

Nota bibliográfica

NURYA MTZ-GAYOL, aci *

MARÍA EN LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

Pistas para una Teología de María en perspectiva feminista

JOHNSON, ELISABETH A.: *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos* (Herder, Barcelona 2005), 380p., ISBN: 84-254-2336-8.

UNA TAREA PENDIENTE

Sin duda una de las tareas pendientes de la teología contemporánea es la elaboración de una mariología que se adecue a los avances teológicos que se han ido produciendo en el resto de las disciplinas teológicas a partir del Vaticano II. Esta tarea se hace tanto más urgente, cuanto la sensibilidad contemporánea se distancia más y más de la figura y del papel de María en la vida del creyente, ya sea por un rechazo frontal hacia la herencia recibida, ya sea por una adhesión acrítica a una figura *quasi* mágica separada de la matriz cristológica, eclesiológica y trinitaria, sólo desde la cual es posible una comprensión cabal y cristiana de la misma.

Con este libro, Elisabeth Johnson se propone dar un paso hacia delante en esta tarea. En la «Introducción» de *Verdadera hermana nuestra*, la autora misma

* Profesora de Teología en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; ngayol@teo.upcomillas.es

establece los límites de su contribución, desmarcándose del propósito de realizar una «obra de teología dogmática en sentido tradicional» (p.13) al no tener la intención de proponer una completa doctrina sobre María, ni de dirimir cuestiones que aún no han alcanzado suficiente luz del trabajo de los teólogos. Por otra parte, deja claro desde el comienzo cuál es el contexto desde el que escribe y para el que escribe: una cultura postindustrial y posmoderna —la norteamericana— y «una perspectiva católica y feminista» crítica con las mariologías patriarcales que, en la práctica, han funcionado contribuyendo a la subordinación de las mujeres. De esta manera, y desde un intento de inculturación en su propio contexto pero abierto tanto a otras culturas como a otras confesiones, pretende, por una parte, salir al paso de «la disminución de la devoción tradicional a María en los años siguientes al Concilio Vaticano II en la Iglesia católica de Estados Unidos»; y por otra, rescatar las posibilidades que «el recuerdo vivo —memoria peligrosa— de esta mujer puede tener al inspirar la lucha por la justicia compasiva y liberadora de Dios» (p.14).

UNA PROPUESTA PROFUNDA

La propuesta de esta obra es, por tanto, la de realizar «una aproximación fructífera a la teología de María» rescatándola de un tipo de reflexión que la confina en su ser de «símbolo religioso» y contemplarla como una mujer concreta de nuestra historia que hizo su camino de fe «en el espíritu» y que hoy forma parte de la gran «nube de testigos que rodea a la Iglesia de la tierra con su alienato». Se vincula así a María con el «gran símbolo doctrinal de la comunión de los santos» y se analizan las interpretaciones intelectuales, prácticas y espirituales que derivan de esta ubicación. De este modo, se clarifica el sentido del subtítulo de este libro: *Teología de María en la comunión de los santos*, tema que la autora ya había desarrollado en una obra anterior: *Amigos de Dios y profetas. Una lectura teológica feminista de la comunión de los santos*¹ (2004), y que aquí es reasumido y resumido permitiendo al lector discurrir ágilmente en la lectura, al facilitarle los datos fundamentales del marco teológico que se brindaba en aquella. Aun así, la autora considera que ambos volúmenes forman una pareja, en cierto sentido, inseparable.

Esta aproximación a la teología de María, se realiza explorando una nueva vía de acercamiento a su persona basada en la Escritura, la liturgia y la predicación cristiana de la Antigüedad que busca hacerla entender de tal manera que se convierta en un reto para el discipulado, haciéndola capaz de acercar a la gente

¹ Original: *Her friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 1999.

a una familiaridad más profunda con el misterio divino e impulsándola a una praxis de justicia y compasión con el mundo.

La propuesta se desarrolla en once capítulos que se estructuran en cinco partes. El punto de partida es el contexto actual donde la autora deja sonar las voces de las mujeres de nuestros días. En esta primera parte se escucha tanto la palabra multicultural (Sudáfrica, Méjico, UK, EEUU, Filipinas, India, etc.) que brota de la experiencia (Cap. 1) como la que nace de la reflexión teológica (Cap. 2), las voces críticas y las voces creativas que recuperan lo positivo de la tradición de un modo diferente. Además el lector no familiarizado con el lenguaje de la teología feminista, se encontrará, en esta sección, con una precisa y concreta clarificación del sentido de los conceptos básicos que van a ser utilizados. Este segundo capítulo nos ofrece una reseña de las aportaciones clave que la teología feminista ha ido realizando al abordar el tema de María, partiendo de la que podría llamarse «mariología de la liberación» de Rosemary Radford Ruether² que, según la clasificación en modelos que realiza la teóloga inglesa Sarah Coakley³, representaría de alguna manera al *feminismo liberal*. Al lado de éste, aparece el *feminismo radical* y su intento de total deconstrucción de una tradición que se piensa elaborada por proyecciones de varones para recuperar una figura de María que reivindique la elevación de la mujer (Mary Daly)⁴; el *feminismo francés post-moderno* (Julia Kristeva)⁵; el *feminismo socialista* y su *mariología de la liberación*, ejemplificado en Ivone Gebara y María Clara Bingemer⁶, y, por último, el *feminismo romántico* que contempla a María como la encarnación de lo femenino de la Trinidad: el Espíritu Santo, de modo que María muestra al mundo el rostro materno de Dios (L. Boff)⁷. Un interés especial merece en esta parte la presentación de los cuatro modelos de mariología tal como los percibe E. Schüssler Fiorenza⁸, tanto por su reconocida altura intelectual como por los temas que señala como especialmente problemáticos: la tipología (Cristo-varón, María-iglesia)

² R. R. RUETHER, *Sexim and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, 1983; Íd., *Mistress of heaven: The Meaning of Mariology*, en Íd., *New Woman, new hearth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, San Francisco 1975 (trad. *Mujer nueva, tierra nueva: la liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado*, Buenos Aires 1977).

³ S. COAKLEY, *Mariology and Romantic feminism: A Critique*, en T. ELWES (comp.), *Women's Voices: Essays in contemporary Feminist Theology*, London 1992, 97-110.

⁴ M. DALY, *Beyond God the Father*, Boston 1973.

⁵ J. KRISTEVA, *Stabat Mater*, en T. MOI (comp.), *The Kristeva Reader*, Oxford 1986.

⁶ I. GEBARA - M. CL. BINGEMER, *Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres*, Petrópolis 1987; Íd., *María mujer profética*, Madrid 1988.

⁷ L. BOFF, *El rostro materno de Dios: ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Salamanca 1979.

⁸ E. SHÜSSLER FIORENZA, *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet*, New York 1994 (trad. al castellano: *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Madrid 2000).

que reafirma el estatus secundario de la mujer, y los privilegios reconocidos dogmáticamente a María, que haciendo de ella más la «excepción» que el «tipo» desacreditan sutilmente a la mujer al mismo tiempo que la alejan de su realidad histórica. Una última propuesta de organización de las investigaciones sobre María realizadas por mujeres la constituye la tesis doctoral de la belga Els Maeckelberghe: *Desperately Seeking Mary*⁹ que articula en once planteamientos diferentes los ensayos que, desde diversos continentes, abordan el tema mariano acentuando las perspectivas particulares de cada acercamiento: historia de las religiones, sistemática, eclesiología, simbolismo, preocupación social, profética, psicológica, histórica, contextual, etc.

«NUEVOS CAMINOS» ... DESDE LO ANDADO

En la segunda parte: *Caminos nuevos*, nuestra autora, dejando como trasfondo el panorama de estudios y realidades contemplados, opta por explorar a María considerándola como «un genuino ser humano que actuó de acuerdo a la llamada del Espíritu en las circunstancias particulares de su propia historia». Si hasta este momento Johnson había permanecido en una postura más bien descriptiva, a partir de ahora comienza a imprimir su propia impronta en la investigación. Su «nuevo camino» se abre paso tras franquear lo que para nuestra autora son dos «callejones sin salida». Uno, el abierto en el ámbito de la antropología teológica, que ve en «María la encarnación perfecta del principio o esencia femenina que la convierten en la cara ideal de la mujer» (Cap. 3) y otro que, desde la teología trinitaria, «la considera como la encarnación de la dimensión femenina de lo divino», la cara maternal de Dios (Cap. 4). Ambos caminos, a primera vista, pueden parecer vías transitables, pero nuestra autora tratará de alertar del hecho de que el aligeramiento de la invisibilidad de la mujer y el fomento de su dignidad, al menos simbólicamente, al ser «situados en contextos patriarcales restrictivos», resultan ser una especie de espejismo que nos retorna al punto de partida.

UN PROBLEMA ANTROPOLÓGICO Y TRES CRÍTICAS

En el capítulo 3, tras una presentación crítica de los efectos de la antropología dualista o complementaria en la concepción teológica de María y de lo fundamental que resulta esta oposición, pretendidamente «esencial», entre hombre

⁹ E. MAECKELBERGHE, *Desperately Seeking Mary: Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*, Kampen, The Netherlands 1991.

y mujer para mantener en la práctica de los comportamientos el orden simbólico del patriarcado, E. Johnson presentará la línea alternativa de la antropología igualitaria, que ha realizado ya un recorrido nada despreciable, desde Sarah Grimké¹⁰ (1838) hasta Catherine LaCugna¹¹ o de Janet Soskice¹². Esta antropología, partiendo de la igualdad original de varón y mujer, creados ambos a imagen de Dios, trata de distanciarse de una adscripción de cualidades masculinas y femeninas, en defensa de una plenitud del ser radicada en el hecho de que toda persona humana es imagen de Dios, independientemente de la diferenciación sexual. Trata de destacar que es más lo que tenemos en común —varones y mujeres—, que lo que nos separa, y que la identidad personal no se forja con una dependencia única del sexo, sino que es preciso contar con la incorporación irreplicable que se realiza en cada persona al interactuar con otros datos determinantes como la raza, la cultura, la dinámica familiar, la clase, la etnia, la pertenencia social, el entorno político, etc. En definitiva, en contraposición con la antropología dualista se afirmará que las diferencias entre varón y mujer no predestinan a las personas para roles sociales o públicos. Ahora bien, a partir de este punto de acuerdo común, las *feministas liberales* se separan de las *culturales*. Las primeras tienden a insistir en la capacidad de la mujer para desarrollar roles sociales que tradicionalmente se le han negado y, aun respetando las diferencias individuales, reclaman una igualdad social en toda regla; mientras que las *feministas culturales*, destacan que mujeres y varones tienden a percibir e integrar de maneras diferentes los elementos relacionales y racionales de sus vidas manteniéndose firmes contra la idea de que ser igual signifique ser lo mismo. Con este trasfondo nuestra autora manifiesta su postura personal alineándose con el primer grupo y proclamando «que entre los sexos no hay más diferencia que la idea patriarcal de que las características diferenciales que hay entre ellos significan dos naturalezas, una masculina y otra femenina, dotadas de antemano de notas características, lo que hace luego que a varones y hembras se les asignen roles sociales predefinidos separados» (p.77). Afirmación que debería, posiblemente, ser más matizada.

Tras la delimitación de la antropología que estará en la base de su reflexión, la autora abordará el tema de «El femenino patriarcal» en su relación con María, articulado alrededor de una afirmación clave: «el patrón fundamental del dualismo de género ha sido una y otra vez la base de interpretación de María». De

¹⁰ S. GRIMKÉ, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, New York 1970.

¹¹ C. LACUGNA, *God in Communion with Us: The Trinity*, en Íd. (ed.), *Collins freeing Theology: The Essentials of Theology in feminist perspective*, San Francisco 1993; Íd., *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1991.

¹² J. M. SOSKICE, *The Virgin Mary and the feminist Quest*, en Íd. (ed.), *After Eve: Women, Theology and the Christian Tradition*, London 1990.

su combinación con una concepción de Dios y de Cristo esencialmente masculinos, se sigue una reproducción del orden patriarcal del mundo en la teología, la espiritualidad y la política eclesial que pretende, además, contar con la sanción divina. Esta idea trata de ser mostrada y demostrada en la mariología de tres autores: L. Boff, H. U. von Balthasar y Juan Pablo II.

Respecto a Boff¹³, se pone en evidencia su elección de lo femenino «como principio básico mariológico», así como la problematicidad de una definición de dicho «femenino» de gran belleza, pero esculpida con los patrones de la tradición patriarcal. La lógica de esta argumentación se abandona —señala Johnson— en el capítulo «María, mujer profética de la liberación» donde Boff debe desistir de todas sus tesis anteriores, para optar por una imagen profética y liberadora de María, rompiendo así con su propia lógica.

Algo semejante ocurre con Balthasar. Aunque nuestra autora, al juzgar como un «desafío al sentido común» la interpretación balthasariana de María¹⁴, parece ignorar que justamente esas cualidades que ella descalifica haciendo ver que le son apropiadas para reforzar una imagen femenina patriarcal —véase consentimiento, desposesión de sí misma, obediencia incondicional, absoluta entrega de sí— son precisamente las cualidades con las que Balthasar define el ministerio y misión de Cristo. No es posible comprender la mariología de Balthasar escindiéndola de su cristología trinitaria. Con este marco los términos adquieren un sentido mucho más profundo, que puede ser discutible, pero no superficialmente ridiculizable. El aparato crítico en esta sección, deja entrever que, posiblemente, la autora no se ha enfrentado directamente con los textos de la *Teodramática*, lugar de paso obligado para una comprensión ajustada de este teólogo y de su mariología. Dicho esto, hay que reconocer la presencia en la obra de Balthasar de algunas expresiones, en este campo, francamente desafortunadas, con las que no hay duda que la autora sí se ha encontrado. Y sin embargo, parece que el que sería, a mi modo de ver, el problema más radical del pensamiento del teólogo suizo respecto a la relación femenino-masculino no es identificado. La idea de esta polaridad que Balthasar introduce primeramente como un elemento explicativo de la realidad divina trinitaria, funciona como una abstracción en la que *femenino* y *masculino* no son contemplados originariamente en identidad con mujer y varón, sino utilizados, simbólicamente, como una «analogía» que le permite adentrarse en las relaciones de procedencia de las personas en la Trinidad, que es, en último término, donde parece encontrar el *analogatum princeps*¹⁵. El

¹³ Cf. L. BOFF, *El rostro materno de Dios: ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Salamanca 1979.

¹⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *María hoy*, Madrid 1988; Íd., *The Marian Principle: Communion* 15 (1988).

¹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Identidad y diferencia», en *Teológica 2. Verdad de Dios*, Madrid 1997, 112.

problema fundamental es que, llegado a cierto punto, se realiza un salto lógico que, ignorando la obligada desemejanza de toda analogía, proyecta la «idea» sobre la concreción histórico-biológica del varón y la mujer¹⁶. Si el carácter simbólico femenino de María-Iglesia no exige obviamente del creyente que representa dicha Iglesia que sea mujer, no se entiende por qué el carácter simbólico masculino de Cristo exige de sus representantes en el ministerio que sean varones. Por otra parte, la introducción de la «diferencia» como elemento constitutivo e interior a

¹⁶ Véase en este sentido el artículo: «La dignidad de la mujer», en *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 353-360, editado por primera vez en *Neue Klarstellungen* (Einsiedeln 1979, 158-173), donde desde la contemplación del Hijo como el arquetipo tanto de lo primariamente «femenino» como de lo «masculino», Balthasar deja clara la imposibilidad de defender la prepotencia de un sexo sobre otro. Algo que queda corroborado al afirmar que la acción y recepción (que definen lo masculino y lo femenino) son formas igualmente divinas en el seno de la vida unitrinitaria de Dios (358). Sin embargo, seguidamente rompe la lógica del discurso otorgando una primacía al varón «visto desde Adán o visto desde Cristo», ignorando la desemejanza de su propia analogía. No es posible identificar la primacía vista desde Cristo a la vista desde el varón, sobre todo, cuando la otra pareja en juego es la de la tipología mujer-Iglesia. Este olvido del carácter necesariamente no idéntico de las partes implicadas en la analogía se perfila al insistir en que «desde Dios», «el primado del que engendra y crea sobre el seno que recibe, concibe y porta el fruto, es ineliminable. La feminidad de toda criatura (sea macho o hembra) es constitutiva de su esencia». Para seguidamente, al preguntarse el por qué el Hijo al humanarse se hace varón, argüir como razón su «representar en la creación la autoridad del Padre», algo que, sin embargo, se sostiene en el hecho de que «ha de representar en el mundo al Padre divino que engendra por sí» (356). El primado del Padre sobre todas las cosas y el primado del Hijo sobre la Creación y el mundo se convierten de pronto en un primado que no puede realizar más que un varón. Olvidando aquí el movimiento divino intratrinitario, se centra sólo en el acto creacional y la relación Dios-criatura, asignando la representación de Dios al varón y la de la criatura a la mujer. Es decir, el primado del que engendra y crea, se le asigna al varón sobre la mujer en una analogía que identifica el acto creador, con el acto sexual de la pareja humana, donde —parece ser— que ese primado es irrecusable. Resulta poco menos que increíble que la imagen elegida para ilustrar la superioridad de Dios sobre toda criatura, sea «la función fecundadora del varón, que en las relaciones intersexuales condiciona la fecundidad de la mujer» (354) — como si la fecundidad de la mujer no condicionara la del varón— y que se recurra finalmente a la imagen de la semilla que fecunda la tierra para ilustrar todo ello. La imagen tal vez pueda funcionar poéticamente, pero la analogía sólo lo hará si se respeta el ámbito de la desemejanza que la constituye como tal. Si ésta no se respeta y se ignora, además, el hecho de que se están utilizando imágenes surgidas en un momento histórico en el que el desconocimiento —no siempre inocente— del mecanismo humano de fecundación llevaba a afirmar acientíficamente el papel absolutamente pasivo e insignificante de la mujer en el mismo, como mero receptáculo de una vida que portaba únicamente el varón —contexto en el que la metáfora de la semilla y la tierra funcionaba perfectamente—, se acaba reutilizando hoy la imagen para justificar una superioridad que en el orden natural no es tal, y que si conviene al orden divino en referencia a lo creado, resulta inaceptable para sacar consecuencias en el orden histórico biológico, sin violar las leyes más elementales de la propia analogía.

la misma vida trinitaria en la obra de Balthasar¹⁷ vuelca sobre dicha «diferencia» una positividad que debería brindar a la teología feminista un marco de nuevas posibilidades en su propio pensamiento desde las cuales desarrollar su reflexión. Ciertamente no ha sido Balthasar la persona indicada para percibir esta fuente de posibilidades.

Debemos reconocer, sin embargo, que Johnson capta perfectamente otro de los aspectos débiles en el pensamiento de Balthasar sobre María-Iglesia: «María resulta equiparada a una realidad espiritual idealizada llamada Iglesia, que equivale a una “mujer abstracta”» (p.84). Extrañamente, frente a la pasión por lo concreto que atraviesa toda la obra del teólogo suizo, ciertamente en su mariología se echa en falta una conexión más ajustada con la realidad concreta e histórica de esta mujer y una mejor articulación entre lo simbólico ideal y lo histórico concreto.

Por último, nuestra autora aborda el pensamiento de Juan Pablo II. Tras reconocer su genuino deseo de favorecer la dignidad de la mujer¹⁸, E. Johnson muestra cómo dicho deseo queda trastornado por el implacable dualismo de género de su pensamiento y por una visión tan idealizada de la mujer, que pretendiendo defenderla del ámbito público termina constriñéndola a un reducto donde, sí, es exaltada, pero también forzada a residir sin posibilidad de otra elección. Sólo abandonando tanto el dualismo de género como la idealización de la mujer podremos caminar hacia una justa interpretación de María. El cambio exige, para nuestra autora, un resituirla dentro de «una antropología igualitaria de compañerismo» (p.91).

DOS CALLEJONES SIN SALIDA

Si la *idealización* es un camino tentador pero cerrado, no menos atractivo, aunque también ineficaz, se mostrará la interpretación de María como «*la cara maternal de Dios*». A este tema se dedica el cuarto capítulo de *Verdaderamente nuestra hermana*, comenzando por sacar a la luz cómo la devoción a María ha respondido en muchos momentos a un desplazamiento hacia ella de la «necesidad de contrarrestar» la imagen de un Dios terriblemente masculinizado (Teilhard de Chardin), algo que ha permitido que su imagen «funcione perfectamente como icono de Dios». Pero esta «eficacia funcional» oculta tras ella un concepto erróneo de Dios, que pensado con imágenes únicamente masculinas, termina

¹⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El mundo desde la Trinidad en Teodramática 5. El último acto*, Madrid 1997, 61ss.

¹⁸ Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica: *Dignidad y vocación de la mujer: Mulieris dignitatem*, Madrid 1988; Íd., Encíclica *Redemptoris mater* (1987).

siendo concebido como masculino en sentido literal, lo cual se expresará en un imaginario también exclusivamente masculino que arrastrará tras de sí, por una parte, la necesidad de que la mujer haga abstracción de su cuerpo para reconocerse «imagen y semejanza» de Dios y, por otra, un concepto de humanidad que en el pasado condujo a mantener que sólo el varón era plenamente imagen de Dios y que, en la actualidad, se perpetua en la legitimación del dominio del varón sobre la mujer. Parece poder descubrirse tras las palabras de la autora una invitación a recuperar la imprescindible unidad y circularidad que mantienen entre sí *eidos*, *logos*, y *ethos*. Aunque el *logos* de la teología actual haya corregido esa vinculación reduccionista del concepto «imagen de Dios» como vinculado únicamente a la realidad humana varón, si el imaginario (*eidos*) no es modificado, no se producirá una asimilación del *logos* y obviamente el *ethos* quedará intacto. Reflexión, praxis histórica e imaginario están profundamente interrelacionados en una especie de movimiento pericorético por el que se exigen e influyen mutuamente. Se abre así un reto para la teología, que exigirá una profundización teórica al mismo tiempo que una exploración de nuevas imágenes para inducir, a su vez, una praxis adecuada al nuevo pensamiento.

La tesis del desplazamiento hacia María del carácter femenino de Dios, será el punto de partida para una exploración a través de la historia en búsqueda de aquellas «imágenes de Dios que, sin sitio en la doctrina oficial, encuentran en la imagen de María un lugar donde abrigarse y prosperar». Nuestro libro muestra cómo este recorrido comienza en los primeros siglos cristianos y en las conexiones entre las expresiones simbólicas de éstos y la asimilación de elementos paganos y de las religiones místicas circundantes, en las que el papel de las divinidades femeninas era muy importante. Tanto en las representaciones como en las oraciones más antiguas a María es fácil percibir la transferencia de dichas ideas, imágenes y textos hacia la devoción y culto mariano naciente. Se recogen seguidamente testimonios de estudiosos del medioevo europeo. En este momento histórico la devoción popular y la especulación erudita sobre María crecen notablemente, de modo que al alcanzar el siglo *xvi* la figura de María se ha apropiado ya de atributos y funciones tomados no sólo de antiguas diosas sino de la misma Trinidad cristiana (Jaroslav Pelikan¹⁹, Warter Delius²⁰, Heiko Oberman²¹). Cuanto más rigurosamente androcéntrica se fue haciendo la concepción académica medieval de Dios, más fueron creciendo las prerrogativas, honores y alabanzas de María. Al comienzo María iba a la par de Dios (Johnson trae aquí la afirmación de Anselmo: «Dios es el padre de todas las cosas creadas, y María, la madre de todas las cosas creadas»), pero hubo momentos en los que su figura eclipsó la de Aquél. María fue investida de una cierta omniscencia y poder sobre cielo, tie-

¹⁹ J. PELIKAN, *The Growth of Medieval Theology*, Chicago 1978.

²⁰ W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, Munich 1963.

²¹ H. OBERMAN, *The Haverst of medieval Theology*, Cambridge 1963.

rra e infierno. Jesucristo era presentado por un sistema eclesiástico cada vez más juricista, en su papel de juez, mientras que a María se la presentaba frenando su cólera. Los paralelismos medievales entre María y Cristo dieron lugar a una figura de María con prerrogativas divinas. La autora explica también el proceso y las causas que motivaron que de la relación entre María y el Espíritu naciera una figura de María portadora de propiedades del Espíritu de Dios de importancia profunda. E. Johnson muestra, de esta manera, cómo su figura funcionó, más allá de lo legítimo y conveniente, como una imagen femenina del misterio salvador de Dios.

El resto del recorrido por la teología europea, norteamericana y sudamericana, permite comprobar cómo tanto en la reflexión teológica como en la piedad popular, las conexiones entre la figura de María y el misterio de Dios no están claramente delimitadas; para concluir reconociendo «la fuerza que posee la soldadura de la unión Dios-María» (p.114) y cómo las diversas formas de devoción y teología marianas son fuente de expresiones lingüísticas y símbolos femeninos de Dios. Partiendo de estas conclusiones E. Johnson vuelve a tomar postura defendiendo la opinión de que no tiene sentido teológico utilizar a María como tapadera de nociones deficientes de Dios, de Cristo o del Espíritu. Todas estas imágenes femeninas nos deberían permitir, más bien, retornar a sus fuentes, para desde ahí fertilizar la imaginación y la piedad de la Iglesia con relación al misterio de un Dios que se haya por encima de los géneros pero que es creador de ambos, a su imagen y semejanza. La autora propone cinco elementos marianos como viables para esa vuelta a las fuentes: 1) la maternidad nutricia y protectora; 2) el amor compasivo (desde las entrañas); 3) el poder que habilita, sana y libera; 4) la presencia que lo invade todo; 5) la energía que recrea la tierra. Con ellos no pretende comprender a María como la cara maternal (o femenina) de Dios, ya que esto sería un obstáculo para que las imágenes femeninas apunten plenamente al Dios en el que encuentran su fuente, pero sí trata de poner en evidencia la capacidad de «representar a Dios» que tiene la figura femenina. Devolverle a Dios su «cara de Madre» parece ser una condición de posibilidad para poder devolver a María a su verdadera matriz: la comunidad de los discípulos en la Galilea del siglo I.

UNA SEÑAL EN EL CAMINO: LA RECUPERACIÓN DE LA MUJER HISTÓRICA

Quedamos de esta manera emplazados a contextualizar a María. Este será el *Camino para avanzar* que E. Johnson nos propone en la tercera parte de su trabajo como «vía fructífera para elaborar una teología de María feminista liberadora». Se trata, antes de nada, de recuperar la persona histórica rescatándola de

una forzada trascendencia (Cap. 5). En este camino E. Johnson sigue los trabajos del biblista Raymond A. Brown²² en su investigación sobre la María histórica, que condujeron al autor a confirmar la postura ya anteriormente defendida por Pannenberg²³ (*Mary, redemption, and Unity*). La ausencia de base histórica en la elaboración de la mariología, ha permitido, aunque de modo simbólico, que la Iglesia personificara en ella las características del ideal del discípulo cristiano, lo cual queda patente en el imaginario mariano conservado, donde es posible observar el proceso de adaptación de las imágenes al pensamiento característico de cada momento histórico. Esta idea de María como símbolo del discipulado en la Iglesia sedujo durante algún tiempo a nuestra autora [como ella misma confiesa]. En este libro, nos permite acompañar el recorrido de su reflexión hasta llegar a la conclusión de que «dado que estamos tratando de una persona real, por muy desconocida que sea, su realidad histórica debería condicionar la forma de ver las cosas en todo momento» (p.130). Por eso la apuesta de la teóloga se intensifica en este punto en la dirección de recuperar la *mujer histórica* y la *mujer humana*, sin perder de vista el objetivo de la obra: situar a María en medio de la Comunión de los santos, paradigma de la amiga de Dios y profetisa habitada por el Espíritu Santo dentro del círculo de los discípulos y en compañía de los santos vivos y muertos, capaz de «habilitar una praxis de la fe liberadora en beneficio del renacer de las mujeres» (p.133). Esta apuesta por lo histórico conduce a la búsqueda de antecedentes en los dos milenios de cristiandad católica occidental que nos preceden, donde nuestra autora detecta dos modelos más o menos diferentes en el pensamiento sobre María (Cap. 6). En una condensada pero amena presentación, y reconociendo la imposibilidad de un desarrollo más detallado en los límites de este libro, traza el perfil de la teología mariana de estos dos milenios, para concluir en el Vaticano II como el momento en el que los modelos que caracterizan cada etapa entran en conflicto. En el primer milenio el significado de María encontraba su lugar en el marco de la economía de la salvación, centrada en la misericordia de Dios que nos es dada en Cristo por el Espíritu Santo. Además, en los primeros siglos de la Iglesia, la atención a la figura de María se debía a su función en defensa tanto de la humanidad como de la divinidad de Jesús. Mientras que en el segundo milenio la mirada se centró en María «en sí», caracterizándose por una tendencia a separarla de su contexto así como por una reflexión marcadamente creciente sobre sus prerrogativas, poderes y glorias²⁴.

²² R. BROWN, *Mary in the New Testament*, Philadelphia 1978.

²³ W. PANNENBERG, *Mary, redemption, and Unity: Una Sancta* 24 (New York 1967) 3, 62-68.

²⁴ La presentación de estos dos grandes periodos en clave mariana es ágil e interesante, sin embargo sorprende la poca atención que la autora dispensa a los dogmas marianos, dando la impresión de que nacen puramente de un sentimentalismo exacerbado sin ningún punto de apoyo en la realidad, equiparándolos a las peregrinaciones o a las apariciones y dejando al lector ignorante de la problemática de fondo, de sesgo principalmente

Ambas impostaciones llegan en cierta manera al Concilio. La doctrina conciliar señalando una vía de interpretación mariana más acorde con las formas antiguas de fe (*eclesiotípica* vs *crisotópica*) será asumida por E. Johnson como el precedente inmediato de su propuesta y la puerta por donde puede penetrar la reflexión feminista. Aún más, el Concilio aborda el tema de María desde la consideración de la totalidad de la Iglesia: vivos y difuntos. En este contexto María es reconocida como miembro preeminente de la Iglesia y Madre de Jesucristo, animada por la fe, peregrina en la tierra y ahora con Dios en la gloria. En esta ubicación la autora es capaz de percibir «un diseño preciso del programa de desarrollo de una teología de María dentro de la comunión de los santos». Y sin embargo, se pregunta atónita por el casi nulo enraizamiento de la imaginación del creyente en la avanzada visión conciliar. Creo que de forma implícita ella misma había acariciado la respuesta en los capítulos anteriores, al vincular el imaginario de María a la reflexión teológica que de ella se realiza. Como apuntábamos más arriba, la respuesta —al menos en cierta medida— muy posible-mente deba pensarse desde el movimiento pericorético y la interrelación inevitable entre *logos*, *eidos* y *ethos*. Si una doctrina de fe cambia, pero no lo hace el imaginario que la expresa y alimenta la conciencia popular y la devoción de las gentes, este cambio quedará estéril y no será internalizado fácilmente más que por las capas de la sociedad más intelectuales, y tampoco será fácil que el comportamiento que se debiera seguir de la misma se vea afectado.

Con este bagaje de antecedentes la autora comienza la cuarta parte de su obra: *La imagen de un mundo*, donde en tres capítulos y valiéndose de los datos aportados por la arqueología, la sociología y la literatura antigua, comienza la búsqueda de la María histórica, aproximándonos primeramente al *mundo político y económico* de la Galilea del siglo I (Cap. 7), después al *mundo religioso: el judaísmo del segundo templo* (Cap. 8) y en último lugar al *mundo sociocultural de la mujer* (Cap. 9) como fuentes más fidedignas que el recurso antiguo a los apócrifos para conocer cómo podía ser una mujer judía en la Galilea rural del siglo I, cuáles serían sus roles, sus relaciones, sus problemas y posibilidades, tanto dentro como fuera de su familia. Conocer el mundo en el que vivió María es para la autora una condición de posibilidad para acercarnos con realidad a los textos bíblicos, porque es justamente en este contexto en el que ella vivió su camino de fe. Destaca en esta cuarta parte, con fuerza y vehemencia, la importancia de lo concreto en el acceso a María: su tiempo, su tierra, su religión, las personas con las que estableció relaciones en su vida de forma directa o indirecta, etc., porque esa mujer concreta, y esa historia concreta fue la elegida por Dios para obrar nuestra salvación.

Estas cuatro primeras partes del libro ofrecen de este modo cuatro amplias vistas panorámicas: la cuestión de María en clave feminista, la historia de la teo-

dogmático, que ha dado fundamento teórico y teológico a lo que en muchos casos emergió fruto del *sensus fidelium*.

logía mariana, la historia de su devoción y el mundo religioso, político, económico y cultural en el que es preciso situar la persona concreta de María. A partir de este momento, entra en funcionamiento el zoom que nos irá aproximando y enfocando uno a uno los episodios marianos en los evangelios. Con la metáfora de la elaboración de un mosaico la autora conduce la mirada del lector hacia cada una de las teselas que lo constituyen para, en el último capítulo, volver a abrir el diafragma y aportar de nuevo una vista panorámica que, ahora rebasando el terreno de lo histórico, nos permite contemplar a María simultáneamente peregrina, hermana, discípula en la tierra y gloriosa con los santos en el cielo, miembro de la única Iglesia, modelo de discipulado para el creyente.

Con este mosaico se pretende recuperar «*La memoria peligrosa de María*» (Cap. 10). Frente a la mariología tradicional que lograba una visión sintética de María, armonizando los textos evangélicos, Johnson se acercará a ellos con una doble herramienta: la de los estudios bíblicos actuales y la hermenéutica feminista. El axioma de partida es expresado con una dura formulación: «La Biblia es palabra de Dios en palabras de varón» (p.250). Con él, pretende hacer al lector consciente de que la orientación patriarcal de los autores —además de traductores, críticos, comentaristas y predicadores— ha conducido a que «se omita, minimice o critique constantemente la presencia y actividad creativa de las mujeres». A través del análisis de los textos, la autora va recogiendo y articulando datos que apuntan a una figura de María, como mujer entre las mujeres marginadas, insignificantes sobre las que se posa la mirada de Dios eligiéndolas para una misión en la historia de salvación. A partir de ese momento la vida de María se convierte en un camino de fe, con significancia para las mujeres, pero también «para todo aquel que lucha para afrontar los retos de la fe hoy». Se trata de un largo capítulo (101p.), bien elaborado, con un interesante aparato crítico, que recoge los trabajos más destacados de la exégesis bíblica feminista contemporánea —al menos en el área inglesa—, y que nos deja en condiciones de «enmarcar esta memoria viva recuperada en la magna compañía de amigos de Dios y profetas que es la comunión de los santos» (p.349). Con ellos, María será presentada ahora como *Amiga de Dios y profetisa* (Cap. 11). Se recupera aquí una síntesis de «*Amigos de Dios y profetas*», con una interesante redefinición de la santidad, que descuelga a María de una idealización que la mantenía alejada en solitario, como un ejemplo inalcanzable, poniéndola en conexión con el género humano, con nuestros ancestros en la fe y con la Iglesia peregrina —liberando energía de su memoria crítica— y con la Iglesia triunfante —como parte integrante de esa nube de testigos, que nos han dejado con sus huellas, su ejemplo—. La autora se mantiene aquí, en línea con lo que ha sido una acentuación clara y constante a lo largo de toda la obra: el deseo de mostrar a María como una mujer entre tantas, creyente y discípula, entre los creyentes y discípulos. Acortar distancias y rescatarla del pináculo inaccesible al que siente ha sidoalzada, mostrando su solidaridad con todo el género humano y evitando destacar o rechazando cualquier

rasgo que alimente en exceso su «excepcionalidad». Un intento loable que recupera dimensiones ciertamente perdidas u ocultas hasta ahora de María; tales como su condición de discípula ejemplar, de profeta, de mujer del Espíritu... Sin embargo, el lector tiene la impresión que en ese intento de acercamiento, la figura de María se desdibuja, y aún rodeada de «esa nube ingente de testigos», parece que ha perdido su perfil identificador, y se hace difícil percibir qué es lo que hace de María una figura significativa dentro de la Comunión de los santos. Por otra parte, la misma autora a la hora de delimitar su «misión particular» se ve obligada a retomar el criticado rasgo de ejemplaridad (p.365-366), aunque hay que admitir que tras los diez capítulos que preceden a éste, la imagen de María a considerar ha sido liberada de todos aquellos rasgos que han funcionado en la historia como instrumentos de opresión y marginación para las mujeres, frente a la figura de María como «amiga de Dios y profeta» —la que E. Johnson ha tratado de presentarnos en este libro—, que sí puede ser abrazada como modelo en la lucha de las mujeres por la recuperación de una dignidad, desde siempre pensada, querida y deseada por Dios para ellas.

VALORES DESTACABLES

Bien documentada histórica, bíblica y teológicamente, la autora nos ofrece en esta obra una síntesis, amena y seria al mismo tiempo, de la evolución de la reflexión creyente sobre María. Quizás los aspectos mejor presentados son los históricos y los bíblicos. Hay que destacar también su constante recurso a la praxis y a la experiencia de las mujeres, que denota, sin duda, la razón de fondo que mueve su reflexión. No obstante, en algunas ocasiones se echa de menos una profundización teológica más honda y sistemática en los temas que va apuntando. El mismo tema que subtitula el libro queda casi totalmente reservado para el último capítulo, y otras cuestiones importantes son simplemente apuntadas, sin perforar consecuencias e intentar articular soluciones para ellas. Tal vez esto sea debido a la extensión de su proyecto y al inabarcable campo de la historia de la mariología. Posiblemente la opción por alcanzar un horizonte más amplio haya restado fuerza a la penetración de los temas puntuales. Por otra parte hay que recordar que ya en las primeras páginas somos prevenidos de que no trata de elaborar una «obra dogmática en sentido tradicional» ni de proponer una doctrina completa sobre María (p.13). Y sin embargo, E. Johnson hace gala en esta obra, como es habitual en su producción teológica, de una gran capacidad para entrar en conexión con «intuiciones muy certeras» que prometen una gran fecundidad teológica, aun cuando no encuentren un despliegue sistemático suficiente.

Se percibe con claridad, y sin duda es uno de los valores de este estudio, la sensibilidad ecuménica de la autora y el diálogo con otras confesiones que ali-

menta esta investigación. Posiblemente sea ésta una de las razones por las que el papel «co-redentor» de María es casi invisible en esta obra. Al mismo tiempo, este rasgo, en cuanto supone una excepcionalidad en la persona de María, es también evitado con el deseo de resaltar los rasgos «igualitarios» que, lejos de hacer a María «única entre las mujeres» (la autora nos ofrece una estremecedora poesía del siglo IV que ilumina las consecuencias de una tal opción), muestran su dimensión histórica concreta como «una de tantas» mujeres del siglo I. Su opción es, sin duda legítima, y aún más, posiblemente necesaria... pero deja la sensación de que «falta algo». La encarnación del Hijo de Dios en «uno de tantos» no fue impedimento alguno para contemplar el carácter absolutamente singular y único de Cristo; justamente esta condición de singularidad se convirtió en presupuesto de una universalidad capaz de alcanzar a «todos» en su obra salvífica. Tal vez respecto a María, sólo como un paso intermedio en vistas a recuperar su humanidad concreta e histórica, sea necesario militar en contra de «sus privilegios», para abrirse después sin temor —aunque con atenta vigilancia— a su misión única en el proyecto salvífico de Dios con el mundo, a través del hecho igualmente único de ser aquella que ha engendrado a Cristo.

Otro de los éxitos del libro que presentamos es su capacidad de, en un estilo ameno, dinámico y asequible para un público que no precisa ser necesariamente especialista, abrir los ojos —con rigor y moderación— a la distorsión, el falseamiento y las erróneas interpretaciones que en la historia se han ido depositando sobre la figura de María, con fines —no siempre conscientes pero reales— que en la mayor parte de los casos han tenido una repercusión negativa sobre la mujer, fomentando su dependencia, bloqueando su desarrollo, degradando su dignidad y reduciéndola a una clara marginación en la vida eclesial donde no se le ha permitido sistemáticamente ser «servidora» de la comunidad, sino meramente «sirvienta». Posiblemente algunos de los varones que lean esta nota bibliográfica esbozarán una sonrisa sarcástica, mientras piensan «¡ya están estas mujeres ejerciendo de plañideras! Que dejen de quejarse y que se formen para estar a nuestra altura... ¿Quién se lo impide ahora?». Pues bien, uno de los méritos de E. Johnson en este libro, es ir mostrando cómo los efectos de un pasado de opresión, marginación, degradación e insignificancia de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, han generado comportamientos «distorsionados», no sólo en los varones, sino en las mismas mujeres que, antes de nada, precisarán «liberarse» de unos esquemas que les son incorporados desde el núcleo familiar, el entorno cultural y el religioso, de modo inconsciente y acrítico, para evitar convertirse en perpetuadoras de los mismos en la educación de sus hijas e hijos. Pero la verdad es que como el Norte rico cierra los ojos protegiéndose para no ver el sufrimiento y la necesidad del Sur; como los que vivimos en países desarrollados en una sociedad del consumo y del confort nos arreglamos para que el grito de nuestros hermanos y hermanas muriendo a diario de hambre, no logren quitarnos ni el sueño ni el apetito, así muchos varones se arreglan perfectamente para declararse igualitarios y,

por supuesto, a favor de la defensa de la dignidad de la mujer y la paridad de derechos entre ambos sexos, y absolutamente ciegos a las injusticias cometidas y cometiéndose, y a ese «machismo de guante blanco» que bajo «apariencia de ángel de luz» (es decir, de comprender perfectamente la situación de la mujer) se muestra totalmente ajeno e ignorante a las tragedias que, aún hoy, millones de mujeres sufren en el mundo por el solo hecho de ser mujeres y es capaz de negar plácidamente con cara de inocencia asaltada que en la Iglesia se esté realizando cualquier tipo de marginación a la mujer. Ciegos, igualmente, al gran vacío que ha generado en la teología el hecho que desde hace veinte siglos la intelección de la fe se haya realizado sólo por varones, se haya transmitido «oficialmente»²⁵ sólo por varones, cual si sólo a los varones les hubiera estado reservada la apropiación e intelección de la revelación.

ALGUNAS CUESTIONES CRÍTICAS

Un aspecto que cuestionaría en esta obra es la crítica que la autora realiza sistemáticamente a algunos términos. No me resigno a abandonar conceptos tan preciosos como «servicio», «humildad» u «obediencia» para hablar de Cristo y del cristiano por el hecho de que hayan sido utilizados para someter a la mujer dentro y fuera de la Iglesia. El servicio puede ser alienante o liberador. Y la razón no descansa en la actividad que se realiza sino en quién es Aquél a quien se sirve. Por más que se apele a una comprensión patriarcal de Dios, como el trasfondo único desde donde es posible explicar la situación de opresión y marginación a la que se ha visto sometida la mujer en la Iglesia, y que alimentó la desfiguración de la comprensión de María en la historia de salvación, pervirtiendo el sentido de la relación Dios-mujer, este Dios en Jesucristo se ha revelado como Aquel que sirve, que ha venido para servir y no para ser servido. El Dios que en Cristo se abaja para lavarnos los pies, el «Altísimo» que manifiesta su gloria despojándose de su condición, el Omnipotente que elige hacerse vulnerable hasta la más radical impotencia, Aquel que es la Verdad y que consiente ser tomado por loco. Las mujeres no se equivocan al servir, se equivocan si no saben a quien sirven. Los varones se equivocan si no sirven y si provocan el ser servidos... porque dejan de seguir al Siervo. Servir a Dios es volcar la propia vida en la realización de sus intereses, como la misión que te funda y regala tu auténtica identidad. El ser humano es un ser radicalmente dependiente, no de otro ser humano, sino de Aquel que le ha suscitado a la existencia, Aquel de quien se recibe absolutamen-

²⁵ Digo «oficialmente», porque en la práctica sin el papel de las madres en la transmisión de la fe, posiblemente «pocos de nosotros» hubiéramos recibido de la cadena de testigos dicho don.

te, Aquel que le llama e impele a su libertad liberándola para que pueda ser realmente libre. Sólo dentro de esta «graciosa dependencia», podemos alcanzar la radical libertad de los hijos e hijas de Dios. Sólo el siervo de Dios es radicalmente libre.

Otro de los problemas de este libro es la ausencia de una delimitación conceptual que permita comprender que el Hijo de Dios ha venido al mundo para salvarlo y mostrarnos un modo de vida que nos plenifica y nos hace radical y plenamente humanos, un modo de vida que precisa una subversión de valores y un cambio profundo en las relaciones. Estas transformaciones suponen un desplazamiento de la comprensión del *poder* como capacidad de sometimiento y de opresión del otro, para entenderse como «poder de significar» (A. Tornos); de la *autoridad*, como ejercicio de poder que provoca la sumisión dependiente y forzosa del otro, al respeto que nace de la posesión de la verdad a la que conduce el Espíritu. Llama la atención que la autora juzgue tan «peligroso» el uso de estos conceptos tan evangélicos y no sienta el peligro de utilizar —sin explicitar bien el contenido al que se refiere con ellos— términos como «*poder* y *autoridad*» asignándoselos a las mujeres acriticamente, como si ellas no fueran capaces de ejercer igualmente un poder y una autoridad alienante, opresora y discriminadora. El cristiano es aquel llamado, solicitado por la palabra divina para compartir la vida y misión de Cristo en el mundo. Y esta misión es servicio (no servidumbre). El criterio para acoger o rechazar un término pienso que no puede ser meramente el hecho de que haya sido malinterpretado o usado en vistas a generar opresión e injusticia... sino si ese término responde o no al modo como Dios se nos ha revelado en Cristo, y a su modo de vivir la misión divina confiada.

Aun cuando hayan sido varones los que han manipulado tanto el lenguaje de la fe, como la figura de María, el criterio para acoger o desechar no puede ser externo a la revelación misma. Si el error ha sido la interpretación que se ha hecho de María y la función que se le ha asignado dentro de la Iglesia para favorecer el dominio de los varones y constreñir los roles de las mujeres, es decir, si se ha manipulado la imagen revelada de María y el contenido de los términos en los que se nos ha desvelado el misterio de nuestra salvación, en función de unos intereses humanos restrictivos, nosotras no podemos hacer lo mismo. El criterio último para arrojar o acoger no puede ser la situación histórica concreta de las mujeres y sus intereses por santos, razonables y justos que sean. No son «nuestros intereses» los que deben trazar la imagen del Dios siempre mayor, que no podemos hacer a nuestra medida. Es él mismo el que se nos revela. Y es esa revelación la que se convierte en criterio definitivo que nos permite comprender que el Dios que se nos ha manifestado en Cristo no es conforme a la lectura discriminatoria, opresiva y distorsionante que la tradición cristiana ha hecho en muchos casos (que no en todos, como la misma autora nos ha permitido contemplar a lo largo de esta obra) de la figura de María y del papel de las mujeres en la sociedad y en la comunidad creyente. Aunque E. Johnson advierte que «la figura de

María es perjudicial» no en sí misma, sino «al funcionar como soporte de la opresión patriarcal de las mujeres» (p.29), no siempre queda tan claro este valor «en sí», puesto que parece depender de la posibilidad de hacerla «funcionar» como abanderada de la autonomía, independencia y liberación de las mujeres —¿sólo de las mujeres?—²⁶. Objetivamente esta pretensión es loable, pero la liberación a la que aspira el creyente (sea este varón o mujer) debería ser aquella que le permita ir más allá, es decir, que no queda vinculada a la «utilidad» para sí. María no es paradigma sólo para las mujeres, y algunas veces la autora parece que asume apodadamente que sea así (ej., p.27).

Y por fin, aún siendo legítima la opción de la autora por delimitar el objeto de su estudio, no podemos menos que echar de menos, en una obra dogmática, que se afronte el tema difícil, sí, pero ineludible para la teología, de los dogmas marianos, así como una mayor penetración y el otorgamiento de un mayor peso a cuanto no es reducible a lo meramente histórico, es decir, a la María de la fe, la que ha llegado a nosotros a través de la trasmisión apostólica²⁷. La loable apuesta por la historia²⁸ que realiza la autora en este libro, con la que se rescatan aspectos silenciados y olvidados durante siglos de María, se revela sin embargo, en algún sentido, insuficiente por sí misma. No le basta a la teología la proyección de las preocupaciones, necesidades y sensibilidad de cada época para hablar de María, aun cuando éstas sean lícitas y justo tenerlas en cuenta. También es necesario poder contar con un dato objetivo histórico, como punto de anclaje de la revelación acontecida, pero tampoco esto sería por sí solo suficiente, puesto que la revelación que ha tenido lugar en la historia ha llegado a nosotros mediada por la comunidad creyente que vivió la experiencia de la resurrección y por la transmisión de la tradición apostólica. Es decir, mediada por el modo en el que, tras la resurrección y el envío del Espíritu, la comunidad fue comprendiendo en definitiva quién era Jesús, el Cristo, y desde él y en referencia a él, quien era María para nuestra fe. Algo que E. Johnson podría haber incorporado a través del que era uno de los objetivos del libro: situar a María en la Comunión de los Santos,

²⁶ Aunque la autora insiste que es un error considerar que esta teología sólo se ocupa de cosas de mujeres, admite seguidamente (y es una constante a lo largo del libro) que su reflexión abarca todo aquello «*que dé vida a la mitad de la raza humana hasta el momento excluida*», aunque para ello el camino que señale sea el del diálogo. Espero que no caigamos en una teología de apartheid. Sin duda cada teología procede con su hermenéutica. Pero no creo que la solución óptima para remediar la gran ausencia en la teología de la reflexión e interpretación femenina de la revelación deba subsanarse con una teología paralela que aunque multicultural y pluralista, ignore las voces de los varones y, repitiendo lo peor de la historia, sea sólo de mujeres y transmitida por mujeres para sólo mujeres.

²⁷ Véase lo dicho en la nota 24.

²⁸ Véase en esta misma nota, el apartado: *Una señal en el camino: la recuperación de la mujer histórica*, p.XX.

entendiendo ésta en un sentido amplio que incluye vivos y difuntos a lo largo de la historia del cristianismo.

Nada de esto resta, sin embargo, los valores que, sin duda, tiene esta obra. Primero como síntesis crítica a las mariologías tradicionales, segundo como un camino de sensibilización a la necesidad de una reelaboración del tratado de mariología bien articulado e interrelacionado y acorde con la cristología, la ecle-siología y sobre todo la antropología teológica actuales. Y tercer lugar como fuente de certeras intuiciones, que pueden ser puntos de partida para reflexiones sistemáticas posteriores. Y por último, la sencillez y claridad de su lenguaje, que hace de éste, un libro asequible para muy diversos públicos, que encontrarán en él un rico arsenal de datos históricos y bíblicos de gran interés, además de la posibilidad de encontrarse con una mujer, María, cercana, hermana, compañera y peregrina, en nuestra andadura de discípulos y discípulas.

