dirigir su atención *hacia la persona concreta* y que la maternidad desarrolla todavía más esta disposición. El hombre, no obstante toda su participación en el ser padre, se encuentra siempre ‘fuera’ del proceso de gestación y nacimiento del niño y debe, en tantos aspectos, *conocer por la madre* su propia ‘*paternidad*’. Podríamos decir que esto forma parte del normal mecanismo humano de ser padres, incluso cuando se trata de las etapas sucesivas al nacimiento del niño, especialmente al comienzo. La educación del hijo —entendida globalmente— debería abarcar en sí la doble aportación de los padres la materna y la paterna. Sin embargo, la contribución materna es decisiva y básica para la nueva personalidad humana”.

Estimamos que sólo una ideología extremada podrá sustraerse a la precisión de tales análisis.

seductor, cuanto que está colocado en labios de la Madre de Dios, tiernamente amada por todo cristiano, en especial por los pobres y en forma conocida por toda Latinoamérica.

Según J. Ma. González Ruiz, Charles Maurras decía cínicamente; "El *Magnificat* hay que cantarlo en latín, con muy buena música, muy orquestado y con gran cantidad de incienso, para que... el pueblo no se entere"<sup>25</sup>.

Si el fundador de "l'Action française" se sitúa en tales extremismos, no menor es la exageración que asoma en la pluma del canónigo de Málaga, prologando una obra de C. Escudero Freire: "Con su libro, Carlos Escudero justifica con el máximo rigor científico, esa lectura 'subversiva' del *Magnificat*, que es la única posible, y que también es la única fuente para construir, a partir de ahí, una mariología auténtica, 'insecuestrable' por los 'caciques' que han querido dominar nuestra fe cristiana, tanto en la verde y lluviosa Galicia, como en la soleada y jubilosa Andalucía"<sup>26</sup>.

El canto de María es también visto por G. Gutiérrez como una expresión muy apta para "esta espiritualidad de la liberación... Pero al mismo tiempo es uno de los textos de mayor contenido liberador y político del nuevo testamento. Esa acción de gracias y esa alegría están estrechamente ligadas a la acción de Dios liberando a los oprimidos y humillando a los poderosos: 'Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos' (53-53). El futuro de la historia está en la línea del pobre y del expoliado. La liberación auténtica será obra del oprimido mismo, en él el Señor salva la historia. La espiritualidad de la liberación tendrá como punto de partida la espiritualidad de los 'anawim' "<sup>27</sup>.

25. J. Ma. González Ruiz, "Prólogo" a: C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres*, Salamanca (1978), p. 13. González Ruiz no hace saber al lector que el mismo Maurras desautorizó más tarde su desplante juvenil (Ver: I. Gomá Civit, *El Magnificat - Cántico de salvación*, Madrid —1982— p. 148, n. 66).

26. *Ibid.*

27. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, pp. 272-273. No deja de extrañar que este mismo autor, justamente cuando pretende saldar su "vieja deuda" con él mismo de "desarrollar más ampliamente el tema de esas páginas" (espiritualidad de la liberación), no dedique más que fugaces alusiones al *Magnificat* en su escrito más sistemático sobre el asunto: *Beber en su propio pozo - En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca (1984) (ver: p. 9, n. 1). Una alusión a Marta (p. 126, n. 11) en el discurso de Juan Pablo II en Zapopan (donde el Papa acudió ampliamente al *Magnificat*), pero sin explotar dicho cántico. En la p. 144 alude explícitamente al Canto de

Todos estos escritores exageran el lado sociopolítico de la pobreza de María, así como su pronóstico de inversión de las situaciones<sup>28</sup>.

Se impone en consecuencia, una investigación del telón de fondo en que surge este poderoso himno religioso.

En efecto, es sabido que el júbilo de María va siendo configurado por la trama de varios salmos y cánticos del Antiguo Testamento. Pero, de manera especial el cañamazo es brindado por el Canto de Ana, madre de Samuel.

Ahora bien, el marido de esta mujer estéril, Elqana, por cierto que no era pobre desde el mero punto de vista social. Podía permitirse mantener a dos consortes, y, como se puede colegir, la poligamia supone gastos considerables (varias esposas y sus respectivas proles). Así y todo, Ana se cuenta a sí misma entre los "hambrientos" y "los míseros" (I Sam 2,5,8). lo cual quiere decir que su pobreza era ante todo de índole moral, a causa del oprobio de su infecundidad.

El mismo Escudero Freire, bajo el título: "Dios exalta a los insignificantes", considerará a la persona de Abraham entre los componentes de tal clientela, como lo hará la misma María. Pues bien; el patriarca, por cierto que no era un menesteroso, dado que poseía tantos rebaños que hubo de separarse de su sobrino Lot, a causa de los constantes litigios entre los pastores de ambos (Ver Gén 13,2: "Ahora bien, Abram era muy rico en ganado, plata y oro"; ver también vv. 5-9).

María fue pobre asimismo desde el punto de vista económico (baste recordar las condiciones del nacimiento del Rey del universo); pero el peso de su pobreza es a todas luces de corte religioso. Los pobres eran la porción privilegiada del pueblo elegido en marcha hacia la salva-

María, citando sólo Lc 1, 46-48; la referencia más amplia no llega a 12 líneas completas (p. 165).

Si, como se afirmó en las primeras elucubraciones, se trata de "uno de los textos de mayor contenido liberador", no se comprende bien, que se encuentre después tan clamorosamente ausente en la reflexión "espiritual" de este autor, aun cuando lo anunciara con tal importancia.

28. C. Escudero Freire no descuida el aspecto religioso de la pobreza, pero carga las tintas en el social: "Téngase en cuenta que la palabra clave para indicar la condición de María, *tapéinôsis* (v. 48) se aplica, como adjetivo, a toda una clase de gente irrelevante, pobre, sin prestigio ni influjo, *tapeinoús* (v. 52) que han jalonado la historia de la salvación y que, por la actividad divina, absolutamente gratuita, se han convertido en personajes importantes, verdaderos antepasados de María" (*Devolver el Evangelio...*, p. 207, n. 75). Nos parece exagerado hablar de *clase*, como se dirá en el texto.

ción. La Virgen de Nazaret es la personificación excelsa de esta colectividad: porque en ella la indignancia accede a su más alta realización y es agraciada con la redención, la cual, como es evidente, no consistió para ella en un cambio de "status" social, sino en el acceso a un plano superior, pero sobre todo espiritual, a la dignidad de madre del propio Hijo de Dios.

Lo dicho ha de atemperar algunas frases recién citadas de Gutiérrez. Por ejemplo: "La liberación auténtica será obra del oprimido mismo, en él el Señor salva la historia". Se libra del pelagianismo por la segunda parte: la presencia del Señor en el pobre. Pero... dado el sesgo activista de toda su obra, que no se arredra ante medios claramente rechazados por ese mismo "Señor", siempre flota la duda de si se tratará de una frase ornamental o de un principio teológico realmente actuante en toda su sistematización.

No se excluye la colaboración humana en la obra de salvación y es sabido que el dueño de los destinos históricos se ha valido de "látigos", llamados Nabucodonosor o Ciro. Pero... esas disposiciones y recursos los emplea y él no permite que le fueren la mano. Faltando una interpretación profética revelada (ya que se clausuró la comunicación pública y obligante de Dios a la humanidad) es siempre bastante peligroso el postular anexiones divinas, tipo "Gott mit uns". El Señor apartó constantemente el deseo de "justicia ya", obtenida por medios violentos. Baste recordar la reprimenda a los hijos de Zebedeo, al pedir éstos fuego del cielo para castigar a una aldea samaritana, renuente a recibir al Maestro (ver Lc 9, 54-56).

Tampoco podemos caer en abstracciones, interpretando que los "poderosos" que Dios derriba son sólo "los demonios", "los sabios del paganismo", "los fariseos", fuerzas todas del pretérito, lejanas y ya inofensivas. Así lo querían entender, por desgracia, muchos predicadores y escritores, con el fin de no inquietar a más de uno con estas saetas candentes que, de labios de María nos juzgan a todos.

Pero es igualmente imperioso no olvidar que en esta "subversión" de situaciones hay en el Magnificat (como en todo el Nuevo Testamento, que recibe el oráculo de Jer 31,31 ss), un centro, núcleo, meollo y corazón. Por lo cual, mejor que *sub-versión*, cuadra a todo su anuncio y práctica el calificativo de *con-versión*.

En efecto, la principal transformación ha de ser *siempre* la del interior "Dispersó a los soberbios de mente y corazón" (Lc 1,51). Ahora bien, se trata de la operación más difícil de realizar, tanto que sólo Dios puede llevarla a cabo, según los anuncios proféticos del ya

aludido Jer y Ez 36,26, como lo comprueba también toda la teología paulina.

Aplicándolo al Magnificat, lo ha detallado de modo inmejorable I. Gomá Civit: “La reprobación del *orgullo* se respira en la totalidad del Evangelio. Dando por supuesto que el orgullo tiene su hontanar en la insondable interioridad de cada persona. Momento fuerte en san Lucas: la parábola del *fariseo* y del *publicano* (18, 9-14). Como otras parábolas, personificación escenográfica de dos maneras de pensar, sentir y actuar. Sutil historia tipo que con facilidad se refleja sobre quien pretenda aplicarla a otros sin propio discernimiento: nada más sugestivo que la tentación de revestir exterioridades de ‘publicano’ con alma de ‘fariseo’<sup>29</sup>.”

La praxis cristiana nunca deberá olvidar estas profundidades, de las cuales sólo podrá dimanar como potenciada por Dios. María en su cántico se alinea con esta constante bíblica, demasiado preferida por más de un cristiano y teólogo, desparramado en la atomización activista.

Así es como muchos quedan atrapados por el objetivo de “derribar del trono a los poderosos o enviar a los ricos con las manos vacías” (Lc 1, 52-53), pasando por alto el versículo anterior que apunta a la fuente de toda discordia y ruptura del amor: *la hyperefania*, la soberbia de corazón, reconcentrada (dianóia tês kardías).

“La Palabra de Dios —explica Gomá Civit— nos comunica, por la transparencia del alma de María, que en el nuevo orden de la salvación o redención —es decir, de la liberación— queda proscrita la autocracia del *poder* y del *poseer*. Pero, en su orden y manera de expresarse, nos indica que esta autocracia del *poder* y *poseer*, razón de tantas injusticias y desórdenes en la Babel humana, no es más que un síndrome de la única y profunda raíz del pecado humano: *la soberbia de mente y corazón*. Es a los soberbios o *hyperéfanoi* a los que se dedica la expresión más poderosamente reprobatoria del *Magnificat* y de todo el *Evangelio de la Infancia* (1,51)”<sup>30</sup>.

29. I. Gomá Civit, *ibid.*, p. 146.

30. I. Gomá Civit, *ibid.*, p. 131. Es la misma exégesis, fundamentalmente, que la de L. Monloubou: “El Magnificat no se ciñe al recuerdo de las exigencias socio-políticas: su explicación del misterio de Dios no se limita a la presentación de los temas teológicos extraídos de estas experiencias. El vocabulario que evoca estos acontecimientos históricos está, en sentido propio, enmarcado (v. 51-54 b) por un vocabulario que proviene de otro campo metafórico. ‘Temer’ toma una connotación particular cuando tiene a Dios

En tal caso, no puede dejar de llamar la atención que C. Escudero Freire, no dedique una sola línea al comentario de este importante versículo. Hecho suficiente como para dudar de la imparcialidad "científica" que pregonaba su presentador J. Ma. González Ruiz.

Trabajar, o mejor dicho: dejarse trabajar, para antes que nada purificar el corazón frente a todo conflicto, sanear la fuente de donde provienen "los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios... la altivez (hyperêfanía), la insensatez" (Mc 7,21), es la obra más dura, la menos aparente y medible (puesto que por hipótesis es interna), pero la que da frutos de largo alcance y duración.

"Bajo esta luz —prosigue Gomá Civit— (que los sencillos saben discernir como por instinto), el Evangelio cristiano de la liberación es personalmente costoso y difícil, pero *total*. Resultaría menos laborioso ir de inmediato al cambio de situaciones sin contar con la conversión o 'metánoia' de la libertad por parte de quienes tendrán que actuar en ellas. Pero también cabe preguntar si los meros cambios de estructuras no se habrán reducido, más de una vez, a trasladar injusticias... Cantar en el *Magnificat* la caída de los soberbios no comporta promover el ensoberbecimiento de los humildes. Si mañana Lázaro sustituyese al epulón en su mesa y en sus costumbres, el mundo seguiría tan necesitado de liberación como hoy"<sup>31</sup>.

como objeto y, si se trata de 'poderosos' de 'ricos' o 'hambrientos', se hace la precisión de que estas gentes son 'corazones orgullosos' o 'humildes'. La orientación religiosa del binomio riqueza-pobreza es muy conocida del Antiguo Testamento; cfr. E. Bammel, TWNT, T. VI, P. 890-894" (*La Prière selon Saint Luc*, Paris —1976— p. 234 y n. 40).

31. *Ibid.*, pp. 153-154. El mismo alerta con gran perspicacia ante los arteros maquillajes de quienes se vuelven "humildes por orgullo" o hablan a todo momento de "pobreza"... porque "viste bien": "Ninguna concreta persona humana realiza en sí el canon de la perfecta soberbia (ni tampoco, salvo excepción milagrosa, el de la pura humildad). La vida de cada hombre se desenvuelve en una imprecisa dialéctica entre su propia ruindad y la atracción divina. En esta dialéctica, también el 'humilde' puede caer en las redes de una falacia cuando descubre que sus habituales condicionamientos de pobreza, debilidad y humillaciones resultan ser —pues lo dicen los profetas— el ámbito de la predilección divina. Al reconocerlo ya tiene un *Magnificat* a flor de labios. Pero se le marchitará si le halaga la tentación de *apropiarse* 'su' bienaventuranza. De declarar limpios y santos por derecho a los que están con él en su mismo ámbito, y pecadores a todos los demás. Si el ámbito cristaliza en estructura, la tentación se vestirá de celo por la causa del bien contra el mal. Y hasta sabrá codificar el vocabulario de la humildad para cohonestar el orgullo con títulos de virtud. Con palabras recitará el *Magnificat*; pero en el espíritu dirá la acción de gracias del fariseo (Lc 18, 9, 11-12)" (*ibid.*, p. 119).

El equilibrio religioso y la jerarquía de valores del Canto de María no se deja reducir a semejantes simplificaciones.

María y su Hijo recién nacido llevan a cabo de modo insuperable, silencioso pero eficaz, la verdadera "humillación" de los ricos y sabios, pues, ante ellos se "prosternan" los magos de Oriente, extranjeros ante Israel, que relativizan "poder y tener", al colocar sus tesoros a los pies del humilde rey Mesías (Mt 2,11).

A ella igualmente (y sin asomo de lucha de clases, ya que la reina pobre y su Hijo reciben a unos y otros sin preguntar a qué bando pertenecen) acuden los marginados pastores, transformados en portadores del anuncio angélico (Lc 2,14-20).

Una vez más, entonces, nos encontramos con el rasgo materno, ya que una madre, por más que sus hijos se encuentren en litigio, Jamás elegirá a unos en oposición a los otros. Y la razón más profunda es detectada igualmente, con olfato femenino, atendiendo a las fuentes interiores, descendiendo hasta el seno donde se engendran y del cual se dan a luz las injusticias: el corazón<sup>32</sup>.

Pese a todo lo anterior, podría replicar alguno con el hecho de que Juan Pablo II ha parecido asumir los puntos de vista de muchos teólogos de la liberación, cuando escribe en su encíclica mariana: "Su amor (de la Iglesia) preferencial por los pobres está inscrito admirablemente en el Magnificat de María. El Dios de la Alianza, cantado por la Virgen de Nazaret en la elevación de su espíritu, es a la vez el que 'derriba del trono a los poderosos enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos...

32. Nos parece una apreciación en nada acorde con "el principio mariano" este comentario de J.L. Segundo, en su oposición cerrada a *Libertatis nuntius*, respecto a la insistencia del documento de la Sta. Sede sobre la importancia impostergable del "cambio de corazón", como base para que cualquier otro pueda gozar de algún futuro. Así ironiza: "Si frente a las dificultades y problemas por los que atraviesa, por ejemplo, el pueblo de Nicaragua, afirmamos que lo que hay que tener en cuenta para la solución es la incidencia del pecado, la inmensa mayoría de las personas responderá que no entiende qué queremos decir" (*Teología de la liberación - Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid —1985— p. 43).

De acuerdo: nada captarán quiénes desconocen el Evangelio y no comparten la fe. Como tampoco se comprende cómo el adorar a Baal y no a Yahvé haya podido ser tenido como causa de las plagas y guerras que azotaron a Israel (ver: Josué, Jueces).

Además, la solución que ataca al pecado no es la única, evidentemente. Ella supone que el corazón influya hasta los últimos capilares. Pero recuerda también (cosa que omite la mayoría no cristiana) que, por más que se encuentren "soluciones" inmediatas (independencia del área estadounidense —...¿para caer en la soviética?... ¿estará ahí la solución?—), el corazón maligno podrá echarlo todo a perder nuevamente.

dispersa a lo soberbios... y conserva su misericordia para los que le temen"<sup>33</sup>.

El Papa culmina su cita del Magnificat con el v. 51, que no se detiene sólo en la oposición de situaciones sociales, sino que engloba a todo hombre (rico o pobre) en el temor de Dios.

Pero, además, remite como marco interpretativo a *Libertatis conscientia*, donde podemos leer: "Una teología de la libertad y de la liberación, como eco fiel del Magnificat de María, conservado en la memoria de la Iglesia, constituye una exigencia de nuestro tiempo. Pero será una grave perversión tomar las energías de la religiosidad popular para desviarlas hacia un proyecto de liberación puramente terreno, que muy pronto se revelaría ilusorio y causa de nuevas incertidumbres. Quienes así ceden a las ideologías del mundo y a la pretendida necesidad de la violencia, han dejado de ser fieles a la esperanza, a su audacia y a su valentía, tal como lo pone de relieve el himno al Dios de la misericordia, que la Virgen nos enseña"<sup>34</sup>.

Igualmente, Juan Pablo II, desde la profunda sintonía con el misterio mariano que lo caracteriza, ubicó estos versículos en su contexto amplio: "En el Magnificat la Iglesia encuentra vencido *de raíz* el pecado del comienzo de la historia terrena del hombre y de la mujer, el pecado de la incredulidad o de la 'poca fe' en Dios. Contra la 'sospecha' que el 'padre de la mentira' ha hecho surgir en el corazón de Eva, la primera mujer. María, a la que la tradición suele llamar 'nueva Eva' y verdadera 'madre de los vivientes', proclama con fuerza la verdad no ofuscada sobre Dios: el Dios santo y todopoderoso, que desde el comienzo es la fuente de todo don, aquél que ha hecho obras grandes"<sup>35</sup>.

33. *Redemptoris Mater*, 37.

34. *Libertatis conscientia*, 98.

35. *Redemptoris Mater*, 37. Evocando la circunstancia misma que provocó el Magnificat, a saber, la felicitación de Isabel a la que "ha creído", el Papa había insistido ya fuertemente en la interioridad antecedente y sin la cual toda acción se vuelve agitación atolondrada: "El camino posee un carácter incluso exterior... Sin embargo, el carácter esencial de su camino *es interior*. Se trata de una *peregrinación a través de la fe*, por 'la fuerza del Señor resucitado'... Precisamente en este camino, peregrinación eclesial a través del espacio y del tiempo, y *más aún a través de la historia de las almas*, María está presente como la que es 'feliz porque ha creído', como la que avanzaba 'en la peregrinación de la fe', participando como ninguna otra criatura en el misterio de Cristo" (ibid., 25).

María, en su perspectiva de la historia, no se pierde en un forcejeo de fuerzas intrahumanas. “En su canto de alabanza —explica V. Balthasar— María no ha magnificado a Dios sólo en abstracto por haber ‘elevado a los humildes’ y haber ‘colmado de bienes a los hambrientos’, lo ha hecho indudablemente también porque conocía esta bajeza ante Dios mejor que cualquier otra creatura. Dios, el poderoso, miró de hecho a ‘la humildad de su servidora’ y por esta mirada tendida sobre ella, no por su exaltación, ella se alegra por ‘la grandeza de su Señor’. Si ella era materialmente pobre, no se alegra por los dones materiales que le son concedidos (la fuga a Egipto era seguramente lo opuesto), sino más bien por el don inaudito de su maternidad mesiánica, que no era tanto un don hecho a ella personalmente, cuanto un acto de misericordia hacia el ‘siervo Israel’, que ha obtenido la ‘semilla de Abraham’, anhelada por tanto tiempo<sup>36</sup>.”

Esa semilla está escondida en un seno materno y así toda la escena, que da el asiento vital del Magnificat, se carga de un insustituible cariz femenino. Se encuentran dos mujeres embarazadas. La una lleva en sí al último de los profetas, mayor que todos “los nacidos de mujer” (Lc 7,28); la otra es portadora del “bendito fruto de su vientre”, que la convierte en “bendita entre las mujeres” (Lc 1,42).

No hay allí pujas de prestigio para ver cuál de las dos se ve más o menos respetada en su dignidad y rango. Sobre ellas se cierne la voluntad de Dios, que distribuye la gracia según su discreción.

Así es como, la de mayor posición social y religiosa (esposa del Sacerdote Zacarías, presentado en la cúspide de sus funciones sagradas en Jerusalén y allí en el templo) reconoce la eminencia de “la madre de su Señor” (ibid., v. 43) y su puesto subordinado a ella en la historia de la salvación (“¿de dónde a mí?": Lc 1,43).

Por su parte, la innegable superioridad de María —como ya indicáramos— no implica el aplastamiento de todo el resto. Ella, seleccionada sólo por gracia, no puede pavonearse por su sublime destino. Es ante todo, la *pedra angular humana*<sup>37</sup>, que ensambla, sin desechar nada ni a nadie: varones y mujeres, Antiguo y Nuevo Testamento.

36. H.U.v. Balthasar, “Commento all ‘Enciclica Redemptoris Mater’ en: J. Ratzinger – H.U.v. Balthasar, *Maria el Sí di Dio...*, p. 56.

37. Porque el fundamento único humano-divino es su Hijo. “El hombre-Dios es la exaltación de la *naturaleza* humana; la Virgen Madre es la exaltación de la *persona* humana” (Ch. Flachaire, citado por L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse*, p. 10, n. 1).

En decir del Card. Ratzinger: "En su persona de doncella judía que ha llegado a ser madre del Mesías, María vincula de modo vital e inextricable el antiguo y el nuevo pueblo de Dios, Israel y el cristianismo, la sinagoga y la Iglesia. Ella es como el punto de unión, sin el cual la fe (como sucede hoy) corre peligro de perder el equilibrio, apoyándose únicamente sobre el Antiguo Testamento o fundándose sólo sobre el Nuevo.

En ella, en cambio, podemos -vivir la síntesis de la Escritura entera...

Dirigiendo hacia ella su mirada, la Iglesia se aleja de aquella imagen machista... que presenta a la Iglesia como mero instrumento de acción socio-política. En María, su figura y modelo, la Iglesia descubre de nuevo su rostro de Madre y... por ello no puede degenerar hacia una involución que la transforme en un partido, en organización, en grupo de presión al servicio de intereses humanos, por muy nobles que sean. Si en ciertas teologías y eclesiologías no hay ya lugar para María, la razón es clara: han reducido la fe a una abstracción. Y una abstracción no tiene necesidad de madre.

En virtud de su destino de Virgen y Madre, María continúa proyectando luz sobre lo que el Creador ha querido para la mujer de todos los tiempos, incluido el nuestro. Más aún, tal vez sobre todo para nuestro tiempo, en el que —como sabemos— se halla amenazada la esencia misma de la femineidad. Su virginidad y su maternidad arraigan el misterio de la mujer en el destino altísimo del que no puede ser despojada. María es la intrépida mensajera del *Magnificat*, pero es también aquella que hace fecundos el silencio y la ocultación; aquella que no teme permanecer al pie de la cruz, que asiste al nacimiento de la Iglesia; es también aquella que, como subraya en varias ocasiones el evangelista, 'guarda y medita en su corazón' las cosas que ocurrían a su alrededor. Criatura de coraje y de obediencia, es (ahora y siempre) un ejemplo en el que todo cristiano —hombre y mujer— puede y debe inspirarse<sup>38</sup>.

"Recordemos aquí —escribe J. Ratzinger— el simpático relato de Luciani, A.: *Ilustrísimos señores*, BAC menor, Madrid —1978—, 2ª ed. p. 148, en que narra el encuentro con alumnas de una clase, que argumentaron contra la supuesta marginación de la mujer en la Iglesia. Contesta que Jesús tiene una madre terrenal, pero no un padre humano. La perfección de la creatura como creatura se concluye en la mujer, no en el hombre" ("María, Madre de la Iglesia" en: *Ecclesia*, México, I, N° 2 —1987— p. 162).

38. Card. J. Ratzinger - V. Messori, *Informe sobre la fe*, Madrid —1985— pp. 117-118.

## V. ¿Podrá una madre-virgen ser motivo de inspiración para la mujer común?

Acabamos de decir que cualquier cristiano o cristiana encontrará siempre en María amplio motivo de imitación. ¿Es esto verdad respecto a la asombrosa reunión de la flor no marchitada por su fruto, de la virginidad con la maternidad? ¿No separa demasiado a María, como un prodigio raro, poco estimulante para la mujer que busca ser reconocida en su condición femenina en cuanto tal y no tanto por heroínas del todo extraordinarias?

En este álgido asunto nos encontramos, hoy más que nunca, con la natural resistencia que acompaña a la predicación del Evangelio "sine glossa". La razón humana, en lugar de reconocer sus límites, aceptando con humildad un horizonte que la supera ampliamente, más bien ha intentado reducir la revelación de Dios a su mundo conocido y más cómodo.

Es este punto uno de los escándalos que no caben "dentro de los límites de la razón pura". Nos encontramos allí ante un dato irreducible a un sistema idealista. Se trata de un individuo, Jesús de Nazaret, que hizo todo en su vida para que lo admitieran como Hijo de Dios y que, como sello de su filiación tan singular apareció en la historia careciendo de padre humano, siendo concebido en carne sólo por su Madre, de modo virginal

Este dogma de la fe, choca frontalmente con las mentalidades contemporáneas y últimamente va siendo puesta en duda con sutiles modos, por muchos que continúan llamándose católicos<sup>39</sup>.

Por todo lo dicho sobre María, como gozne unitivo de cielo y tierra, Antiguo y Nuevo Testamento, hombre y mujer, habrá que alejarla de los extremismos que hoy la asedian. Amonesta al respecto De Fiores: "La mariología se encuentra constreñida entre los escollos de Escila y Caribdis. Si la visión conciliar, histórico-salvífica se opone vigorosamente a todo intento de hacer de la Virgen un absoluto o una realidad autónoma y no-relacional, al empuje feminista combate con fuerza la reducción androcéntrica de la personalidad de María a un 'ser-de-relación' o a la función de esposa y nueva Eva. La mariología debe resistir a estas presiones componiendo autonomía y relacionalidad de la persona de María" ("Mariología/Marialogía" en: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 911).

39. Remitimos, para el estudio exegético más detallado de esta verdad capital en el misterio de Cristo a nuestro trabajo: "La maternidad virginal de María en la Biblia y el pensamiento teológico actual" (en vías de impresión para el: *Libro anual del Itums*). Véase asimismo el documentado artículo: "Vergine" de A. Serra (sección bíblica) y S. De Fiores (Tradición y teología) en; *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1418-1476).

Sin embargo, no faltan exégetas y teólogos de renombre, pertrechados de todos los recursos de la ciencia bíblica; que mesuradamente y dentro de una tradición sin hendiduras, encuentran alguna explicación a la desintegración a que se ve sometida actualmente esta verdad. "La mariología —apunta Laurentin— celebraba la virginidad como un privilegio y un prodigio, sin evaluar su sentido"<sup>40</sup>.

Lo triste ha sido que, habiendo perdido de vista los lazos que unen a la Virgen Madre con su Hijo, las relecturas para "la mentalidad moderna" han pululado por doquier. Se termina anunciando al "hombre de hoy" la "gran noticia" de "una madre como todas" (¿dónde estaría lo noticioso?), cuyo hijo fue un personaje extraordinario, pero nada más.

"Esta revolución tranquila —observa el mismo Laurentin— se produjo con tacto y sin provocación. Las nuevas hipótesis mantenían el lenguaje tradicional: María no es virgen biológicamente, sino espiritualmente, se decía. Y ya es un progreso pasar de la mitología al orden de la fe y de la ética. El inconveniente de esta reinterpretación es que desvía el lenguaje de su sentido. Si María no es Virgen biológicamente, sino espiritualmente, entonces habría que llamar vírgenes a las santas madres de familia que son legión. Se ha sabido evitar este ridículo, pero no la confusión y la neutralización de valores complementarios, cada uno de los cuales tiene su nombre. Allí donde la teología falsifica el lenguaje, altera la transmisión de la fe y no convence a nadie.

A pesar de loables esfuerzos por acomodar lo nuevo a lo antiguo, la revelación cristiana pierde en ellos algo de su coherencia e integridad"<sup>41</sup>.

A muchas feministas de hoy María, en cuanto "virgen obediente del Señor" las indigna. Según ellas se trataría de una invención de los teólogos, que habría influido, en el pasado, negativamente en la imagen religiosa y social de la mujer.

Frente a tal reparo tengamos presente, en primer lugar, que en las promesas y alianzas de la historia salvífica predominan los varones: los patriarcas, Moisés, o David, como exponentes del pueblo de Dios que entra en pacto con Dios.

40. R. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance...*, p. 497.

41. R. Laurentin, *ibid.*, p. 49.

Si bien están igualmente los casos premonitores de las mujeres estériles, en cuyos asombrosos partos es patente la intervención divina, sigue siendo también clarísima la colaboración de sus maridos en el nacimiento de la estirpe elegida.

Lucas mismo continúa evidenciando un último caso, en el frontispicio de su Evangelio, cuando resalta el papel de Zacarías en el nacimiento del Bautista.

Si recordamos la preferencia femenina de Lucas, evidentemente que no está carente de sentido el hecho de abrir su Nuevo Anuncio con la descripción solemnísima de una ceremonia de la Antigua Ley, protagonizada por un hombre, que, sin embargo es el tipo de escepticismo y la reticencia, en el momento en que está por sonar la hora de la definitiva Alianza.

Con María, en cambio, tenemos el primer caso en los designios salvíficos de Dios, en que la alianza es contraída exclusivamente con una mujer. Hecho resaltado por Lucas en el modo visible con que subraya su condición de virgen (1,27: dos veces; 34 —objeción sobre su condición virginal—).

Es de notar que el contenido de la primera palabra que se recuerde de María en toda la Biblia consista en una aparente irreverencia frente a la propuesta del mismo Dios. Plantea una objeción ante aquello que significaba nada menos que la culminación de todo el plan de salvación, el cumplimiento de las profecías mesiánicas y la elevación de la misma persona, invitada a colaborar en tal proyecto, a la dignidad de reina-madre.

Ahora bien, la dificultad tiene que ver con el matrimonio: "No conozco varón" (Lc 1,34)<sup>42</sup>.

42. Ríos de tinta se han vertido para esclarecer esta primera réplica mariana en el diálogo de la anunciación. Hemos intentado un "status questionis" evaluativo en el trabajo a que aludimos en la nota 39. Después de dicho artículo I. de la *Potterie* ha publicado un completísimo análisis sobre "kejaritomène en Lc 1,28 - Etude philologique" *Biblica*, 68 —1987— pp. 357-382; "Etude exégétique et théologique" (*ibid.*, pp. 480-508).

El traduce: "¿Cómo se hará esto, puesto que soy virgen?" Conecta el título *kejaritomène* con la gracia de la virginidad, que es la que preparó a María para la nueva "gracia" a la que estaba orientada aquel prelude (señalado por el pretérito perfecto del verbo, que advierte sobre ese trabajo previo de la gracia en María; trabajo que perdura), a saber: la maternidad, que no destruiría su anterior entrega virginal a Dios.

Dado que el título *kejaritomène*, depende del saludo: "jaire" (alégtrate), debe hacer referencia a una experiencia de María, "a sus *sentimientos profundos*, a aquello que, hasta el presente, había sido sin duda para ella una causa de asombro".

Esta reacción de María, lejos de configurarla como un instrumento inerte, nos la muestra activa en su fe, con el deseo de participar, no a ciegas, sino lúcidamente, con todas las fibras de su ser. Ya esta primerísima respuesta suya venía preparada igualmente, según anota Lucas, por su anterior "discurrir", ante el pasmoso saludo de Gabriel (Lc 1,29).

Cuando, al fin, consienta, lo hará por razones teológicas y de fe, no porque "vea" con la inteligencia, ya que es introducida en la "nube", la "shekinah", a la que alude, sin duda, la descripción del Espíritu, que la cubre con su sombra. María entra en un denso misterio, no en la claridad meridiana. Comienza la peregrinación de su fe en la nueva faceta de su vida, que tantas penumbras y "espadas" le destinaba.

Esta Virgen, ignorada muchacha de una aldea despreciada (ver Jn 1,40), ocupa el lugar del Patriarca Abraham. Su fe hace que se vuelvan a repetir las palabras pronunciadas en los comienzos de la gesta salvadora: "Nada hay imposible para Dios" (Lc 1,37; ver Gén 18,14; Lc 1,45.55).

Esta insondable verdad, que sólo en la fe más pura puede ser vislumbrada, no es participable, ni imitable por cristiano o cristiana alguna.

No obstante, creo que nos instruye mucho acerca de la confianza inmensa que Dios tuvo en una mujer, que se vio precisada a reaccionar desde su femineidad, ante una invitación y gracia sin precedentes hasta entonces. Tal vez pueda acomodarse a esta situación el pensamiento de Pablo: "Así como la mujer procede del varón (creación: Gén 2, 21-22), así también el varón viene a la existencia por la mujer" (nueva creación: Lc 1,26 - 2,20) (I Cor 11,12)<sup>43</sup>.

Su respuesta, pues, expresa no un voto, una decisión deliberada, sino un *secreto deseo* de la virginidad una *propensión profunda* a la vida virginal. Más que un *propósito* claramente formulado de María (que sería una decisión de *su voluntad*), se trata antes bien de su más íntimo deseo, su profunda inclinación a la virginidad, que merece, en el pleno sentido del término, ser llamado *gracia*.

Aclara su interpretación a la luz de I Cor 7,35: María está atraída por la entrega total, que la orienta íntegramente a vivir *para el Señor*: "tiene preocupación de las cosas del Señor, busca cómo agradar al Señor". Aunque esté ligada a José, ella declara que "no conoce varón" (Lc 1,34); vive "como si no lo tuviera" (cfr. I Cor 7,29).

Por lo cual se puede decir que la virginidad cristiana, mucho antes de ser proclamada por Jesús como un ideal, nació bajo los efectos de la gracia (Lc 1,34), en el corazón de María, en preparación a la Encarnación. Vivió *la virginidad del corazón* a antes de vivir la de la carne (Ver: "Kejaritomêne..." pp. 498-502).

43. Notemos lo siguiente: en el texto paulino recién citado es importante atender al juego de las partículas. En I Cor 11,8 y 12, cuando se trata de la formación de Eva

La situación nos puede hacer medir todo lo que Dios exigió de la condición femenina. La ausencia de padre carnal fue ante todo un signo para la primera interesada: instrumento espiritual y corporal para la encarnación del Hijo de Dios.

La misma Virgen-Madre, así como se vio envuelta en el vértigo de la incompreensión, hasta el punto de sentirse precisada a formular su duda al anuncio angélico (Lc 1,34) y de provocar las angustias e incertidumbres de su prometido (“varón justo”: Mt 1, 18-20), tuvo que ir profundizando en el misterio de su Hijo y de su propia maternidad, por medio de la cual compartía con Dios Padre un Hijo tan fuera de todo parámetro conocido. Nadie antes fue “madre de Dios” (ni nadie lo será después), de modo que no dispuso de moldes de inspiración para regularse. Tuvo que aprenderlo sola, librada a la única gracia de Dios.

*de Adán*, se emplea la partícula *ek*: Adán ha sido la *ocasión* de la formación de Eva, no su *principio*. Porque es Dios quien crea a Eva durante el sueño de Adán.

Al contrario, en el v. 12, el empleo de *diá con genitivo* (“el hombre viene al mundo *a través de la mujer, por medio de la mujer*”) da mucha mayor importancia a la parte que la mujer toma en el *nacimiento* del hombre. Durante el parto, en efecto, la mujer es plenamente consciente y activa; no está en el sopor pasivo adamítico, que ofrece, por así decir, sólo la materialidad de su carne, al Dios creador.

Para perfeccionar la venida al mundo la educación de la madre es todavía necesaria al pequeño, y también la compañía de la mujer para el adulto, cuando se enfrenta con el mundo durante su vida activa, como madre, hermana o esposa o simplemente como poniendo en el mundo otro polo de existencia distinto de la acción dominadora. ¿No es ella la imagen de la Sabiduría, que está junto al Creador mismo del universo?

Si, al crear al hombre, “a imagen suya lo creó, los creó macho y hembra” (Gn 1,27), ello quiere decir que el reflejo analógico de Dios no puede ser percibido por completo, sino en el varón y la mujer y que, recíprocamente (lejos de toda materialización sexual) ha de darse en el Creador (en forma eminente, purgada de toda limitación) la perfección plasmada en lo viril y la que se expresa en la femineidad. Adán podrá dominar los animales (les impone nombres: Gn 2, 19-20). En el lenguaje sapiencial de estos capítulos del Génesis este primer gesto humano significa que el varón posee autoridad sobre la creación de forma distinta que la mujer, por el poder que él es capaz de poner en juego en la técnica.

Pero parece que no puede ejercer esta autoridad sin la ayuda de la mujer, por una razón mucho más radical. Sin la mujer él no acierta a expresarse a sí mismo. No encuentra “ayuda semejante a él” (Gén 2,18.20). De hecho dará también nombre a la mujer, pero no sin tomarlo del suyo propio: “*ishah*” porque del “*ish*” fue tomada (v. 23) (Ver: E. Haulotte, *Symbolique du Vêtement selon la Bible*, Aubier —1966— pp 255-261).

La mujer le permite al varón existir por el amor (recuérdese el primer “Cantar de los cantares”: Gén 2,23), haciéndolo nacer para otro y obligándolo, por su forma particular de presencia, a pasar constantemente por *otro* distinto de él mismo para abordar el mundo).

De ahí que la condición virginal de su relación maternal con el Verbo divino, no haya tenido un sentido meramente puntual o pragmatista: para que pudiera nacer como hombre el Hijo unigénito de Dios. Fue más bien una permanente admonición para ver en "su" Jesús, no sólo áreas de influencia y cariño humano (educación, hogar, ámbito social), sino además y sobre todo el dominio desconcertante e inincasillable de un Padre divino sobre un ser humano fuera de lo común.

Algo de esto se adivina en la respuesta de Jesús adolescente, ante la angustia tan explicable y más que legítima en el orden familiar ordinario, de José y María que lo buscaban. Lo mismo sucederá en Caná y en las fugaces apariciones de María, que busca a su Hijo en la vida pública del mismo. Siempre constatamos un aparente distanciamiento por parte de Jesús, provocado invariablemente por una referencia a un Padre trascendente; "¿No sabíais que yo he de estar en la *casa de mi Padre?*" (Lc 2,49). "Quien hiciera *la voluntad de mi Padre*, que está en los cielos, éste es mi hermano y hermana y madre" (Mt 12, 50 - cfr Mc 3,34 - 35; Lc 8,21;11,27-28). "Todavía no ha llegado *mi hora*" (Jn 2,4), teniendo presente que esa "hora" la señala sólo el Padre<sup>44</sup>.

44. Ver Jn 13,1 en paralelo con el lugar mariano culminante del mismo evangelio: 19, 25-30, notando los numerosos paralelismos que enlazan los tres pasajes (también Caná): el primero, donde aparece la "hora", nunca hasta entonces aludida; el céntrico (13,1) y el final:

**Jn 13,1**

"Antes de la fiesta de Pascua viendo Jesús que llegó su hora de pasar de este mundo al Padre amando a los suyos los amó *hasta el fin (eis télos)*

**Jn 19, 28-30**

"Después de esto (la entrega de María a Juan, al que amaba: v. 26) desde aquella hora, la tomó como cosa propia) viendo Jesús que todo estaba *cumplido (tetélestai)*  
dijo: todo *está cumplido (tetélestai)*.

Es evidente, por los paralelismos, que el *discípulo amado* personifica a toda la colectividad de "los suyos que Jesús amaba". Estos, en el primer signo, gracias a la intervención de María (antes de "la hora") habían comenzado a creer en él (2,11). Ahora son entregados a María y ella a ellos en Juan.

El evangelista, que no construye al azar su obra, nos dejó las pistas de los símbolos-realidades que él veía entrelazados.

Es que el arcano de la filiación única de Jesús para con el Padre se repercute en la relación *toda* con su madre-virgen, como bien lo ve R. Schnackenburg: “El misterio de Jesús es tal, que aunque él sea verdaderamente carne, no puede estar atado por los lazos de la carne y de la sangre. El ha nacido, no ‘por las sangres, ni por voluntad de la carne, ni por voluntad del hombre’ sino de Dios”<sup>45</sup>.

La maternidad virginal sella, pues, para María la constante referencia a la paternidad divina. Ella, madre del rey (Lc 1,32), no por eso se siente “emancipada”, sino “servidora” (ibid., 1,38), suspendida de asombro en asombro, “peregrinando en la fe” (*Redemptoris Mater*, cuyo tema organizador es *el camino de fe* de María; lejos, pues, de considerarla en alguna cábala de “unión hipostática” con el Espíritu Santo...), adentrándose en el misterio de su propio Hijo.

María, acumulando en sí dos rasgos femeninos, que normalmente se excluyen, queda constituida como el receptáculo de la paternidad amante y no dominadora, la del Dios creador. Si bien hay allí una cúspide de perfección inalcanzable por ningún padre y madre humanos, queda como fuente de inspiración constante, a la vez que sirve de advertencia frente a toda desmesura, tanto machista, con su tendencia a “usar” de la mujer; como ante las reacciones feministas en un

45. R. Schnackenburg, *Das erste Wunder Jesu*, Freiburg (1951), p. 30. Recordemos igualmente la profunda intuición de S. Agustín: “Nuestro Señor Jesucristo era Dios y era hombre. En cuanto Dios no tenía madre, pero la tenía en cuanto hombre... La madre le exigía un milagro (en C<sup>en</sup>á); pero él iba a realizar obras divinas como si no conociese entrañas humanas; era como si le dijese: el milagro que me pides no lo engendraste tú, pues no engendraste mi divinidad; mas, porque engendraste mi debilidad, entonces te reconoceré cuando esa debilidad penda en la cruz” (*In Johannem Tract 8-PL 1455*).

En los análisis a que remitimos en nuestro anterior artículo (ver nota 39), se da cuenta de los estudios, sobre todo de I, de la Potterie, según los cuales el plural de Jn 1,1,3: “No de las *sangres*...” está indicando la negación de lo que es normal en todo parto: la efusión sanguínea en la madre. Allí se dan las referencias principales y el compendio de tan detallada exégesis.

Con posterioridad a dicho trabajo, nos hemos encontrado con: X. Léon Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, T. I, Paris—1988—. Parece conocer las publicaciones de P. Hofrichter e I. de la Potterie, respecto a “no de las sangres” en referencia a la “virginitas in partu”. Prefiere, con todo, seguir la interpretación de A. Feuillet: “el origen racial por el proceso natural de la procreación” (con lo cual, también escoge la lectura en *plural*, para todo el pasaje: “*Los que no nacieron* de las sangres...” (Ibid., p. 108, n. 116).

A nuestro pobre entender, parece que no considera con seriedad, despachándolos con demasiada rapidez, los argumentos nada desdeñables de de la Potterie, así como de muchos otros exégetas y teólogos, que se van sumando a la interpretación cristológica y mariana de Jn 1,13.

desequilibrado intento por ocupar el campo de modo no menos excluyente.

Vigorosamente lo explica K. Barth: "En toda generación natural, es el hombre consciente de su poder, fuerte en su voluntad, ufano de su potencia creadora, el hombre autónomo y soberano, quien se encuentra en primer plano. El proceso de la generación natural no podría ser, pues, un signo adecuado para el misterio que se trata de indicar aquí... La unión sexual... no podría entrar aquí en consideración como signo del Agape divina, que no busca su interés. La voluntad de poder y de dominación del hombre, tal cual se expresa en particular en el acto sexual, indica otra cosa muy distinta que la majestad de la misericordia divina. He aquí porqué es la virginidad de María, y no la unión de José y de María, que es el signo de la revelación y del conocimiento del misterio de Navidad"<sup>46</sup>.

En una época como la nuestra; hipererotizada, no faltará quien acuse de tabúes y represión miedosa de la realidad sexual, una maternidad carente del habitual complemento masculino. ¿No quiso el mismo Dios la fecundidad del hombre y la mujer (Gén 1,28)?

Ninguno de estos conceptos —responde con calma A. Müller— implica necesariamente una desvalorización de la sexualidad, sino únicamente *se oponen a la absolutización de la misma*<sup>47</sup>.

La concepción virginal, punto de partida de la existencia del Redentor, prefigura el estilo de vida paradójico, en pobreza total, del hijo que nacía. El anunciará la buena nueva a los pobres, con medios pobres, los únicos dignos de Dios. Ha desechado deliberadamente los recursos de este mundo con una radicalidad que a la Iglesia misma le cuesta entender y asumir a lo largo de los siglos.

El mismo renunciaría al uso de la sexualidad, en perfecta conciencia de que sería difícil dar cuenta cabal del hecho que Dios puede posesionarse hasta tal punto de un ser humano y de muchísimos imitadores suyos a lo largo de la historia (ver Mt 19,12).

Este "sacramento" de la maternidad virginal lo fue en primerísimo lugar, para la única testigo inmediata de tan singularísima inserción del Hijo de Dios eterno en la historia humana. "Ella llevaba en su mismo cuerpo un motivo de credibilidad, dado por Dios, para fortaleza

46. K. Barth, *Dogmatique*, ed. francesa, vol. I, t. 2, fasc. 1, p. 180.

47. A. Müller, *Reflexiones teológicas sobre María, Madre de Jesús*, Madrid (1985) p. 93, n. 3.

de su fe en la hora difícil de la prueba, sobre todo en el momento decisivo en que estuvo junto a la cruz del Señor<sup>48</sup>.

La perpetua virginidad, pues, lejos de ser un portento sin sentido, lo tuvo ante todo para la principal interesada, de quien solamente, como fuente exclusiva, pudieron provenir estas noticias<sup>49</sup>.

Lo extraordinario, un signo, es un llamado a salir de lo periférico, para aventurarse en las honduras, cada vez mayores del misterio. De esta suerte, la maternidad virginal fue perfilando la repercusión personal de María, que la hizo reflexionar sin pausa en todo aquello que Dios iba realizando en su espíritu y cuerpo, en vistas al Hijo, Mesías, Salvador.

Ella tuvo una inclinación antecedente, que, por colmada que estuviese de gracia, no supo armonizar de buenas a primeras con la propuesta maternidad mesiánica. Por ahí podemos barruntar de qué forma, “predilección”, “privilegio”, no significa altanería por encima del común de los mortales. El que es enaltecido hasta Dios, la que es seleccionada a ser “madre de Dios”, no por eso pasa a ser una diosa distante y ufana, “prima donna” o diva de Hollywood.

Este aparente conflicto entre mociones divinas prepara el “fiat”, su rendición a la Palabra de Dios, concebida antes con la mente que con el cuerpo, según el feliz axioma de los Padres. O, en no menos acertada exposición, las Palabras de Juan Pablo II en México: “*El quomodo fiet se transforma, en los labios de María, en un fiat. Que se haga, estoy pronta, acepto: éste es el momento crucial de la fidelidad, momento en el cual el hombre percibe que jamás comprenderá totalmente el cómo; que hay en el designio de Dios más zonas de misterio que de evidencia; que, por más que haga, jamás logrará captarlo todo. Es entonces cuando el hombre acepta el misterio, le da un lugar en su corazón así como ‘María conservaba todas estas cosas meditándolas en su corazón’ (Lc 2,19; cfr ibid. 3,51). Es el momento en el que el hombre se abandona al misterio, no con la resignación de alguien que capitula*

48. C. Pozo, *María en la obra de la Salvación*, Madrid (1974), p. 264, que cita en nota a S. Tromp: “Pero la fe nobilísima de María, que, con todo, como toda fe estaba sujeta a serias tentaciones, fue robustecida por Dios con un motivo de credibilidad nobilísimo y muy estable, a saber, por la virginidad no interrumpida a pesar de la concepción, y lo que es más grande, no obstante el nacimiento de la prole. Con aquellas gracias internas y externas, María estuvo firme bajo la cruz, fortísima en su fe” (*De Virgine Deipara Maria, Corde Mystici Corporis*, Romae —1972— p. 123).

49. Repasemos todo lo dicho sobre la actividad reflexiva de María, plasmada por los verbos que escoge Lucas para presentar su meditación cordial.

frente a un enigma, a un absurdo, sino más bien con la disponibilidad de quien se abre para ser habitado por algo —¡por Alguien!— más grande que el propio corazón. Esa aceptación se cumple en definitiva por la fe que es la adhesión de todo el ser al misterio que se revela<sup>50</sup>.

Tal inclusión de la aceptación libre de María, en el misterio soberano de Dios, pareciera renegar de aquel absoluto dominio suyo, exaltado tan fuertemente en la cita que hemos reproducido de K. Barth, un poco más arriba.

En realidad —como lo esclarece L. Scheffczyk—, “no nos encontramos frente a una contradicción, sino únicamente, ante el sondeo de un profundo pensamiento en el que se delinea una diferenciación y una mayor unidad: la virgen María no es solamente el símbolo viviente y real de la soberanía gratuita de Dios, sino también de una total reivindicación del hombre que no elimina la soberanía de Dios, enriqueciéndola más bien con el momento del respeto y la inserción de la libertad y la colaboración humana. Así en la virgen-madre se realizan, según el plan salvífico de Dios los dos momentos: la demostración de la soberanía de Dios y la vocación a la colaboración del hombre en el orden de la aceptación. El momento corpóreo de la virginidad de María (que ha de ser distinguido pero no separado del espiritual) es signo, con la exclusión del orden natural, de la potencia de gracia divina; el momento espiritual del abandono es signo de la libertad (¡por gracia!) de la persona que jamás es eliminado en el acontecimiento de gracia<sup>51</sup>.”

Con este señorío de Dios, para nada destructor de su misma reverencia por la intervención libre, cuadra mejor el que María anduviera, ya antes de la Anunciación, inclinando sus deseos en la dirección de la virginidad, en entrega total a Dios. Porque Dios no quiso sólo la virginidad física, de hecho.

Si así hubiera sido, la virginidad habría venido a ser solamente un medio para la encarnación, y, una vez más, la mujer se hubiera visto reducida al papel de un mero instrumento inconsciente. Aún para un misterio tan alto como la humanación de su Hijo eterno, el Padre

50. Juan Pablo II, “Fidelidad de María. México ‘siempre fiel’ ” (Homilía en la Catedral de México, 26 - I - 79, en: *Marta - Textos de Juan Pablo II*, Buenos Aires - 1980 - pp. 50-51).

51. L. Scheffczyk, “Nascita verginale: fondamento biblico e senso permanente” en: *Communio*, ed. italiana, N° 37 (1978) pp. 43-44.

prefirió algo más para la mujer. No es usada como un utensilio ciego; Dios propone y María dialoga con el mensajero divino, formulando una objeción (Lc 1,34).

Desaparece así del horizonte el tan temido fantasma del sometimiento de “la mujer bendita entre todas ellas”, a la manera forzada de la esclavitud. Ella se definirá como “la sierva”, pero como fruto de su deliberación. Ahora bien, en Cristo no hay “libertad” mayor que la de decidirse, sin coacciones, a ser “esclavo del Señor”. “El que fue llamado libre, es siervo de Cristo” (I Cor 7,22). “Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíais unos a otros por la caridad” (Gál 5,13).

La “liberación de la mujer”, entonces, según el Evangelio —se entiende— jamás podrá consistir en traspasar los “derechos de Don Juan” (¿son *derechos*?) a Doña Elvira, Ana o Zerlina, para que ellas, con simétrico libertinaje, arruinen el verdadero amor, que lleva consigo la cruz y la kénosis.

Volvamos a insistir en que su propensión por la virginidad fue suscitada y sustentada por la gracia divina, de la cual estaba empapada la *kejarito mène*; pero esa moción de lo alto fue también aceptada libremente y tanto, que sumergió a María en perplejidades internas que dificultaron su adhesión inmediata. Si sólo Dios actuara soberanamente, a la manera ocasionalista de Malebranche, no habría lugar para tales vaivenes interiores.

Tal como le sucedió a Abraham, en cuya vida el Altísimo toma las riendas de una manera tan absoluta, aunque teniendo que vérselas en su trayecto con situaciones en las que, a primera vista, Dios contradice a Dios, dejando al hombre en plena incertidumbre, desde la cual ha de elegir: o sus propios planes (por santos que sean: preservar a Isaac, el hijo tan esperado, prometido y concedido, por encima de lo previsto, de parte del mismo Dios); o bien: la nueva perspectiva, totalmente desconcertante, pero proveniente de una inesperada intervención de Dios (Sacrificar al cauce mismo de la promesa: Gén 22).

Análogamente sucedió con María, si bien al revés: ella no esperaba hijos, se había desposeído de modo inaudito. “Ella —al decir de J. Galot— se presentaba al Señor despojada de la noble riqueza que ambicionaban las otras mujeres, la de una posteridad. Jamás todavía la ‘pobreza’ había sido llevada tan lejos, porque nunca aún había penetrado tan adelante en un corazón femenino, hasta arrebatarle su deseo más íntimo, el de la maternidad. María hacía llegar a una

cúspide la actitud de pobreza, cuyo valor a los ojos de Dios le habían hecho conocer los libros sagrados"<sup>52</sup>.

A ella, pues, no se le ofrece la maternidad sólo como un milagro, en línea con anhelos previos de posteridad (como sucedió con las famosas "madres de Israel", estériles, ansiosas de vástagos, escuchadas maravillosamente por Dios).

La invitación del ángel, aparentemente, va contra su plan de vida en futura virginidad. Por eso, la elección de su libre albedrío tuvo que superar obstáculos anímico-religiosos, como lo exterioriza su primerísima palabra en todo el evangelio. Lo cual trasunta una participación mucho más libre que las opciones que tuvo que encarar el mismo Abraham, situado ya en encrucijadas harto complicadas.

Lo anterior demuestra que para la alianza definitiva, Dios esperaba el aporte de la mujer, llevando a realización la más antigua de la profecías, el llamado "Protoevangelio": "Enemistad pondré entre ti y la mujer" (Gén 3, 15). Ello será, evidentemente, por "su linaje", entre los que descuellá Cristo. Pero... no sin ella y por su intermedio.

Después de siglos en que los varones habían sido los principales socios de Dios en sucesivas alianzas (Noé, Abraham, Moisés, David), todos ellos culminan en la expectativa del "fiat" mariano. Por eso, que su maternidad sea virginal, eleva al grado sumo la colaboración específica, exclusivamente femenina de la humanidad en el acto supremo del acercamiento de Dios, en su Hijo, a los hombres.

Con todo, tal exaltación no va en el sentido de las reivindicaciones de ciertas posturas feministas a ultranza. María no es destacada a la manera de una especie de amazona misándrica, que hiciera de la condición de mujer el paradigma de la creación entera. Ya suena de modo bastante extraño que en el orden de la "gracia" nos perdamos en "reivindicaciones de derechos".

Al ser señalada con su papel maternal, el enaltecimiento a que Dios la llama se mantiene dentro de sus propiedades femeninas, distintas de las del varón, pero relacionadas todavía con él (excluyendo sólo la referencia sponsal). No se trata de parificación del papel de la mujer, para que indistintamente ocupe funciones varoniles. Tal "liberación" de la mujer, en el fondo, está subrayando irónicamente: para ser "digna" has de ser igual que el varón.

52. J. Galot, S.J., *Marie dans l'Évangile*, Paris – Louvain (1958) p. 46.

Pero tampoco es María reducida al “hogar de Nazaret”. Su virginidad es “perpetua”, porque el objeto central de su afecto, del que irradia su amor universal, es Cristo, lo cual, lejos de limitar su aporte a un episodio de la redención (por capital que sea), la abre a su asociación constante con todos los salvados por su Hijo.

Siguiendo las reflexiones de Scheffczyk, podemos ilustrar así lo dicho:

“Las afirmaciones de los padres, al respecto, eran con frecuencia, instintivas y espontáneas, como cuando S. Basilio Magno afirmaba: ‘Nosotros, amigos de Cristo, no soportamos sentir que la madre de Dios haya jamás dejado de ser virgen’<sup>53</sup>... (Teológicamente) no podemos pensarlo por la analogía con la historia de la salvación que ha tenido un tal comienzo, a no ser que entendamos el abandono de María a su Hijo en la concepción como un acontecimiento sólo parcial, efímero, que estaba puramente ordenado hacia una ‘prestación’ o ‘función’ momentánea. Pero esta hipótesis no puede ser aceptada por la relación personal de la virgen-madre con su Hijo divino, que recorre el orden entero de la salvación y otorga a esta mujer una constante posición salvífica. Si se comprende a María como la nueva Eva, si se acepta el pensamiento, según el cual, en María se estrecha definitivamente el pacto sponsal entre Dios y la humanidad y que, por tanto, ella fue colocada en una relación única, sponsal con el Espíritu Santo<sup>54</sup> (pero pronto también con Cristo); si además, se la comprende como *alma socia Christi*, entonces se le reconoce un puesto único en

53. PG, 31,1468.

54. No todos los exégetas y teólogos están de acuerdo en dar a María el título de “esposa del Espíritu Santo”. Así R. Laurentin: “Para Mateo, el Espíritu Santo no tiene por función ser el Padre de Cristo, ni de ‘esposo de María’ ” (*Les Evangiles de l’Enfance...*, p. 318). En la nota 13 explicita: “La fórmula ‘esposa del Espíritu Santo’ ha sido paradójicamente empleada por Cosmas Vestitor, Francisco de Asís, San Buenaventura, y el P. Kolbe.”

Para I. de la Potterie, la expresión tiene sus reservas desde el punto de vista bíblico. El Padre y el Hijo han asumido claramente papeles análogos con los del varón. El Espíritu no tiene *rostro humano*. Por esta misma razón, la imagen de las relaciones “esponsales” se esfuman casi por completo y no queda de ella más que una idea, que hay que utilizar además en un sentido analógico (Ver: “María y la Santísima Trinidad en San Juan” en: *Estudios Trinitarios*, XIX—1985—, p. 188). Sto. Tomás ya indicaba la dificultad para hablar con propiedad del Espíritu Santo, dado que de la paternidad y la filiación tenemos analogías más analizables a la mano, pero no hay un uso tan delimitado para expresar los elementos del amor (Ver: *Summa Theologiae*, I. q. 37, a.1,c.).

el orden de la salvación, por lo cual es imposible hacerla recaer, 'después del nacimiento', en el orden natural de la generación y del parto. Esto nada tiene que ver con el desprecio del matrimonio y la familia. Pero el carácter exclusivo de la relación entre María y Cristo y el carácter universal de su existencia para la entera comunidad de la Iglesia y de la humanidad son teológicamente incompatibles con el compromiso parcial en un matrimonio y en una familia humana<sup>55</sup>.

Es que, pensándolo bien, una maternidad de Dios, no pude admitir aditamentos particularistas junto a sí. Todo "complemento" a tal Hijo, sería un parche grotesco, pues la Madre de Dios, que toma de ella su carne, se torna ipso facto fuente de la restaurada economía de la gracia, en manantial histórico del único flujo de vida eterna. De ahí su novedad, que no admite "reediciones"; todas ellas serían retrocesos al nivel casero, aldeano.

Por enésima vez: su unicidad no es aislamiento, sino caudal inagotable para todos. Lo asombroso de la virgen-madre absorbe en sí toda otra efusión de amor. Pretender enriquecerla con otros hijos comunes sería como intentar aumentar la luz del sol, arrimándole el resplandor de un cirio.

"La 'novedad' de María —escribía en otro lugar Scheffczyk —no implica que su figura haya de adaptarse a la interpretación moderna. Su significado no admite consideraciones políticas ni sociales. En la historia de la salvación, 'novedad' quiere decir má bien aquello que, merced a su plenitud, nunca puede envejecer ni agotarse. Es la presencia de lo definitivo y supratemporal, que no... puede ser reivindicado por ninguna época concreta"<sup>56</sup>.

Cristo y su madre, el Evangelio, no podrán ser jamás agotados en su imitabilidad. Como nadie puede asemejarse al sol o a la fuente, aunque se beneficie de su luz, calor o frescura y limpieza respectivamente, así María, madre-virgen es inimitable; con todo, concretamente, en la donación virginal e indivisa a Cristo, su femineidad ha sido, y seguirá siéndolo, paradigma siempre disponible para la mujer de todo tiempo. "La praxis de la virginidad —recuerda María T. Bellinzer— es, de hecho, considerada como un punto de ruptura con la cultura pagana del mundo clásico, pero también con la mentalidad

55. L. Scheffczyk, *ibid.*, p. 44.

56. L. Scheffczyk, "Maria - die neue Frau und vollkommene Christin" en: *Christliche Innerlichkeit, Mariazell* (19.5.1983) p. 213.

judía, y por lo tanto un gesto de liberación. Es por eso importante que tal propuesta haya sido hecha desde el comienzo también a las mujeres. Y cuando la consagración total a Dios y la elección de la virginidad no son ya hechas privadamente sino que asumen formas institucionalizadas en el monaquismo, en especial en el cenobítico, la presencia de la mujer en él refleja la convicción de que también la mujer es capaz de religiosidad y está en grado de colaborar en la construcción del reino de Dios, testimoniando así la gratuidad de los dones del Espíritu<sup>57</sup>.

57. M.T. Bellinzer, "Donna" en: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 504. La autora nota asimismo que la carga escatológica en que vivió la primera Iglesia relativizó bastante la diferenciación de los sexos, dado que "in patria" no se tomará esposa ni marido. Lo cual, por otro lado, hablaba en pro de la convicción sobre la profunda igualdad entre varón y mujer.

Así y todo, las presiones culturales empujan a muchos Padres de la Iglesia a consideraciones sobre la mujer como más débil naturalmente. "La presencia en el horizonte cristiano de una figura como María representaba, con todo, al mismo tiempo, un desmentido de las corrientes valorizaciones negativas sobre la mujer. También en el mundo bárbaro que sucede al imperio romano, y en el cual la mujer era tenida jurídicamente como inferior, María ejercita un influjo benéfico ayudando a comprender la positividad de algunas características femeninas y haciendo evolucionar las costumbres familiares a través de la propuesta de la familia de Nazaret" (ibid., p. 505).

No estará mal, pues, que se indague históricamente, si la Iglesia puede cargar con las acusaciones que muchos manifiestos feministas le endilgan, interpretando con frecuencia los datos bajo la fuerza de tenaces preconcepciones. No son las cosas tan nítidamente perfiladas, como las suele presentar la "lucha de clases" o la dialéctica "del amo y el esclavo" trasladada a nuestro problema.

"El feminismo —comprueba A. Methol Ferré— es una larga historia que pasa por lo grotesco y lo sublime. Nada hay sin costo. Las crisis son desproporcionadas. El feminismo cae muchas veces en una visión maniquea de la historia de la mujer: tiene la agobiadora impresión de que la condición de las mujeres fue horrible en todas las épocas, que siempre fue oprimida y esclava. Que sólo las feministas ven ahora la luz, desde la insondable caverna donde la mujer está desde siempre. Esta es una visión ingenua, ahistórica, que extrapola los propios sentimientos en una uniformidad maniquea, inmadura.

Esto pasa también con la situación de la mujer en la Iglesia —que no es lo mismo que la sociedad secular—, que tiene su propia lógica y exigencias, y que sólo una autocomprensión en ella de lo femenino y lo masculino más profundo pueden resolver. Aquí no alcanzan las extrapolaciones, sino una santidad inteligente. Pero las crisis son desmesura, intemperancias, a veces necesarias, nunca suficientes. Dice Sto. Tomás que la intemperancia se opone a la claridad: "la delectación propia de la intemperancia impide la luz de la razón, de donde procede la claridad" ("Familiaris consortio: Inserción del Matrimonio-Familia en la teología de la historia y el Rol de la mujer en ella" en: *Communio* (Chile), I, N° 3 —1982— p. 45. Ver en sentido parecido, en lo que respecta a la apreciación feminista de la historia pasada: Julián Marias: *La Mujer en el Siglo XX* —1982— pp. 16-23).

## VI. María, la mujer, en Juan

Es de recordar que los escritos joaneos son casi la última reflexión inspirada del N.T. Esto no los desvaloriza, como piensa más de uno, a la categoría de puros "theologóumena", sin arraigo alguno en la solidez de los datos históricos. Son más bien el fruto maduro de unos acontecimientos demasiado profundos, como para que dieran la medida de todo su alcance en una aproximación primeriza de la generación contemporánea que los vio surgir.

El Cuarto Evangelio, por otro lado, es obra del discípulo amado (o proviene del círculo presidido por su influencia), quien recibiera como "cosa suya" a la Madre del Salvador. A la manera de Lucas, pues, que retrotrajo su indagación hasta los comienzos más originarios, Juan abre y cierra su "opus litterarium" (y con ello remata la Biblia entera,

Superando la polarización hegeliana (que Marx recoge reservando el protagonismo al "esclavo", mientras que Nietzsche la apura desde el punto de vista del "Señor"), que está condenada a sí misma a la repetición, "Fessard busca una dialéctica constituyente más profunda, más interpenetrada y tan universal como la otra. Y la encuentra en la del Varón - Mujer, bipolaridad constituyente de la historia, que se expande en las dialécticas diversificadas de la familia, que desembocan necesariamente más allá de sí. Por eso está en la génesis de pueblos y naciones, de economía y política, de Iglesia" (A. Methol Ferré, *ibid.*, p. 46).

Parece que, con la serenidad dada por esa "santidad inteligente", considera las cosas la conocida medievalista francesa Régine Pernoud: "¿Es verdaderamente un problema el lugar de la mujer en la Iglesia?" Dirigiendo la mirada hacia atrás en la historia, surgen fuertes dudas.

Aquellas mujeres que el Evangelio había liberado de la tutela de sus padres y maridos encontraron pronto su lugar: y para más lo tuvieron enseguida en los altares —porque hubo más santas que santos durante los primeros siglos, los tiempos de la claudestinidad. Fabiola funda el primer hospital, Melania la joven libró a todos sus esclavos, con escándalo de la sociedad y aprobación de la Iglesia; la reina Bathilde (650) prohibió en su reino los últimos mercados de esclavos. En el Alto Medioevo, con frecuencia grandes abadesas debían dirigir monasterios dobles, masculinos y femeninos, como Santa Fara en Faremoutiers o santa Hilda en Whitby, o las abadesas de los tiempos feudales que eran verdaderas soberanas en sus abadías, de las cuales alguna estaba representada en la Dieta imperial alemana o en el Consejo real de España.

Fue más bien en siglos secularizantes donde la mujer encontró alguna dificultad respecto al puesto que ella revestía precedentemente. Por ejemplo en 1593 una sentencia del parlamento de París prohibió a la mujer todas las funciones del Estado. O cuando el código napoleónico le quitó hasta la gestión de sus propios bienes y la tachó de incapacitación jurídica... Pero, felizmente se puede comprobar que las mujeres que quieren y son llamadas saben encontrar su lugar en la Iglesia y saben cambiar algo dentro de la sociedad hoy como ayer. Así en nuestro siglo XX una cierta Madre Teresa... ("Sante Badesse" en: *30 Giorni*, VI, N° 8-9 —1988— pp. 84-85).

que comienza con el "protoevangelio" anunciado a "la mujer": Gén 3,15) con la realidad de "la mujer, madre y esposa"<sup>58</sup>.

58. La "mujer" de Caná y la del Calvario es el título con que patentemente Jesús se refiere a María.

Comienza a ser claro también para muchos exégetas, con respecto a "la mujer vestida de sol" de Apoc 12, que no es posible dejar de considerar en ella a María (además de la Sinagoga y la Iglesia, tratándose de un símbolo polivalente). U. Vanni, por ej. uno de los más autorizados intérpretes del Apocalipsis, no hacía el menor signo de una interpretación mariana en sus libros: *Apocalipsis—Introducción y comentario* (Buenos Aires—1979— pp. 70-73); *Apocalipsis* (Pamplona—1981— pp. 151-159). Sólo concedía cuatro líneas: "La Iglesia siente que tiene que hacer suya la gratitud, la disponibilidad, la prontitud para el compromiso de María, la madre de Jesús y de la Iglesia" (ibid., p. 159). Un aditamento, casi. No parecía surgir del texto mismo.

Mucho más orgánicamente ensambhada con el asunto sujeto a exégesis aparece esta explicación de 1987-88: "¿La figura de la 'mujer' tiene un sentido explícitamente mariológico, como se ha sostenido especialmente en campo católico..., dado el relieve teológico que tiene la figura de María en la escuela joaneas?"

La inaplicabilidad a María del segundo nivel simbólico de la mujer (12,2) por una parte y la identificación de la mujer con el pueblo de Dios, resultado de tantos indicios convergentes, sacados a luz por las observaciones exegeticas, por otra parte, no deja dudas de fondo: la mujer es la Iglesia. Pero en el ámbito del movimiento joaneo hay una relación interesante de reciprocidad entre la figura de la Iglesia y la figura de María 'mujer' y 'madre' de Jesús.

Haciendo una confrontación resulta una continuidad in crescendo, una verdadera evolución entre 'madre de Jesús' y 'mujer' en el IV Evangelio y todo lo que encontramos a propósito de la 'mujer' en la capítulo 12 del Apocalipsis.

La 'madre de Jesús' llamada 'mujer' enigmáticamente ya en Jn 2,4 hace pensar en la iglesia, de la cual María, Jesús y los discípulos juntos (cf Jn 2,12) representan la primera realización. Pero el término 'mujer', al venir después de la pregunta provocadora de Jesús sobre su relación con María, recalca con la alusión a la 'hora' de Jesús, sale fuera de su contexto inmediato y apunta hacia adelante, hacia la 'hora'.

En el contexto de la 'hora' la calificación de 'mujer' vuelve a ser tomada, teniendo una primera explicación de la misma. Mediando entre 'madre de Jesús' y la maternidad respecto a los discípulos, el término refiere María a la Iglesia, que está ya constituida por los discípulos de Jesús. La 'madre de Jesús', 'mujer', aparece de hecho en función de la Iglesia.

Acogida en la iglesia de Juan, ejercitando allí su función de maternidad, María empuja a la Iglesia que la recibe a reflejarse en ella. Aparece entonces, en la línea de la 'Sión' como símbolo paradigmático de la iglesia misma. En este sentido se identifica idealmente con la Iglesia.

Pero su denominación de 'mujer' y 'madre de Jesús' aparecerán en todo su alcance en el Apocalipsis. La Iglesia, reflejándose en María, descubrirá su identidad y su función de portadora y generadora de Cristo en la historia. Entonces la Iglesia podrá llamarse simplemente, 'la mujer'... No se comprende adecuadamente la mujer-iglesia sin relacionarla con María... María, en síntesis, es madre de Jesús en el sentido más amplio del término: es madre física de Jesús, llega a ser madre moral favoreciendo su crecimiento en los discípulos. Así es puesta en contacto directo con la iglesia-mujer de la que constituye el símbolo ideal y en la cual podrá reconocerse: la maternidad de la Iglesia que llevará a Cristo en los espacios de la historia prolonga la maternidad de

"Por cierto —avisa A. Feuillet— que la Virgen María está dotada de privilegios incommunicables, porque ella sola dio a luz al Hijo de Dios encarnado. No por eso es menos verdadero que, sobre todo en los escritos joaneos, María es presentada como la mujer por excelencia de la nueva alianza, la nueva Madre de los vivientes, de tal modo que, con frecuencia, lo que es dicho de ella vale, guardando todas las proporciones, para el conjunto de las mujeres cristianas. El título 'mujer' dado por Jesús a su madre en Caná y en el Calvario, autoriza este paso de María a toda mujer cristiana, como también el hecho de que estas dos escenas han de ser explicadas a partir de Jn 16, 21-22, donde Jesús compara su hora con la hora de la mujer"<sup>59</sup>.

No nos extenderemos aquí en sacar a luz toda la envidia escondida en estas escenas señeras del cuarto evangelio; ni siquiera será factible extraer por entero los aportes que se refieren a la angulación propia de este trabajo.

Nos detendremos en el hecho extraño (a primera vista) de que Jesús se dirija a su Madre tratándola de "Mujer".

Llama ya poderosamente la atención que Juan nunca designe a María por su nombre. "Es el único de los cuatro evangelistas que evita *sistemáticamente* el hacerlo. Marcos trae el nombre de María una sola vez. Mateo cinco veces. Lucas trece veces: doce en su Evangelio y una en los Hechos de los Apóstoles.

Juan nunca.

Y decimos que Juan evitó *intencionalmente* el nombrarla con el nombre de María, porque hay indicios de que no se trata de omisión casual, sino premeditada, querida, planeada.

Juan no ignora por ejemplo, el oscuro nombre de José, que cita cuando reproduce aquella frase de la incredulidad... ¿No es acaso este Jesús, *hijo de José*, cuyo padre y madre conocemos? (Jn 6,42).

En segundo lugar, Juan conoce y nos nombra frecuentemente en su evangelio otras mujeres llamadas 'María'... Son personajes secundarios del evangelio y sin embargo Juan no evita llamarlas por su nom-

María y se hace una cosa con ella" (*Apocalisse; Esegisi dei brani scelti* Parte XVII - Fascicolo V, Roma —1987-1988— pp. 132-135).

Ahora bien, esa mujer combatida por el dragón es el pueblo antiguo, que peregrinó por el desierto, en espera de su conquista de Jerusalén; así como la Iglesia, que espera verse engalanada con los atuendos de la Jerusalén celestial (caps. 21-22). La cual, justamente, junto con el Espíritu, clama: "Ven... Ven Señor Jesús!" (Apoc 22,17.20).

59. A. Feuillet, *Jesús et sa Mère*, p. 222.

bre propio... Si nos ha conservado estos nombres de figuras menos importantes: ¿porqué no ha nombrado por el suyo a la Madre de Jesús? Si la razón fuera —como pudiera alguien suponer— la de no repetir lo que nos dicen los otros evangelistas, tampoco se habría preocupado por darnos el nombre de José, y de las numerosas Marías de las que también aquellos nos han conservado la noticia onomástica.

En tercer lugar, si había un discípulo que podía y debía conocer a la madre de Jesús, ése era Juan, el discípulo a quien Jesús amaba y que por última voluntad de un Jesús agonizante la tomó como madre propia y la recibió en su casa.

Si Juan buscaba un nombre único (María es un nombre demasiado común como para ser *propio* y singularizante de esta mujer), un título que señalara la unicidad irreplicable del destino de aquella mujer, eligió bien: *Madre de Jesús* fue ella y sólo ella en todos los siglos<sup>60</sup>.

Podríamos acotar a estas justísimas reflexiones de Bojorge: ¿Hay algo más singularizante que la persona, la cual suele ser designada por el *nombre propio*? ¿Existe un título más común y generalizado que el de *madre*? Así y todo en este caso se truecan las perspectivas. El ser *madre de tal hijo* arrima a cimas jamás avizoradas a esta mujer. Creemos comprobar allí otro signo del especialísimo aprecio que Dios, en sus planes, reservaba para la condición femenina, que como tal, en su naturaleza materna y esponsal es asumida como ámbito de inserción para lo divino en lo humano.

Como acabamos de insinuarlo, parece importante percibir en Caná el aspecto de la esponsalidad de María, que, de Madre del Mesías, es llamada a ocupar el sitio de esposa de Yahvé<sup>61</sup>.

60. H. Bojorge, *La Figura de Marta a través de los evangelistas*, pp. 71-73 y 74.

61. Observa I. de la Potterie que teólogos y exégetas se muestran más bien cautos en actualizar este tema referido a María. R. Laurentin, a propósito de la función de María en el Evangelio de Lucas, habla de la 'cancelación de su cualidad esponsal... en favor de su dignidad materna' (R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, p. 160). "Tal juicio negativo no parece fundado. De todos modos, el aspecto esponsal de la función de María parece claramente presente en la narración joanea de las bodas de Caná (Jn 2, 1-11)" ("L'identità della donna e il mistero della Chiesa" en: *La Civiltà cattolica*, Anno 132 - Vol. IV —1981— p. 547).

No nos han de extrañar estos parentescos que quiebran toda lógica ordinaria. En la familia humana sólo por incesto se puede ser madre y esposa. Pero en el orden sobrenatural la ambigüedad de los términos no debe ser radicalizada, porque desaparece con el uso. Tampoco se podrá ceder a las conclusiones "ridículas", que no tienen en cuenta el lenguaje metafórico o la analogía de los términos.

En el análisis de I. de la Potterie, "es importante aquí percibir bien el simbolismo fundamental del pasaje,... que ha sido tan bien subrayado en la exégesis patristica<sup>62</sup>: según el sentido profundo de las bodas de Caná, Cristo es el esposo, y la Iglesia la esposa<sup>63</sup>.

Así, por ejemplo, hubo obispos que se oponían en el aula conciliar a llamar a María "madre de la Iglesia", porque en tal caso, siendo ya la Iglesia nuestra madre, resultaría la Virgen nuestra "abuela".

No sólo María, sino la misma Iglesia aparecería como tal, ya que siendo ella madre a su vez de los obispos, que son nuestros "padres", resultaría nuestra "abuela Iglesia". Parece mentira que se olvide tan fácilmente "comparatio non tonet in omnibus" y que las analogías se dan en diferentes planos.

Así también María es, en cierto sentido "hija de su Hijo" ("trinam regentem machinam claustrum Mariae baiulat"), en cuanto redimida por él (cfr. Hebr 2,10: "Se proponía llevar muchos hijos a la gloria... Heme aquí y a los hijos que me dio el Señor. Pues, como los hijos participan en la sangre y en la carne, de igual modo él participó de las mismas para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte"). Ver al respecto: A.J. De Aldama, "Mater Ecclesiae" en: *Ephemerides Mariologicae* 14 (1864) p. 461-463.

62. I. de la Potterie remite a los siguientes trabajos que profundizan esta faceta: A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen, Mohr (1966) pp. 207-217. Entre los modernos, sobre todo, E. Przywara, *Christentum gemäss Johannes*, Nürnberg (1954), p. 61: "Maria als Mutter und Braut des Neuen Bundes".

63. Juzgamos interesante transcribir el comentario más amplio de G. Voss, al que alude I. de la Potterie en el artículo suyo, que venimos siguiendo: "El término 'mujer' hace pasar a segundo plano el aspecto de la maternidad y subraya el de la femineidad. Jesús responde negativamente a su madre —no llamada con su nombre individual (María)—, después que ésta le ha hecho notar: 'No tienen más vino' (2,3), y completa la respuesta con la precisión: 'Mi hora no ha llegado todavía' (2,4). Para la iniciativa de Jesús será determinante, no la solicitud premurosa de la Madre, sino, más bien, su 'hora'. El elemento materno, hecho de premura y de atención reviste siempre también el rostro del elemento cósmico-femenino que esconde en sí el peligro de retener al hijo y al querido, apartándolo de la obediencia a la misión 'de lo alto' (ver Jn 3, 3-8). A diferencia de cuando sucede en la tragedia de los mitos, el encuentro de Jesús con su Madre no conduce a conflicto alguno y ella no hace intento alguno por influir sobre él en manera determinante: 'Haced lo que él os diga'. Ella viene a ser la maestra de la expectativa dispuesta a acoger.

En tal modo la 'hora' puede transformarse en realidad, porque de las seis hidrias de piedra —imagen de la irredención y de la esterilidad— se vuelve posible sacar vino como signo de la nueva vida transformada, transformante y capaz de 'alegrar el corazón del hombre' (cfr. Sal 104(103), 15). En la figura de la 'Madre de Jesús' de Jn 2, 1-11 la imagen de la madre pasa, pues, a segundo plano respecto a la de la esposa. Aquella que fue históricamente la Madre de Jesús, viene a ser la esposa del Logos, de la Palabra de Dios, y por lo tanto la imagen de los creyentes, la imagen de la Iglesia. En la donación al esposo muere en ella, por así decir, el hombre viejo —la figura de la 'gran Madre' de los mitos —y ella, no bien llegada la 'hora', encontrándose bajo la cruz, se convierte en la madre del 'discípulo' (Jn 19,27)" ("Spunti di meditazione" al artículo: "Beata Vergine Maria di Lourdes" en: H.U.v. Balthasar ed altri: *Il culto di Maria oggi*, Roma —1978— pp. 204-205).

Pero, en San Juan se trata directamente de la madre de Jesús. Obsérvese que en el comienzo del relato (2, 1-3) Juan habla tres veces de las nupcias; pero, paradójicamente, nada dice de los noveles esposos; su atención se concentra en el hecho de que María 'estaba allí', y que también Jesús estaba invitado. En el nivel narrativo, son ellos los verdaderos 'esposos' del episodio. Lo cual es confirmado en el v. 10: el maestresala reprocha al joven esposo por 'haber guardado el mejor vino hasta ahora'; para Juan estas palabras están dirigidas en realidad a Jesús: en él se vuelve transparente la imagen del esposo (ver igualmente 3,29); con este 'comienzo de los signos' (2,11), Jesús empieza la celebración de las nupcias mesiánicas. Pero, si Jesús es el esposo, se debe hacer una identificación análoga entre María y la esposa, tanto más que por primera vez Jesús no la llama 'Madre', sino 'Mujer' (2,4)<sup>64</sup>; este título precisamente evoca la gran simbología de la Alianza, la de la Mujer —Sión, la esposa de Yahvé<sup>65</sup>.

María, madre carnal de Cristo (si bien en tal concepción y nacimiento ya tantas circunstancias apuntaban a un acontecimiento fuera de serie, pautado y penetrado totalmente por el Espíritu), es invitada a asociarse, como esposa a ser madre de manera nueva, con respecto a los hijos que sólo Cristo puede dar a luz, desde la sangre y agua salidas de su costado, en la Iglesia, formada en el sueño del nuevo Adán, muerto en la cruz.

A esta "hora" de la cruz la está citando su Hijo, pues este concepto tan fundamental en la estructura joanea del Evangelio, comparece aquí (Caná) por primera vez y después, en circunstancias muy solemnes, en unión con "la mujer": "En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará; vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se cambiará en gozo. *La mujer*, cuando da a luz, siente tristeza, porque llega *su hora*; pero cuando ha dado a luz un hijo, ya no se acuerda de la tribulación, por el gozo que tiene de haber venido al mundo un hombre... He aquí que llega *la hora* y ya es llegada, en que os dispersaréis cada uno *a sus cosas (eis tá idia)* y a mí me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo" (Jn 16, 20-21.32; cfr Is 26,17; Jer 4,31).

Existe un número importante de paralelos entre Caná, el Calvario y Apocalipsis 12.

65. I. de la Potterie, *ibid.*, p. 547.

a) La figura del Apoc 12 es descrita como "una mujer". En ambas escenas del Evangelio Jesús se dirige a su madre llamándola "mujer", que, configura un uso extraño en la boda de un hijo que habla con su madre y que, por lo tanto, exige una explicación.

El término sería inteligible en los tres casos si el pensamiento de Juan está representando a María, primero como Sión, la esposa, después con los rasgos de Eva, como la mujer primordial de Gén 3,15.

b) Apoc 12 indudablemente está compuesto en el marco de Gén 3.

Es más difícil encontrar el fondo teológico del Génesis en relación con Jn 19, 25-27, pero ciertamente, la muerte de Jesús está concebida como la gran batalla de Satán predicha en Gén 2.

En efecto, según Jn 14,30 había aludido a ello Jesús diciendo: "Ya no hablaré mucho con vosotros; porque viene el príncipe de este mundo, y en mí no tiene nada." Además, presenta su muerte como los dolores del parto, según acabamos de recordar (Jn 16, 21-22).

Si Cristo compara el dolor de sus discípulos por su muerte inminente con los dolores de una madre a punto de dar a luz, ¡cuánto más adherente será la comparación a la "discípula" por excelencia, que, además, es la propia madre del Mesías que se apresta a sufrir!

Notemos, por fin, otro detalle muy cercano en este contexto; en 16,32, Jesús indicaba el paroxismo de esta tristeza entre sus discípulos con las palabras ya transcritas, sobre el desbande "eis tá ídia". Ahora bien: en la cruz, después que Jesús se queda realmente *solo*, porque ni siquiera se presenta como "hijo de María", reaparece por segunda vez (las dos únicas en el evangelio, fuera de 1,11) la construcción: "eis tá ídia". Pero esto sucede justamente cuando Jesús, desde su soledad (que no es vacío, sino plenitud de redención, porque está unido aún en el patíbulo infame a su Padre: Jn 16,32 b) dirá a María: "*Mujer*, ahí tienes a tu hijo... y desde aquella *hora* la acogió el discípulo *eis tá ídia*".

Hay, pues, múltiples contactos: *el dolor de parto* con que Jesús compara el bochorno de sus discípulos (entre los cuales sobresale María, en 16, 21-22). Dolor que proclamado como "*su hora*", ha llegado en realidad. La frase *eis tá ídia*, que sirve tanto para indicar el desconcierto de los discípulos desperdigados, como para señalar el primer comienzo de la reunificación de los mismos al pie de la cruz.

Notemos, además, que Jesús no sólo se inspira en una experiencia común. Su lenguaje hunde raíces en el retrato veterotestamentario de los dolores de Israel, cuando llegue el día del Señor, o antes de que se

presente el Mesías. Así lo interpretaba la teología judía que se puede percibir en la traducción griega de los LXX a Is 26. 17-18: “Como una mujer encinta que grita en apuros, *nosotros hemos dado a luz el Espíritu de salvación*”. El v. 19 (de Is 26) termina de manera jubilosa, atenuando las medidas punitivas del Señor; “el país de las sombras *dará a luz*, porque la ira del Señor durará un poco de tiempo”.

Ahora bien, se ha de advertir que justamente Jn 16 (donde campea la comparación con la mujer) comienza así: “*Un poco de tiempo y no me veréis y nuevamente un poco de tiempo y me veréis*”.

A. Feuillet muestra persuasivamente que Apoc 12 alude a la muerte y resurrección de Jesús, no sólo a Navidad. Porque, al momento de nacer el niño-Mesías es arrebatado al cielo y por el hecho de la ecuación entre *muerte y resurrección y nacimiento*, que aparece en el pórtico mismo del Apocalipsis 1,5: “Jesucristo *primogénito de los muertos*”.

c) Apoc 12,17 menciona otra descendencia de la mujer, contra la cual guerrea el dragón; entonces, la simiente de la mujer no es solamente el Mesías, sino que incluye a un grupo más amplio, los cristianos.

Por último: en ambas apariciones de María en el Cuarto Evangelio, está asociada con los discípulos. En Caná su acción entra en el contexto de la complementación de la vocación de los discípulos. Al pie de la cruz, María es hecha Madre del discípulo amado, modelo del cristiano (y que por la frase arriba mencionada: *eis tá idia*, está en referencia con los demás discípulos aludidos ya antes por el mismo giro: 16,32); éste se constituye en núcleo del reagrupamiento de los apóstoles, pues en la cruz “*eis tá idia*” no significa ya la dispersión por el terror y mengua de la fe, sino que entre “las cosas propias” se recibe a la misma madre del Mesías, como célula reintegradora e inicial de la unidad perdida.

Concluimos que María, madre de Cristo en cuanto había brindado su carne al unigénito de Dios, es elevada por su propio Hijo a la condición de esposa, en vistas a ser convertida nuevamente en madre redimida del resto de los liberados por la sangre de su vástago divino.

Esta esponsabilidad ordenada a un nuevo género de maternidad lleva a su culminación la disponibilidad perfecta de María desde Nazaret y los anuncios de Simeón. La espada, en efecto, atraviesa el alma de María, no por los disgustos que le da su Hijo Jesús, sino por los que “el resto de su descendencia” ha causado a Dios, único Padre del Hijo de María. Ella aparece en el Calvario, magníficamente, como

el seno nutricio que ha de alimentar la fe del discípulo amado, y de todo cristiano, ya que en el que se encontraba bajo la cruz, todos nosotros estábamos incluidos<sup>66</sup>.

Volviendo a Jn 16,32, quisiéramos subrayar la frase que conecta a todos los discípulos en resquebrajamiento centrífugo, con María y el discípulo por antonomasia en el Calvario.

Los "bienes propios" (eis tá ídia), ostentan un sentido negativo, cuando indican un cerrarnos en nosotros mismos, alejándonos de Cristo. Sin embargo, esa misma expresión puede significar la pertenencia a Cristo y la comunión con él, como será el caso en la recepción de María por parte de Juan "eis tá ídia".

Lo "propio", sin Cristo, dispersa (Jn 16,32), con Cristo, a pesar de cualquier dificultad o persecución<sup>67</sup>, reúne. Ahora bien, María es la que, recibida por Juan, va reintegrando, maternalmente, al "resto de la descendencia" (Apoc 12,17) en Cristo<sup>68</sup>.

66. R. Guardini, explicando este paso a una nueva maternidad de María, escribió profundamente: "Llegó el momento en que Jesús ni siquiera quiso ser hijo de María. Hacíase sustituir por el discípulo que estaba al lado de ella. Jesús estaba solo, en lo alto de la cruz, sobre la arista más punzante de la creación, sólo ante la justicia divina" (*El Señor*, Madrid —1954— vol. I, p. 32).

67. "Una ambivalencia análoga se constata para Cristo; por una parte, repite que no tiene nada propio; no habla de sí mismo, porque su doctrina viene de Dios (7.17;12,49); por otra, habla, con no menor insistencia de 'sus bienes' (*tó emón, tá emá*: 16:14.15;17,10); pero estos 'bienes' son los que tiene del Padre, es decir, su filiación. También el discípulo puede hablar de 'sus bienes', si entiende por esto lo que él ha recibido de Cristo. Separado de Jesús, él no tendría nada desde el punto de vista de la fe, como el mismo hijo no sería nada sin el Padre. Finalmente, para el mundo y para el diablo, que están separados de Cristo, *tá ídia* no es más que esta misma separación, es decir, pura ausencia (8,44; 15,19)" (I. de la Potterie, "Las palabras de Jesús 'He aquí tu Madre' y la acogida del discípulo —Jn 19,27 b—" en: *La Verdad de Jesús*, Madrid —1979— p. 213, n. 87 y p. 208-9).

Que la unión con Cristo no es disuelta ni siquiera por la persecución lo observa con perspicacia S. Agustín: "Después de la resurrección, aunque la persecución separará a los discípulos, ellos no conocerán la 'dispersión', porque su fe en Cristo les mantendrá en la unidad: 'Sin embargo, en aquella presión que soportaron después de su glorificación, una vez recibido el Espíritu Santo, no lo abandonaron; y aunque huyeran de ciudad en ciudad, *no huyeron de él*; sino que, para... tener paz en él, no fueron fugitivos respecto a él, sino que lo tuvieron a él mismo como refugio (non ab ipso refugae fuerunt, sed ipsum potius refugium habuerunt)' (*Tract in Joann.* 103,3; PL 35,1901)" (I. de la Potterie, *ibid.*, p. 213, n. 88).

68. La entrega que Jesús hace de su madre al discípulo amado no es sólo una disposición de orden hogareño. Hay múltiples razones, literarias y teológicas que conducen la mirada hacia honduras más significativas. Si se hubiese tratado sólo de una voluntad testamentaria, de índole familiar, ¿no habría hecho Jesús injuria a su tia

Acoger a María, es, pues, el camino para reencontrar (quienes la abandonaron) o profundizar (el discípulo amado) la fe en el mismo Jesús. Así como, cuando vino por primera vez *a los suyos* (*eis tá ídia*) (Jn 1,11) fueron hechos hijos de Dios, los que “creyeron en su nombre”, explicado acto seguido como: “el que nació de Dios y no de las sangres, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad del varón (parto y concepción virgíneos en María)” (ibíd. v. 13) (XIII); de igual forma ahora no se puede “creer en su nombre”, sin recibir a “su madre” entre los propios bienes.

“Esta interpretación se ve especialmente reforzada por el análisis estructural. Junto con *ho mathetés*, el sustantivo *hê mêtêr* es la palabra clave del texto; se repite cinco veces en tres versículos (seis, si contamos el pronombre *autên* al final). Incluso se puede descubrir una especie de inclusión para toda la escena:

v. 25: la madre *de él...de su madre*

v. 26: *la madre... a la madre*

v. 27: *tu madre...la (recibió).*

(“la hermana de su madre”), que estaba también bajo la cruz (19,25), al no encomendarle el cuidado de su propia madre?

Ahora bien, el estilo en la narración de esta escena es el mismo que se ha observado en los esquemas literarios de revelación (Ver: M. De Goedt, “Un schème de révélation dans le Quatrième Evangile” en: *NTS*, 8 —1961 —1962— pp. 142-150), modelo usado ya en la literatura profética (Is 49, 18; 60,4; Ez 1,4 ss; 37,8 ss., etc.) y adoptado también por Juan (1,29.35-36. 47; 19,26-27).

Consta de cuatro elementos: a) alguno *ve* a otro; b) dice algo; c) estas palabras comienzan con: “He aquí...”; d) después sigue un *título* (por ejemplo: “he aquí el Cordero de Dios”: 1,36). De ese modo es revelada una realidad nueva de aquella persona.

En nuestro caso Jesús a) *ve* a la madre del discípulo; b) *dice* a la madre y al discípulo; c) “He aquí”; c) “a tu hijo, a tu madre”.

Por lo tanto “hijo”, “madre” manifiestan una función nueva, que desde esa “hora” en adelante tendrán la madre de Jesús y el discípulo dilecto en sus relaciones recíprocas. “El pasaje, pues, no describe solamente un acto de piedad filial de Jesús agonizante hacia su madre. Estamos en una perspectiva teológica mesiánica y eclesial: Jesús indica que se darán de ahora en adelante nuevas relaciones espirituales entre su madre, la ‘Mujer’, la Hija de Sión, y el discípulo que él amaba. El texto ofrece por lo tanto un sólido fundamento para la doctrina de la maternidad espiritual de María” (I. de la Potterie, “La ‘Donna’ nel IV Vangelo e la donna nel magistero della Chiesa” en: “*Utrumque Ius*”. 16 “*La famiglia e i suoi di:itti nella comunità civile e religiosa*, Roma —1987— pp. 472-473. Ver igualmente: A. Serra, “Bibbia” en: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 285-286: “Lo schema di rivelazione nei vv. 26-27a”);

Otra razón de la corporatividad discipular, que encarna Juan bajo la cruz, puede ser repasada en la nota 44 de este estudio. Ver: I. de la Potterie, “La Madre di Gesù e il mistero di Cana” en: *La Civiltà cattolica* (1979) p. 440.

En el versículo central, la palabra *madre* está usada dos veces en forma absoluta, sin adjetivos posesivos, casi como nombre propio; es como si Juan quisiera subrayar el ejercicio de una *función*. El cambio del pronombre posesivo, cuando se pasa del v. 25 al 27 a, indica el sentido de testamento de Jesús; implica, si se puede expresar así, la voluntad de operar un traspaso de propiedad (*autoú...sou*, *suya...tuya*). El versículo final, en el que las palabras *tá idia* expresan también la idea de propiedad, quiere decir que 'el Discípulo' hizo suya esta voluntad: él acogió a la madre de Jesús 'como herencia de su Maestro'; la que hasta entonces era la madre de Jesús, sería en adelante su propia madre<sup>69</sup>.

En todo el proceso es manifiesta la prioridad de la madre, porque "Jesús no solamente deja su madre al discípulo, sino que se dirige en primer lugar a ella.

Si hubiese querido preocuparse únicamente del futuro de María, habría sido suficiente decir al discípulo: 'He ahí a tu madre'. Dirigiéndose en primer lugar a la Virgen, Jesús quiere poner de relieve principalmente la tarea que está por comunicarle. La función del discípulo aparece subordinada y dependiente de la de María. En efecto, la atención prioritaria concedida por Jesús a la Madre está confirmada también por el título solemne de "mujer" con el cual Jesús se dirige a ella como ya en Caná<sup>70</sup>.

Hay exégetas y teólogos de gran autoridad en la Iglesia de hoy, según los cuales esta precedencia de la mujer en la Iglesia, plasmada ejemplarmente en María, podrá ser un correctivo de masculinización

69. I. de la Potterie, "Las palabras de Jesús" 'He aquí tu madre', pp. 215-216.

Para profundizar en estos asuntos se podrá consultar: I. de la Potterie, 'Et à partir de cette heure, le disciple l'accueillit dans son intimité' (Jn 19,27 b). Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique en: *Marianum* 42 (1980) pp. 84-125. A. Serra plantea una objeción respecto a la representatividad eclesial incorporada en María: "También el discípulo amado.. es figura de todos los discípulos de Cristo, y por lo tanto de la Iglesia. ¿Entonces qué diferencia hay entre el papel representativo de María y el del discípulo?"

La diferencia —responde— consiste en que el discípulo representa a todos los creyentes en Cristo, en cuanto 'discípulos', o sea en cuanto personas que escuchan la voz de Jesús y llegan a ser una sola grey bajo un solo pastor (Jn 10,16). Desde este punto de vista, el discípulo es figura también de María, ya que ella fue discípula ejemplar en la obediencia a Cristo: 'Haced lo que él os diga' (Jn 2,5). María, en cambio, es figura de la Iglesia en cuanto 'madre', o sea en cuanto comunidad-familia dentro de la cual Jesús conduce y reúne a los discípulos, ya hebreos ya gentiles (Jn 10,16;1,2,32)" ("Bibbia" en: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 289).

70. I. de la Potterie, "Las palabras de Jesús..." pp. 215-216.

nes exorbitadas (v. Balthasar. J. Ratzinger, L. Bouyer, M.J. Nicolas<sup>71</sup>, de la Potterie).

Sirva de muestra este comentario del último citado a la escena del Calvario; “Una lectura clerical sostendría que en aquella ocasión Jesús recomienda a María obedecer al apóstol que él mismo ha formado e instruido. Pero es justamente lo que el pasaje *no* afirma. Jesús dice de hecho a Juan que debe volverse Hijo de la Mujer, de la Madre, de la Iglesia. Por lo tanto, el discípulo en ese momento no recibe ninguna tarea ‘oficial’. Sólo más tarde en el cap. 21 de Juan se hablará de la misión apostólica. He aquí, pues, la idea de v. Balthasar<sup>72</sup>: la misión de los apóstoles, de los obispos, de los sacerdotes ‘el ministerio’ de la Iglesia, presupone como hecho más fundamental, más ontológico, la inserción en el ‘misterio’ de la Iglesia. Es mucho más importante estar insertos en el ‘misterio’ de la Iglesia que ejercer el ‘ministerio’ de la Iglesia<sup>73</sup>.

Pero todavía más. Como si no fuera ya poco resaltar la función maternal, que sólo una mujer puede desempeñar, como realidad primordial, Jesús subraya todavía más el proceso de desposeimiento por el cual “su” madre, llega a serlo de todo el pueblo rescatado por su sangre (recibida también de María) y que ahora, una vez más, ha de canalizarse por intermedio de la mujer a toda la Iglesia.

En efecto, se observa una *inclusión mayor* entre la encarnación de Cristo y su nacimiento por la fe en la Iglesia, como ya adelantáramos. “La relación a Cristo se prolonga ahora en una relación nueva del Discípulo hacia la Madre de Jesús. En otras palabras, la acogida que el Discípulo depara a la Madre de Jesús conserva un sentido cristológico. Este aspecto del pasaje queda todavía más claro si se tiene en cuenta un llamativo paralelismo entre este versículo y un texto del prólogo: 1, 11-12: *eis tá ídia (a los suyos) vino*

cuantos *lo* acogieron... a los que creen  
19,27: *acogió* el discípulo a *ella*  
*eis tá ídia (entre sus propios bienes).*

71. M.J. Nicolas, O.P., “El misterio de María y el sacerdocio ministerial” en: AA.VV., *Misión de la mujer en la Iglesia. Comentario a la declaración ‘Inter insigniores’ de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe*, Madrid (1978) pp... 161-168.

72. Se refiere en especial a: “Maria und Petrus” en: *Der antirömische Affekt – wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren*, Freiburg im Breisgau (1974) pp. 170-187.

73. Marina Ricci, “I due Volti della Chiesa”, entrevista a I. de la Potterie, en: *30 Giorni*, V. N° 7 (1987) p. 54.

En 1, 11-12 el evangelista hablaba de los creyentes (tóis pisté uousin) que habían *acogido* (*élabon*) al Verbo hecho carne (*autón*), cuando vino a los suyos (eis tá ídia). En 19,27, al llegar el momento de la hora de Jesús, los suyos están representados por el Discípulo. Este, que personifica a los creyentes, acoge (alaben) ahora a la *Madre de Jesús* (*autên*). La obra de Jesús se continúa en adelante en la de la Mujer; se ve aquí abrirse una perspectiva hacia la Iglesia. En definitiva, recibir a Jesús y recibir a la Madre de Jesús (o bien a la Iglesia) es todo uno<sup>74</sup>.

“Esta es otra precisión que aporta la exégesis de este versículo: confirma el sentido eclesiológico que algunos autores antiguos ya habían percibido en esta escena. Por la misma razón que el Discípulo, la Madre de Jesús tiene aquí un valor representativo. Jesús no se dirige a ella con el título de madre, sino con el de ‘mujer’; su papel individual respecto a Jesús pasa al trasfondo; su función en adelante tiene que ser considerada en el plano mesiánico y escatológico. Ella es la Mujer, la Madre; por este título representa a la nueva Sión, el pueblo mesiánico de Dios; la Madre del Señor es la figura de la Iglesia; representa a la Iglesia en su función maternal. Las palabras *ap ékéines tês hôras* (= desde aquella hora), alcanzan entonces todo su sentido; a partir de esta hora a partir de la hora de la salvación, el Discípulo acogió a la Madre de Jesús y a la Iglesia como madre suya; es la hora del nacimiento de la Iglesia. En el Calvario, en efecto, la Iglesia está doblemente representada: como *madre* de los fieles está personificada en la Madre de Jesús; como *pueblo* escatológico de los creyentes, está representada en la persona del Discípulo. Puesto que la Madre de Jesús es la madre de los creyentes, y éstos son la Iglesia, ella es, pues, por su función maternal, la Madre de la Iglesia<sup>75</sup>.”

## VII. Algunas conclusiones – Aspecto masculino y femenino de la Iglesia

¿María, saludada por otras mujeres como “bendita entre todas las mujeres”, significa la condenación del resto femenino al olvido o a una

74. A. Feuillet, “Les adieux du Christ à sa Mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie” en: *NRT* 86, (1964) p. 486.

75. I. de la Potterie, “Las palabras de Jesús...” pp. 218-219.

condición menor en la sociedad y la Iglesia? ¿Sus privilegios y posición única suministran algún apoyo a la postergación del papel de la mujer en la historia?

Si la respuesta debiera adoptar los perfiles del “unisex”, donde varón y mujer pudieran ser considerados y actuar indistintamente en cualquier modo o cargo, es evidente que desde la creación (donde Dios fundó la diferencia sexual) y la revelación (según la cual el Hijo de Dios se encarna masculinamente) habría que echar por la borda los esquemas bíblicos y marianos como obsoletos e injustos<sup>76</sup>.

Pero, la misma naturaleza y la sana teología, llevada a cabo por hombres y mujeres, desaconsejan que nos orientemos por tales sendas.

Margarita Léna (en consonancia con A. Methol Ferré), escribe al respecto: “Como lo presintió Marx, y como lo mostró el P. Fessard<sup>77</sup>, la diferencia sexual abre, en la historia, la dialéctica del hombre y la mujer, irreductible a la ley del amo y el esclavo. El error de algunos propósitos feministas contemporáneos es a mi entender el de alinear la relación del hombre y de la mujer en base a la sola dialéctica de la dominación.”

Más adelante cita, muy a propósito la obra de S. Kierkegaard, *La Alternativa*, en el pasaje en que el asesor Wilhem trata de enderezar los pasos de un joven seductor: “Si te propones divertir tu alma con espiritualidades frívolas y vanidades intelectuales, ¡sea! Deja entonces tu casa, viaja, ve a París, dedícate al periodismo... y cuando tu deslumbrante locuacidad se calle, habrá aún agua en el Sena, pólvora en el comercio y compañeros de viaje a toda hora del día. Pero si no puedes, si no quieres esto, entonces recógete... respeta todo esfuerzo leal, toda actividad modesta que se esconda humildemente, y, sobre todo, testimonia a la mujer un poco más de respeto”<sup>78</sup>.

76. A estas conclusiones extremistas llega Mary Daly en su libro de 1973: *Beyond God the Father*, donde pretende poner en guardia a las mujeres respecto a la masculinidad de Jesús, que lo volvería inadecuado como figura salvífica universal. Presenta a la “sororidad”, como vínculo que se establece entre las mujeres en un pacto salvífico cósmico. (Ver: M. Ricci, “Assalto al cielo” en: *30 Giorni*, V. N° 7 —1987— p. 53). Tales excesos llevan a quienes se dejan envolver por ellos al abandono de la Iglesia y a un progresivo alejamiento del dato revelado.

77. G. Fessard, “Esquisse du Mystère de la société et de l’histoire” en: *De l’actualité historique*, I Paris (1960), pp. 159-175.

78. M. Léna, “Sobre la educación de las hijas” en: *Comunio* (Chile), N° 3 (1982), p. 70.

¿No es significativo ese *sobre todo*? ¿No indica que cuando se trivializa a la mujer, se manosea a lo más sagrado? ¿Y no se la desnaturaliza, cuando se la concibe según el patrón medida del varón?

Si hay una mujer "bendita entre todas las otras", la índole misma femenina ha de ser honrada "sobre todo, dentro de lo creado, para la fe cristiana, pues a ella pidió Dios la "ayuda semejante a él", en el orden de la "nueva creación".

Si la palabra omnipotente del "Fiat" primordial llamó a los mundos desde el caos, sin resistencia alguna; ahora, en el umbral de "la plenitud de los tiempos", el humilde "Fiat" de María aporta la superación del orgullo y la rivalidad (la nada reduplicada); ella brinda la total apertura, para que el Todopoderoso, sin violar libertad alguna, se vista de debilidad y supere la distancia, no sólo de naturalezas (divina - humana), sino, más aún, la barrera desgraciada que había levantado el pecado (ver Ef. 2,14).

¿No es asimismo llamativo que Kierkegaard invite al *recogimiento*, actitud tan mariana y femenina?

"Esta interiorización de la presencia y de la acción de María (y de la Iglesia que ella representa) en lo 'íntimo' de la vida de fe del discípulo significa que de ahora en adelante María está llamada a ejercitar en la vida del discípulo una verdadera función materna, la de concebir y dar a luz; debe ayudarnos a formar a Cristo en nosotros, debe de nuevo 'dar a luz' a Cristo, pero esta vez *en nosotros*, en nuestro interior...

La Iglesia insiste por una parte en la igualdad de los derechos y de la dignidad entre hombre y mujer, pero amonesta también repetidamente a que permanezcamos siempre atentos al misterio específico de la mujer, a su misión propia. La mujer debe, sin lugar a dudas estar más integrada en la vida concreta y en las estructuras de la Iglesia, pero *como mujer*, con su carisma sponsal, materno y virginal. Tarea y misión de la mujer en la Iglesia es la de ayudar a los cristianos a descubrir y también a devolver mayormente un rostro femenino a la Iglesia, un 'rostro mariano' (H. Urs von Balthasar): esto, sólo puede hacerlo la mujer.

Lo ha dicho muy bien una mujer francesa, Nicole Echivard (casada y madre de tres hijos), en su reciente libro: 'Mujer, ¿quién eres?'

'El *secreto virginal*, a saber el de la mujer, en el cual el hombre puede penetrar sólo después de Ella y por medio de ella, es el misterio de la Encarnación redentora, que es su fuente y que lo ilumina: el

misterio del Verbo hecho carne en una mujer... En María, con la gracia redentora, y con su libre respuesta a aquella gracia, la femineidad física y espiritual recibe, desde adentro, en un modo casi 'connatural', un cumplimiento perfecto...

Y así María, en un modo del todo especial es la 'hija' (el éxito), la madre, la figura y el sentido profundo, eterno, de toda mujer antes de la recapitulación del Hijo dilecto del Padre.

Así toda mujer es atraída al misterio de María. Ahora bien, el misterio de María consiste en su 'secreto virginal', en el misterio de la Encarnación y en el de la compasión: misterios nupciales y maternos a la vez, misterio de la demora de Dios —Dios en ella y ella en Dios— en la plenitud virginal del amor' <sup>79</sup>.

Todo lo dicho se vierte, como no puede ser menos, en la reflexión actual de la Iglesia sobre funciones concretas del varón y la mujer en la Iglesia.

V. Balthasar, expresaba incansablemente al respecto: "Femenina es primero la Iglesia, porque lo primero y lo que todo lo resume es deberse, agradecer por recibir y por transmitir. Y sólo para que no se olvide de esta femineidad primordial, sólo para que sea siempre receptáculo y no posesiva y dispositiva, se le incrustó el ministerio masculino, que representa al Señor, administrador de la Iglesia; dentro siempre de los límites de su receptividad femenina. En cierto sentido es la Iglesia primariamente matriarcal, secundariamente patriarcal, aunque las categorías sociológicas hay que aplicárselas sólo impropiaemente.

Las empleamos por plasmar de modo intuitivo que el movimiento feminista por el ministerio eclesiástico sólo puede explicarse por una ignorancia de su peculiar dignidad en la Iglesia (en cuanto Iglesia), ignorancia que elimina por nivelación el misterio de los sexos, en vez de destacarlo en su tensión y fecundidad abiertas y cabales"<sup>80</sup>.

Más allá del *ministerio* de la Iglesia está el *misterio* de la misma; más allá de sus estructuras, se halla su vida profunda<sup>81</sup>.

79. I. de la Potterie, "La 'donna' nel IV Vangelo..." pp. 474-475 (citando a: N. Echivard, *Femme, qui est-tu? - 'Il n'est bon pour l'homme d'être seul' (Gén 2,18)*", *Criterion* —1985— pp. 135-136).

80. H.U.v. Balthasar, "El sello mariano de la Iglesia" en: *Puntos centrales de la fe*, Madrid (1985) pp. 243-244.

81. Seguimos aquí fundamentalmente a I. de la Potterie, "La donna nel mistero della chiesa", pp. 551 ss.

Y esto vale también para los ministros: su fe, que tienen en común con todos sus hermanos, es anterior al ejercicio de sus funciones. *Ser cristianos, pertenecer a la Iglesia*, es más fundamental que *ser ministros de la Iglesia*<sup>82</sup>.

Así lo ve también un teólogo de Taizé, P.Y. Emery: La Iglesia "es el lugar, el fruto, *el receptáculo de esta vida comunicada*: es el resultado ya iniciado de la venida de Cristo, la participación en la vida del resucitado. Estamos aquí frente a lo que se puede llamar el aspecto femenino de la Iglesia, donde lo esencial no está en el 'hacer', sino en el 'ser', y donde el acento no cae sobre la organización, sobre las estructuras, ni sobre el aspecto institucional y visible, sino sobre la vida secreta, profunda, escondida del Espíritu Santo, que apenas puede verse aflorar"<sup>83</sup>.

Una cultura que nivele estos valores, típicamente femeninos, el igualitarismo total entre los sexos podría conducirnos a una civilización parecida a la sociedad soviética, donde, según el testimonio reciente de una mujer rusa, Tatiana Goritcheva, "la falta grosera de espiritualidad crea un ser humano a una sola dimensión, el *homo sovieticus*, sin sexo"<sup>84</sup>.

82. De ahí que se dé asimismo un aspecto esponsal, aún para los sacerdotes y todo cristiano. "Aunque ella se componga de hombres y de mujeres, la Iglesia no es menos vista por el Nuevo Testamento como esposa de Cristo (II Cor 11,2; Ef 5, 22-33; Ap 21,9;22,17). Esto ha de tener que significar algo. Esto implica que *ella es en su fondo femenina*. Se puede decir que lo es de una doble manera. Lo es ante todo porque su primera obligación, que vale para todos los cristianos, hombres y mujeres, es decir, sí a Cristo sin cesar, el cual salva; guardarse disponible a Dios y acoger humildemente el don divino. Nada es más opuesto al desarrollo de la Iglesia que el orgullo satisfecho; nada es más favorable a su desarrollo que la pobreza espiritual de la cual María es el ejemplar acabado. La Iglesia es todavía y sobre todo femenina por la maternidad espiritual con que la dota su esposo divino y por el amor con que ella rodea a sus hijos" (A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, p. 230; cfr. *Lumen Gentium*, VIII, 61: María virgen y madre, tipo de la Iglesia).

83. P.Y. Emery, "Féminité de l'Eglise et féminin dans l'Eglise" en: *Etudes théologiques et religieuses*, 40 (1985) p. 92.

84. Citada por O. Clément, "Féminisme russe et Mère de Dieu" en: *Questions sur l'homme*, Paris (1972) p. 257.

En una entrevista concedida a Irina Alberti y Marina Ricci, la misma Goritchéva afirma: "El occidente laicizado tiende a hacer desaparecer la diversidad. ¡Se habla tanto de transsexualidad, de unisexo, etcétera! Es una reducción de la realidad humana a una dimensión única, chata, una transformación es la persona de sujeto en objeto. La mujer en particular se vuelve objeto de esta óptica. Se pierde la conciencia de sí mismos, se pierde la identidad. Es un proceso peligrosísimo. El sexo es algo importante y muy profundo... La mujer y el hombre son profundamente diversos, y es el sexo lo que permite penetrar en lo íntimo de esta diversidad...

El teólogo ortodoxo Paul Evdokimov escribía: “El principio religioso de lo humano es tomado de la mujer”<sup>85</sup>. El, que era ruso, estaba más calificado que muchos otros para recordar un testimonio hoy casi unánime: “La fe, en la Rusia soviética, es conservada por la mujer rusa; y todos están maravillados acerca de la parte de la mujer en la transmisión de la fe”<sup>86</sup>.

Un poco antes, el mismo autor había manifestado: “El alma femenina se acerca mayormente a las fuentes, a los orígenes, a la génesis, la Biblia hace de la mujer el órgano de la receptividad espiritual de la naturaleza humana”<sup>87</sup>.

“Haced lo que él os diga” (Jn 2,5) son las últimas palabras que recuerda el N.T. en boca de María, la “mujer de Caná”. No parece que podamos culminar de mejor modo este conjunto deshilvanado de sugerencias, que hemos tratado de auscultar en la Biblia.

En aquel testamento mariano, ella no indica por sí misma consignas o estrategias. Remite a su Hijo. Pero prepara el corazón, primeramente con su propio ejemplo de fe emprendedora (para nada reducida a un quietismo holgazán), ya que se había preocupado de disponer a los sirvientes. De hecho, Jesús utilizará este dispositivo mariano en su “primer signo”, aunque superándolo hacia profundidades todavía arcanas.

La entrega de María es tanto más sublime, cuanto pasa por encima de sus mismas iniciativas, reconociendo inteligentemente que los

La nuestra es todavía una sociedad prevalentemente masculina, porque es una civilización que elige las manifestaciones exteriores, se quiere basar en conocimientos y habilidades, en primer lugar cerebrales y técnicas. En una civilización así ensambleda se hacen a una parte el alma, el corazón: aquello que es eminentemente femenino.

No, la mujer no debe hacerse sacerdote: no es imitando al hombre, buscando transformarse en hombre, que la mujer se valoriza o se encuentra a sí misma” (“L'altro femminismo” en: *30 Giorni*, V. N° 2 —1987— p. 57).

85. P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, citado en la recensión de R. Carpentier, en: *NRTh* 86 (1964) p. 877.

86. P. Evdokimov, *La novità dello Spirito*, Milano (1979) p. 267. El mismo autor recuerda que las figuras más notables del siglo XIX, los starets Macario d'Optime, Ambrosio de Chamordino, Serafín de Sarov, habían puesto en primer plano de su ministerio la educación espiritual de la mujer. (Citado por Margarita Léna: “Sobre la educación de las hijas” en: *Communio* —Chile— ibid., p. 73).

87. P. Evdokimov. *La novità dello Spirito*, p. 258. En igual sentido el ya mencionado teólogo de Taizé, P.Y. Emery: “El primer papel de la mujer... es recordar, dándole la prioridad en la propia vida, todo el misterio espiritual de la Iglesia como esposa y madre, todas las realidades secretas, escondidas, que los hombres fácilmente olvidan o desprecian, con su tendencia a racionalizar” (“Femminité de l'Eglise...”, pp. 94-95).

tiempos han cambiado y que se quedan atrás las premuras maternales del hogar nazaretano.

Después: no usurpa papeles que no le corresponden. Y, si ella no entiende ("¿qué hay entre yo y tú?", *ibíd.*, v. 4), no se encastilla en su pena, ni se revela. Espera "la hora", apuntando a la única fuente de solución, sin ilusionarse con autonomías de corto alcance.

"No es la gnosis masculina, no es el querer saber a todo precio, lo que califica a este acto, como tampoco María aspiró a saber en la tierra, sino que se contentó con conservar la Palabra en su corazón y contemplarla. También el saber y el entender teológicos y pastorales, que el Resucitado deposita en la memoria de la Iglesia, abriendo durante cuarenta días la Escritura a los apóstoles, es depositado en ese seno espiritual femenino-contemplativo. La frase del profeta —femenina circumdabit virum (Jer 31,22)— se cumple también en este aspecto... María es el prototipo de la Iglesia no sólo por su fe virginal; lo es igualmente por su fecundidad, que no es desde luego una fecundidad autónoma (como la de las diosas de la fecundidad), sino puramente servicial, ya que es Cristo, no María, el que crea a la Iglesia por su pasión. Sin embargo, María participa como mediadora en esa creación por la universalidad y totalidad de su *fiat*, del cual puede hacer uso su Hijo como de un *medium* infinitamente plástico, para sacar de él nuevos creyentes y renacidos.

Su estar junto a la cruz, su ser remitida por el Hijo, en medio del abandono de la cruz, a la Iglesia, su eterno papel de mujer que está de parto (Apoc 12) muestran hasta qué punto su entrega es universalizada y transformada en el principio universal de seno de toda gracia cristiana engendradora"<sup>88</sup>.

*Miguel Antonio Barriola*

88. H.U.v. Balthasar, "¿Quién es la Iglesia?" en: *Ensayos teológicos – Sponsa Verbi*, Vol II, Madrid (1965) pp. 204-205.

# PARA UNA ANTROPOLOGIA DE LA FEMINEIDAD\*

## I. Presupuestos y nociones

1. A lo largo de estas páginas nos proponemos ejercer una reflexión filosófica en torno al fenómeno de la femineidad. Para llevar a cabo esta propuesta consideramos necesario aclarar los presupuestos y nociones que conforman el cuadro que engloba y funda la totalidad de nuestras ideas acerca del fenómeno aquí tratado.

La tarea de la filosofía consiste en buscar el *sentido* del asunto en cuestión. Pero todo objeto de investigación filosófica emerge ante el pensamiento en la atmósfera de un *encuentro* establecido en el curso de una temporalidad histórico-existencial. La comprensión del *sentido* define la tarea del pensar.

¿Qué se entiende por *sentido*? Entendemos por *sentido* todo aquello que funda la comprensibilidad de algo. Pero este *sentido* no se presenta como tal inmediatamente al pensamiento. Por ello, el fenómeno tratado requiere una lectura hermenéutica por cuya mediación se busca dejar aflorar las distintas capas semánticas, contenidas en la riqueza de la experiencia del asunto estudiado. El sentido, porque profundo, no se entregaz de una manera expresa y temática a la intuición inmediata y cotidiana. El pensamiento filosófico progresa circularmente a través de una lectura selectiva y jerarquizadora a fin de alcanzar una intuición plena y madura del *sentido*. Estas ideas se condensan en la siguiente aclaración que nos propone J. Ladrière:

\* Ponencia presentada en el II Encuentro Mariológico Nacional. Facultad de Teología. UCA. Buenos Aires, 5-7 de octubre de 1988.

“Interpretar, en efecto, consiste en reinscribir en un horizonte de comprensión, de alguna manera disponible, aquello que sólo se da de un modo incoativo y relativamente enigmático como proposición de sentido más bien que como significación cumplida”<sup>1</sup>.

2. La elaboración filosófica varía según la naturaleza del fenómeno estudiado. Así, pertenece al ámbito de una antropología hermenéutica interpretar el sentido del ser humano. Se trata de hallar la estructura esencial del hombre como aquel determinado y especial modo de ser en el ámbito total del ser. Aprender esa precisa modulación del ser en la estructura del fenómeno llamado “homo”, implica captar el sentido profundo del ser humano.

Se puede advertir además, a la luz de lo anteriormente expresado, que una intuición del *sentido* del hombre conlleva simultáneamente la percepción de la *verdad* del hombre. Ser, sentido y verdad se reclaman mutuamente. Hoy necesitamos saber discernir el alcance de una antropología filosófica, debido sobre todo al hecho de un trágico desplazamiento acontecido en el ámbito de esta disciplina.

La antropología filosófica tiene como meta revelar la verdad del hombre; pero de ninguna manera compete a esta disciplina decidir del sentido de toda verdad. Esto último significa convertir al ser humano en el árbitro y generador de toda verdad. Pensamos que la verdad nos “precede” y “excede”. Estamos expuestos a la verdad, y es en el ámbito, no de la antropología sino de la metafísica donde se ilumina la trascendencia de la verdad del ser que nos funda. Hoy estamos asistiendo al dramático desmoronamiento de aquellas concepciones que hacían del hombre un ser absolutamente autónomo. Tal vez el nihilismo actual sea el precio que se está pagando por aquella desmesura prometeica.

3. Nuestro propósito consiste en aproximarnos al fenómeno de la femineidad para aclarar su sentido; y lo hacemos en el recuadro de una antropología filosófica. Pero este fenómeno humano de la división de los sexos presupone como es lógico una previa comprensión de lo que es el hombre. O sea, el sentido de lo femenino se enmarca en el sentido de lo humano como tal. No es nuestro actual objetivo desarrollar lo que constituiría el capítulo central de una antropología filosófica como respuesta a la pregunta: ¿Qué es el hombre? Presuponemos

1. J. Ladriere, *L'Articulation du sens*, II. *Langages de la foi*, ed. Du Cerf. Paris, 1984, p. 176.

que el término "persona" constituye la mejor palabra-guía, capaz de traducir la riqueza de sentido encerrada en el ser humano. El contenido significativo de este vocablo posee la suficiente capacidad como para servir de presupuesto a la intelección del fenómeno de la femineidad.

La persona no se reduce a un cúmulo de relaciones abstractas ni se agota en el funcionamiento de mecanismos anónimos. No es simple naturaleza, pero tampoco es pura libertad. Debido a su esencial apertura al "otro" no puede ser concebida como una mónada cerrada, pero es improcedente disolverla en los universales sin rostro del plan, del partido, de la clase social, del lenguaje o del código genético. La persona es algo más que idea: es un ser individualizado y concreto; es un "este hombre". Es mucho más que máquina pues es un organismo; es mucho más que organismo porque es capaz de elaborar proyectos biográfico-existenciales en la forma de comportamientos en base a iniciativas y proyectos.

Pero la persona, como expresión de aquel "continuum" humano que define el lugar privilegiado del hombre en la escala de los seres, se halla siempre histórica y culturalmente situada. Se ha hablado con razón del "triángulo antropológico", configurado por el código genético, el eco-sistema y la cultura, como aquello que sitúa el despliegue del ser humano. Los tres factores mencionados se encuentran íntimamente ligados entre sí; pero es indudable que la cultura, como despliegue fundamental del espíritu, está llamada a mantener su hegemonía; más aún, está destinada a dar sentido y tarea a los otros factores.

Podríamos decir que el hombre en su desarrollo actualiza una síntesis constante entre naturaleza y cultura; pero entendiendo esta última, la cultura, no como algo advenedizo a la naturaleza, sino como algo necesariamente exigido, a fin de que el hombre pueda existir incluso como organismo. De este modo se puede afirmar que el hombre es un ser permanentemente arriesgado, desde el momento en que se halla encomendado a sí mismo en lo tocante a su supervivencia y realización plena.

La simple naturaleza no equipó al hombre como dotó al animal para poder desarrollarse. Pero esta insuficiencia biológica es la que le abrió un espacio en el que se hizo posible la incorporación de la libertad fundamental. Su naturaleza deficiente se compensa con creces mediante su capacidad de autónoma orientación en el mundo. Por eso consideramos válida la fórmula con la que F. Tinland define al hombre desde una perspectiva biológica. Dice este autor:

“La esencia del hombre en cuanto organismo: una laguna en la plenitud inmediata de los sistemas naturales”<sup>2</sup>.

Esta debilidad inicial, en virtud de la cual el organismo por sí mismo no forma sistema adecuado con su medio, funda la posibilidad de una nueva y excepcional relación de un ser, el hombre, con las cosas y el mundo. Mientras un organismo altamente especializado se inserta de una manera simple y adecuada con su mundo-ambiente, el cuerpo humano se halla *disponible* para una ulterior sobredeterminación, debido a la presencia en él de un núcleo inmaterial que, al sobreelevarlo, lo destina a la apertura de horizontes espirituales. La existencia de una técnica cada vez más refinada, el surgimiento de las instituciones y, sobre todo, el hecho único del lenguaje simbólico, testimonian la presencia en el hombre de raíces supraorgánicas. Gracias a esta articulación de naturaleza y cultura, el hombre puede ser denominado con un nombre específico, a saber: persona.

4. Sobre la base de esta estructura dual del ser humano surgen las múltiples diferencias y tensiones que obran en el hombre. Tensiones que constantemente conocen el peligro de convertirse en conflictos. Entre estas tensiones, inherentes a la persona, se destacan tres entrecruzamientos de fuerzas íntimamente arraigadas en el ser humano, hasta el punto de constituirlo en lo más esencial de su ser. Nos referimos a las siguientes tensiones: espíritu y cuerpo, ser femenino y ser masculino, individuo y sociedad. De alguna manera toda filosofía del hombre, en la forma de una antropología, gira en torno al significado y alcance de cada uno de estos tres pares de tensiones. A nosotros nos interesa tratar de aproximarnos al sentido de la femineidad y, por lo tanto, a aquello que afecta la distinción de los sexos en el seno de una humanidad común.

## II. La diferencia de sexos

1. Para una recta comprensión de la diferencia que reina entre los sexos conviene partir de una visión estratificada del psiquismo

2. F. Tinland, *La Différence anthropologique*, Aubier, 1977, p. 116.

humano. Los vocablos con los que se nombran a cada uno de estos estratos o niveles es distinto, según los autores que han elaborado teorías antropológicas sobre este tema. Por otra parte, de hecho, todas ellas, de alguna manera, se remontan e inspiran en la clásica diferencia que media entre “cuerpo”, “alma” y “espíritu”. Para nosotros cobra especial significación esa zona intermedia, que Ph. Lersch denomina “fondo endotímico”, en el que se unen e intercompenetran, por un lado el cuerpo orgánico, y por el otro, el espíritu o yo o libertad.

Del cuerpo humano como organismo surgen pulsiones e incitaciones, entre las cuales nos interesa destacar en especial aquéllas que fundan la “atracción de los sexos”. Estas pulsiones se experimentan en la forma de un hallarse “apremiado” o “exigido” en la dirección de determinados objetos. La tensión estalla cuando el yo libre o el espíritu anuncia mensajes culturales que, como mandatos y prohibiciones, frenan el deseo elemental.

Estas tensiones pueden derivar en conflictos y en enfermedades, pero, de sí, son tensiones necesarias y de hecho creadoras. La vida impulsiva, librada a sí misma, es ciega y anárquica. No existe en el ser humano aquella sabiduría del instinto propia del animal, en virtud de la cual la bestia se inserta vitalmente en el sistema ambiental específico. Gracias a los mensajes culturales, sobre todo los mensajes de tipo ético, el hombre puede y debe sobreponerse al encegucimiento originario de las pulsiones, orientándolas en un sentido constructivo. Un ejemplo típico nos lo ofrece la “prohibición del incesto”. El deseo es obligado a renunciar al objeto inmediato para detenerse en otro objeto, fuera del campo de lo vedado.

La necesidad y realidad de estos procesos demuestran la posibilidad de una “pausa” en la satisfacción de los instintos. La desconexión entre el estímulo endógeno y la acción instintiva señalan el hecho de una acción diferida. A medida que el ser viviente es más elevado, se nota en la trama instintiva una especie de laguna o de huecos, que posibilitan la inserción de nuevas informaciones. El hombre es el lugar donde la trama del comportamiento biológico más se afloja, tornándose sumamente plástica frente a las informaciones que le llegan del yo o del centro espiritual libre.

2. Todo lo que acabamos de exponer nos habla de la interna fluidez del psiquismo humano y de la íntima permeabilidad de las distintas zonas psíquicas. Si, a su vez, estos procesos se proyectan sobre la línea de la temporalidad, se puede apreciar la razón por la cual, a lo largo de las diversas épocas históricas y de las diversas culturas, se fueron configurando las específicas maneras de instalación del hombre en el

mundo. Es la fuerza innovadora del espíritu humano la que ha hecho posible las ricas "humanizaciones" de los poderes oscuros de los instintos.

Nos toca a nosotros considerar las relaciones y tensiones que surgen en la humanidad del ser humano debido a la diferencia de los sexos. El hombre se halla profundamente determinado por el hecho de ser un ser sexuado; hecho fundamental que se constituye en principio configurador de las distintas funciones del psiquismo humano por su alto grado de significación existencial. De allí las delicadas y complejas relaciones que se establecen entre el espíritu, orientador y esencial determinante del comportamiento humano, y la sexualidad, como factor también condicionante de las diversas actividades del hombre.

La "humanitas" abarca el ser-mujer (la femineidad) y el ser-varón (la masculinidad). Ambos poseen su propia "entelequia", si por tal entendemos la *forma* que, como principio activo, *realiza* lo potencial para llevarlo a la plenitud de su existencia. Pero lo "entelequial" del sexo no significa autarquía y menos hegemonía en la figura total del psiquismo humano: su operatividad debe ser encuadrada en una recta intelección de las relaciones y tensiones que obran entre el espíritu y cuerpo y entre el individuo y la sociedad. Es en el marco englobante de todos estos factores que debe ser considerada la relación entre los sexos.

3. Desde el principio es necesario dejar asentado que lo sexual no agota la riqueza de lo personal: la persona humana es irreductible a las pulsiones sexuales. No todas las manifestaciones de la personalidad se hallan mecánica y automáticamente determinadas por la causalidad psico-biológica de las pulsiones sexuales. Si bien la personalidad se encuentra íntimamente entrañada con el ser-sexual del hombre, el "sentido bilógico" del sexo no es suficiente para determinar el "sentido humano" del hombre. La persona no es extraña a la sexualidad pues ésta alcanza hasta las cumbres del espíritu, pero no la constituye en su esencia. La significabilidad y expresividad de la sexualidad está llamada a integrarse en la más alta y más abarcadora significación y expresión de la persona como tal. Pretender separar el sexo del sentido humano-personal implica hacer del sexo una *abstracción*.

La palabra clave que señala la excepcional interpenetrabilidad entre sexo y sentido humano es el vocablo "sublimación". No es nuestra tarea abordar la abundante literatura existente sobre este capital asunto. Sólo nos interesa destacar que, para que aquélla (la sublimación), puede realizarse, es necesario admitir un principio

superior (espíritu, principio intelectual-volitivo, superestructura personal, etc.) capaz de dar razón de las creaciones humanas. El sentido que encierran las obras del hombre como generadoras de cultura excede esencialmente los alcances expresivos del sentido biológico de la sexualidad. Una auténtica interpretación del sentido de la "sublimación" está llamada a dar cuenta de la naturaleza de la unidad que se establece entre pulsiones y mensajes culturales.

Se trata de una unidad de tensión y de conflictos y por ende de equilibrio inestable, debido a la permanente movilidad de este centro integrador, a saber: el "cuerpo psíquico" o "fondo endotímico".

4. El ideal consiste en lograr una armonía entre las pulsiones y el polo espiritual del hombre; pero para ello se necesita una permanente elaboración personal. Y esta unidad debe lograrse no sólo en el nivel de los centros superiores sino también debe alcanzarse en los centros de síntesis, a nivel de los residuos instintivos, en el sentido de lo que A. Gehlen denominara: "base histórica de reacción".

Así, las tensiones surgen de lo que podríamos llamar una siempre inconclusa y no del todo consumada articulación entre lo superior y lo inferior.

En esta dirección debemos señalar una especie de permanente movilidad de las pulsiones arcaicas; o sea, de enclaves inconscientes no del todo integrados, que abren una brecha permanente en la figura psíquica más lograda.

Por otra parte es preciso advertir la movilidad de los nuevos y continuos mensajes culturales que se superponen y muchas veces se oponen entre sí. Cada nueva generación de los seres humanos está convocada a producir algo inédito e irremplazable. Así, por ejemplo, el culto de la tradición y, a la vez, la rebelión contra la tradición, se suelen dar simultáneamente, de modo que los mensajes que llegan al centro anímico son contradictorios, y deben ser constantemente reelaborados a fin de poder ser asimilados por la personalidad.

Además, antes de que el hombre tome la palabra, múltiples cuestionamientos que exceden la respuesta, habitan e inquietan el psiquismo humano. Este estado de cosas puede leerse en el siguiente texto:

"Si debiéramos, mediante un único carácter, definir el *fatum* del hombre, apelaríamos al efecto de anticipación, entendiendo con ello que lo propio de su destino consiste en confrontarlo con una experiencia, un discurso, una realidad, que anticipan las más de las veces sobre sus posibilidades de respuesta y siempre sobre aquello que puede saber y

prever en cuanto a razones, al sentido, a las consecuencias de las experiencias con las cuales se halla confrontado de manera continua. Cuanto más se retrocede en su historia, más esta anticipación se presenta con todos los caracteres del exceso: exceso de sentido, exceso de excitación, exceso de frustración, pero también exceso de gratificación o exceso de protección: lo que se le demanda excede siempre los límites de su respuesta...”<sup>3</sup>.

Esta especie de inconmensurabilidad o “decálage” entre el estar exigido constantemente por un cuestionamiento que siempre nos excede y por una respuesta que queda de alguna manera en la condición de “minus”, requiere del sujeto un discurso, en obras y palabras, capaz de asumir, prolongar y sobrepasar todo aquello que en él se le anticipa, excediéndolo. Pero esta situación no revela un trágico “estar arrojado” el hombre a los brazos de un destino ciego, sino, más bien, un “estar investido” con una tarea encomendada a la dramática de su libertad.

5. A la luz de las ideas expuestas hasta aquí podemos ahora abordar en detalle el tema que nos ocupa, a saber: la diferencia de los sexos. Las aclaraciones anteriores fueron necesarias para obtener el recuadro capaz de facilitar la ubicación y comprensión del asunto que aquí nos interesa estudiar.

No trataremos, a través de nuestra exposición, de endulzar las diferencias que median entre los sexos y menos aún de borrarlas; pero tampoco se intentará endurecerlas para convertirlas en separaciones. No se propicia un tipo de diferencia basada unilateralmente sobre lo dado como fijo por la naturaleza; pero tampoco se aboga en pro de una pura adquisición lograda a lo largo de los procesos histórico-culturales. Al reconocer las diferencias de los sexos nos inclinamos, no por un igualitarismo identificador sino por una reciprocidad que, respetando las características fundamentales de cada sexo, permita alcanzar la unidad superior mediante la constitución de un “nosotros” en el que se integran complementándose, un “yo” masculino y un “tú” femenino.

Para la fundamentación de las diferencias existentes entre los sexos nos valdremos de las tres leyes antropológicas establecidas por el ilustre antropólogo H. Plessner, pues entendemos que en las mismas se hallan valiosos elementos capaces de aclarar las diferen-

3. P. Castoriadis – Aulagnier, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme a l'énoncé*, PUF, Paris, 1975, p. 36.

cias mencionadas. H. Plessner no menciona estas leyes para aplicarlas al tema que ahora nos interesa. Apelamos a ellas para sustentar lo que definimos como diferencias de los sexos.

En primer lugar se enuncia la *Ley de la artificialidad natural* (Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit)<sup>4</sup>. Las ideas que expusieramos en su momento acerca de la indigencia originaria del hombre como "organismo" nos ayudarán al entendimiento de esta ley. Dado que el organismo humano no dispone del equipamiento *natural* para poder sobrevivir y desarrollarse en su medio ambiente, necesita de un principio superior capaz de otorgarle los medios para lograr su supervivencia y realización específica. Esta es la razón por la que H. Plessner afirma que la "artificialidad" es exigida por la misma naturaleza. Una naturaleza como la que ostenta el hombre no puede sobrevivir sin la intervención de la técnica, las instituciones y el lenguaje simbólico. Se trata de la inherencia de la cultura en la "natura"; pero la presencia de una cultura que no surge arbitraria y azarosamente sino exigida por la disposición de la misma naturaleza.

La segunda ley se expresa en los siguientes términos: *La ley de la inmediatez mediada* (Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit)<sup>5</sup>. El hecho de la mediación de la inmediatez lo podemos comprobar en el caso ya mencionado del "aplazamiento del deseo": el apremio de las exigencias inmediatas de satisfacción se retardan con el fin de lograr una finalidad ulterior en el curso de la temporalidad. La clave esencial de esta mediación la podemos verificar en el simbolismo del lenguaje entendido como metáfora fundamental, la creación del sistema de signos lingüísticos, merced a la capacidad de convertir ausencias en presencias ("aliquid stat pro aliquo", dice la definición medieval del signo), la presión de la inmediatez queda vencida y transfinalizada, y el hombre descubre el amplio horizonte de un infinito pensar y decir. Munido de este código simbólico dispone de una iniciativa que lo eleva al rango de la creatividad, liberándolo definitivamente del mero cuadro zoológico. Con razón puede afirmar P. Valery:

"El hombre inventó el poder de las cosas ausentes, y al hacerlo se volvió 'poderoso y miserable', pero, al fin y al cabo, es sólo por eso que es humano"<sup>6</sup>.

4. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Los grados de lo orgánico y el hombre), W. de Gruyter, Berlin, 1965, p. 309.

5. *Ib.* 321.

6. P. Valery, *Tel Quel, Oeuvres*, Gallimard, 1960, t. II, p. 542.

El tecer enunciado de H. Plessner se concreta en la *Ley del punto de vista utópico* (Das Gesetz des utopischen Standorts)<sup>7</sup>. El contenido de esta ley antropológica se refiere a la *excentricidad*, como forma característica del hombre en lo que respecta a su posicionalidad frontal ante el campo circundante. El hombre es el ser que, al posibilitar en la figura de un “yo” el pleno retorno a sí mismo del sistema viviente, no está ya en el “aquí y ahora”, sino detrás de él: sin lugar, en la nada, absorbido por la nada, en ningún “dónde” y en ningún “cuándo” espacio-temporal. Mientras que el animal está *centrado* en el organismo, el hombre, debido a su intencionalidad especial, se torna *excéntrico* con relación a su organismo. Es esta especie de *nada*, entendida como espacio utópico, lo que le permite al ser humano desplegar un horizonte abierto al mundo del ser en cuanto ser.

A la perspectiva que nos entregan estas tres leyes antropológicas podemos añadirle, a fin de complementarla, la perspectiva que nos ofrece la noción de *mundo* elaborada por M. Heidegger. Ambas perspectivas, reunidas, nos entregarán una sólida base para la comprensión de la diferencia de los sexos.

Para M. Heidegger el hombre es entendido como un “figurador de mundo” (Der Mensch ist weltbildend)<sup>8</sup>. A continuación este filósofo confronta la esencia de hombre, así definida, con la esencia del animal y la del mineral. El animal es “pobre en mundo” (Das Tier ist weltarm) y la piedra es “sin mundo” (Der Stein ist Weltlos)<sup>9</sup>. A pesar de que la organización biológica del hombre es comparable con la del animal, el ser humano, como “figurador del mundo”, excede radicalmente la competencia puramente zoológica. El hombre posee una *actitud* frente a la realidad que lo abre al “mundo como mundo”, al ser “en cuanto ser”. El mundo es aquello que el hombre, como existente, despliega delante de sí en el sentido de aquello que lo envuelve y lo determina. El mundo consiste en un tejido de relaciones significativas en las que el hombre existe; pero que, a la vez, el ser humano las elabora activamente, participando en la ejecución de su diseño.

Instruido con estas nociones antropológicas básicas, trataremos de iluminar las notas características de lo femenino y su diferenciación

7. Op. cit., p. 341.

8. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. (Los conceptos fundamentales de la metafísica), GA (= Gesamtausgabe) 29/30, p. 397.

9. Ib. p. 274.

respecto de lo masculino. Debemos advertir que el uso que nosotros hacemos, de estas nociones al aplicarlas a la comprensión de la diferencia entre los sexos, no se halla en la letra de los autores antes mencionados.

6. Una primera diferenciación entre el varón y la mujer la podemos advertir en la mayor excentricidad observable en el ser masculino y la menor excentricidad propia del ser femenino. Decía Rilke que “en la mujer la vida reside y habita de forma más inmediata, honda y confiada”. Lo que el varón tiende a elaborar en forma de mediaciones, la mujer lo experimenta de modo inmediato, con resonancias más entrañables y sin prevenciones dubitantes. Los rápidos procedimientos que, en forma de respuestas espontáneas, jalonan la vida de la mujer, se adelantan generalmente a los tardos desdoblamientos conscientes del varón. De esta manera, lo que en el varón separa y distingue, en la mujer se da en la inmediatez y en la unidad de la vida.

Tanto la mujer como el varón, como personas que son, están dotados de una verdadera libertad existencial en virtud de la cual pueden tomar sus decisiones personales. Pero en la elección del propio modo de ser que ellos se eligen deben atenerse a ciertas disposiciones naturales, que les conceden un *profundo modo de ser* del que no pueden prescindir. A esta disposición natural se refiere A. Welek en estos términos:

“La disposición natural de la mujer es un tema del que se habla lo menos posible, porque sus consecuencias últimas no son del gusto de las aspiraciones modernas y, además resulta trivial. Generalizando, el tema ha alcanzado su fórmula psicológicamente válida en la expresión: “la mujer es la protectora de la vida”, “la defensora de la vida”... Lo que pasa es que el principio dominante en ella no es el espíritu sino el vital o natural”<sup>10</sup>.

No se trata de disminuir la capacidad espiritual de la mujer. Desde un punto de vista ampliamente abarcador se puede afirmar que la mujer puede alcanzar las más altas cumbres del espíritu. Aquí, más bien, el espíritu es entendido en el sentido de la “artificialidad” a la que se refería H. Plessner, a saber: el alejamiento de la vida vivida en pro de la racionalización, del dominio y de la objetivación. Se señala

10. A. Wellek, *Psicología*, ed. Iberoamericanas, Madrid, 1969, p. 218.

la existencia de una disposición natural distinta en ambos sexos. De lo contrario, como dice el mismo A. Welek: “¿Para qué la distinción de los sexos y qué sentido tiene si el hombre y la mujer tienen idéntica misión?”

Mientras la preponderancia de la excentricidad masculina tiende a sacar al ser humano del centro de la vida, la mujer encarna el retorno a la naturaleza, la reubicación del espíritu en la inmediatez de la vida. Con razón se puede afirmar que la presencia de la mujer cumple la tarea que consiste en ser un *memorial*, en virtud del cual los seres humanos recuerdan su procedencia y su origen en el seno de la vida.

Una mayor profundización antropológica de esta temática nos conduciría a afirmar que, mientras la efectividad del varón es *operante*, la efectividad de la mujer es *esencial*. De este modo el gesto fundamental del varón aparecería siempre mediado por su funcionalidad, por sus obras, a diferencia del ser femenino que, adelantándose al desdoblamiento que lo aleja de sí, está él, todo entero, en el acto que lo manifiesta.

Es indudable que todas las características aquí asignadas a la mujer hallan su raíz en el sentido profundo que en ella asume la *maternidad*. Al referirse a este aspecto del ser femenino, dice N. Berdiaev:

“A decir verdad sólo en la mujer el sexo es realmente original, profundo y se apodera del ser entero. En el hombre es secundario, más superficial y más diferenciado en una función particular... El elemento genérico del sexo sólo en ella es profundo y significativo; el hombre, por el contrario, aspira a liberarse, bien que sólo lo logre de un modo superficial”<sup>11</sup>.

A continuación el filósofo ruso se refiere a la “integralidad y absolutéz” de la mujer como madre potencial, frente al “desdoblamiento y relatividad” masculinos<sup>12</sup>. Más aún, la maternidad de la mujer —que para N. Berdiaev no está ligada “esencialmente al engendramiento”— se vincula con un principio cósmico de preocupación y preservación de la vida. Esclarecedora es la tesis del autor citado según la cual “el demonismo de la naturaleza femenina es

11. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme*, ed. L'Age d'Homme, Paris, 1979, p. 306.

12. *Ib.* p. 306.

vencido por la maternidad cósmica<sup>13</sup>. A la luz de esta afirmación, lo "femenino" se proyecta al espacio metafísico y hace comprensibles los grandes mitos de la humanidad respecto del rol que juega lo femenino en el conjunto del universo.

Nuestras reflexiones nos han permitido comprobar cómo la mujer, sobre todo por su maternidad, se halla menos desgajada de la naturaleza, a diferencia del hombre que más bien tiende a enfrentarse con la misma. Esta modalidad, como definición de las diversas disposiciones naturales con que están dotados ambos sexos, nos permite conocer los dos ritmos que caracterizan la doble vocación fundamental del ser-varón y del ser-mujer.

Podríamos decir que al varón pertenece el ritmo de la *conquista*, y a la mujer, el ritmo del *habitar*. Mientras que el primero marca los pasos del arriesgado salir de sí para el dominio de la naturaleza y de la vida en general, el segundo designa el lento durar vinculante con la fuente de la vida. Así, siendo la conquista y la lucha la primera tarea que compete al varón, la vocación de *jefe* será la primera función específica del ser-varón. La segunda función, ordenada a la de la mujer, será la de ser-padre, como complemento de la función de la madre, que se ejerce, sobre todo, en la edificación de una imagen paterna tal, que permita el ejercicio propio de la paternidad, a saber: ser ley, modelo y promesa en el seno de la familia.

Por otra parte, la función primordial de la mujer, como aquella que *habita*, será, como ya se advirtió, la de cuidar, proteger y conservar la vida a ella encomendada de una manera especial. La segunda función maternal consistirá en una participación en la función de dominio del mundo propia del varón. Cada una de las funciones en cada uno de los sexos se complementan; y, a su vez, ambas funciones se articulan con las funciones del otro sexo. De donde el ideal resulta ser, no que la mujer se masculinice sino que complete al varón mediante la actualización plena de las potencialidades radicadas en su propia y específica disposición natural.

Si el padre es el que legitima y transforma el ambiente, la madre es la encargada del cuidado y la simpatía para con la realidad. Con razón ha podido afirmar Humboldt que "la mujer ata con el sentimiento lo que el varón separa con el entendimiento". A la fragmentación analítica de la realidad corresponde la revinculación sintética con la misma realidad.

13. Ib. p. 306.

A esta altura de nuestras consideraciones nos es lícito sintetizarlas, iluminándolas con el espíritu de las tres leyes antropológicas enunciadas por H. Plessner.

En primer lugar, se puede afirmar que en la mujer prevalece la *naturaleza*, entendida como raíz vital, sobre la *artificialidad* más propia de la disposición a la conquista presente en el varón.

En segundo lugar, la *inmediatez* con la vida es característica del ser femenino, a diferencia de la *mediación*, sobre todo, racional-objetivante, como nota distintiva del determinado estilo con el que el ser masculino "sale de sí".

Por último, en tercer lugar, la *centricidad* domina en la mujer, mientras que el varón se manifiesta más desatado del organismo y, por ende, más comprometido con la *excentricidad*.

El conjunto de diferencias que acabamos de exponer se desvirtuaría totalmente si lo proyectáramos en una dimensión antropológica en la que la *vida natural* fuera entendida como separada o enemiga del espíritu. Por el contrario, consideramos que en las más altas elaboraciones del espíritu, repercute la vida; y por otra parte, en las más bajas operaciones de la vida natural resuena la presencia de la persona espiritual. Esta tesis antropológica central justifica un concepto *ideal* de lo femenino, en virtud del cual, la vida, en la que la mujer está más inmersa, debe ser iluminada y sobreelevada por el espíritu, dando lugar así a aquel tipo de femineidad, embebido con la más noble espiritualidad. A la vez, la objetivación y racionalización desplegadas por el espíritu en el ser-varón, deberán dejarse humanizar mediante su vinculación con la vida.

De este modo podemos afirmar que, para pensar a fondo lo femenino, necesitamos adscribirlo a las relaciones que mantienen entre sí estos dos grandes pares: vida-espíritu y conquistar-habitar.

7. Nos referimos anteriormente a la definición que nos ofrecía M. Heidegger cuando al hablar del hombre lo entendía como un ser "rico en mundo", a diferencia del animal, "pobre en mundo", y de la piedra que es "sin mundo". El hombre, como ser en el mundo, extiende ante nosotros un fecundo horizonte que nos permitirá observar otro tipo de diferencia entre lo femenino y lo masculino. Diferencia, por otra parte, íntimamente vinculada con el tipo de diferencia antes explicitado.

La noción de "mundo" ha sido profundamente trabajada por los grandes representantes de la fenomenología. Propondremos unas breves anotaciones acerca de la idea de mundo, para luego tratar de

mostrar los distintos tipos de "mundo" en los que *existen* tanto el varón como la mujer.

Frente a la concepción kantiana del *mundo* como idea reguladora y que hace del mundo un postulado ideal de unificación, y por tanto algo que debe ser, sin ser ni ya dado ni realizable, la fenomenología opone esta otra concepción, así expresada por J. Patocka:

"Según nuestra concepción, por el contrario, el mundo no es ni postulado de la experiencia ni fin hacia el cual ella tiende, sino totalidad previa sobre cuyo suelo la experiencia se desarrolla"<sup>14</sup>.

De esta manera, el hombre, como ser en el mundo, nos ofrece la figura de una totalidad inteligible. Como decía G. Humboldt: el "mundo" designa el "medio estable y válido 'del' individuo viviente llegado al grado de la cultura". Se afirma por tanto un concepto histórico-cultural de mundo. Se trata ya, no de una función abstracta de unificación cuyo rol sería igual en todos los casos, y relativamente a todos los sujetos, sino que se presenta como real en fenómenos concretos. El "mundo" posee su "unidad"; pero es la unidad de un "estilo de experiencia" por el que cada uno se reconoce en la diversidad de sus impresiones y acciones. De donde se sigue el hecho de la constante *variabilidad* del mundo. Así podemos pensar en la variabilidad del mundo en el paso de una edad a otra de la vida, como así también en la variabilidad del mundo del ser-femenino en el mundo, respecto del mundo del ser-masculino en el mundo. El mundo en que vivimos es nuestro "domicilio" o "morada", dice J. Patocka:

"La morada es aquella parte del universo más impregnada de una atmósfera de humanidad"<sup>15</sup>.

Lo extranjero y lo lejano rodean con un horizonte indeciso toda morada humana o mundo en que se vive. Desde esta perspectiva el mundo de determinaciones vivientes más o menos entrañables se amplía hasta esfumarse y confundirse con lo indeterminado.

14. J. Patocka, *Le monde naturel comm problème philosophique*, M. Nijhoff. La Haye, 1976, p. 87.

15. *Ib.* p. 81.

Sobre la base de estas indicaciones someras acerca de la noción de "mundo" en sentido fenomenológico, propondremos una serie de consideraciones acerca de las características del mundo femenino y del mundo masculino.

8. En la noción de mundo se entrecruzan el espacio y el tiempo; pero se trata de un *tiempo* y *espacio* vividos, distintos del espacio-tiempo tal como lo explican las ciencias actuales. Si nos referimos a la distinta manera como el mundo es vivenciado por el varón y la mujer es lógico que aludamos a la distinta manera de ser experimentado el espacio y el tiempo.

En lo que respecta a la vivencia de la temporalidad es preciso recordar la tensión fundamental que media entre la *lejanía* y la *cercanía*. Lo lejano y lo cercano miden las distancias interiores al mundo vivido. Y en el ser humano, tanto en el varón como en la mujer, ambas instancias (lejano-cercano) se conjugan. Pero es posible percibir una distinta acentuación, en virtud de la cual, en el ser masculino predomina la "lejanía" y en el ser femenino prevalece la "cercanía".

Lejano-cercano aluden a la temporalidad: lejos en el tiempo y cercano en el tiempo. ¿Desde qué perspectiva es necesario entender estas distancias? El hombre es un ser que, como tal, se trasciende, en el sentido de hallarse siempre fuera de sí, por el hecho de ser *existente*. El hombre, preocupado y proyectándose hacia el futuro, se pone a distancia de sí mismo mediante el despliegue de sus posibilidades.

Ofrecemos un texto fundamental en este tema, perteneciente a M. Heidegger, y en el que se hallan los elementos claves para la intelección de las distancias inherentes al mundo.

"De este modo, por tanto, el ser humano, en cuanto trascendencia existente que se despliega en posibilidades, es un *ser de lo lejano* (ein Wesen der Ferne). Es únicamente mediante estas lejanías originales que él se edifica en su trascendencia respecto de todo existente, que crece en el hombre la verdadera proximidad de las cosas. La sola posibilidad de escuchar en lo lejano (nur das Hören-können in die Ferne) es la que hace que actualmente para la realidad-humana, para este ser que es un "sí-mismo", se despierte la respuesta de una humana co-presencia; y es en esta realidad-inter-humana que él puede despojarse del yo-mismo (Ichheit), para ganarse como auténtico Sí-mismo"<sup>16</sup>.

16. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*. (Lo que constituye el ser-esencial de un fundamento o "razón", Klostermann, Frankfurt A.M., 1955, p. 54.

Cabe destacar en este denso texto heideggeriano el juego que se realiza entre la lejanía y la cercanía: la verdadera proximidad de las cosas se obtiene en la medida que se sabe mirar *en* lo lejano. Por otra parte, es la presencia del “otro” en una interhumanidad la que permite al existente humano despojarse de su yo inauténtico a fin de ganarse como un auténtico “Sí-mismo”.

Si aplicamos el contenido de este texto al tema que nos ocupa en este trabajo, podríamos afirmar que en el existente-varón se acentúa la apertura a lo lejano y en el existente-mujer la inclusión en lo cercano. Por un lado nos hallamos ante un mundo abierto, como en forma de parábola, a lo distante en el tiempo; y por otro lado, observamos un mundo circularmente cerrado en lo cercano. Pero ambos, varón y mujer, se despliegan en la lejanía y en la cercanía; ambos se proyectan trascendiéndose y ambos experimentan el despertar de una co-presencia que permite el paso de la inautenticidad de un yo-mismo a la instalación en la autenticidad de un “Sí-mismo”. Con todo el auto-distanciarse de sí mismo es distinto en uno y otro, pues el varón tiende a objetivar la distancia y la mujer a subjetivarla. Podemos iluminar esta afirmación con las siguientes reflexiones de C. Jung; reflexiones que nos introducen, a la vez, en el ámbito de la espacialidad del mundo femenino y maculino. Dice C.G. Jung:

“El mundo de las mujeres se compone de padres y de madres, de hermanos y de hermanas, de maridos e hijos; fuera de este círculo, el resto del mundo les parece componerse de familias análogas que van juntas y se cortejan y en lo esencial sólo se interesan por ellas mismas. El mundo del hombre, por el contrario, es el pueblo, el “Estado”, los negocios y el entrecruzamiento de los intereses, etcétera. Para él la familia es sólo un eslabón de la cadena... Para el hombre, lo general está más próximo que lo personal; es por eso que su mundo se compone de una multiplicidad de factores coordinados mientras que la mujer, desde el momento que ella mira más allá de su marido, experimenta su visión del mundo golpearse contra una especie de niebla cósmica en la que se pierde.”<sup>17</sup>.

Conforme al significado de estas expresiones de C.G. Jung el mundo de las mujeres es el ámbito de las cercanías pues está

17. C.G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, Paris, 1964, p. 227.

compuesto por un mundo de personas, mientras que el mundo del hombre está edificado por objetos; cosas o instituciones objetivas. Las lejanías del ser-femenino apuntan en la dirección de la subjetividad entrañable; las cercanías del ser-varón se dirigen a lo objetivo distanciante. El varón abre el abanico de sus posibilidades en el surco del distanciamiento respecto de sí mismo; la mujer despliega sus posibilidades en el círculo de un constante hallarse en el otro cercano.

Estas consideraciones pueden completarse con esta otra observación respecto del mundo femenino y masculino. El mundo de la mujer se desenvuelve con mayor connaturalidad en el campo de las individualidades concretas; mientras que el mundo del varón circula con mayor holgura en la zona de las generalidades abstractas.

Las diferencias entre el mundo femenino y masculino se perciben también en lo que concierne a lo que L. Klages denomina "Las direcciones personales y objetivas de la aprehensión" (*Die persönliche und die sachliche Auffassungsrichtung*). Una dirección aprehensiva es personal cuando el sujeto se encuentra involucrado involuntariamente con el aspecto personal de un hecho. En cambio es impersonal cuando el sujeto se vincula con el aspecto impersonal de los objetos. Y al referirse a la diferenciación de los sexos en este punto, afirma:

"Es inexacto decir que en la mujer domina el sentimiento y en el hombre la razón; la cuestión debe más bien expresarse así: para la mujer típicamente femenina lo decisivo es el sentimiento personal, para el hombre típico el sentimiento general. Pero esto no impide que sus sentimientos personales corrompan sus juicios valorativos".

Y una consideración semejante la lleva a cabo L. Klages cuando se refiere a las "Direcciones concretas y abstractas de la aprehensión" (*Die konkrete und die abstrakte Auffassungsrichtung*). Dice allí:

"El hecho de que la mujer demuestra mayor interés por las personas, mientras que el hombre se interesa más por las cosas, constituye la razón decisiva de que la inteligencia concreta predomina en el sector femenino y la inteligencia abstracta en el masculino"<sup>18</sup>.

18. L. Klages, *Die Grundlagen der Charakterkunde*. Hirzel, Zürich, 1948, p. 90. (Ver. cast.: *Los fundamentos de la ciencia del carácter*, Paidós, Buenos Aires, p. 120).

Si recordamos que “concreto” literalmente significa: “crecido junto” (del latín: “conresco” = formarse o acrecentar por agregación; de ahí: “concretus” = formado por agregación o condensación de las partes, y por consiguiente “condensado”, “espeso”, y, por extensión “material”) nada extraño que la inteligencia de la mujer, más cercana a la vida, pueda aprehender con mayor facilidad el surgir de las partes que componen la figura de un todo individual. Por el contrario: “abstracto” (del latín: “abstrao” = quitar tirando, retirar, arrancar; de ahí “abstractus” = abstracto opuesto a “concretus”)<sup>19</sup>, implica disociación, división y separación en lo que es la fluidez dinámica de la figura concreta<sup>20</sup>.

No se trata de la oposición entre más o menos inteligencia del varón y la mujer sino de dos tipos distintos de inteligencia: la una es inteligencia concreta y la otra inteligencia abstracta, basada la primera en un tipo de sentimiento más fluctuante y plástico y la segunda en un tipo de sentimiento más estable y sólido.

A la luz de lo expuesto se podrá comprender cómo el ser humano, definido como “rico en mundo”, se bifurca especificándose en la riqueza del mundo femenino y en la riqueza del mundo masculino. A partir de estas ideas se podrá también entender cómo ambos mundos están llamados, no a oponerse o negarse mutuamente sino a complementarse en la unidad-dual de un todo humano cumplido. Pero esta complementación mutua se tratará con mayor detalle en las próximas páginas. El alma intuitiva de la mujer, alerta y sensible a todo lo que crece a través de las variadísimas figuras de la vida, aporta algo único y específico a la constitución y realización de la persona humana.

### III. Polaridad y reciprocidad de los sexos

1. En este lugar de nuestra exposición nos ocuparemos del tipo de relaciones que deben guardar los sexos entre sí en virtud de la naturaleza misma de la persona-varón y la persona-mujer. Una comprensión cabal de aquella relación puede lograrse sobre la base de

19. Ib. ed. al., 92; ed. cast. 123.

20. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire de mots*, ed. Klincksieck, Paris, 1979, p. 120 y p. 698.

la totalidad de la persona, desde el momento que una reducción del hombre como tal al sexo equivale a la reducción del hombre mismo. Por lo tanto, la indagación de los modos de haberse un sexo respecto del otro necesita llevarse a cabo desde un punto de vista de la totalidad de la persona, tanto varón como mujer.

Cuando se inicia una labor de este tipo, inmediatamente salen a nuestro encuentro una serie de expresiones referidas al tema que estamos tratando. Así, polaridad, tensión, lucha, emancipación, oposición, nivelación, igualdad, unidad dual, inclusividad, reciprocidad, cooperación, paralelismo, subordinación, etc., constituyen una serie de vocablos con los cuales se suelen signar los tipos de relaciones que deben existir entre las personas de ambos sexos, en particular, como es lógico, cuando se trata de personas ligadas en matrimonio.

Es indudable que algunos de estos términos se refieren a algo que es connatural a la relación entre los sexos; y otros, aunque inadmisibles “de iure” como respuesta a esta problemática, traducen desgraciadamente una situación que se da “de facto”. Un auténtico análisis fenomenológico-hermenéutico trata de penetrar hasta la constitución del *ser* de esta “relación” entre personas sexuadas, con las consecuencias resultantes que tal *ser* implica respecto del *deber ser* ético de las responsabilidades.

Nosotros quisiéramos adelantar aquí el vocabulario que más estimamos adecuado para el tipo de relaciones que deben reinar entre los dos sexos a nivel personal. Proponemos esta fórmula: *polaridad y reciprocidad*; fórmula que compendiaríamos en esta otra fórmula más breve: *unidad en la diferencia*.

A continuación nos dedicaremos a explicitar y fundamentar el contenido de estas fórmulas que incluyen nuestra respuesta al problema aquí tratado.

2. Una de las primeras cuestiones que se plantean en esta dimensión consiste en determinar el alcance de lo *natural* y lo *cultural* en lo que atañe a la relación entre los sexos, pues es sabido que las respuestas han conocido: ya el predominio de lo natural, ya el predominio de lo cultural. Como es lógico, la primera se orienta hacia la acentuación de lo *estable* mientras que la segunda apunta a dar cuenta de las *variaciones y transformaciones* históricas acontecidas en este tipo de relaciones. Se trata aquí de una situación humana que hace resonar la temática fundamental que en la filosofía se plantea como la relación de lo *ontológico* y lo *histórico*.

Esta problemática filosófica, aplicada al hombre, nos exige reconocer que el hombre es un ser que debe estar “fuera de sí” para poder llegar a estar “en sí” en plenitud de realización. La persona humana no se agota en lo que podríamos llamar la pura *reflexividad*: es necesario reconocer la esencial e imprescindible presencia de la *alteridad* para obtener el cumplimiento de la “mismidad”. De donde se sigue que no basta lo ontológico para lograr la realización de sí sino que es necesario lo *histórico*, vale decir, lo nuevo, lo otro, lo extraño, inclusive lo imprevisto e insospechado. Sólo así es como se obtiene la auténtica experiencia humana, tanto individual como social.

Si aplicamos estas ideas al tema que ahora nos interesa, las características de cada sexo no están llamadas a recluirse en sí mismas sino a conjugarse en reciprocidad, al margen de un determinismo biológico o de un determinismo cultural. La naturaleza de cada sexo (lo dado por la naturaleza) debe conjugarse con la aparición de los nuevos *modelos* histórico-culturales de varón y de mujer.

Desde el instante que existe la posibilidad por parte del ser humano de imponer un *ritmo* a los impulsos biológicos y a la presión del imaginario social, el hombre puede contener y ordenar sus relaciones sexuales dentro de un proyecto de libertad.

Lo que la filosofía nos indica desde su perspectiva reflexiva, la biología actual lo explicita en el campo de la ciencia. El biólogo contemporáneo F. Jacob se expresa en estos términos:

“Como todo organismo viviente, el ser humano está genéticamente programado, pero está programado para aprender. Todo un abanico de posibilidades le es ofrecido por la naturaleza en el momento del nacimiento. Lo que se actualiza se construye poco a poco durante la vida por la interacción con el medio”<sup>21</sup>.

El autor nombrado habla allí mismo de “structures d'accueil”, mediante las cuales se le permite al niño reaccionar a los estímulos que llegan del medio buscando y detectando regularidades que, al recordarlas, logra obtener nuevas combinaciones. Por eso F. Jacob, utilizando una metáfora tomada de los aparatos de música, se opone tanto a los que pretenden hacer de lo biológico una “banda magnética virgen” de modo que todo será grabado por las influencias que vienen

21. F. Jacob, *Le jeu des possibles*, Fayard, Paris, 1981, p. 126.

del medio social, como a los que hacen del organismo “un disco” donde todo ya está grabado y lo único que se hará luego será repetir un texto ya fijado. Ambos factores son complementarios y por ende necesarios.

“La diversidad es una de las grandes reglas del juego biológico. Al hilo de las generaciones, esos genes que forman el patrimonio de la especie se unen y se separan para producir estas combinaciones cada vez efímeras y cada vez diferentes que son los individuos. Y esta diversidad, esta combinación infinita que hace único a cada uno de nosotros no se la puede subestimar<sup>22</sup>.”

3. Las afirmaciones de los filósofos acerca de las tensiones dialécticas entre lo ontológico y lo histórico, como así también las ya citadas conclusiones de F. Jacob en el orden biológico, nos permiten establecer que la diferencia entre los sexos y el papel imprescindible que cada uno de ellos debe jugar no es el resultado de la pura constitución *natural* —entendida como una estructura inmutable ya dada, “a priori” respecto de toda experiencia histórico-social—, ni mero producto cultural-epocal —en la forma de cambios y fijaciones variables a discreción—. La conjugación de lo heredado y lo adquirido presenta en este caso una experiencia científicamente verificada en virtud de la cual la antropología filosófica puede afirmar que existe una exigencia de esencia por la que persistirá la diferencia de los sexos como constitutivo fundamental de la humanidad: el hombre será siempre “hombre-varón” y “hombre-mujer”.

Desde esta perspectiva doctrinaria que ilustra la realidad de una diferencia sexual enriquecedora para la humanidad —y por tanto ajena a una simple fatalidad exterior o a las consecuencias de una culpa original— podemos ejemplificar uno de los vaivenes en el modo de interpretar las relaciones entre los dos sexos. Desde el momento que lo programado por la naturaleza debe ser realizado libremente por el hombre, convirtiéndose así en hecho de cultura, nada extraño que aparezcan en las historias variadísimas concreciones culturales que a veces oscilan entre una concepción de la mujer que la convierte en tabú y una concepción de la misma que la venera como un ídolo. O sea, se oscila entre una disminución y una exaltación exagerada del sexo femenino.

22. Ib. 128.

Es indudable que el racionalismo iluminista, al colocar lo igual-universal en la dimensión de lo supremo, se dejó llevar por un espíritu que hizo del trabajo y del rendimiento valores supremos. En una visión de este tipo lo *emocional* de la vida humana y “también la escondida ayuda y servicio, y con ello el centro mismo de la vida”, fueron profundamente desacreditados<sup>23</sup>. Desde una perspectiva del valor de los sexos indudablemente el racionalismo se manifiesta como predominio de lo masculino.

La reacción cumplida por el romanticismo, atenta a las peculiaridades respectivas de ambos sexos, trató de restablecer el equilibrio mediante la metáfora de la “polaridad de los sexos” al relacionar las diferencias reinantes entre los sexos con la polaridad de los fenómenos magnéticos, tal como se los entendía en esa época. El imán de acero que atrae al hierro dulce fascinaba a Goethe, Schelling y Ritter.

Es el siglo XIX, en el que la tecnociencia se afianza, cuando la voluntad de poder en el sentido del dominio —de indudable raigambre masculina— se impone. No es difícil reconocer la hegemonía desmesurada de lo masculino en este siglo: allí las consecuencias del iluminismo aparecen con claridad.

Las características del iluminismo nos muestran con suficiente luz la presencia de aquel predominio de lo masculino sobre lo femenino. P. Ricoeur, con trazos firmes y rigurosos, nos ha sintetizado las peculiaridades de ese movimiento que tanta importancia tiene par la historia de la cultura.

Inspirándose en R. Koselleck, P. Ricoeur sintetiza así los tres rasgos del iluminismo:

“En primer término, la creencia de que la época presente abre sobre el futuro la perspectiva de una *novedad* sin precedente, luego la creencia de que el cambio hacia lo mejor se acelera, en fin la creencia de que los hombres son de más en más capaces de *hacer* su historia”<sup>24</sup>.

Por lo tanto, Tiempo nuevo, aceleración del progreso y disponibilidad de la historia constituyen los tres temas que han transformado el

23. J. Möller, *Mensch sein: ein Prozess* (Ser hombre: un proceso), Patmos, Düsseldorf, 1979, p. 266.

24. P. Ricoeur, *Temps et récit III, le temps raconté*, ed. Du Seuil, Paris, p. 304.

espacio de la experiencia humana en ese momento histórico. En virtud de la primera afirmación queda anulado el hecho del “ser-afectado por el pasado”, y con ello, la tradición y su arraigo son despreciados: la fuerza activa de lo nuevo es arrolladora. Con esta postura anímico-espiritual, lo femenino, determinado por la “receptividad” o la “pasividad”, en su significación auténtica, queda disuelto en el activismo varonil. Por la fuerza de la segunda afirmación, la modernidad, al acelerar el progreso, imprime un ritmo paroxístico en la temporalidad humana. De este modo el deseo apresura alocadamente su “tempus” con la ingenua confianza de que lo que hace feliz llegará cada vez más rápido: alejamiento del pasado y aproximación cada vez mayor de un futuro promisorio. También aquí se puede comprobar cómo los ritmos temporales femeninos más vinculados al ritmo del crecimiento espontáneo de la vida quedan relegados, e incluso como aquello que debe ser superado. Por último la afirmación —esencial y prioritaria para su iluminismo— que declara que la humanidad es dueña absoluta de su historia, manifiesta el titanismo de una voluntad de poder que exalta desmedidamente la peculiaridad de lo masculino. El sentido profundo de la ayuda y del silencio, propios de la mujer, aparecen como ineficaces e insignificantes en el cuadro de una voluntad varonil omnipotente.

Frente a la exaltación de este activismo tecnicista que hoy amenaza con la destrucción de la vida, se destaca una vez más la necesidad de una legítima reivindicación de lo femenino, como correctivo de la exaltación de la masculinidad. Dice O. Clément:

“La mujer guarda el secreto de la “sapiencialidad” de las cosas, en el momento en que la voluntad de poder y de posesión del hombre ignoran y comprometen el misterio de la Tierra, de la vida, toca a la mujer el salvaguardarlo... Por eso, más allá de un feminismo que fue en un comienzo, casi inevitablemente viriloide, luego separatista, se torna posible un encuentro con el hombre en el que la diferencia se volvería reciprocidad<sup>25</sup>.”

4. Las últimas expresiones de O. Clément se refieren al movimiento de la “emancipación femenina”. La mejor sustancia de este vasto movimiento, más allá del reclamo de los legítimos derechos civiles de

25. O. Clément, *Il voto interiore*, ed. Jaca Book, Milano, 1978, p. 84.

la mujer, significó una clamorosa llamada a la autoidentificación y autorreflexión de la mujer, a fin de lograr alcanzar una conciencia personal y colectiva en lo que respecta a su posición en la familia y la sociedad.

O. Clément anota las dos características por las que atraviesa, en un determinado momento, este movimiento: ser de tipo “viriloide” y “separatista”. O sea, la pretensión de la mujer de querer ser un hombre más entre los hombres, pero en el sentido de una asunción de las características propias del varón. Y, por otra parte, pretender establecer una especie de paralelismo entre el varón y la mujer sobre la base de una separación.

Como puede apreciarse a través de las ideas aquí expuestas, el peligro del movimiento reside en desplazar la emancipación de un mundo de opresión al mundo de la total y absoluta liberación. De ahí la ambigüedad del movimiento y su ambivalencia: mezclar la esencia de la mujer con el poderío del varón. Una posición de este tipo lleva lógicamente a la lucha entre los sexos en el sentido de una competencia rival y agresiva.

Una tarea consistente en liberar a la mujer de la opresión, y hoy, en especial, de la degradación de su sexo en mero objeto mercantil, se logrará en la medida en que se respete la individualidad personal de cada sexo, a fin de alcanzar la unidad en el seno de las diferencias enriquecedoras.

Sopla en muchas mentes y corazones la esperanza de lograr lo que hoy se denomina una “civilización del amor”. Es indudable que la presencia histórica efectiva de un *mundo* determinado por las características del amor —en especial, tal como se lo vive en el ámbito de la “agape” cristiana—, elevarían a la mujer, —siempre en la línea noble de sus peculiaridades—, al rango de un auténtico “exemplar”.

Para que esto se cumpla debe surgir un *mundo* nuevo en el que las acciones, las cosas y las palabras se dispongan de tal manera que hagan posible la aparición de un nuevo “nomos” en el “oikos” humano. Se trata de una nueva manera de *presentificarse* en el mundo, marcando una inédita realización histórica. En un mundo de este tipo, la mujer será la sede de aquella “sapiencialidad” de la que hablaba O. Clément. Pero, ¿cómo poder pensar, o por lo menos, imaginar un acontecimiento de esta naturaleza a partir de la confusión y convulsión actual?

Hay en todo ello un destino indudable del *ser*, y, para el creyente, señoreando este destino, una Providencia que “escribe derecho con

líneas torcidas". Pero hay, imprescindiblemente, una iniciativa humana de la que también, fundamentalmente, depende el tejido de una nueva figura histórica. Además debemos aceptar los bruscos reordenamientos en el orden de las cosas, acciones y lenguaje de los hombres; las intermitencias que quiebran lo que podría ser el desenvolvimiento de un tiempo lineal.

5. Nos referíamos a la dificultad que existe de imaginar o pensar el modo cómo puede ser factible el surgimiento de un *mundo* histórico que haga posible un reordenamiento tal, que las acciones, las cosas mismas y las palabras se reorganicen por la fuerza de la "agape". Sería una nueva manera por la que cada cosa se haría presente a los hombres pertenecientes a esas nuevas comunidades. Y si de imaginarlo se trata, podríamos apelar a un ejemplo extraído de la visión heideggeriana de la sucesión de las épocas, tal como nos la presenta un intérprete del pensamiento de M. Heidegger. R. Schürmann busca ilustrar el aparecer en la presencia y el consiguiente desaparecer del espacio de la historia, con una evocación de lo que aconteció con el Partenón. Dice este autor:

"En el seno del tejido de las acciones, las cosas y las palabras, el modo de presencia de la Acrópolis asumía un carácter bien definido —aunque complejo— cuando los rapsodas se preparaban para las Panateneas, otro cuando el Partenón servía de iglesia bizantina, otro cuando los Turcos lo utilizaron como polvorín. Hoy, una vez que se hubo convertido en mercancía, para consumo turístico y que la UNESCO se propone protegerlo contra la polución con la ayuda de una cúpula de plástico, se presenta una vez más de un modo diferente —de un modo de presencia ciertamente inconcebible para el arquitecto Ichtynos. A cada momento de esta historia, la presencia del edificio reviste características determinadas, imprevisibles, incontrolables"<sup>26</sup>.

Independientemente del antihumanismo que circula en el propósito del pensamiento de esta teoría de la presencia, podemos hacernos una imagen de lo imprevisible de los acontecimientos futuros de la historia. Es posible percibir cómo una misma realidad, en este caso el Partenon, reajusta y reordena su modo de *presentarse*, en virtud de su asunción en mundos epocales distintos: mundos que lo sobreelevan

26. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie; Heidegger et la question de l'agir*, ed. Du Seuil, Paris, 1982, p. 68.

—como cuando se vuelve iglesia bizantina: “catedrales edificadas sobre las columnas antiguas”—, y mundos que lo degradan, cuando se convierte en polvorín o simple mercancía.

Algo semejante sucede con esa realidad humana central que consiste en el modo de relacionarse los sexos entre sí, a nivel personal. Hay una sustancia que permanece siendo la misma; pero como realidad histórico-cultural está expuesta al devenir de las épocas y de sus mundos distintos: unos que la elevan, ennobleciéndola, otros que la rebajan, degradándola. En un mundo originado por una civilización del amor, ¿qué cualidades asumiría el *nosotros* edificado por el amor interpersonal conyugal? Nos preguntamos también por el modo cómo se articularían lo sexual, lo erótico y lo personal en un “mundo de amigos”. Y esto en el espacio que conserva en la esperanza y en lo abierto el imprevisto brotar y la iluminación súbita de nuevos mundos.

#### **IV. El “nosotros” en el amor interpersonal conyugal**

Al hablar, desde este presente histórico, de las cualidades posibles de un “nosotros” conyugal, no podemos eludir la sensación de *idealidad* que suscitarán nuestras reflexiones. Tratar de leer en la realidad empírica actual el texto de una potencialidad ideal futura es propio del ser humano que busca incrementar el valor a través del devenir histórico. Tradición y crítica de la tradición irán siempre juntas; sólo así es posible avanzar y superarse. Se ha dicho empero con razón que una sociedad en la que el culto a la tradición se vuelve omnipotente está condenada al estancamiento; una sociedad en que la crítica se hace exclusiva y omnipotente está condenada al aniquilamiento. O sea, sin la crítica no hubiéramos salido de las cavernas; pero con el imperio exclusivo de la crítica y la rebelión retornamos a las cavernas.

Nuestro discurso partirá de una negatividad crítica a fin de alumbrar en ella la positividad de cualidades propias de un “nosotros” de amor altamente personalizado. Por otra parte, dado el carácter teomorfo del ser humano, —carácter que descubre la misma antropología filosófica—, nada extraño que la presencia de lo divino y lo sacral estén presentes en el curso de las ideas que expondremos a continuación.

En el “nosotros” resultante de la díada yo-tú conyugal se conjugan las vertientes sexuales, eróticas y personales del varón y la mujer. Se trata de esferas mutuamente implicadas e incluidas en las que se jerarquizan no sólo dimensiones psíquicas sino también responsabilidades éticas. Defendimos la no supremacía de un sexo sobre otro y la unidad en la diferencia. Las *negatividades* que enumeramos y que criticamos obstan y se oponen a la verdadera naturaleza y nobleza del “nosotros” conyugal.

**1. No seducción.** Seducir significa aquí pretender con engaño que el otro “me quiera” libremente. El matrimonio significa el encuentro de dos libertades a las que se les adscribe el mismo valor. Despreciable es también el epíteto “conquistar”, con él se designa la acción de doblegar, sobre todo el varón a la mujer. Voluntad de dominio y mentira se juntan en la conquista seductora.

Autenticidad y transparencia son las que deben animar la intención profunda del reconocimiento de la dignidad del otro. La cerebraización mezquina que el seductor hace del “eros”, bloquea el espontáneo manifestarse de la vida y entenebrece con su estrategia tramposa la generosidad del diálogo entre el varón y la mujer.

La mezquindad del seductor se profundiza cuando se considera la existencia misteriosa de la mujer. Dice P. Claudel:

“La mujer es alguien sobre la cual pesa la exigencia práctica. Pero ella es también alguien sobre cuya frente está inscrita la palabra: Misterio.

Ella es la posibilidad de algo desconocido. Un ser secreto y cargado de significación. Un ser secreto y para sí mismo ignorado que postula su realización a una intervención exterior”<sup>27</sup>.

Es precisamente el encuentro con el varón el que hará posible la actualización de este elemento escondido que ella misma ignora: la mujer está llamada a confiarse en el varón a partir de la oscuridad que la habita. El seductor traiciona esta vocación, que brota de un vacío sediento de plenitud, al responder, no con la *piEDAD* que comprende y consiente sino con la lógica del deseo que domina e instrumenta.

27. P. Claudel, *Partage de Midi, Première version, Préface, Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, t. XI, p. 13.

**2. No fascinación.** El verdadero amor no es ciego; por el contrario, es el más vidente. No hay que confundir el enceguecimiento con la auténtica idealización que obra el amor. La fascinación encadena la libertad y desemboca en la frivolidad; la idealización, en cambio, imanta la libertad, profundiza la persona amada y se convierte en principio de obras que tratan de levantar la empiricidad del amado a la altura de la imagen ideal despertada por el amor. Así se expresa V. Soloviev en este tema:

“Si la idealización nos muestra, más allá de la apariencia empírica, la imagen ideal y lejana del objeto amado, es, no sólo para que la admiremos, sino para que nosotros mismos, por la fuerza de la fe, de la imaginación activa, de un real genio creador, transformemos según este modelo verdadero, la realidad que no le corresponde, para que nosotros la encarnemos en un fenómeno real”<sup>28</sup>.

Generalmente la fascinación deriva no sólo de los encantos físicos y psíquicos del ser amado, sino también de una centración desmedida en el deleite del sexo. Es un hecho la centralidad que el deleite sexual ocupa en la corporeidad; pero un exclusivismo unilateral de la voluptuosidad, como experiencia capital del cuerpo, declina hacia “animalización” del sexo. Por el contrario, la admiración que provoca el deleite sexual debe encaminar el proceso corporal hacia un ordenamiento al amor y a sus intenciones. Aquí, en especial, el sentido biológico debe ser asumido por el sentido humano-personal. Existe una posible y verdadera interpenetrabilidad entre sexo y sentido, pues el hombre es esencialmente significativo en todas sus manifestaciones.

**3. No fusión.** Se ha advertido con razón que en la unión sexual la presencialidad que varón y mujer tienen el uno del otro, o sea el estarse presente a sí mismos, alcanza una cierta exhaustividad. Nos preguntamos si esta *presencia* debe implicar la pérdida de *identidad* de cada uno de los cónyuges en una fusión en que ambos se tornan indistintos por el naufragio del yo de uno en provecho del otro, o viceversa. Así A. de Waelhens se pregunta por la especificidad del modo y tipo de expresión propio y original de la sexualidad. He aquí su respuesta.

28. V. soloviev, *Le sens de l'amour*, Aubier, Paris, 1956, p. 59.

“En efecto, si yo soy absolutamente para otro, si me abandono absolutamente al otro, este otro deja de ser otro. Pues sólo hay verdaderamente otro en la medida en que se opone a mí. Renunciando a mí mismo, retiro también al otro su alteridad. De este modo sucede que el doble “para otro”, al que tiende la relación sexual, sobrepasa toda alteridad y hace existir (o puede hacer existir, porque aquí está el nudo del drama) en la perfecta presencia de una corporeidad a otra corporeidad y de cada yo a su corporeidad, una nueva subjetividad, indistinta, en la que el otro y yo son dos términos totalmente recíprocos”<sup>29</sup>.

Y como conclusión de estas reflexiones, el autor establece que el sentido último de la relación sexual es “la pérdida del yo en provecho del otro, la superación de la alteridad en la constitución de una subjetividad nueva y común”<sup>30</sup>. Y este hecho significa el triunfo sobre la inhexhaustividad de la presencia.

Pensamos, más bien, que la tesis de A. de Waelhens apunta a una situación límite, en la que las alteridades se suprimen en el orden psicológico, pero el yo personal y esencial no puede superar su incomunicabilidad que lo funda como persona. En la unión sexual, si bien se vivencia una plenitud de presencialidad, se mantiene la diferencia en virtud de la cual el varón se afirma como tal y la mujer se afianza como mujer. No se trata tanto de la constitución de una nueva subjetividad indistinta cuanto de la plenificación de ambas subjetividades en la unión de sus respectivas alteridades.

**4. No pura instantaneidad.** Interviene aquí el factor tiempo. La sexualidad no se agota en el puro ejercicio del sexo como sexo, sino en la fuerza que otorga a la persistencia del *nosotros* en el tiempo. Desde el momento que la sexualidad se manifiesta como el signo de un deseo en el cuerpo que el cuerpo es incapaz de aplacar, la mujer y el varón están llamados, juntos, a generar una historia. El hombre, como el ser de lo lejano, halla aquí un cumplimiento ejemplar. En el presente móvil y durable del amor conyugal repercute e influye el pasado, y el futuro se instala como la meta hacia la que apunta la flecha del proyecto existencial de vida.

El pasado de los ancestros se recapitula y concentra en la mujer por la que pasa la corriente de la vida y se prolongan las intenciones

29. A. de Waelhens, *Existence et signification*, Nauwclarts, Louvain, 1958, p. 208.

30. *Ib.* p. 209.

profundas de la especie. El futuro amanece en el *hijo* que es novedad, inicio y fundación. De estas reservas se nutre la fantasía creadora y la visión de las imágenes ideales suscitadas por cada nueva generación. Y es en este lugar donde el nosotros del amor conyugal halla su más profunda implantación en lo que puede llegar a ser una futura civilización del amor. Y esta peculiar cualidad del *nosotros* la trataremos mediante una confrontación con el pensamiento de Nietzsche en este tema capital.

Si hablamos de la superación de la *instantaneidad* en el matrimonio es preciso señalar hacia qué dirección apunta la flecha de esta trascendencia. La tesis de F. Nietzsche se elabora en base a una concepción según la cual es necesario oponer a la doctrina cristiana del “amor al prójimo” (Nächstenliebe) la teoría del “amor al lejano” (Fernsten-Liebe). El tipo de amor cristiano, según el filósofo alemán, tiende a encerrar la existencia en círculos estrechos sin horizontes. De este modo se intenta quebrar esos supuestos límites que estancan en una pura instantaneidad, a fin de abrir el matrimonio a un futuro lejano, que para F. Nietzsche no es otro que el advenimiento del superhombre. El provenir; y el porvenir más lejano deben ser “para ti la razón de tu hoy: en tu amigo debes amar al superhombre”<sup>31</sup>. Y lo que afirma de la amistad en general lo aplica con mayor intensidad a los esposos y a los hijos en el matrimonio. Sólo allí reside el *sentido* profundo del amor conyugal; sentido que los hombres y mujeres actuales ignoran. Esta es la razón por la que la miel dorada del amor contiene un núcleo de amargura. Dice F. Nietzsche:

“Aún el mejor amor es un cáliz de amargura:  
 ¡Así, suscita el anhelo del superhombre; así  
 excita tu sed, hombre creador!  
 Sed del hombre creador, flecha y anhelo  
 apuntados al superhombre: dime hermano:  
 ¿es ésta la voluntad que te impulsa al matrimonio?  
 Santa se me antoja tal voluntad, y tal matrimonio”<sup>31</sup>.

En este texto del “Así hablaba Zaratustra” se afirma el aspecto sacrificial del matrimonio, su creatividad, su trascendencia del instante y su santidad. Todas esas cualidades son afirmadas también por el amor cristiano conyugal. La diferencia esencial reside en el *sentido*

31. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Werke in drei Bänden, Bd. II, Hanser, München, p. 332.

distinto que tales características asumen en uno y en otro caso. F. Nietzsche olvida el sentido escatológico del amor conyugal cristiano que, lejos de encerrarlo en un estrecho horizonte egoísta, lo abre, en el desprendimiento, a un *lejano* —la Parusía de Cristo— que por la mediación de los esposos se aproxima. Para la Biblia, la íntima relación de los sexos representa realidades superiores e incluso divinas. Por otra parte los cónyuges deben contribuir a la expansión de la humanidad, con la conciencia de que el matrimonio, como figura terrena es efímero, pasará para dar lugar a una figura más plena y espiritual. Y esta visión trascendente del matrimonio cristiano en la que el amor al prójimo repercute y a su vez recibe orientación del advenimiento de Cristo, como lo lejano que está adviniendo tiene tal fuerza inspiradora que hasta el mismo F. Nietzsche, cuando nos deja algunos trazos de su hipotético superhombre, los pinta con los colores de los cuerpos glorificados tal como los propone el cristianismo.

Desde esta perspectiva lo sacrificial y lo santo del matrimonio cristiano apuntan en su trascendencia a otra meta: la llegada de un Reino con cielos nuevos y tierra nueva.

**5. No pura secularización.** Asistimos hoy a un proceso de secularización que invade todos los campos de la actividad y de las instituciones humana. Y esta pérdida de la sacralidad implicada en la secularización se cierne también sobre la comprensión y alcance del valor femenino. Dice A. Dal Lago:

“El proceso de secularización tomado en su más amplio sentido, como crisis de la autoridad sagrada sobre las cosas del mundo, equivale a una *des-legitimación* de todo poder terrestre, y por tanto a la constitución como conflicto de la escena humana, sobre todo en el plano político”<sup>32</sup>.

Según el mismo autor antes citado, el racionalismo actual se ha transformado en “un aparato autónomo y voraz” y en “una capa que aprisiona un mundo de ‘gozadores sin corazón’ ”<sup>33</sup>. En este mundo la mujer ha perdido su sacralidad y su simbología sublimante. Lo sagrado ya no es *autoridad*. Esta ha sido sustituida por lo hedónico y el lucro. Es lógico entonces que surja el modelo de mujer-objeto en el juego de los intereses mercantiles. Lo que la *legítima* como mujer ya

32. A. Dal Lago, *Le nouveau polythéisme en La sécularisation de la pensée; Recherches reunies sous la direction de G. Vattimo*, ed. Du Seuil, Paris, 1988, p. 148.

33. *Ib.* p. 152.

no son las cualidades profundas de lo femenino elevado a "*sapiencialidad*", sino los atributos externos y el rendimiento. Y un mundo de varones ampliamente *conflictuado* permite el crecimiento del modelo de mujer viriloide, separatista, agresiva y competitiva.

Una nueva sacralidad haría posible el surgimiento de un nuevo mundo, y en él, la mujer y el matrimonio, lleno de significación ennoblecedora. En el Upanishad, cuando el esposo abraza a la esposa, exclama: "yo soy el cielo, tú eres la tierra". Se trata de una hierofanía por la que la unión sexual y la fecundidad del matrimonio se convierten en manifestación de lo sagrado. Nos hallamos ante una metafísica religiosa de la cultura. Varón y mujer insertos en el orden sagrado del universo y reactivadores de las cosmogénesis. El varón asimilado al Cielo y la mujer asimilada a la Madre naturaleza, a la Tierra sagrada, a las aguas primordiales como fuente perenne de vida.

Pero la sacralidad de la mujer y las posibilidades sacro-religiosas de lo femenino alcanza su apoteosis en el cristianismo. El culto a la Virgen María se convierte en la expresión y actuación vivas de lo femenino personalizado y elevado a su más alta realización.

La realidad religiosa de una mujer elevada a tan grande dignidad está llamada a convertirse en *autoridad* —en el sentido etimológico y profundo de este vocablo— en virtud de la cual las mujeres quedan legitimadas en su razón más noble de ser. la sublimación de los instintos por la que el deleite carnal debe subordinarse a los valores de la persona en la forma de un "yo-tú" diagonal, y por la que la cantidad representada por la especie se deja iluminar por lo cualitativo del espíritu, constituyen un pre-anuncio de la sublimación llevada a cabo en la Virgen María como misterio metafísico de la vida y del Cosmos.

## V. Formulaciones filosóficas

A continuación, sobre la base que nos aportan U. von Balthasar y A. Frank-Duquesne<sup>34</sup> en lo referente a la relación entre los sexos,

34. U.v. Balthasar, *La Dramatique divine, II, Les personnes du drame. I. l'homme en Dieu*, P. Lethielleux, Paris 1986, p. 319. A. Frank-Duquesne, *Création et Procréation*, ed. Minuit, Paris, 1951, p. 42-46.

trataremos de sintetizar las ideas expuestas hasta aquí acerca de este tema. He aquí las formulaciones.

1. **Unidad Dual.** Esta fórmula expresa perfectamente la expresión bíblica que dice: "Dos en una sola carne". Es como si dijéramos: una naturaleza y dos personas; o mejor, dos personas *en* una sola naturaleza, si por naturaleza entendemos lo referente a la especie, a la carne. Dos personas, como tales inconmensurables, pero que ahora, complementándose, despliegan sus operaciones a partir de un principio único.

2. **Realidad única con dos polos.** Metáfora correcta en tanto busca señalar la unidad y la diferencia en el mutuo intercambio de las actividades. Se trata de una naturaleza humana idéntica, pero que en ningún punto escapa a la diferencia sexual, en una especie de "neutralidad" como posible lugar de encuentro. El cuerpo del hombre es masculino hasta sus más ínfimas células y el cuerpo de la mujer está determinado por su femineidad.

3. **Dos actualizaciones de un único ser.** Pareciera que existe una potencialidad raigal común que se actualiza a través de los dos sexos. No hay una idea universal anterior a la realidad de hecho; tampoco existió un "andrógino" primitivo del que luego surgieron los dos sexos, ni tampoco, un ser originario "asexuado" del que brotaron varón y mujer. Pero si existe una *inclusividad* que permite la resonancia fundamental del uno en el otro. Se ha hablado en psicología de *Animus* como la cualidad masculina en el alma femenina, y de *Anima* como la cualidad femenina del Animus masculino. Se trata de imágenes virtuales en forma de disponibilidades preexistentes. Aquí también, en su orden, se cumple el dicho de S. Agustín: "No me buscarías si antes ya no me hubieses encontrado".

4. **Dos "entia" en un solo "esse"** (Dos entes en un solo ser). Esta sería la fórmula metafísica que expresa lo más profundo de las relaciones y del encuentro entre el varón y la mujer. El existir (= esse) es lo más hondo de una realidad; las determinaciones, incluso las esenciales, advienen en el existir. Dios "los creó macho y hembra": lo creado es el "esse", pero en él subsisten dos formas concretas diferentes y que asumen diferentemente el "acto de existir". Con esto no se quiere afirmar un orden de prioridades temporales, sino la misma estructura ontológica de una realidad.

5. **Una existencia en dos vidas, pero no dos fracciones diferentes de un mismo todo.** Varón y mujer no constituyen dos partes que se suman formando un todo. Es una misma existencia en

dos vidas, vale decir, en dos historias. Las mil y una peripecias que entretejen el desenvolvimiento de un matrimonio son comunes, pero apropiadas por el "sí mismo" de cada persona que, al hacérselas propias, cumple su singular realización. Dos vidas distintas pero inseparables, de la que la una es la plenitud de la otra, y ambas orientadas a una unidad definitiva que de sí no tiene límites. La inconmensurabilidad en esa constante búsqueda mutua del yo y el tú marca la irrebutable irreductibilidad de la alteridad. Se trata del respeto de la individualidad de cada uno a fin de alcanzar la unidad superior mediante la constitución de un *nosotros* integral.

## VI. La voz de los poetas

El sentido que el filósofo encuentra en un nivel especulativo, los poetas lo alumbran en la dimensión del símbolo. Y la filosofía se enriquece cuando trata de comprender las figuras metafóricas que suscita la penetración vidente del poeta. Interrogamos ahora a dos de los más grandes líricos de este siglo, R.M. Rilke y P. Claudel, para que ellos nos instruyan con sus visiones de lo femenino.

1. En lo que respecta a R.M. Rilke hemos seleccionado dos pasajes de la tercera Elegía de Duino para ilustrar la tarea de la mujer como madre y la misión de la mujer como la amada respecto de su amado.

Dice Rilke de la relación de la madre y su hijo:

"Madre, *tú* lo hiciste pequeño, tú fuiste su comienzo;  
era para ti nuevo; tú inclinaste sobre sus ojos recientes  
el mundo amigo y apartaste el extraño.  
¿dónde están, ay, aquellos años, cuando tú sencillamente,  
con tu figura esbelta lo defendías del encrespado caos?  
De este modo, ¡de cuánto no lo has ocultado!; tú le hiciste inofensivo  
el cuarto envuelto en las recelosas sombras de la noche,  
de tu corazón lleno de amparo sacaste espacio más humano  
para mezclar a su espacio nocturno.  
No en la tiniebla, no, sino en existencia más cercana  
has colocado la lámpara, que lucía en la noche como por amistad.  
Nunca un crujido que no explicases sonriendo,  
como si supieras desde siempre *cuándo* crujen así los pasillos.  
Y él escuchaba atento y se calmaba. Tanto lograba  
suavemente tu levantarte; tras el armario, asomaba

su destino, alto, en el gabán; y en los pliegues de la cortina,  
levemente movida, se acomodaba su intranquilo futuro<sup>35</sup>.

Para lograr una comprensión integral de este texto sería necesario encuadrarlo en el contexto mayor de toda la elegía y en el contexto aún más amplio del conjunto de las Elegías de Duino. Pero basta este trozo del poema para captar el sentido profundo de la *madre* que en él se expresa. Se ha dicho con razón que la sonrisa de la madre constituye para el niño el pasaporte metafísico de su entrada y aceptación en la comunidad de los humanos. Habla Rilke de un espacio amenazante en el que se mueve la inquietud del niño, y un espacio cordial lleno de amparo que la madre ofrece al niño. Palpita aquí la fuerza misteriosa y portentosa de la figura y ternura de la madre contra las amenazas del destino. Dice del niño: "Y él escuchaba atento y se calmaba". Detrás de estas palabras discurre la sigilosa lógica persuasiva del lenguaje de la ternura materna.

En la mujer la vida reside en su forma más confiada. Pero ella a su vez participa esta confianza. Junto a la mujer-madre hallamos en esta elegía la presencia activa de la mujer-amante. En pocas palabras condensa el poeta la misión de la mujer que ama para con el joven amado.

"Oh, dulcemente, dulcemente  
haz algo amoroso ante él, una tarea cotidiana...  
Llévale muy cerca del jardín, dale la supremacía  
de las noches... retenlo..."<sup>36</sup>.

Aparece aquí el poder regulador del amor femenino pues arranca al varón del desorden caótico del deseo mostrándole el ordenamiento de una labor cotidiana. El trabajo que configura y ordena el desorden de la sangre. La joven mujer asume ahora la función encomendada a la madre respecto del niño: apaciguar la confusión interior, ser espacio de paz que muta el paisaje terrorífico. Una tarea cotidiana, sencilla y sincera se convierte en elemento regulador.

35. R.M. Rilke, *Duineser Elegien* (Elegías de Duino), 3ª Elegía, *Sämtliche Werke*, Bd. I, Inserl, 1955, p. 694.

36. *Ib.* p. p. 696.

El acercarlo al jardín alude a la intimidad, al espacio de paz hondo y tranquilo. No "dentro" del jardín, sino "cerca" pues es imposible el otorgamiento de una seguridad completa.

La noche significa la apertura al "otro" ilimitado y limpio, pues es necesario recordar que para este poeta, "ser amado" pasa, pero "amar" siempre "queda". Y la Elegía termina con esta expresión: "Retenlo" (Verhalt ihn). La mujer induce una contención interior; no anula el tumulto interior, pero suaviza su impetuosidad. Uno de los más competentes intérpretes de Rilke, O. Bolnow, sintetiza de esta manera el sentido que el poeta otorga a la mujer: madre y a la mujer-amante:

"A la manera como el niño se sentía *aligerado* bajo la protección de la madre, y se *calmaba*, así ahora la amante debe llevar a ese mundo de amenaza una nota más dulce, más suave, la cual hace que de hecho se tenga algo así como una sensación de felicidad y entrañamiento"<sup>37</sup>.

2. P. Claudel es el otro poeta al que nos dirigimos para escuchar su palabra acerca de la mujer. El texto que ofrecemos pertenece a su obra dramática: *La Ville* (La Ciudad); y un personaje llamado *Lala* es aquí la que encarna a la mujer. Estas son las palabras de la mujer:

"Verdad es que mis cabellos son grises y que pronto la noche y el oro serán reemplazados por misterioso color de la nieve.  
Pero mi belleza permanece la misma.  
Y la vejez que me alcanza disipa entre mí y el que me sigue el malentendido.  
¿Crees que yo no tengo lugar entre vosotros?  
Yo soy la promesa que no puede ser cumplida y en eso mismo consiste mi gracia.  
Yo soy la dulzura de lo que es con la nostalgia de lo que ya no es.  
Yo soy la verdad con el rostro del error y quien me ama no se preocupa por desenredar la una de lo otro..."<sup>38</sup>.

37. O.F. Bolnow, Rilke, Taurus, Madrid, 1963, p. 101.

38. P. Claudel, *La Ville*, seconde version, Oeuvr. Compl., t. VII, P. 239-240.

Lala representa la mujer, y ésta personifica simbólicamente la Belleza y la Felicidad; pero su misión es ser un presagio de ellas; o sea es un Signo en la tierra de algo que aquí se manifiesta por el ministerio de la mujer pero que no es de este reino. Confundirse, identificando el Signo con lo significado es la muerte. La mujer presentifica la Belleza y la Felicidad a nivel sensitivo, y ella misma ignora la enigmática tensión que como delicada dualidad habita en su sustancia.

La mujer promete algo que ella no puede cumplir: sólo es un anuncio de la Belleza y la Felicidad. Por eso es fuente permanente de un dramático *malentendido*. Lala aparece al final de la pieza teatral claudeliana cuando ya empieza a manifestarse su vejez: este es el momento de la crisis pues es la hora del discernimiento. Ahora se está en condiciones de comprobar cómo su deslumbrante belleza es sólo resplandor fugitivo. La verdadera sabiduría frente al aparecer de la mujer en el horizonte de la vida consiste en saber discernir lo que es la verdadera Belleza de lo que sólo es su signo sensible. La verdadera Belleza no envejece; la gracia pasajera de la belleza femenina sólo fue su "*index*".

La mujer es así para el varón dulzura y nostalgia a la vez; presencia y ausencia al mismo tiempo. Pero tiene un *lugar* entre los hombres que no puede ser reemplazado. En su simbolización más pura es testimonio y símbolo a la vez de la Gracia, de la Iglesia y de la Sabiduría. Y en la mujer virgen y consagrada se opera la asunción sublimante. Pero cuando la misión encomendada a la mujer, a saber la de ser *signo* de la Gracia divina, se desfigura, entonces en vez de ennoblecer, envilece, en vez de elevar, engaña. Exigirle la felicidad es un engaño porque ella es "la dulzura de lo que es con la nostalgia de lo que ya no es".

*Héctor Delfor Mandrioni*

# UN DOCUMENTO ORIGINAL LA BULA “AD CLERUM” DE LA DIOCESIS DE BUENOS AIRES (1620)

## 1. Interés de esta publicación

Con este trabajo damos a conocer un documento que consideramos de suma importancia para la comprensión del origen de la *Iglesia de la Santísima Trinidad del Puerto de Buenos Aires, en la Provincia del Río de la Plata, en las Indias Occidentales* (1). Se trata de la Bula dirigida al clero, secular y religioso, de la flamante diócesis fundada en 1620, y que tenía por sede al Puerto del Río de la Plata. Entonces, hacía cuarenta años de su fundación definitiva y su reciente promoción como ciudad principal de la Gobernación del Río de la Plata (2), motivó la erección de un nuevo obispado, cuyo alcance coincidía con la nueva jurisdicción civil (3).

En realidad, según el interés original, nuestra investigación persigue localizar el paradero del principal documento que emitió la Santa Sede para crear la diócesis de Buenos Aires: nos referimos a la *bula de erección*, cuyo contenido desconocemos. Dicha bula surgió del consistorio secreto del 30 de marzo de 1620, celebrado por Paulo V en

1. Esta expresión surge de la traducción de la bula.

2. Como conocemos, la fundación definitiva se realizó en 1580 y formó parte de la Gobernación del Paraguay. Cuando Felipe III dividió aquella extensa jurisdicción, quedó constituida la Gobernación del Río de la Plata (1617). Desde entonces el Puerto de Buenos Aires se convirtió en la sede de las nuevas autoridades civiles.

3. “A los pocos años de fundada la ciudad de Buenos Aires, ya se hablaba de convertirla en sede episcopal. El obispo Guerra advirtió pronto la trascendencia de la nueva población para el porvenir de América; y visitándola en 1587, habló con el teniente de gobernador Rodrigo Ortíz de Zárate sobre tener allí su catedral, según comunicaba este último a la Corte en carta de 6 de setiembre de 1587. (AGI, Aud. de Charcas, 42). Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina* (=HIA), t. II, p. 91. Buenos Aires 1967.

el Palacio del Quirinal, en la ciudad de Roma (4). Con el auspicio del Arzobispado de Buenos Aires, comenzamos hace dos años la búsqueda de estos documentos, para lo cual nos ha sido de gran utilidad las publicaciones de quienes nos antecedieron en esta inquietud. Tal es el caso del historiador jesuita Pablo Hernández (5), quien, entre otros, se avocó a esta tarea (6).

Para acercarnos al tema, tengamos en cuenta la complejidad que rodeaba la creación de un obispado y el nombramiento de su obispo durante la época colonial. Sin olvidarnos del marco que establecía el Real Patronato en la relación de la Iglesia con la Corona Española. En primer lugar, ya por iniciativa eclesiástica o por sugerencia del Rey, se elevaba la propuesta al Consejo de Indias (Real Cámara). La aprobación era refrendada por el Rey, quien dictaba el *Nombramiento Real* y procedía a elevar al Papa, los detalles sobre la extensión y jurisdicción de la diócesis, así como también sus posibilidades de renta. En forma similar se procedía con los candidatos bien vistos para ocupar aquella nueva sede episcopal. Era común en la época a la que nos referimos, que este tipo de propuestas, la Santa Sede las consideraba de ordinario en un consistorio secreto, donde se analizaban las posibilidades y conveniencias de una nueva jurisdicción eclesiástica. Y si era el caso, se pedían a la Corona nuevas aclaraciones que pudiesen resolver algunas dudas, sobre todo aquellas vinculadas a los recursos económicos que asegurasen los primeros pasos de la organización diocesana.

4. "Puede asegurarse que ya por enero se habría decretado el obispado, aunque su bula no fuera expedida hasta el 30 de marzo de 1620. Días después de extenderse la bula ereccional, se expidieron las seis restantes que acompañaban a la primera, por cuanto Fray Carranza presentó en Buenos Aires, ante las autoridades, siete bulas de S.S., que fueron leídas ante aquellas por el escribano mayor de la gobernación, Juan de Munarris. De estas siete bulas se conocen solamente dos. La primera de ellas, es el nombramiento de Fran Carranza para Obispo del Río de la Plata, y la segunda, dirigida al clero para su obediencia. La bula ereccional y las cuatro anexas restantes, son desconocidas en la fecha para los historiadores y pueden considerarse como perdidas". *Fray Pedro de Carranza, primer Obispo de Buenos Aires*. TORRE REVELLO, José, en *Archivum*, 2-1 (1944), 5-48, 2-2 (1944), 379-449. Ver en el mismo artículo la nota Nº 17.

5. HERNANDEZ, Pablo, publicó parte del *Acta Consistorial*, confundiéndola con la bula de erección, en *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (=REABA), vol. IV, año 1904, pp. 625-626. El mismo autor reprodujo una copia, que él llamó autorizada de los manuscritos hallados en un apartado de *Varios* de la Biblioteca de Santiago de Chile. Son las bulas denominadas *Ad Episcopum* y *Ad Clerum*, en REABA, vol. VI, año 1906, pp. 506-507.

6. Hay que asociar a esta investigación la persona del erudito historiador José Torre Revello, quien más ha iluminado los orígenes de la Iglesia de Buenos Aires.

La aprobación del consistorio que presidía el Papa, implicaba la emisión de las *bulas de erección de la diócesis y la del nombramiento del primer obispo*, a las que seguían entre otras, la de la *erección de la catedral y la dirigida al clero*. La Corona por su parte expedía las *ejecutoriales reales* que juntamente con los *breves pontificios* investían de autoridad la persona del nuevo pastor. Este conjunto de documentos constituían la *provisión canónica*, que acreditaba al obispo electo ante las autoridades eclesiales y civiles en el Nuevo Mundo.

Como todos los documentos oficiales, las bulas y breves apostólicos quedaban registrados en los bularios del Archivo Vaticano, mientras que los duplicados autenticados eran enviados por una parte, para su recopilación en el Consejo de Indias en España, y por otra eran remitidos al archivo de la sede arzobispal de la nueva diócesis en América. Obviamente los originales que portaba el prelado electo, pasaban a formar parte de los fondos documentales del Cabildo catedralicio, en este caso en Buenos Aires.

Semejante recaudo, fruto de aquel sistema de comunicaciones y archivos, nos ha permitido orientar la búsqueda de tan valiosos documentos en los archivos de la sede arzobispal de la cual dependía nuestra diócesis en el momento de su erección. Es por eso que nos dirigimos a Sucre (Bolivia), sede de la antigua arquidiócesis llamada La Plata (Charcas). Con el mismo propósito hemos trabajado en el archivo arzobispal de Lima (Perú) (7). Mientras se abren nuevos

7. En la ciudad de Sucre hemos trabajado en el archivo del Cabildo Catedralicio. El desorden y abandono de aquel patrimonio, por completo carente de catalogación, hizo muy ardua la búsqueda. Existen en uno de los armarios unos volúmenes pertenecientes a las Actas del Cabildo o también llamadas Actas Capitulares. El tomo I<sup>o</sup> cubre el período de 1585-1602 sin foliar, el II<sup>o</sup> tomo desde 1616-1619, cuyos folios van desde el N<sup>o</sup> 122 v. al 321 v. Este tomo no está identificado como el primero y se encuentra muy deteriorado, de tal forma que su lomo perdió toda identificación. Lo interesante de este volumen es que en el folio 232 r. se encuentran transcriptas las bulas que acreditaron ante las autoridades al Arzobispo de La Plata, Jerónimo Méndez de la Tiedra. Para su promoción, el Papa Paulo V emitió ocho bulas que están pasadas *Verbum ad Verbum* y su data es del 18 de diciembre de 1616. Le sigue la Real Cédula de Felipe III presentando al nuevo Arzobispo. Lamentablemente el tomo III<sup>o</sup>, que debiera cubrir los años 1620-1621, falta de su lugar y no se encuentra en el Archivo Catedralicio. Posiblemente en aquel volumen extraviado, si es que existe hoy, se encuentren las novedades de la extensa Arquidiócesis, de la cual la erección de la diócesis del Puerto de Buenos Aires hubo de haber sido la más importante. Entre otros papeles se encontraban unas 30 bulas originales con sus sellos de plomo y en buen estado de conservación. Pertenecen a los arzobispos de la sede de Charcas, como también a los

caminos en la investigación de estos documentos fundacionales, nos ha parecido oportuno publicar la bula llamada *Ad Clerum*.

## 2. Antecedentes de la bula *Ad Clerum*

Este documento integraba el cuerpo de las siete bulas que portó el primer obispo de Buenos Aires, el carmelita Fray Pedro de Carranza (8).

Fue José Torre Revello quien hizo un aporte significativo para el conocimiento del obispo Carranza y su actuación en la diócesis de la Santísima Trinidad. En su ensayo biográfico comenta:

“Días después de extenderse la *bula ereccional*, se expidieron las *seis restantes* que acompañaban a la primera, por cuanto Fray Carranza presentó en Buenos Aires, ante las autoridades, *siete bulas de Su Santidad*, que fueron leídas ante aquellas por el escribano mayor de la Gobernación, Juan de Munarriz. De estas *siete bulas* se conocen solamente dos. La primera de ellas es el nombramiento de Fran Carranza para obispo del Río de la Plata, y la segunda, dirigida al clero para su obediencia. La *bula ereccional* y las cuatro anexas restantes, son desconocidas en la fecha para los historiadores” (9).

obispos de las diócesis de La Paz, de Santa Cruz de la Sierra y de Asunción del Paraguay. De interés para nosotros hemos hallado la bula de nombramiento del obispo Mariano Escalada, emitida por Pío IX en 1854. Monseñor Escalada fue el primer arzobispo de Buenos Aires.

Visitamos además la Biblioteca Nacional de Bolivia en la misma ciudad de Sucre, donde pese a su orden y esmerada custodia del patrimonio eclesiástico colonial, nada pudimos encontrar. Igual suerte se siguió de la investigación que realizamos en los Archivos del Cabildo Catedralicio, la Biblioteca del Palacio Arzobispal y la Biblioteca Nacional del Perú en la misma ciudad capital.

8. “Don Phelippe. Al Cardenal de Borja sobre la presentación del Maestro Fray Pedro de Carranza al Obispado de las Provincias del Río de la Plata que está vaco por promoción del Licenciado Don Lorenzo de Grado al Obispado del Cuzco... y considerando la bondad, bida y exemplo del Maestro Fran Pedro de Carranza de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, he acordado de nombrarle, como por la presenta le nombro y presento para el dicho obispado del Río de la Plata”. El texto lo trae TORRE REVELLO en *Archivum* 2-2, (1944), p. 382. *Carta del Rey Felipe III al Cardenal de Borja y de Velasco, en la que propone a Fray Pedro de Carranza, para titular del obispado del Río de la Plata. 20 de julio de 1619.*

9. TORRE REVELLO, José. En *Archivum* 2-1, 1944, p. 10.

Conocemos la publicación de estas dos bulas que realizó Pablo Hernández en 1906. Investigando la copiosa colección de manuscritos coloniales que posee la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile, encontró en un tomo de *Varios* (Colección Vicuña Mackenna, vol. 131): "una copia autorizada de escribano, dos bulas de las que se expidieron, como de costumbres, en el nombramiento del primer obispo Pedro de Carranza, de la orden de Nuestra Señora del Carmen". Son las denominadas *Ad Episcopum* y *Ad Clerum* (10). La versión latina que publicó en aquella oportunidad, salvo en algunos detalles, coincide con la que nosotros presentamos.

Pero sin duda que la versión que presentó Torre Revello, como apéndice documental del artículo citado, ofrece más garantías en orden a la fidelidad del texto original. Esto se debe a que tomó la copia más antigua de las varias existentes en el Archivo General de Indias (11).

Las versiones que ambos investigadores publicaron en este siglo son para nosotros un punto de referencia comparativa muy importante. Uno y otro se lamentan de la ausencia de los originales; y por lo tanto dependieron de los traslados y registros de los archivos mencionados (12).

Por otro lado, llama la atención que nuestra bula no figure catalogada en la obra del Pbro. Francisco C. Actis, quien ha publicado *Actas y Documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires* (13). En realidad ninguna publicación conocida nos advierte sobre la existencia de los originales de las bulas, que ya en siglo XVIII se daban por

10. HERNANDEZ, Pablo S.J. En REABA vol. VI, 1906, pp. 595-597.

11. TORRE REVELLO, José. En *Archivum* 2-1, 1944, p. 11 en la nota 17.

12. Aunque hemos encontrado citada la versión de Vicente Quesada no hemos tenido la suerte de poderla consultar. También hay datos sobre el Obispo Carranza en la publicación que hizo Quesada de un inédito de Gervasio Posadas, que a su vez se encuentra en la colección manuscrita de Saturnino Seguro: *Noticias sobre los Ilustrísimos Obispos del Río de la Plata*. En *La Revista de Buenos Aires*, vol. 18 (1869), 276 y ss.

13. ACTIS, Francisco C., *Actas y Documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*. Obra publicada en 2 vols. Buenos Aires 1943. El mismo autor explica la pérdida de los documentos: "por el abandono y deterioro del *Libro Antiguo del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*, del cual han subsistido algunos fragmentos. De ellos, redactados en gran parte en la escritura procesal encadenada (lo que aumentó en mucho la dificultad para descifrarlos), he aprovechado todo lo que me ha sido posible". vol. Iº p. 2 de la Introducción.

perdidas (14). La razón más aceptada de este extravío, apunta Torre Revello:

“Tiene su origen en que las bulas al ser enviadas desde Roma a España, se entregaron indebidamente a Fray Carranza, en vez de hacer un traslado autenticado de ellas, como era lógico, sin haberse asentado tampoco en los libros copiadorees del Consejo Real de Indias” (15).

Recordemos que Felipe II había ordenado por Real Cédula de 1590, que los preladados de Indias debían elevar al Real Consejo dos copias de la erección de sus Iglesias, con las bulas y breves apostólicos (16). Sabemos que el obispo Carranza sólo elevó al Real Consejo un testimonio notarial de las erecciones realizadas, pero desatendió el envío de una copia como debía haberlo hecho.

El texto de la bula de provisión del obispo y la dedicada al clero que actualmente se registran en el Archivo General de Indias (17), como así también la aprobación del Concilio Provincial reunido en Charcas, en 1629, fueron tomados de una declaración testimonial que se realizó en Buenos Aires por la iniciativa del notario mayor del obispado Antonio Herrera, el 27 de junio de 1769:

“Dichos copiamientos se hicieron cuando los originales se encontraban en deplorable estado de conservación y faltándoles algunos fragmentos para su lectura” (18).

Finalmente, la esperanza de los historiadores estaba cifrada en los Bularios del Archivo Vaticano, donde se ha resuelto muchísimas incógnitas de esta naturaleza. Un experto en estos archivos, el P. Cayetano Bruno, después de varios años llegó a esta conclusión:

14. Así opinan: YANI, José I. *Jurisdicción eclesiástica en el territorio argentino*, en REABA, vol. 1, 1901, p. 607 ss. HERNANDEZ, Pablo. *Documentos para la Historia Eclesiástica del Rto de la Plata*, en REABA, vol. 6, 1906, pp. 506-507. BRUNO, Cayetano. *La diócesis de la Santísima Trinidad y su primer obispo, Fran Pedro de Carranza*, HIA, t. II, pp. 91-107. TORRE REVELLO, José, *Fray Pedro de Carranza primer obispo de Buenos Aires*, en *Archivum* o.c. CARBLA, Rómulo, en *Historia Eclesiástica del Rto de la Plata*, t. II, pp. 243-246, reproduce en el Apéndice las dos bulas conocidas.

15. TORRE REVELLO, J.. En *Archivum* 2-1, 1944, p.11 en la nota 17.

16. Esta Real Cédula se incorporó a la *Recolección de Leyes de los Reinos de Indias*, libro Iº, título IIº, Ley VIIº.

17. Sección Patronato, del *Archivo General de Indias*, véase la *Publicación del Centro oficial de Estudios Americanistas de Sevilla, Biblioteca Colonial Americana*, t. XII, AGI, Sevilla, *Catálogo de la Sección Iº, Real Patronato*, t. Iº, años 1493-1703 pp. 9-71, redactado por LLORENS ASENSIO, V. *Bulas y Breves Pontificios*, Sevilla 1924. Citado por TORRE REVELLO, J., en *Archivum*, o.c., p. 11, nota 17.

18. AGI, *Audiencia de Buenos Aires*, legajo Nº 601.

"... hay referencias de la *bula de erección en el índice del Bulario de Paulo V del Archivo Secreto Vaticano*; pero el volumen al que envía dicha referencia se extravió en las vicisitudes de la época napoleónica" (19).

No faltaron los que creyeron ver en el mencionado *Bulario*, algunos fragmentos de la *bula de erección* en el mismo texto del Acta del Consistorio Secreto del 30 de marzo de 1620(20). Tampoco se menciona la existencia de las otras bulas que formaban parte de la *provisión canónica*. Es evidente que los dos grandes centros de información, como lo son los Archivos de Indias en España y del Vaticano en Italia, fueron agotados por la pericia de José Torre Revello, el primero; y Cayetano Bruno, el segundo; a la autoridad y seriedad de estos investigadores nos remitimos. Queda aún una posibilidad en las fuentes europeas, nos referimos a los archivos franceses que bien podrían arrojar alguna pista sobre los volúmenes perdidos del *Bulario de Paulo V del Archivo Secreto Vaticano*.

En el Archivo General de la Nación existen varios documentos que mencionan aquellas credenciales apostólicas que presentó el obispo Carranza ante las autoridades de Buenos Aires. El primero de ellos es el testimonio del escribano mayor de Gobierno, Don Juan de Munárriz, de quien ya hemos hablado. Fue él quien levantó el acta oficial en la toma de posesión del prelado electo, cuando éste arribó a su sede el 19 de enero de 1621:

"En la ciudad de la Santísima Trinidad, Puerto de Buenos Aires, Provincia del Río de la Plata, a diez y nueve días del mes de enero de mil seiscientos veinte y un años. A hora de las cinco de la tarde, poco más o menos, teniendo noticias el Padre Gabriel de Peralta, Vicario de esta Ciudad, como el Illmo. y Rmo. Señor don Fray Pedro de Carranza, Obispo de este nuevo Obispado del Río de la Plata, hoy dicho día quiere tomar la posesión de él, fue al fuerte y Casas Reales, donde al presente posa su S<sup>a</sup> Illma, y en su compañía fueron el Padre Francisco de Caballero Bazán, Cura de la Iglesia Parroquial de esta ciudad, y los Prelados de las Ordenes de Santo Domingo y San Francisco y de nuestra Señora de las Mercedes y de la Compañía de Jesús, y otros Religiosos y Sacerdotes, con las cruces y estandartes de las Cofradías para traer a S.S.I. a la dicha Iglesia Mayor, y con el acompaña-

19. BRUNO, Cayetano, en HIA, t. II, p. 23, nota 1.

20. Aclarando el error en el cual había incurrido Pablo HERNANDEZ, cfr. nota 5, Cayetano BRUNO publicó íntegra el *Acta Consistorial*, según se encuentra en el Archivo Vaticano, *Fondo Consistorial, Acta Miscellanea*. Para este trabajo utilizó tres copias del Archivo Secreto Vaticano, en *Archivum*, vol. 5, 1961, pp. 225-228.

miento del Señor Don Diego de Góngora... el dicho Señor Obispo dijo: que habiendo aceptado la dicha Dignidad y recibido las Bulas de su Santidad y Ejecutoriales Reales de su Majestad se embarcó y vino a esta dicha ciudad de la Trinidad, donde está erigida y señalada la Iglesia Catedral, y presentó sus Bulas y Ejecutoriales Reales ante el dicho Gobernador, el cual las tiene obedecidas por escrito... Y habiendo pasado todo lo referido, el dicho Señor Obispo pidió al dicho Vicario Gabriel de Peralta que en virtud de las dichas Bulas, que estaba presto de lo hacer y cumplir, y poniéndolo en efecto por sí y en nombre de todo el clero, dijo: que recibía y recibió por Obispo de este nuevo obispado del Río de la Plata, al dicho Illmo Don Fray Pedro de Carranza" (21).

El texto que acabamos de transcribir nos ayuda a recrear aquel acontecimiento eclesial, en el cual el Pastor recién llegado al Río de la Plata se encontró con su clero. No es apresurado pensar que muy posiblemente fuera el marco en el que se dió lectura a las bulas apostólicas de su nombramiento como diocesano y a la de la exhortación al clero para su obediencia.

El segundo cuerpo de documentos que nos brinda una importante información para nuestro tema, se puede encontrar en la *Colección de Manuscritos* del Pbro. Saturnino Seguro (22), quien a su vez recopiló las *Noticias Biográficas de los Ilustrísimos Obispos del Río de la Plata*, que constituye un primer ensayo de historia eclesiástica, compuesta por Gervasio Antonio de Posadas (23). A esta *Colección* pertenece la *Publicación del auto de erección de la Iglesia Catedral*:

"En la ciudad de la Trinidad, Puerto de Santa María de Buenos Aires, Provincia del Río de la Plata, Domingo veinte y seis del mes de junio de mil seiscientos veinte y dos años... estando en la Iglesia Catedral el Illmo. y Rdm. Señor Don Fray Pedro de Carranza, Obispo de este obispado del Río de la Plata... en presencia de todos mandó el dicho Señor Obispo leer y se leyó de verbo ad verbum la erección hecha en virtud de las bulas de su Santidad, que están al principio de ellas, firmada ante mí el infrascripto notario apostólico Pedro de Ledesma, Notario y Secretario" (24).

21. AGI, *Colonia, Sección Gobierno de Buenos Aires*, s. IX, c. 15, a. 1, N° 25. Publicado por Manuel Ricardo TRELLES (publicación oficial), en *Cuestión de límites entre Paraguay y la República Argentina*. Buenos Aires, 1867., documento N° 11, pp. 28-30. Cfr. REABA, vol 6, 1906, pp. 595-597.

22. AGN, *Biblioteca Nacional*, Manuscritos SEGUROLA 253, pieza 3605.

23. Notario Mayor del Cabildo Eclesiástico y luego Director Supremo de la Primera Junta Patria. Sus escritos fueron fechados en 1804. Véase nota N° 12.

24. QUESADA, V. En *La Revista de Buenos Aires*, t. 18, pp. 302-303.

Resta señalar, que no hemos encontrado referencias en los *Bularios* que tenemos a nuestro alcance. Así podemos decir que ni el *Compendio Bulario Indico* de Balthasar de Tobar (25), como tampoco la *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* de Francisco Javier Hernández (26), nos han sugerido una pista segura para nuestro propósito (27).

### 3. Ubicación y ficha bibliográfica del documento

Entre otros documentos antiguos, provenientes de los existentes en la Sala Capitular del Antiguo Cabildo Eclesiástico de la Catedral de Buenos Aires, Mons. Arnaldo Canale, Vicario General de esta Arquidiócesis y muy sensible a la conservación del patrimonio eclesiástico, halló la *bula Ad Clerum*.

Como podrá apreciarse en la fotografía, el documento se encuentra en muy buen estado de conservación, aunque lamentamos la pérdida del sello de plomo que caracteriza a estos originales y que estaban fundidos sobre los cordeles que se enhebraban sobre el papel. Testigo de esta pérdida son los orificios que presenta el pliego en su base media. Del mismo modo nos asombra la actitud de aquel que introdujo una nota polémica, ocupando buena parte de la base inferior derecha (28).

El ejemplar que poseemos de la bula *Ad Clerum* fue compuesto sobre papel apergaminado y presenta las siguientes dimensiones: 35

25. TOBAR, Balthasar de *Compendio de Bulario Indico*, Sevilla, t. I<sup>o</sup>, 1954, t. II<sup>o</sup> 1966. La cita pertenece al t. I<sup>o</sup>, p. 74.

26. HERNÁEZ, Francisco y VROMAT, Alfredo. *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Bruxelles 1879, tomos I-II, Reimpreso por Kraus, Vaduz, USA 1974.

27. No claudicamos a poder consultar los grandes bularios o fuentes que pudiesen arrojar alguna luz sobre los textos perdidos, como por ejemplo el *Bulario* de Sefrim Ritler en 8 volúmenes; o la obra de GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*. Ratisbona 1873-1886. Del mismo modo preveemos revisar el *Episcopologio Carmelitano*, que bien podría tener algún dato sobre el Obispo Carranza y las bulas pontificias que lo promovieron. A nuestro alcance se halla la magnífica obra del Cardenal Francisco GAUDE, *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, Taurinensis Editio, Roma-Nápoles, 1857-1872, en 23 volúmenes. Obra que ya consultamos sin hallar lo que deseamos.

28. Tratándose de un texto que va a cumplir 370 años, su legibilidad es óptima.

cm x 42 cm. Conserva su pliego original, apaisado en tres partes y luego doblada al medio. De esta forma se ha resguardado el texto íntegro en su interior, sin más deterioro que el normal paso del tiempo. Las viñetas, común a estos documentos se distinguen en la parte superior de la bula, destacando las mayúsculas de las palabras más importantes. El texto, redactado en latín, presenta rasgos constantes y firmes. El amanuense utilizó el recurso de las abreviaturas, muy comunes para la época y que nosotros reconstruimos en la versión paleográfica, siguiendo los cánones más modernos sobre la transcripción de documentos antiguos (29).

En el reverso del documento encontramos una inscripción en castellano. Se trata de la data (30): "*Bula del Papa Paulo V, al clero de esta Diócesis del año de 1628 / de la Iglesia*". Por cierto que fue mal datada. La bula concluye con claridad: "*Anno incarna[tio]nis Do[mi]nice / Millesimo Sexcentesimo Vigesimo Octavo id[us] Aprilis Pontificat[us]*". Corresponde leer, mil seiscientos veinte, el 6 de abril (el octavo antes de los idus de abril). 1620. El notario que incurrió en aquella equivocación motivó la aclaración de un lector, quien no vaciló en volcar sobre el original el siguiente texto que podemos observar en el ángulo inferior derecho de la fotografía:

"Nota: La data de esta Bula es equivocada: en lugar de 1628, que es su fecha, debe ir sin duda 1620. Lo primero porque Paulo V, su autor, murió el 28 de enero de 1621; luego no pudo despacharla en abril de 1628. Lo segundo: porque esta bula es una de las que fueron despachadas al Ill. Sos. D. Fray Pedro de Carranza, primer Obispo de esta ciudad de Buenos Aires (encargado y comisario Regio y Pontificio para la erección de esta Iglesia en Catedral). La erección de esta Iglesia Catedral fue hecha por Dcho Ill. Sor. Obispo el 12 de mayo de 1622; publicada el 26 de junio del mismo año y aprobada en el Concilio Provincial de la Plta, que asistió el mismo Sor. Carranza, el 3 de octubre de 1629: luego el año de 1622 debió estar esta Bula despachada, pues que ya era Obispo entonces el Sor. Carranza; y esta

29. En la transcripción paleográfica que presentamos en este trabajo hemos optado por combinar la facilidad de la lectura con la fidelidad al texto mismo, por la misma razón disolvemos las abreviaturas, poniendo entre corchetes [] las letras o sílabas que faltan en el original latino. La traducción pretende ser un servicio para quienes no pueden acceder al texto original, esta fue realizada con la mayor fidelidad posible.

30. Costumbre, que hemos visto, se encuentran en todas las bulas originales que pasaron por nuestras manos. Muy posiblemente el que cumplía el oficio de archivero en cada Cabildo Eclesiástico, anotaba en el reverso del texto el título de la bula y la fecha de su emisión; datos que sacaba del mismo cuerpo del documento. En este caso erró en la fecha.

es una que debieron venir con la Bula de Institución de Obispo. A lo que debe añadirse, (y esto apoya nuestra congetura de que fue despachada en 1620), que la misma Bula dice: que el año de la data era el 15 del Pontificado, y éste coincide con el de 1620; pues que Paulo V fue elegido el 16 de mayo de 1605".

Si bien los datos que surgen de este escrito anónimo son correctos, no dejan de sorprendernos por un doble motivo. En primer lugar, tanto el que dató la bula como el que introdujo el correctivo en el original, no citan la fecha que surge del mismo texto latino. En segundo término, no nos parece serio el haber estampado esta nota aclaratoria en el mismo documento. Lo que revela una falta de valoración sobre este patrimonio, más aún cuando la data es solo un error del archivero. Ni que hablar de un tercero que garabateando la nota interpolada agregó: "*No sea bárbaro*".



*Bula "Ad Clerum", emitida por Paulo V el 6 de abril de 1620, y presentada por Fray Pedro de Carranza al clero de la diócesis de la Santísima Trinidad del Puerto de Buenos Aires.*

#### 4. Transcripción paleográfica

“Paulus Ep[iscopu]s Servus Servor[um] Dei Dilectis Filiis Clero Civitatis et dioc[esis] Sanctissime / Trinitatis del Puerto de buenos Ayres Sal[u]t[em] et Ap[osto]licam ben[edictionem]. Hodie eccl[es]ie S[an]ctissime Trinitatis del Puerto de / buenos Ayres in provincia del Rio de la Plata in Indiis occidentalibus quam Nos nuper in Cathedralem / eccl[es]iam ex certis tunc expressis causis de fr[at]rum n[ost]rorum consilio ap[osto]lica auct[oritat]e ereximus et instituimus ac cui oppidu[m] / del Puerto de buenos Ayres et[iam] per nos in Civitatem erectum pro Civitate nec non certam partem ip[s]ius provincie pro eius diocesi illor[um]q[ue] incolas et habitatores pro Clero et populo de simili consilio d[ic]ta Auct[oritat]e concessim[us] et / assignavimus tunc a primeva erectione h[uius]m[od]i vacanti de persona dilecti filii Petri Electi S[an]ctissime Trinitatis / del Puerto de buenos Ayres de pari consilio p[re]dic[ta] Auct[oritat]e providimus ip[s]umq[ue] illi in Ep[iscopu]m prefecimus et pastorem / curam et administrationem ip[s]ius eccl[es]ie sibi in spiri[tu]alibus et t[em]poralibus plenarie comittendo prout in diversis / meis inde confectis li[tte]ris plenius continetur. Quocirca discretioni v[est]re per ap[osto]lica scripta mandamus quat[en]us / eidem Petro Electo tanq[uam] Patri et Pastori animas Vestras humil[ite]r intendentes ac exhibentes sibi obedientiam / et reverentiam debitas et devotas eius salubria monita et mandata suscipiatis humil[ite]r et efficaciter adimplere / curetis. Alioquin s[ente]ntiam quam idem Petrus Electus rite tulerit in rebelles ratam habebim[us] et faciem[us] auctore D[omi]no / usq[ue] ad satisfactionem condignam inviolabil[ite]r observari. Datum Rome apud S[an]ct[am] mariam maiorem. Anno incarnationis D[omi]nice / Millesimo Sexcentesimo Vigesimo Octavo id[us] Aprilis Pont[ificat]us n[ost]ri Anno Quintodecimo”. / *siguen las firmas.*

## 5. Traducción

“Paulo Obispo, siervos de los siervos de Dios, a sus hijos dilectos, al clero de la ciudad y de la diócesis de Buenos Aires, salud y bendición apostólica. Hoy de la Iglesia de la Santísima Trinidad del Puerto de Buenos Aires, salud y bendición apostólica. Hoy de la Iglesia de la Santísima Trinidad del Puerto de Buenos Aires en la Provincia del Río de la Plata, en las Indias Occidentales, a la que nosotros hace poco — entonces por expresas causas del consejo de nuestros hermanos— por la autoridad apostólica erigimos e instituímos; y a la cual, de semejante consejo y por dicha autoridad concedimos y asignamos el fuerte del Puerto de Buenos Aires, también erigidos por nosotros para la ciudad en favor de la ciudad, e incluso cierta parte de la misma Provincia en favor de su diócesis, residentes y habitantes, en favor del clero y del pueblo. Entonces, desde la primera erección vacante de esta clase, de semejante consejo y por dicha autoridad hemos provisto acerca de la persona del dilecto hijo Pedro, elegido de la Santísima Trinidad del Puerto de Buenos Aires, y a él mismo lo hemos constituido su obispo y pastor encargándole completamente la cura y la administración de la misma Iglesia en las cosas espirituales y temporales, según está contenido más plenamente en diversas cartas mías hechas desde entonces. Por lo cual mandamos a vuestra discreción por los escritos apostólicos que, dirigiendo humildemente al mismo Pedro como a padre y pastor de vuestras almas y mostrándole obediencia y reverencia devotas y debidas, recibáis humildemente sus saludables avisos y mandatos y tratéis de cumplirlos eficazmente. Por lo demás la sentencia que el mismo Pedro electo de a conocer contra los rebeldes, la tendremos como confirmada y haremos, con la autoridad del Señor, que sea observada inviolablemente para condigna satisfacción. Dado en Roma, en Santa María la Mayor, en el año de la Encarnación del Señor mil seiscientos veinte, el 6 de abril (el octavo antes de los idus de abril), en el año décimoquinto, de nuestro pontificado”.

## 6. Contenido y destinatarios de la bula

El documento presenta tres momentos bien definidos: a) supone la erección de la diócesis del Puerto de Buenos Aires; b) como así también la provisión y nombramiento del Obispo, en la persona de Fray Pedro de Carranza; c) y está dirigida al clero, regular y secular, para presentar al nuevo pastor de la ciudad y de la diócesis.

a) La creación de la diócesis fue solicitada por el Rey Felipe III al Papa Paulo V (31). Obedeció tal iniciativa a las sugerencias y reclamos de las autoridades que vivían en Asunción y que percibían el abandono pastoral de la zona austral de la diócesis del Río de la Plata, así llamada desde su fundación en 1547. Por otro lado aquella visión de una nueva jurisdicción eclesiástica surgía de la realidad impuesta por la geografía de la región, con una vastísima extensión territorial que hacía cada vez más dificultosa la comunión que exigía la organización diocesana.

La división civil de la antigua gobernación en dos elevó al Puerto de Buenos Aires en ciudad y centro político de la Gobernación del Río de la Plata, en 1618. Todo quedaba dispuesto para la nueva sede episcopal, que como ya hemos visto ocurrió en 1620. El territorio que debía gobernar el nuevo pastor comprendía entonces, lo que hoy ocupan las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Chaco, Formosa, Corrientes, Entre Ríos, La Pampa y toda la Patagonia. También pertenecían a la antigua jurisdicción los estados brasileños de Santa Catalina y Río Grande Do Sur. Además de la República del Uruguay (32).

Un empadronamiento que realizó el primer gobernador Diego de Góngora, durante los años 1619-1620, daba un total de 514 vecinos no indígenas en toda la extensa gobernación. Dicha población estaba

31. La carta del Rey Felipe II al Cardenal Borja y de Velasco, se refiere a la división en dos del obispado de las Provincias del Río de la Plata, queda así delimitado el de Paraguay con sede en Asunción y la nueva diócesis del Río de la Plata con su sede en la ciudad de la Trinidad del Puerto de Buenos Aires, el 12 de junio de 1618. El texto íntegro lo trae TORRE REVELLO, J., en *Archivum* o.c. pp. 379-380.

32. "Al Norte el Río Paraná, lindero nacional, al Sur la Patagonia hasta el confín interoceánico, al Este la frontera de Río Grande y al Oeste una línea que partía de la Cruz Alta, frontera del Tucumán." Así describía los límites de la nueva diócesis Rómulo CARBLA en su *Historia Eclesiástica del Río de la Plata*, tomo I, p. 113.

repartida en tres centros urbanos importantes; la ciudad de Buenos Aires como sede del obispado y las ciudades del interior: Santa Fe de la Vera Cruz, San Juan de Vera de las Cuatro Corrientes y de la Concepción de la Buena Esperanza del Río Bermejo. Numerosos pueblos y reducciones pertenecientes a cada una de estas jurisdicciones eclesiásticas congregaban la población indígena conocida en la segunda década del 1600. Pero todavía numerosas etnias permanecían al margen del Evangelio a pesar de los esfuerzos realizados por los franciscanos, jesuitas y diocesanos (33).

b) En virtud de los privilegios que le concedía el Real Patronato Indiano, Felipe III propuso para ocupar la nueva sede episcopal al carmelita Fray Pedro de Carranza (34). Lo hizo en la carta dirigida al Cardenal Borja, el 20 de junio de 1619 (35), en la que aseguraba las rentas y diezmos eclesiásticos para el sostenimiento de la nueva diócesis.

El Obispo Carranza hubo de experimentar en dos oportunidades la ardua tarea pastoral que debía llevar a cabo a pesar de las distancias que comprendía la jurisdicción de su diócesis. La primera fue en ocasión de su consagración episcopal, para lo cual tuvo que viajar a Santiago del Estero (36). A su regreso, ya obispo de *pleno jure*, el itinerario se convirtió en una prolongada visita pastoral. Conoció así el mundo indígena y la acción eficaz de los métodos misionales. Las crónicas de aquella peregrinación nos dice que tuvo la oportunidad de administrar el sacramento de la Confirmación en una parroquia de indios junto al río Carcarañá: los mocoretaes (37).

La segunda experiencia aconteció cuando tuvo que emprender el largo y penoso viaje hacia Charcas, actual Sucre, entonces sede arzobispal de La Plata fundada en 1552. Después de varios intentos

33. BRUNO, Cayetano, HIA, II, pp. 189 ss.

34. TORRE REVELLO, José. o.c. vol. 2-2, 1944, Apéndice n° 3, p. 381.

35. Para conocer la personalidad de nuestro primer obispo se hace imprescindible consultar la obra de GIL GONZALEZ DAVILA, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias*. t. II. folio 98. Madrid 1655. Otra fuente privilegiada es *Bibliotheca Carmelitana, Notis criticis et dissertationibus: Cura e labore. Unius e calitis*. Provinciae Turoniae. Collecta. Su autor es Cosmas Villieos O. Cam, I-II\*, vol. II p. 565, MDCCLII.

36. El obispo consagrante fue Mons. don Julián Cortázar. Cfr. TORRE REVELLO, José, o.c., 1-2, 1944, p. 22.

37. BRUNO, Cayetano. HIA, t. II, pp. 119-120.

se había concretado la convocatoria al primer Concilio Provincial de Charcas que se llevó a cabo en 1629. De ida y de vuelta, no perdió el Pastor la ocasión para entrar en contacto con los pueblos y reducciones de indígenas más distantes de su sede, como así también las misiones que se presentaban a su paso en las diócesis vecinas que hubo de atravesar (38).

c) Para su gobierno pastoral, contó el Obispo de la Trinidad con el clero secular y religioso. Aquel cargaba sobre sí la ardua responsabilidad de conducir un rebaño tan disperso en el extenso territorio y con una numerosa población indígena que recientemente entraban en contacto con el Evangelio por la obra de franciscanos (1585) y jesuitas (1610) (39).

Podemos recrear el protagonismo del clero religioso y secular que se constituían en los agentes pastorales más importantes de la hora. Buenos Aires contaba con cuatro familias religiosas cuando se produjo el advenimiento del Obispo, los franciscanos, los dominicos, los mercedarios y los miembros de la Compañía de Jesús (40). Los conventos metropolitanos albergaban a muy pocos religiosos, por cuanto que el mayor número de ellos se ocupaban de los pueblos y reducciones entre los indígenas. Un momento clave en la organización diocesana fue cuando el flamante Obispo confió a los Padres Jesuitas la formación eclesiástica de las primeras vocaciones sacerdotales (41).

El clero secular, en cambio era más numeroso en la ciudad del Puerto de Buenos Aires y las jurisdicciones que antes mencionamos. El Cabildo catedralicio, las parroquias de españoles y los pueblos de indios del interior, conformaban el campo propio de los sacerdotes diocesanos. En total el número de ellos no alcanzaba a 30 (42). Separados de la antigua sede de Asunción, tanto por las distancias

38. TORRE REVELLO, José. o.c., 1-2, 1944, pp. 13-15. BRUNO, Cayetano, HIA. vol. II, pp. 179-206 y 207-352.

39. la Orden franciscana y la Compañía de Jesús habían organizado la evangelización de los indígenas a partir del método reduccional.

40. TORRE REVELLO, José. o.c., 1-2, 1944, p. 19.

41. ACTIS, Francisco. o.c. Trae el texto de la *Contrata sobre el seminario*, que el obispo Carranza hizo con el Provincial de la Compañía de Jesús, el padre de Oñate. vol. 1, pp. 16-19.

42. BRUNO, Cayetano. HIA. II. pp. 116-118. AVELLA CHAFER, Francisco. *Diccionario Biográfico del Clero secular de Buenos Aires*. Tomo I, 1580-1900. Buenos Aires 1983.

infinitas como por las vías de comunicación que desalentaban al más audaz, el clero rioplatense había quedado largo tiempo sustraído del gobierno eclesiástico y por lo tanto del inmediato ejercicio de la autoridad episcopal, al mismo tiempo que había quedado desprotegido y expuesto a padecer el aislamiento y la extrema pobreza del medio (43). Vale tomar conciencia que estamos ante una generación de sacerdotes, misioneros en su gran mayoría, muy pobres, austeros y, en el caso de los que atendían a los pueblos y parroquias de indios, en extremo sacrificados (44).

Del mismo modo debemos decir que al lado de la virtud apostólica, en este clero acostumbrado a la independencia de normas o a la lejanía de quienes la pudiesen hacer observar, no faltaron quienes asumieron actitudes contrarias al espíritu de la disciplina eclesiástica (45). Eso explicaría el tono de la bula, la cual sugiere una paternal invitación a la obediencia:

“Por lo cual mandamos a vuestra discreción por los escritos apostólicos que, dirigiendo al mismo Pedro como a padre y pastor de vuestras almas y mostrándole obediencia y reverencia devota y debida, recibáis humildemente sus saludables avisos y mandatos y tratéis de cumplirlos eficazmente”.

Después de este modo persuasivo y paternal, deja caer con estricto lenguaje jurídico a lo que se han de atener los clérigos que no guardaban la comunión debida. La legislación vigente sobre la reforma del clero que había impulsado el Concilio de Trento, concedía al obispo los instrumentos jurídicos para remediar toda anomalía de su presbiterio (46). Al respecto la bula dice:

“Por lo demás la sentencia que el mismo Pedro electo de a conocer contra los rebeldes, la tendremos como confirmada y haremos, con la autoridad del Señor, que sea observada inviolablemente para condigna satisfacción...”

43. Conocemos esta situación a través de varias cartas que el Obispo Carranza dirigió al Rey. Cfr. TORRE REVELLO, José. o.c. 2-2, 1944, pp. 396-399. Apéndice N° 8.

44. Tal es el caso de los sacerdotes que cumplan su ministerio en la campaña, un ejemplo es el que publicó FASOLINO, N. *El hijo más antiguo de Santa Fe, Don Andrés Orona*. En *Revista Eclesiástica de Santa Fe*, 56, 1956, 105-112.

45. Cfr. *El testimonio de la visita al Obispado*. En TORRE REVELLO, José, o.c. 2-2, 1944, pp. 420-425. Apéndice N° 14.

46. CONCILIO DE TRENTO, *de Reformatione*, Sesión XXIV. cap. II. Mansi, XXXIII, 158.

Por otro lado, sabemos que el episcopado de Fray Pedro de Carranza (1621-1632), no estuvo libre de pleitos y serios entredichos con algunos de sus sacerdotes (47). De todas formas no le ocupó tanto la organización eclesiástica, la reforma del clero y la pobreza que tuvo que padecer, cuanto las contrariedades muy violentas que tuvo que sobrellevar con la autoridad civil (48).

## 7. Lectura pastoral del documento

Con la erección de las diócesis del Puerto de la Santísima Trinidad (Argentina) y de Durango (México) se cierra una etapa fundacional en la organización eclesiástica de la cristiandad indiana: año de 1620. Para presenciar el nacimiento de nuevas jurisdicciones habrá que esperar hasta fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

La bula *Ad Clerum* que hemos presentado en su texto original, pertenece al *Corpus* de documentos pontificios que colaboró a la *Plantatio Ecclesiae* en la América hispano-lusitana. Con el siglo XVI había quedado atrás la lucha por la justicia, que la Iglesia llevó adelante con la pasión y genio de gran número de misioneros y teólogos, pero principalmente haciendo uso de su capacidad profética, sensibilidad humanista y ejerciendo con su autoridad moral un magisterio ético como aporte a la causa indígena. Hay que sumar a este capítulo el fenómeno de los Concilios Provinciales y los Sínodos Diocesanos que conformaron el eco de la Iglesia Americana a las directivas del gran Concilio de Trento (49). Se abre así el tiempo de la pedagogía de la fe expresada en los métodos misionales que conjugaron genialmente la promoción humana y la catequesis como gózne de la tarea evangelizadora de la Nueva Iglesia Indiana.

Todo aquello hacía preveer un tiempo de fecunda predicación y verdadera inculturación del Evangelio, en el mundo indígena primero y mestizo después. La creación de la diócesis de Buenos Aires integró

47. TORRE REVELLO, José. o.c., 1-2, 1944, pp. 32-33.

48. TORRE REVELLO, José. o.c., 1-2, 1944, pp. 35 ss.

49. VILLEGAS, Juan. *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica. 1564-1600*. Montevideo 1975. En cuadernos del Instituto Teológico del Uruguay. pp. 80-111.

definitivamente al cono sur y con él a una multitud de pueblos indígenas al proceso, que durante los siglos XVII-XVIII, sembró las bases de una realidad cultural nueva que hoy llamamos América Latina (50).

El documento estudiado nos ha permitido recrear, de alguna manera, la primera generación de sacerdotes que asumieron la difícil tarea apostólica de la primera evangelización de nuestra diócesis. De igual modo surge de la lectura la comunión sugerida con insistencia entre clero y obispo; comunión que ha tenido su proyección y concreción histórica, y ha dado a la Iglesia misionera rioplatense un instrumento objetivo para armonizar las fuerzas pastorales ante un escenario misional con tantos desafíos, ya por la pobreza de medios, ya por las distancias y la incomunicación consabida, como por la escasez de agentes pastorales. Ante esta realidad tan compleja no cabe otra figura episcopal que la de *Padre y Pastor*, así lo expresa la bula cuando presenta el perfil de la personalidad del obispo que reclamó el Concilio de Trento para la misión entre los naturales (51).

Los documentos de la aurora de nuestra existencia como Iglesia diocesana, constituyen un patrimonio cargado de un valor incuestionable, sobre todo si nos permite eslabonar la vigorosa cadena de los primeros evangelizadores, apreciar la entrega de sus vidas al servicio de la Iglesia en Indias y proyectar hacia la tan deseada "Nueva Evangelización", a la que nos adherimos y deseamos para nuestra Arquidiócesis (52).

*Raúl Lavalle - Mario Aurelio Poli*

50. Documento de Puebla, Nº 446.

51. El ideal del obispo reformado encontró en la personalidad del Arzobispo de Lima Santo Toribio de Mogrovejo su máxima expresión: "Después que vine a este arzobispado de los Reyes de España, por el año 81, he visitado por mí propia persona, y estando legítimamente impedido por mis visitadores, muchas y diversas veces el distrito, conociendo y apacentando mis ovejas, corrigiendo y remediando lo que ha parecido convenir. Y predicando los domingos y fiestas a los indios y españoles, cada uno en su lengua, y confirmando mucho número de gentes que han sido más de seiscientas mil ánimas". *Relación diocesana del Arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo al Papa Clemente VIII, 1599*. Citado por VILLEGAS, Juan o.c., en Apéndice II, p. 282.

52. *Las coordenadas de la Evangelización en el pasado y en el futuro de América Latina*. Discurso del Papa Juan Pablo II a los Obispos del CELAM en Santo Domingo, 12 de octubre de 1984. II, 5.