

El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis

The marian cult and the representation of the feminine. Historiography and new perspectives of analyze

Patricia Fogelman

UNLu, GERE, Instituto Ravnani (UBA), CONICET.

Resumen

En este artículo se presenta una revisión crítica de un conjunto acotado de trabajos sobre el culto a la Virgen proveniente de diferentes perspectivas. El énfasis está puesto sobre los aspectos vinculados a las representaciones de lo femenino en dicha producción historiográfica siendo mi propósito central realizar un balance de las miradas sobre María como mujer y como "difícil" modelo de femineidad. Si bien el carácter instrumental de este modelo es de amplísimo alcance, me interesa especialmente analizar su incidencia en las sociedades americanas del período colonial. Finalmente, la revisión historiográfica se orienta hacia una propuesta de análisis que señala la posibilidad de abrir o combinar nuevas o diferentes perspectivas y varios *corpus* documentales que aún no han sido suficientemente explorados.

Palabras clave: Historiografía; Religiosidad; Virgen; Representaciones; Mujer

Abstract

In this article is presented a critical revision of a set limited of works about the cult of the Virgin, who are originating from different perspectives. The emphasis is put on the tie aspects to the representations of the feminine thing in this historical production being my central intention to make a balance of the glances over Maria like woman and like a "difficult" model of femininity. Although the instrumental character of this model is of amplest reach, specially interests to me to analyze its incidence in the American societies of the colonial period. Finally, the historical revision is oriented towards a proposal of analysis that indicate the possibility of opening or of combining new or different documentary perspective and several *corpus* that not yet has been sufficiently explored.

Key words: Historiography; Religiousness; Virgin; Representations; Woman

"... O! juicios delos hombres, q.e distintos òois delos de Dios!
òì un prodigio delagracia havia de reunir en si los dos
extremos opuestos
de virgen y madre aun mismo tiempo, ella no deverá òer
madre òino de todo un Dios.
òì por un milagro de bondad, un Dios echo hombre havia de
elegir Madre,
ella no deveria òer otra q.^e una virgen tan pura como María.
(...)
No ós admireis ya que esos dos terminos de infinita distancia
Dios y el hom.e
òe òaluden, y señalen por punto de reunion el vientre de
Maria..."

*Sermón de Concepción predicado por el Cura Felipe Antonio
Martínez Iriarte,*
Catedral de Buenos Aires, 1800.¹

La operación de seleccionar especialmente la historiografía sobre las representaciones marianas tiene por telón de fondo la idea del importante papel desempeñado por el culto a la Virgen, en este caso, en el proceso de occidentalización por el que atravesaron las sociedades americanas coloniales: El culto mariano de matriz ibérica habría sufrido un proceso de *refracción*² al pasar al nuevo medio colonial, tal como propongo en mi tesis doctoral³.

Las adaptaciones, los ajustes, los cambios y la recreación de las tradiciones marianas reflejan las diversas situaciones locales y dejan percibir la historicidad del fenómeno de la expansión del catolicismo. En ese proceso, los aspectos vinculados a la *femineidad* del modelo mariano han jugado un papel preponderante en la construcción del imaginario colonial el cual afectó fuertemente a las mujeres que rindieron culto e hicieron uso de esas imágenes. También las percepciones de este papel se vislumbran en las perspectivas de los historiadores e historiadoras de la religión y de las prácticas culturales quienes se detuvieron a reflexionar sobre el culto a la Virgen.

Es por eso que he decidido abordar una breve revisión crítica de una muestra de la historiografía sobre el culto mariano, para luego proponer algunas posibles perspectivas de análisis sobre esta forma de la religiosidad.

1. Culto mariano e historiografía

En la consolidación del culto mariano, el tema de la Inmaculada Concepción ocupó un lugar tardío pero central. La idea de la Inmaculada Concepción de la Madre de Jesús

pasó por álgidos debates mucho antes de convertirse en dogma y frecuentemente -todavía- se presta a confusiones. Cabe aclararlo desde el inicio: El dogma de la Inmaculada Concepción refiere a la excepcional cualidad de la Madre de Cristo, que habría sido preservada del pecado original por voluntad consciente del Padre para dar al Hijo un continente digno y descontaminado de pecado. De esta manera, según ha ido conformando la opinión eclesiástica, la Virgen está alejada de la concupiscencia y de la corrupción o descomposición que la muerte acarrea al común de los hombres y mujeres, a partir de la Caída provocada por Eva y Adán, los primeros padres.

No se vincula directa y estrictamente con su estado *virginal* (motivo de otros arduos debates) sino de una particular situación en la economía de la Salvación. Ciertamente, las primeras manifestaciones de debate en torno a este aspecto se centraron en precisar a partir de qué momento María fue exceptuada del Pecado (antes de nacer, de niña, o en el momento de la Encarnación de su Hijo, etc.).

En los siglos XII, XIV y también en el XVII, la cuestión de la Inmaculada Concepción de María agitó a los diversos sectores de la Iglesia. Los franciscanos Guillermo de Ware y Duns Scoto (a principios del siglo XIV), se refirieron a la pureza de María en relación a la ausencia del Pecado Original como resultado de la acción del Hijo sobre la Madre: la *perfectísima redención* de Cristo la habría preservado del pecado, lo que la diferencia de la redención ejercida sobre el resto de la humanidad y que consiste en la reconciliación posterior a la existencia del pecado. El franciscano Pedro de Aureoli, discípulo de Scoto, plantea la "impecabilidad de la carne de María".

Entre las posiciones oficiales de la Iglesia sobre la Concepción de la Madre de Cristo, resalta la Bulla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (8 de diciembre de 1661), puesto que en ella el papa Alejandro VII condenó las opiniones contrarias (públicas o privadas) a la Inmaculada Concepción. Durante el siglo XVII, los franciscanos y jesuitas apoyados, además, por los recurrentes reclamos de la corona española insistieron con su defensa, mientras que los dominicos (también muy devotos de la Virgen y del rezo del Rosario) se oponían siguiendo los argumentos de Santo Tomás de Aquino. Finalmente, la disputa se zanjó a mediados del siglo XIX, cuando el Papa dispensó una aclaratoria que preservó la calma entre la orden de predicadores quienes se plegaron a la devoción por la Inmaculada, sin por ello contravenir la influyente doctrina de Santo Tomás: La Inmaculada Concepción fue instituida por dogma de la Iglesia en la

constitución apostólica *Inefables Deis*, el 8 de diciembre de 1854.

Hilda Graef comenta sintéticamente los ejes centrales de esa carta apostólica: Dios habría preparado una madre, a la que amó más que a todas las criaturas y, por esa razón, la colmó de mayores gracias que a cualquier otra criatura, ángeles u hombres.

Ese argumento se refuerza con la idea de que la inocencia original de María está indisolublemente relacionada con su maternidad divina⁴.

Es importante tomar en cuenta que el proceso de unificación de opiniones respecto de la Inmaculada Concepción de la Madre de Jesús se constituye en un período marcado por la contraposición a la Revolución francesa y las ideas de la Ilustración. La reacción católica desatada en su contra, podría haber generado ese consenso de las diferentes ramas de la Iglesia hasta plasmarla universalmente en dicho Dogma, justamente en los prolegómenos de lo que será el gran estallido de las apariciones y mensajes marianos del siglo XIX. H. Graef analizó pormenorizadamente los pasajes de la Biblia en donde se menciona explícitamente a la Virgen y aquellos en los que se ha querido "vislumbrarla" a través de la exégesis: por ejemplo, la Mujer luminosa de la visión del Apocalipsis según San Juan, que muchos interpretan como una alusión a María representada en esa joven embarazada que grita por los dolores del parto ante la presencia amenazante de un monstruo de siete cabezas.

Según la exégesis, Cristo (representado en el niño mencionado por Juan) es rescatado por los ángeles, mientras que la mujer es llevada al desierto, en las preparatorias del combate con la Bestia.

La obra de Marina Warner, historiadora de origen católico pero con una visión más crítica que la de Hilda Graef, consigue transmitir una imagen polifacética de María: *Virgen, Reina, Novia, Madre, Esposa y Mediadora*, una imagen construida a partir de un serio y dilatado trabajo de recopilación de información y referencias documentales cronológicamente establecidas, lo que convierte a su texto en un gran aporte al estudio del culto mariano⁵. Hace hincapié en la eficacia simbólica de María en relación con la convergencia de circunstancias que la rodearon en distintos momentos históricos; en este sentido destaca que "la Virgen María ha sido imaginada por diferente gente y razones diferentes, es una verdadera creación popular"⁶.

No obstante, tanto Hilda Graef, como Marina Warner (una década después) no dejan pasar la oportunidad para hacer explícita su empatía con la Virgen en relación con la cuestión del género lo que evidencia un desplazamiento relacionado con cierta identificación subjetiva con su objeto de estudio. Las mismas autoras manifiestan su placer personal por tratarse, la Virgen, de una figura femenina de enorme proyección religiosa e histórica⁷. Por cierto, es la perspectiva de Marina Warner la que más se aproxima a una mirada desde la "historia del género", quizás más influida por el ambiente de la producción intelectual de los años setenta.

Por otra parte, el tratamiento formal que los creyentes suelen darle a la Virgen excede la prudencia con la que la Iglesia suele manifestarse sobre aspectos referidos al culto: La glorificación de la figura de María raya con las prácticas de adoración que la Iglesia reserva sólo para Dios y su manifestación humana (Jesús). Eso puede observarse a través de las manifestaciones del arte, tanto en la pintura como en las letras.

Se sabe que la iconología⁸ presenta, desde Panofsky en adelante hasta los actuales estudios sobre Historia Cultural⁹, un rico *corpus* documental al servicio del investigador social. También la literatura brinda fuentes para el historiador del culto mariano. Ejemplo de esto es el seguimiento realizado por Claire Lefouin de los escritos referidos a María en la literatura francesa: una antología que va del siglo XII hasta el XX, donde se observan los diferentes rostros de la Madre de Cristo y, sobre todo, los cambios de sus *funciones* según la consideración popular¹⁰.

En el siglo XII, junto con el surgimiento del concepto del Purgatorio¹¹, el culto a la Virgen se centra en su debatido papel de *mediadora* o de *abogada*. Algunos autores de esa época expresaron por escrito mucho de lo que, al parecer, circulaba entre la devoción popular. Es el caso del teólogo Anselmo de Canterbury, quien llamó a la Virgen "reconciliadora (*reconciliatrix*) del mundo"¹², cuyo rol sería central en el camino de la salvación (su Hijo no le negaría ningún pedido por ella realizado, aunque fuera en representación de los ruegos de un pecador). Ella aparece como una escalera maravillosa para acceder al cielo, una criatura solamente superada por Dios:

"Misericordiosamente poderosa y poderosamente misericordiosa (...) "Reina de los ángeles, señora del mundo, madre de aquel que purifica al mundo, reconozco que mi corazón es sobremanera impuro, de suerte que con razón se avergüenza de dirigirse a virgen tan pura"¹³.

Otro autor del siglo XII, Eadmer, escribió:

"María impera sobre todo el mundo, pues el Espíritu Santo, que descansó sobre ella, la ha hecho reina, emperatriz del cielo, de la tierra y de cuanto en ellos hay"¹⁴

Las desmesuras en el fervor y las prácticas devotas en determinados períodos, pueden ir acompañadas de la eclosión de apariciones¹⁵ o de otros milagros atribuidos a la Virgen que son objeto de severos análisis realizados por una comisión de expertos dentro de la órbita del papado y, la mayoría de las veces, son desestimados.

Las condiciones históricas que rodean y hacen a los casos aprobados por esta Comisión deberían ser objeto de análisis particulares porque podrían arrojar luz sobre la construcción social del culto operada desde la esfera oficial. No obstante, ese desbordamiento de fervor individual y sus manifestaciones populares es un fenómeno que merece toda nuestra atención: no por estar fuera de aprobación tiene menos alcance social y, además, representa un producto cultural colectivo aunque la Iglesia no lo reconozca oficialmente, lo compartamos o permanezcamos incrédulos los investigadores sociales al respecto. El análisis histórico de las condiciones en las que se desarrollan vigorosamente las devociones puede servir para comprender mejor a las respectivas sociedades y a sus diferentes actores en diferentes épocas.

El teólogo Georges Tavard intenta explicar el desarrollo y la eclosión mariana del siglo XIX (especialmente de las comunidades marianas femeninas y del fenómeno visionario) como una respuesta, una "reacción psicológica y religiosa, contra los excesos y persecuciones de la Revolución francesa"¹⁶ que se manifiesta en la consolidación de una rama de la Teología que habría de servir para la liberación de las mujeres decimonónicas. También intenta aproximarse a los enfrentamientos entre el legado de las Luces y el Papado, así como los disensos entre católicos y protestantes en torno al culto mariano. El ejercicio es interesante, pero está al servicio de la reivindicación del culto mediante un planteo de "reconciliación" de las partes, buscando compatibilizar el ideario democrático con las posiciones de la Iglesia, y lograr un consenso en torno al culto a María, especialmente reforzando la devoción a la Asunción.

Este último tema la Asunción¹⁷ de la Virgen, también fue objeto de importantes discusiones y arrastra al campo del debate numerosas derivaciones interpretativas referidas a la posibilidad de ascenso a los Cielos de parte de María, su

corporeidad, su lugar en la Corte celestial, su retorno al mundo terrenal a través de sus apariciones y su posición en la Economía de la Salvación del imaginario católico¹⁸.

Muchos de los libros o artículos consultados provenientes de investigadores de filiados en el catolicismo, están claramente alineados en la búsqueda de reafirmar la creencia en la Virgen, en sus milagros y su función mediadora mientras que otras obras apuntan, por elevación, a la glorificación de la figura central de Jesús¹⁹. En buena medida, la literatura mariana es fuertemente cristocéntrica. Casi todas las obras, tanto aquellas que considero fuentes documentales, pero también la literatura contemporánea que elogia a la Virgen, pese al exceso en el tratamiento dispensado a la Madre, lo que buscan es glorificar al Hijo, reforzar su excepcionalidad a partir del momento mismo de su encarnación y de su nacimiento virginal. La alabanza a María, por más estridente que resuene, no deja de ser por elipsis, una alabanza a la figura de Cristo.

Pero, como es lógico observar, es otra muy distinta la perspectiva protestante: las objeciones provenientes de la Reforma en relación con los excesos en el culto a la Madre reflejan otra mirada sobre la vida de Jesús, allí la participación de la Madre pasa a un claro segundo plano, donde se le otorga el reconocimiento de ser el continente virginal donde se realizó la Encarnación (y que persistió así después del alumbramiento), pero destacando su faceta mas *baja*: su pobreza y su lugar absolutamente subordinado en relación al Hijo y a Dios. Para Lutero, Calvino y Zuinglio, la Virgen no participa de la empresa de la Salvación porque Dios ha predestinado a aquellos que serán salvos, y como ellos mismos nada pueden hacer en vida para ser eximidos de la culpa (más allá del sacrificio hecho por Jesús) y mucho menos puede María, en calidad de mediadora, brindar ayuda o arbitrar políticas de redención: Ella misma (como todos los hombres) necesitó de Cristo.

Para los protestantes, el peligro de la adoración a la Virgen está muy próximo en los católicos y denominarla "*nuestra vida, esperanza, luz, intercesora*" debería ser considerado una blasfemia. En los autores protestantes se percibe un creciente distanciamiento de la devoción mariana a través de argumentos basados en referencias bíblicas donde el tratamiento de Cristo hacia su Madre se expresa en términos secos y duros: por ejemplo, en ocasión de su extravío en el templo, en las Bodas de Caná y cuando ella interrumpe su sermón y Cristo rechaza su llamado. Según los argumentos esgrimidos durante la Reforma, ese tratamiento representaría un temprano intento de Jesús de colocar a

María en un plano de indiscutible subordinación respecto de sí mismo.

No obstante, el lugar reservado a la Madre es didácticamente importante, porque permite a los cristianos identificarse con la *bajeza*²⁰ (en referencia a ciertas traducciones del *Magnificat*²¹) entendida como la condición del humano pecador, que debe responder con humildad, sencillez, y subordinación a la Providencia del Creador. En el poema del *Magnificat*, único texto atribuido a la escritura de la Virgen, aparece una empatía de María con los pobres, una oposición a los ricos y poderosos a la vez que se propone la espera de una Justicia divina que reivindicará a los menos favorecidos.

María suele ser vista como una maestra que puede transmitir a los creyentes un ejemplo de sencillez, de obediencia y de sostenida fe en Dios y en Cristo. En ese sentido, con otra faz, la figura mariana pudo ser resignificada con eficacia.

Fuentes primarias, si así consideramos las producciones dogmáticas o las polémicas antiguas sobre el culto mariano (sean de vertiente católica o protestante) y producción historiográfica profesional moderna, ambos grupos de textos de diferente factura y finalidad, hacen para el estudioso de la religión del pasado, un *corpus* variado y fértil para el ejercicio de una historia de los discursos y las prácticas. Este sujeto histórico, la Virgen María, ha sido objeto de interpretaciones y de instrumentalizaciones de muy diversa índole, función y destinatarios.

La representación de la Madre ha sido reivindicada y, a veces, cuestionada por la historiografía feminista. Hay libros que toman a la Virgen como un modelo de mujer, proponiendo la imitación de sus virtudes para realizar una campaña emancipatoria que, a pesar suyo, termina en el reforzamiento de los aspectos tradicionales de la subordinación vestidos en un discurso "liberador" (*vid* los trabajos de Jeannette Rodríguez²² y de Elina Vuola²³). Pero, por cierto, entre las feministas las concepciones acerca de ese modelo de mujer son muy diversas.

Consideramos que Rodríguez intenta hacer una descripción casi sociológica del culto a la Guadalupe en la actualidad, con énfasis en el papel de la mujer chicana (ella se define así, y se identifica mucho con su objeto de estudio) que conduce a su argumento a la reivindicación de los caracteres femeninos más tradicionales de la representación de María: la humildad, castidad, el esfuerzo, la templanza y la esperanza.

El caso de Elina Vuola, investigadora finlandesa interesada en teología, intenta redefinir una figura femenina de María que debería ser apropiada por las mujeres en la lucha por la independencia y la autonomía en una sociedad que ella califica como capitalista y patriarcal. En esa reconstrucción,

"la María blanca eurocéntrica -a veces hasta con las doce estrellas de la bandera de la Unión Europea rodeando su cabeza- tiene que apartarse, y dejar que una María morena y ordinaria, hasta pobre, pero simultáneamente fuerte y profética, sea el símbolo de las mujeres del mundo"²⁴.

Más allá de esta grave "confusión" de Vuola en torno a las estrellas (signo clásico de la visión bíblica y apocalíptica de Juan...), y según mi punto de vista, esta autora intentó analizar la representación de la virginidad, sus contenidos simbólicos, las posibles alternativas de dotación de significados (inclusive, entre católicas y protestantes), rescatar los aspectos presuntamente "subversivos" de la nueva figura mariana. No obstante, Vuola termina insertando su propuesta de "emancipación" en la otra esfera de normativas jerárquicas socioculturales, que es aquella que la Iglesia impone (aunque se destaque el universalismo ya presente, por definición, en la misma institución) y en ese camino vuelve a la sujeción femenina dentro de un esquema de contenidos pautado y restringido, a pesar de su esfuerzo mediante la operación de combinar una reivindicación de "clase" con una reivindicación de "género".

En general, hay grandes diferencias de forma y sentido entre Rodríguez, Vuola y Tvard y, probablemente, en el caso hipotético de encontrarse los tres alrededor de una mesa durante un simposio, estallarían (me imagino) en un caluroso debate. No obstante, me atrevo a afirmar que la especulación de los tres sobre la representación mariana como instrumento emancipador femenino presenta límites compartidos²⁵.

Pero, por cierto, también existe una tendencia crítica del mensaje mariano precisamente porque ve en éste un instrumento de sujeción en manos de una sociedad machista²⁶ (Evelyn Stevens o Silvia Arrom). Estas contradicciones se hacen evidentes, especialmente, en la historiografía sobre la Virgen mexicana de Guadalupe; historiografía construida en torno a una Virgen que, como objeto y representación, condensa las aspiraciones de identidad y de "independencia" de un sector criollo del poder novohispano y luego mexicano. Se ha hecho de Guadalupe un emblema y una bandera del criollismo activo, pero al dotarla de una imagen modélica para las mujeres, se la ha

acompañado por ideas y prácticas tradicionales de sujeción y humildad.

En la Argentina también hay textos vinculados al estudio del culto mariano pero claramente situados en el plano de la Teología (en su rama correspondiente a la Mariología) o en la producción destinada a la pastoral. Los historiadores profesionales, hasta muy recientemente, no habían dado cuenta de suficiente interés por los aspectos culturales de la religiosidad. La mayor cantidad de artículos, realizados por teólogas contemporáneas, miran a la Virgen como sujeto de un análisis en el que buscan encontrar ciertos ejemplos de vida o emblemas para la reflexión sobre atributos que merecen ser reivindicados, también, en una versión modélica (fortalecedora de las mujeres o arquetípica para las mujeres humildes).

La moderna y renovada teología católica argentina busca reflejar ambas facetas, a veces muy contradictorias, en una operación de liberación de la mujer en el espacio de la Iglesia católica (con distintos matices, tanto para laicas como consagradas) pero dentro de los claros parámetros establecidos por una institución que (según mi opinión) las contiene como un tejido de malla que da una sensación de seguridad pero que, a la vez, hace patentes los ajustes y las presiones ejercidas sobre ellas en la prosecución de lo que he denominado en otros trabajos, un "*difícil modelo*"²⁷.

Más allá de estas opiniones, sobre este conjunto de producciones textuales teológicas argentinas destaco los escritos y compilaciones a cargo de Virginia Azcuy²⁸ los cuales tienden a problematizar la teología postconciliar con una mirada feminista y, en particular, instrumentalizar la figura mariana a partir de una confluencia entre la mariología, la antropología y la atención sobre la cultura. Esta mirada desde la experiencia femenina pretende percibir y señalar críticas internas y resignificaciones de la mariología²⁹. De todas maneras, se trata de una posición orgánicamente inserta en la esfera de la Iglesia más allá del esfuerzo de vertebrar un análisis crítico y reivindicador feminista. La novedad es la propuesta de una "mariología hecha por mujeres" y, me permito agregar, por mujeres bien reconocidas como teólogas.

También podemos señalar los trabajos de Francisco García Bazán³⁰, María Teresa Porcile Santiso³¹, entre algunos otros aportes de la nueva teología. Para esta última autora, María presenta facetas paradójicas pero a partir de la recuperación de su perfil de discípula y profetisa rescata una vertiente de mayor actividad, de un dinamismo propio, que debería

inspirar a las mujeres de la actualidad. Esta revisión del papel de la Virgen se ve complementado con historias de otras mujeres que acompañaron a Cristo, tanto en el texto de Porcile Santiso³² como en el libro compilado por Carlos Schickendantz, sobre todo, en el capítulo a cargo de Lucía Riba Allione sobre las mujeres y Jesús en el cual intenta resaltar la experiencia de encuentros recíprocos entre esas dos partes, de las cuales ambos actores habrían salido modificados³³.

2. Nuevas perspectivas de análisis

Estas últimas y quizás incompletas notas historiográficas sobre la mariología en Argentina sólo pretenden mostrar una tendencia reciente en el área de la Teología.

Mi enfoque pretende de manera explícita atenerse a la vertiente de los estudios culturales sobre la religiosidad, fuertemente anclado en la disciplina de la Historia y no en la Religión ni en la Teología Mariana, aunque estas últimas puedan ser tomadas como insumos necesarios o convenientes. Propongo perspectivas de análisis recortadas en un campo disciplinar de la Historia cultural porque considero que permiten abordar la problemática construcción del culto mariano en sus coordenadas espacio temporales en relación con las configuraciones sociales en las cuales ha sido posible y se ha ido desarrollando.

La historia cultural ayuda a percibir las funciones, tensiones y mutaciones de la religiosidad. Según esta propuesta, la consolidación del culto mariano (especialmente en el área sudamericana colonial, que es la de mi mayor interés y ejercicio analítico) permite avistar cambiantes climas y tensiones dentro de la Iglesia y de la sociedad entera. Es una ventana a través de la cual se puede vislumbrar y tratar de comprender el cambio histórico, la participación de diversos actores sociales, tanto como la construcción de sentido y carga simbólica de ciertos "arquetipos" religiosos que cambian con los años. Entre esos aspectos, aparece la figura de la Virgen como cambiante modelo femenino a lo largo del dominio colonial. La religión, y su expresión en la religiosidad, es un objeto de estudio que está vivo y se mueve. Los dogmas, aunque sean de más o menos lenta consolidación, no son cristalizaciones para siempre. En la medida que entendemos este aspecto móvil de la religiosidad (pese al predominio de la larga duración, tomando como instrumento el concepto del ya antiguo lenguaje braudeliano) podremos acercarnos a una comprensión más global de la cultura de la era colonial, más en general, del Antiguo Régimen la cual estaba signada

por la imbricación de la religión con el poder en sus diversas expresiones sociales.

Por eso, atender los aspectos cambiantes y las diferentes coordenadas del culto mariano nos enfrenta a la complejidad del accionar de los actores sociales con sus conflictos (hombres y mujeres de distintos estratos sociales), así como en un proceso de búsqueda, conquista, acumulación y/o resistencia del poder que se encuentra (retomando una expresión foucaultiana) distribuido irregularmente en una especie de retícula social compleja.

En diversos trabajos precedentes³⁴ he intentado plantear esta perspectiva de análisis sobre un *corpus* de fuentes no tradicionales para la historiografía argentina: empezando por el uso de variadas imágenes de devoción (pensando en sus representaciones, funciones y apropiaciones), sermones y discursos religiosos, edictos y procesos inquisitoriales, etc. han servido como vetas minerales en las cuales hay, todavía, mucha riqueza por obtener.

Como se puede observar, a partir de esta propuesta y en correlato con los recientes aportes de otros grupos y colegas al estudio de la Iglesia en la Argentina, después de muchos años el tema de la religión está siendo redescubierto en nuestro país. Hace varias décadas era territorio frecuentado solamente por sacerdotes y abogados de simpatías confesionales y era espacio vedado por propia voluntad de los historiadores profesionales que miraban preferentemente los procesos económicos y sociales dejando de lado, por sus propios prejuicios, no sólo los temas vinculados con la religión sino con la cultura en general.

Desde mediados de los años noventa, el advenimiento de la Historia cultural de matriz francesa (más que la antropología histórica americana) ha influido en el campo intelectual argentino y, lentamente, se han ido corriendo algunos velos que ocultaban estas ricas canteras para la mejor comprensión de las sociedades del pasado colonial e, incluso, del presente latinoamericano. Hoy, sin las ataduras de ninguna confesión y sin constreñimiento intelectual alguno es posible encarar el estudio sistemático de la religión y la religiosidad en el marco de la disciplina histórica, ateniéndonos a los mismos parámetros y controles que se propone sobre otros temas esta ciencia humana (aunque muchos prefieren no considerar a la Historia en estos términos) dentro del espacio de una fructífera reflexión colectiva.

Notas:

¹ AGN. Sala VII. Colección Andrés Lamas, legajo N° 2636 (33). Año 1800. *Sermón de Concepción predicado por el Cura Felipe Antonio Martínez Iriarte*, cura de Chaqui en el Perú en Buenos Ayres en su Cated. I año de 1800. Agradezco a Marina Mansilla, miembro del GERE, por la transcripción de esta fuente documental.

² El proceso de *refracción* del culto mariano, así como el papel de las cofradías y el recurso a las imágenes en Buenos Aires colonial ha sido estudiado más detenidamente en: Patricia Fogelman. *La Omnipotencia Suplicante. El culto mariano en la ciudad de Buenos Aires y la campaña en los siglos XVII y XVIII*. Tesis de doctorado en Historia, Universidad de Buenos Aires - École des Hautes Études en Sciences Sociales (París), Sostenida en octubre de 2003. [[Links](#)]

³ Esta Tesis de doctorado en Historia, realizada en *cotutelle* entre la Universidad de Buenos Aires y la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, está pronta a editarse durante el año 2007 bajo el título: *La Omnipotencia Suplicante. Imágenes y culto a la Virgen en el Río de la Plata colonial*, en la Editorial Miño y Dávila. Buenos Aires.

⁴ Hilda Graef. *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Ed. Herder. Barcelona, 1968 (1964). p. 416. [[Links](#)]

⁵ Marina Warner. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Taurus. Madrid, 1991 (1976). *passim*. [[Links](#)]

⁶ Marina Warner. *ib.* p. 16.

⁷ H. Graef. *María. La mariología...* *op. cit.* p. 9.

⁸ Recogemos una definición: "*Iconologie*: Étude de la signification idéologique des objets de l'iconographie. L'analyse iconologique interprète l'oeuvre d'art en fonction de son contexte culturel. l'iconologie constitue l'une des principales branches de l'histoire culturelle. le terme, introduit par le fondateur de la discipline, E. Panofsky (*Essais d'iconologie*, 1939), fait référence à l'*iconologia* de Cesare Ripa (1593)", en: Maurice Daumas. *Images et sociétés dans l'Europe moderne. 15e-18e siècles*. Armand Colin. París, 2000. p. 202. [[Links](#)]

⁹ Por ejemplo, la obra de historiadores del arte como Marin, Belting, Wolf, Wirth y de historiadores culturales franceses como J-C. Schmitt, J-C. Bonne, J. Baschet, M. Camille y otros.

¹⁰ Claire Lefuin. *Marie dans la littérature française. Du moyen-age à nos jours*. Pierre Téqui, éditeur. París, 1998. [[Links](#)]

¹¹ Jacques Le Goff. *La naissance du purgatoire*. París, 1981. Michel Vovelle. *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. París, 1996. [[Links](#)] [[Links](#)]

¹² Anselmo de Canterbury (benedictino; muerto en 1109, autor de la denominada "*Prueba ontológica de la existencia de Dios*"). citado en: H. Graef. *María. La mariología...* *op. cit.* p. 210.

¹³ Anselmo de Canterbury. frags. de ors. 5 y 7. citado en: H. Graef. *María. La mariología...* *op. cit.* p. 210. A partir de esa ahora, las **negritas** en los párrafos de cita, son mías (PF).

¹⁴ Eadmer (monje benedictino inglés, muerto en 1124), discípulo de Anselmo de Canterbury. Eadmer aparece citado en: H. Graef. *María. La mariología...* ib. p. 213.

¹⁵ Georges Tavard. *La Vierge Marie en France*