

**El cuerpo de la Virgen:  
Discursos teológicos y representaciones históricas del cuerpo y la muerte de María**

*The body of the Virgin:  
Theological discourses and historical representations of the body and the death of Mary*

**Patricia A. Fogelman<sup>1</sup>**  
**Grupo de Estudios sobre  
Religiosidad, Cultura y Poder (GERE), Argentina**  
pafogelman@yahoo.com.ar

**Resumen**

La figura de María, madre de Jesús, ha sido ataviada con diversos atributos y características por la imaginación y la piedad cristiana a lo largo de los siglos.

En la construcción del creciente fervor mariano han intervenido muchos factores: algunos, de índole teológica, otros, de índole práctica, pastoral, pedagógica y política. Los atributos, caracteres y especialidades que se le han ido señalando a la Madre de Jesús con el correr de los siglos se vinculan precisamente con este proceso histórico y dinámico de construcción del cristianismo que, en este caso, será abordado desde una reflexión histórica que tiene al cuerpo de la Virgen en el centro de un conjunto de representaciones elegidas.

En este trabajo seguiré dos grandes ejes temáticos que se entrelazan: por un lado, caracteres y funciones de algunas imágenes de María, y por otro, las cuestiones mariológicas implicadas en estas formas de representación, especialmente en torno a la debatida muerte de María y su ascensión a los cielos dentro del imaginario cristiano.

**Palabras clave:** Cuerpo - Virgen María – Historia cultural

**Abstract**

The figure of Mary, mother of Jesus, has been adorned with various attributes and characteristics by the imagination and Christian piety over the centuries.

In the construction of the growing marianism have spoken many factors: some theological in nature, other, practical, pastoral, pedagogical and political nature. Attributes, characters, and specialties that are have been pointing to the mother of Jesus, with the passing of the centuries are linked precisely to this historical and dynamic process of construction of the Christianity which, in this case, will be addressed from a historical reflection that has the body of the Virgin Mary in the center of a set of selected representations.

This work will continue two major themes that intertwine: on the one hand, characters and functions of some images of Mary, and other, issues Mariology involved in these forms of

---

<sup>1</sup> Directora del Grupo de Estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder (GERE), radicado en el Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires. Investigadora del CONICET de Argentina. <http://gere-uba.blogspot.com.ar/> Este artículo es resultado parcial de un Proyecto de Investigación Plurianual de CONICET titulado: “Constelaciones de santidad: El culto a la Virgen como núcleo en la construcción histórica de identidades locales, sociabilidades y poderes sociales”.

representation, especially around the debated death of Mary and her assumption into heaven in Christian imaginary.

**Keywords:** body – Virgin Mary – Cultural History

## **Introducción**

En este trabajo se analizan algunos discursos marianos (tanto textuales como visuales) y sus funciones en la construcción del imaginario cristiano.

Aunque a lo largo del texto se recurra a la tradición de la Mariología (rama de la Teología dedicada a la vida y atributos de la Virgen según la Iglesia católica) la perspectiva empleada se ubica explícitamente en las coordenadas de una historia profesional no confesional, dentro del área de la Historia Cultural, con énfasis en las relaciones entre representaciones religiosas y las luchas por la legitimidad y el poder a lo largo de la historia.

En el desarrollo del texto me referiré a dos grandes nudos en la constitución discursiva de la Teología Mariana para dar marco a la normativa en la que se fueron realizando las prácticas de devoción a la Virgen y centrándonos en las características del cuerpo físico (humano) atribuido a la madre de Jesús a través de imágenes seleccionadas para demostrar los elementos visuales discursivos, la transmisión de ideas y mensajes.

Pero antes de entrar en mis actuales temas, quisiera mencionar aunque sea muy brevemente un momento clave en los debates contra los argumentos judaizantes respecto de la virginidad de la madre de Jesús. No hay espacio en esta ocasión para su estudio, pero en un trabajo anterior (Fogelman 2000a) me he referido al caso de San Ildefonso, obispo de Toledo, quien en el siglo VII escribió un tratado para explicar la permanencia de la virginidad de María madre de Jesús antes, durante y después del parto. Evidentemente, este tratado ha centrado la atención sobre el cuerpo de María y constituye una pieza de gran importancia en la materia que probablemente, en otros textos futuros, quisiera retomar y profundizar.

En este artículo que presento ahora, abordaré otros dos asuntos nodales en la historia del culto mariano y su expansión global: la importancia de la constitución dogmática de la Inmaculada concepción de María y las consecuencias que esta excepción largamente debatida en el seno de la Iglesia (y con los sectores religiosos no católicos, especialmente protestantes) tendrían no sólo sobre la muerte la Virgen, sino sobre los dolores físicos sufridos a lo largo de la vida de la misma, que han sido motivo de numerosas expresiones discursivas a lo largo de los siglos de las que sólo podremos referir algunas de ellas, escritas y visuales, a modo de ejemplo para el análisis.

Luego, me abocaré a las representaciones de la muerte de la Virgen. La dormición, el tránsito o la asunción de la Virgen (tres perspectivas y tres tipos de representación diferenciadas) que refieren justamente a esa larga polémica sobre el cuerpo imaginado de esta mujer histórica al que se le vinculan al menos tres hierofanías fundamentales en la argumentación del imaginario cristiano en larga construcción: la supuesta voluntad de Dios de eximirla del pecado original (mediante su propia Concepción Inmaculada, que la

inmunizaría ante la falta de Adán y Eva) el momento clave de la concepción virginal en su propio cuerpo (que se habría realizado durante la Encarnación del Verbo en su vientre) y una ascensión a los cielos “en cuerpo y alma” obrada por gracia del Hijo. Estos tres milagros que se presume fueron realizados en el cuerpo de María han sido motivo de complejas y álgidas contiendas dentro y fuera de la institución eclesial pero han logrado imponerse como piezas fundamentales en el discurso mariológico.

En el marco de las luchas históricas del catolicismo, el cuerpo de María (además de continente especial para el Hijo) ha servido de estandarte y escudo para la legitimidad y seguridad de la Iglesia<sup>2</sup>, protección que se enseña a los creyentes mediante discursos escritos y visuales y que se comparte estratégicamente con quienes se mantienen fieles a través de objetos mediadores, como el escapulario y algunas prendas de vestir, otorgados como premios y distinciones especiales a los más firmes seguidores.

### **1.-Si es inmaculada, es incorruptible**

El dolor, la sujeción por el deseo, la muerte y la corrupción serían, según la Biblia, consecuencias del Pecado Original de Eva y Adán. El Génesis (3:16-19) remite al castigo dado por Dios, antes de la expulsión del Paraíso:

A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti.  
Y al hombre dijo: Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer, y comiste del árbol de que te mandé diciendo: No comerás de él; maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás.<sup>3</sup>

Las derivaciones del pecado de Eva y Adán habrían de acarrear las consecuencias arriba citadas para la estirpe humana. Obviamente, el mesías (que para el cristianismo es producto de la Encarnación del verbo) estaría eximido de ese pecado. En cambio, la situación de su madre generó muchas más cavilaciones. Entre ellas, se argumentó que María habría sido concebida ella misma, sin mácula original, es decir: que en su origen vino exenta de esa culpa que habría caído sobre el resto de la humanidad. Pero es cierto que

---

<sup>2</sup> El papel de estandarte y escudo atribuido a la Virgen María ha sido desarrollado en otro artículo en el que lo analizo dentro de un proceso de refracción del culto mariano que pasa de Europa a América y constituye un elemento fundante de la modernidad colonial, en medio de contiendas teológicas y de geopolítica entre protestantes y católicos, sobre todo. Ver: Fogelman, Patricia. 2006b. “Simulacros de la Virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial”. En *Eadem Utraque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual*. Año 2, Nº 3. UNSAM/Miño y Dávila Editores. Buenos Aires: 11-34.

<sup>3</sup> Génesis 3:16-19. *Biblia*. Reina-Valera, 1960.

la Inmaculada Concepción de María fue un tema que pasó por álgidos debates. En los siglos XII, XIV y también en el XVII la cuestión 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 con 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, que consiste en la reconciliación posterior a la existencia del pecado. En la representación de la Fig. 1, que está en el Cuzco, el franciscano escocés Juan Duns Scoto refuta alrededor de 200 argumentos en contra de la Inmaculada Concepción, en el espacio del Aula Magna de la Sorbona. En la cartela de este cuadro se destaca la frase "*Potuit, Decuit Ergo Fecit*" (Pudo, convino, luego lo hizo), en referencia a la exención del Pecado Original en María por voluntad, decisión y capacidad de Dios.

FIGURA 1. *Defensa de la Inmaculada de Duns Scoto. Anónimo.*



Convento de San Francisco. Cuzco. Siglo XVIII.

**Fotografía: Giannoni, en: Figari, Nieto Vélez, y Gjurinovic Canevaro, *La Inmaculada Concepción*, 58.**

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 Pío IX 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 *Ineffabilis Deus*, el 8 de diciembre de 1854.

Hilda Graef (1968:416) 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: ángeles u hombres. Ese argumento se refuerza con la idea de que la inocencia original de María está indisolublemente relacionada con su maternidad divina.

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 contra de este proceso de cambio (fortalecido aún por el Liberalismo en avance durante la primera mitad del siglo XIX) podría haber generado un 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.

En la Biblia se menciona explícitamente a la Virgen pocas veces. Pero los exégetas han querido “vislumbrarla” a través de otros fragmentos, por ejemplo: la mujer vestida de sol de la visión del Apocalipsis según San Juan (Apocalipsis 12-20), como se ve en las Figs. 2 y 3, 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 que espera al niño para devorarlo. Habría una lucha y el monstruo (muchas veces representado como una serpiente o un dragón escarlata) y éste le morderá el calcañar pero la joven pisará su cabeza. Según la exégesis, Cristo (representado en el niño mencionado por Juan, Apocalipsis 12) es rescatado por los ángeles, mientras que la mujer recibirá dos alas angélicas (Fig. 3) y será llevada al desierto, en las preparatorias del combate con la Bestia.

FIGURA 2.Frag. de: *La Bible historiaus, ou Les histoires escolastres*, de Pierre [Le Mangeur],



Traducción de Guiart des Moulins». Siglo XIV, Texto en francés 155, f. 198r  
París: Bibliothèque Nationale de France (BNF).

FIGURA 3. *Mujer del Apocalipsis*. Anónimo.



**Nueva España. Siglo XVIII.**  
**Cortesía MNV, México. Óleo sobre lámina de cobre, 48 x 27 cms.**

La descripción del alumbramiento del mesías y la lucha entre Virgen y bestia es seguida de combates entre (ahora siete) ángeles y demonios (dragones y bestias), estos liderados por la figura de la Prostituta de Babilonia que será derrotada (Apocalipsis 17-19). Es interesante reparar como este discurso de la visión de Juan (Apocalipsis 12, 17-19) refiere a dos figuras antitéticas: la joven Virgen madre del Mesías y su corte angélica liderada por el arcángel Miguel, por un lado, y la puta representante del diablo y asistida por un ejército de bestias que reinaba en la tierra. Lo humano/angelical consagra la imagen materna, mientras que el cuerpo mancillado de la prostituta es condensación del mal y fuerza del infierno. La antítesis discursiva habla de las estrategias de razonamiento y didáctica de esta historia que se leerá en las iglesias durante muchas generaciones, pasando al contexto americano colonial donde el fervor mariano construyó una afinidad blindada entorno de la joven doncella, asimilándola en el siglo XVII a la Inmaculada Concepción de María gracias al influjo de los sermones y exégesis, tanto como de los modelos del pintor Murillo y sus seguidores de este lado del Atlántico, en un éxito que llevará este tipo iconográfico con algunas alteraciones muy lejos en los siglos, incluso, hasta la actualidad (Fogelman 2006<sup>a</sup>:175-188; 2006b:11-34 y 2010b:364-491).

Los espectadores contemporáneos de los cuadros que suelen ser titulados como “Inmaculadas” sugieren ver a la Virgen María sobre una luna en el cielo con ángeles (pisando o no una serpiente), pero rara vez piensan en una joven mujer (una doncella) embarazada y gritando de dolor, o una mujer que acaba de parir. El cuerpo de la mujer y el dolor que la atraviesa es borrado por un gesto de éxtasis o de arrobamiento virginal. Me atrevo a suponer que - tal vez - en los siglos siguientes, la figura del niño haya empezado a perder centralidad en las representaciones dejando más lugar al personaje femenino ya claramente nominado e identificable como María, indiscutiblemente virgen: sin embarazo, sin niño... sin dolor ni conflicto: casi en éxtasis, entre nubes, con las manos en gesto de oración. Si este fuera el caso, estaríamos comprobando un proceso de cambio en un modelo iconográfico que se relaciona con las construcciones del imaginario y las creaciones dogmáticas de un discurso escrito y/u oral, que se articula con un nuevo discurso visual.

Cabe resaltar que en los textos escritos coloniales tanto como en las representaciones plásticas, María es una figura polifacética, cuya imagen fue construida a partir de la fuerza de su eficacia simbólica relacionada con las circunstancias que rodearon el culto en distintos momentos históricos; de este modo, dentro del imaginario colonial también, la Virgen María ha sido pensada por diversos grupos sociales y étnicos, por razones diferentes, llegando a ser (más allá de un personaje del Nuevo Testamento) una verdadera re-creación popular: se la ve como “morena”, “mestiza”, “madre de los mexicanos” o de los latinoamericanos, protectora particular de pueblos y cabildos, reina nuevamente (durante la reacción antiliberal de finales del siglo XIX y en la década de 1930), entre otros muchos posibles rostros. Se la ha apropiado y representado a la moda, a la medida de los deseos, angustias y planes de los distintos sectores intervinientes en la sociedad que tuvieron la posibilidad de realizar, comprar o de encargar a otros una imagen plástica (grabada, dibujada, pintada, esculpida) o bien, de conseguir fotografías de famosas imágenes de culto.



Por otra parte, y como hemos dicho, el tratamiento formal que los creyentes suelen darle a la Virgen excede la prudencia con la que la Iglesia suele manifestarse sobre aspectos referidos a la devoción: 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. Hipérboles y poemas enteros exaltan su divinidad, le atribuyen la capacidad de obrar milagros tanto o más que las mediaciones para conseguirlos, la revisten de una omnipotencia que dogmáticamente le correspondería solo a Dios.

No obstante, ese desborde del fervor individual y sus manifestaciones populares es un fenómeno que merece toda nuestra atención: no por estar fuera de aprobación oficial tiene menos alcance social y, además, representa un producto cultural colectivo aunque la Iglesia no lo reconozca institucionalmente. 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. Y los agentes eclesiásticos participan muchísimas veces de la generación o difusión de esas manifestaciones no canónicas de la religión católica, o de lo que muchos prefieren denominar “religiosidad popular” mariana o “catolicismo popular”, cuestiones conceptuales a las que me he referido en otros trabajos (Fogelman 2010a; 2015). Una devoción mariana puede surgir al margen de los cánones y posteriormente ser reconocida oficialmente, integrada a la tradición de la Iglesia y sellada con su inserción en el calendario festivo, entre otras cosas.

Los textos apologeticos sobre la Virgen brindan información pero, sobre todo, me han sugerido la mirada del creyente y avivan mi interés en ellos como fuentes, mientras que otras obras más profesionales (las de H. Graef 1968, M. Warner 1991, R. Pernoud 1998, S. Mimouni 1995, S. Barnay 2000, por ejemplo), ayudan desde distintos abordajes<sup>4</sup> a conocer datos históricos sobre la construcción de ese culto, las cambiantes posiciones de la Iglesia y las refutaciones de los opositores además de que, muchas veces, esos textos señalan los límites impuestos a los muy recurrentes excesos en la devoción de los fieles y de los escritores practicantes: son muchos los católicos que, en su afán de honrar a la Madre de Cristo, han dotado a esta figura de los mismos atributos, poderes y alcances que, se supone, son propios del Hijo o del Padre, y no son pocos los autores que llegan a titular a María como “Co-redentora”.

El libro de Hilda Graef (1968), una teóloga ensayista católica (hija de madre judía) y especializada en el estudio del culto mariano, señala explícitamente los excesos que se fueron estabilizando en la tradición mariana, en las creencias y las prácticas de devoción.

Todos sabemos, ciertamente, que María está infinitamente por debajo de su Hijo divino; sin embargo, aunque esto se admita en teoría, prácticamente se olvida a menudo en la literatura pertinente (...) Pero hay una gran diferencia entre rodear a María de tales signos de amor y de reverencia, y afirmar que Dios la obedece, que del tribunal de Dios podemos apelar al suyo, que ella impera en el reino de la misericordia, mientras a su Hijo se le ha dejado únicamente el de la Justicia (Graef 1968:10)

---

<sup>4</sup> Existen algunas obras dedicadas al estudio del culto a la Virgen a través de la Historia. De ellas, algunas que me han interesado muy especialmente en el desarrollo de mi investigación, aunque ese conjunto de trabajos responda a diferentes perspectivas que a veces resultan incompatibles entre sí.

Las menciones bíblicas de María la pintaron como una madre sencilla y obediente ante la voluntad primero de Dios, y luego de su Hijo. Apenas mencionada en el Nuevo Testamento (pero, sobre todo, en el Evangelio de Lucas), empieza a cobrar mayor participación en los Evangelios Apócrifos donde se describen pormenores de su nacimiento e infancia consagrada en el templo y de su casamiento con José (especialmente narradas en el *Protoevangelio* de Santiago, del siglo II). El segundo siglo tuvo como uno de los temas centrales la cuestión mariológica de la Segunda Eva (Pelikan 1996). Ambas vírgenes<sup>5</sup> eran vistas como anverso y reverso de la misma moneda: una como causante de la Caída, y la otra como puerta de la Redención, como se puede ver en la representación de la Fig. 4, donde ambas mujeres aparecen separadas por un eje axial, visitadas por dos figuras que se comunican con ellas (Eva, ante la serpiente que trae la tentación del Diablo que se opone al mandato de Dios), otra frente a Gabriel, mensajero de Dios, cuya palabra que será aceptada humildemente por María.

Los dos siglos siguientes del cristianismo fueron agitados por la lucha contra la herejía, llevada adelante por los teólogos Ireneo, Tertuliano y Orígenes. La figura de María como una segunda Eva fue reivindicada: María habría desatado el nudo de la desobediencia que ató la primera mujer.

FIGURA 4. Ilustración de una *Bible des pauvres*. ca. 1430.

---

<sup>5</sup> Eva también era una joven virgen (en el sentido de doncella, o mujer joven) en el momento de la Caída. Ambas jóvenes supuestamente reaccionaron frente a la palabra de Dios de modo diferente: una desobedeció y la otra aceptó humildemente el mandato. Esta antítesis tuvo enorme influencia en la tradición católica posterior.



**La primera escena desencadena la Caída de la Humanidad a causa de la desobediencia de *Eva*, la joven mujer. En la segunda escena, con el “*Ave, María*” se anuncia el inicio del ciclo de la Redención: la joven *María* acepta obediente la voluntad de Dios. [Nota de la autora].**

Con el paso de los siglos se elaboraron consideraciones cuyos contrastes teológicos son muy ricos: en esta pintura cuzqueña del siglo XVII (Fig. 5) vemos sintetizado cómo la desobediencia de *Eva* acarreó la expulsión del Paraíso. También observamos cómo *María* habría recuperado la posibilidad de la Salvación y se la representa - incluso- con la potencia y la legitimidad de la corona triunfando con su cruz sobre la serpiente que tentó a la Primera Mujer y provocó la caída y la mortalidad del género humano. La condensación de tiempos (*Adán* y *Eva* en el Paraíso y la diferida gloria de la Virgen) y de espacios (el mundo natural y el espacio celestial) se observan en esta imagen donde ambas mujeres antitéticas (la obediente y la desobediente) son presentadas en un eje vertical de jerarquización visual y de sentido.

FIGURA 5. *Paraíso Terrenal. La Mujer del Protoevangelio.*



Seguidor de Marcos Zapata. Iglesia de Huanquite. Cuzco. Siglo XVII.

**Fotografía:** Daniel Giannoni, en: Figari, Luis, Nieto Vélez, Armando (S.J.) y Gjurinovic Canevaro, Pedro. *La Inmaculada Concepción, 150 años.* (Lima: Movimiento de Vida Cristiana, 2005), 78.

Pero si María estaba libre del Pecado Original, ¿no debería estar a salvo los efectos no deseados de la desobediencia de Eva? Es decir ¿no debería estar eximida de la sujeción a su marido, desconocer los dolores del parto, escapar a los alcances de la muerte y de la corrupción de la carne? Digamos que esos temas fueron nudos de discusión a lo largo de muchos siglos dentro de la Iglesia.

FIGURA 6. *Nuestra Señora de los Siete Dolores. Reina de los Servitas de María.* Viena, S. XVIII.



En la Fig. 6 vemos a Nuestra Señora de los Siete Dolores, reina de los servitas<sup>6</sup>. En ella, el cuerpo de María ocupa el espacio central, sentada y apoyada en la cruz de Cristo: muestra el pecho atravesado por siete espadas (esta vez, el corazón no está expuesto): una asimilación materna de los sufrimientos del y/o por el hijo. La imagen de María lleva lo que probablemente sea un pañuelo entre las manos (para enjugar sus lágrimas?) y mira al espectador interpelándolo desde el sentimiento de la angustia, del dolor físico y anímico. La

<sup>6</sup> Una orden mariana, cuya historia fundacional probablemente se refiere en el conjunto de imágenes colaterales. La Orden de los servitas u Orden de frailes Siervos de María fue fundada por los siete santos fundadores cuyos nombres no son conocidos; sin embargo se sabe que su origen era o noble o de comerciantes y que la orden fue creada en Florencia en el siglo XIII. Con el tiempo, se asociaron a los Agustinos y su posición respecto de los debates mariológicos sobre la muerte de la Virgen fue el Asuncionismo.

síntesis de la tortura sobre el hijo (cruz y corona de espinas), junto con el lienzo que recuerda el sudario, más la pena de la madre se sintetizan en un dolor acompañado del discurso historizante (narrativo) y legitimante de la creación de una orden devota de los dolores de María: hay una mezcla de ciencia (libros, escuadras, transportadores, bibliotecas), fe, visiones y milagros, todo al servicio de una nueva congregación que se impuso en el mundo católico del cambiante siglo XVIII para defender el culto mariano y, por ende, la historia cristológica, desde la empatía y la transferencia con la figura sufriente del cuerpo de la Virgen Madre. Por el contrario, los dolores de la Virgen, la pena que suscitaban y el sentimiento de culpabilidad en los fieles espectadores, tuvieron un lugar muy importante en el discurso católico: hermandades de laicos se congregaban para rezar a las llagas de Cristo y los dolores de María, se reiteraban los ejercicios espirituales y las disciplinas.

El dolor, hasta más o menos la Ilustración (en la mayoría de los circuitos) no tenía tan mala prensa en el orbe católico, como vemos (Fogelman 2000b). Para ilustrar esta idea, voy a hacer un paréntesis respecto de los servitas que vengo mencionando, para referirme a las Constituciones de la Hermandad de los Dolores y Ánimas del Purgatorio de la Catedral de Buenos Aires (también dedicada al culto de los dolores marianos), durante el siglo XVIII:

Conque siguiendo el cómputo de los setenta y dos años que vivió la Soberana Señora y reduciéndolos a meses, semanas y días y con más distinción a horas, padeció desde aquel primer instante ochosientos y setenta y cuatro meses; tres mill setecientos y cincuenta y seis semanas y seis días; y seiscientos treinta y un mil doscientos cincuenta y dos horas<sup>7</sup>

El tema de la eximición del pecado original para la Virgen y sus efectos colaterales (sujeción al marido, dolores corporales y muerte) realmente tardaba en cerrarse oficialmente y las representaciones, como la devoción popular y eclesial trataban estos tópicos de manera irregular. Pero, mientras tanto: ¿cómo hablar de la salida de María del mundo terrenal?

¿Era posible, en tiempos del pensamiento ilustrado -uno de los más exigentes en materia de argumentaciones en relación con el catolicismo- hablar simplemente de la muerte de María? Es un punto débil de la coherencia católica retórica y, a la vez, pedagógicamente bien empleado podría servir como fortaleza para inculcar la fe y blindar la creencia y la adscripción a la Iglesia. En una religión mesiánica en la que se espera el retorno del Hijo -cuya promesa fue anticipada con la idea difundida sobre su resurrección- pienso que mencionar la muerte era estabilizar la pérdida, la carencia de esperanza. Así, con este giro, María -madre dadora de vida y protectora de fieles- fue ganando espacio en la empresa católica de la redención. Entonces, en este contexto histórico crítico: ¿Se podría decir la muerte de la Virgen?

FIGURA 7. *María y Jesús yacentes*. Biblioteca. Basílica de San Francisco. Buenos Aires.

---

<sup>7</sup> Fragmento del *Preludio* a las *Constituciones de la Hermandad de los Dolores y Ánimas de la catedral*. Archivo General de la Nación (AGN). Manuscritos de la Biblioteca Nacional (MBN). Leg. 395.



**Fotografía: Patricia Fogelman, 2008**

No decirlo, era una forma de no consumarla, y esa estrategia (o ese deseo) abrió las posibilidades al frecuente (y tranquilizador) retorno de la Virgen, madre de Jesús, protectora de los fieles dentro de la lógica de la Iglesia. Los agentes religiosos intermedios percibieron la ayuda de esa proyección de la protección mariana en escalas locales. Los intelectuales de la Iglesia advirtieron la conveniencia de flexibilizar sus posiciones dogmáticas incluyendo estas expresiones de la religión en movimiento, como escudo o barrera frente a los embates protestantes y materialistas. Aquel cuerpo femenino y virgen de María, objeto de agresiones y de ofensas discursivas de los enemigos de la fe (durante el siglo VII y VIII, por ejemplo), fue también espacio de disputa teológica dentro de la Iglesia, pero volvía a salir fortalecido y legitimado a fuerza de su adaptabilidad y de la empatía que la propia figura de María despertaba en los creyentes. El siglo XII y la reorganización de la cristiandad primero, y el siglo XVII de la Contrarreforma fueron fases fundamentales en esta adaptación del culto a María.

Digamos que en los siglos XVII y XVIII se discutía sobre algo visto como bello, pulcro y modélico para los fieles. Era más seguro defender ese tesoro y proyectarlo como emblema, que cuestionarlo internamente y darle razones a los ajenos refutadores de milagros.

El “arca de madera incorruptible que trajo a Cristo”, la “castaña protegida por espinas” y el “jardín cerrado”, garantizaron la impenetrabilidad metafórica del cuerpo de la

madre de Cristo a la imaginación y lógica de los hombres, instauraron en las mujeres la idea de una valiosa castidad incontestable hasta la obligatoriedad del casamiento con varones, y esas representaciones fueron recursos al servicio de un orden social que desbordó el comportamiento individual femenino y condensó la metáfora del tesoro en el jardín cerrado, la cual no ha dejado de atraer a la ambigua imaginación que lo pone siempre en peligro -cuestionándolo o violentándolo- pero ha servido para amalgamar identidades por las que se podía matar, si era preciso, durante el Antiguo Régimen: cuanto más alta era la virtud, mayor era la ofensa y más duro el castigo. Así, amigos y enemigos se definieron clara y enfáticamente. Pero hay que decirlo: la defensa del creyente a menudo es más fervorosa que la crítica del escéptico, lo que demuestra la contundencia de la eficacia simbólica del culto y el uso de las representaciones. Tal vez esa sea una de las razones del arrollador éxito de la tradición inmaculista (por un lado), de la idea de la virginidad perpetua de María (por otro) y, por lo tanto, de la empatía de los católicos con la Madre de Cristo en el mundo.

## **2.-¿Cómo “decir” la muerte de la Virgen? ¿Dormición, Transitus o Ascensión?**

“Decir” parece diferente al hecho de “hablar de”: al decir se percibe en uno y se hace percibir en el otro inmediatamente el poder enunciativo de la palabra (representación significante), que despierta una sensación en el receptor, que genera un sentimiento (y un posicionamiento sensible) en el emisor. Entre “decir” y “hablar de” hay una enorme diferencia: Podemos “hablar de”, o “referirnos a” elípticamente, sin necesidad de decir cierta palabra... La censura, la culpa, la vergüenza y el miedo nos han entrenado social e históricamente para ello. Decir la “muerte” es una violencia discursiva y sentimental más fuerte que hablar de la salida de este mundo hacia otro, que usar algunos eufemismos o metáforas. Decir que una persona entro en el sueño eterno, da la esperanza de una falta de final (sueño y muerte no son sentidos como sinónimos), de que no todo está cerrado. “Dormición” es una palabra más leve que “muerte”. Una ausencia por un viaje es más amena que una extinción y nos deja la sensación del posible regreso. La imaginación católica y marianista ha querido vislumbrar la escena de este viaje y ha recurrido muchas veces, a la idea del retorno (las apariciones) de María a lo largo de los siglos asumiendo diferentes títulos y convirtiéndose en advocaciones a veces, de fuerte arraigo local o de alcance regional o nacional. Así, otra vez, el más allá (localizado en un lugar incierto y diferido en los cielos) parece más cerca gracias a la fluidez de los viajeros que nos visitan en los sueños, las visiones de los santos, las apariciones marianas, el advenimiento de reliquias en manos de distintos heraldos de Dios.

Si bien los primeros teólogos reconocieron a María como una figura claramente humana, con aciertos pero también con torpezas señalados en los textos bíblicos (algunas respuestas de Cristo fueron realizadas con severidad o cierta aspereza frente a las interrupciones o demandas de su madre), la Virgen se convirtió en la “intercesora o consoladora” del creyente y comenzaron a considerarla como salvadora, lo que posteriormente estimuló nuevas contradicciones en torno a su papel en la empresa de la Redención. Su humanidad generó disensos sobre la persistencia de la integridad de su



himen, lo que tiene mucha importancia en el discurso religioso porque su preservación constituiría una prueba milagrosa del origen divino de Jesús (también el momento del parto se convierte en una escena central del debate sobre la virginidad perpetua que inquieta y divide a los teólogos). El Concilio de Éfeso (431 DC) definió la maternidad divina de María (como *Theotokos*: “Madre de Dios”) y el Concilio de Calcedonia (451) la proclamó *Aeiparthenos* (“Siempre virgen”)<sup>8</sup> en un contexto de lucha contra la herejía nestoriana.

Posteriormente, lo que había evolucionado en paralelo entre Oriente y Occidente manifiesta una gran divergencia: Oriente experimenta una creciente devoción mariana y la figura de la Virgen pasa a ocupar un lugar fundamental, se refieren a su divinidad regia, a su poder, se popularizan las celebraciones, los pedidos en virtud de su calidad de mediadora y se desarrollan nuevas consideraciones acerca de su naturaleza y de su muerte y el destino de su cuerpo y de su tumba.

Y, precisamente, el tema de la muerte de María se constituyó en materia de discusión. A fines del siglo V y principios del siglo VI, preferían representar la salida final de María como una *Dormitio*, lo que implica la hipótesis de la mortalidad de la Virgen y una separación del cuerpo y del alma que parte hacia el Cielo.

En relación con las especulaciones acerca de la incorruptibilidad de su cuerpo y su posible ascensión a los cielos, el tema del pecado original como una mancha de la que parece eximida, se volvió central. Según la opinión oriental del siglo VII, María estaría eximida del Pecado de los Primeros Padres. Mientras que los teólogos de Occidente se mantenían más reservados en sus opiniones (Graef 1968:141-161).

En cuanto a la cuestión del nacimiento de Cristo y a la perdurabilidad de la virginidad de la Madre, los teólogos españoles también le brindaron cierta atención en momentos de debate contra los argumentos judaizantes. Por ejemplo, el tratado de “*De virginitate Sanctae Mariae contra tres infideles*” de San Ildefonso, obispo de Toledo, defendía la virginidad mariana antes, durante y después del parto contra los herejes judaizantes del siglo séptimo (Fogelman 2000a).

El Segundo Concilio de Nicea (787) estableció las distinciones en el culto debido a Dios (*latreia*, o latría), a los santos (*douleia*, o reverencia) y a la Virgen: *hiperdouleia*, es decir, “más que reverencia” (Eliade 1987: 251; Zamora Acosta 1989:540). Se puede admitir que el siglo octavo, el siglo doce y el diecisiete, fueron grandes fases en la consolidación del culto mariano.

Durante mucho tiempo, se consideró que el alma de María (semejante a un niño) era recogida por las manos de Cristo durante la dormición y era llevada al cielo, como se puede ver en la tapa del Evangelario de Otón III (Fig. 8) y en el mosaico de La Martorana (Fig. 9).

FIGURA 8. *Evangelario de Otón III*. siglo X. Museo de Munich.

<sup>8</sup> La virginidad perpetua de María sería proclamada como dogma de la Iglesia recién en el año 649, durante el IV Concilio Laterano.



FIGURA 9. *Dormición de la Virgen*. Santa Maria dell' Amiraglio.



La Martorana, Palermo. 1143.

San Juan recuesta su cabeza sobre el pecho de María, mientras Pedro le

**toma los pies. Cristo recoge el alma de su Madre como si fuera la de un niño. Koimeis / Koimesis [Nota de la autora].**

A partir del siglo XIII comienza a representarse su ascenso corporal mediante la técnica de pintarla como a una mujer escrupulosamente ataviada, y esas ropas resaltan la corporeidad, la carne de la Virgen *asumpta*.

Según Jean Wirth (1991:150-152), las representaciones de las imágenes religiosas a partir del siglo XIII comienzan a transformarse haciendo visible a los ojos humanos aquello que pertenece a lo sobrenatural cristiano.

Si esta afirmación es cierta, esa operación implicó (entre otras cosas) la representación metafórica de lo corporal a través de la vestimenta: así, la carne que no se muestra, se representa -no obstante- marcada en la ropa con la voluptuosidad y el detalle de sus pliegues. Este modelo se fue extendiendo en el tiempo, cruzó el océano Atlántico y se difundió en territorios coloniales (Fig. 10).

FIGURA 10. *Asunción de la Virgen*. Anónimo.



**Nueva España. Siglo XVIII.**  
Cortesía Museo Nacional del Virreinato (MNV), México. Óleo sobre tela, 136 x 183cms.

Como se sabe, las tradiciones divergen acerca del lugar al cual habría sido llevado el cuerpo, mientras hay consenso en que su alma habría sido transportada al cielo junto al Padre (Mimouni 1995).

En Oriente se debatió acerca del lugar de la muerte y tumba de María. Posibilidades: en el Valle de Josafat, en Jerusalem, en su casa de Éfeso... Las tradiciones acerca de Tránsito de la Virgen a los Cielos fueron pasando a Occidente. Y partiendo de la representación como *Dormición* (más pasiva, Fig. 7), la muerte de la Virgen fue cobrando dinamismo: ella es *ascendida* a los Cielos (Fig. 10). El *Transitus* se convirtió en *Ascentio*. La fiesta de la Dormición llegó a la Galia en el siglo VII, hasta convertirse en el siglo IX, en la “Asunción”.

Pero es cierto que estas discusiones se forjaron a lo largo de varios siglos: Entre los escritos en favor de la *Assumptio* se verifican dos corrientes: la que remite a la inmortalidad (Asunción sin resurrección: María es transferida en cuerpo y alma al cielo, sin pasar por la tumba) y la que admite la mortalidad (implícita en la idea de la resurrección: reunión del cuerpo y el alma en la Asunción con resurrección). Esta última tradición, la de la Asunción con resurrección, data de finales del siglo VI (Mimouni 1995:674).

Simon Claude Mimouni (1995), ha estudiado las tradiciones sobre la Dormición y la Asunción, analizó la visión de los textos antiguos del cristianismo (tanto oriental como occidental<sup>9</sup>) y sostiene que en ésta pueden reconocerse tres conjuntos: el primero, responde a la opinión *dormicionista* (Fig. 11), mientras que un segundo *corpus* de textos religiosos manifiesta un clima de transformación (una posición intermedia) que se reconoce en la categoría de *transitus*, mientras el tercer conjunto, es el de nítidas ideas *asuncionistas* que, pese a su antigua existencia, alcanza un éxito más reciente (Fig. 12).

FIGURA 11. *Dormición de la Virgen*. Anónimo flamenco.

---

<sup>9</sup> Mimouni se propone analizar conjuntamente tres tipos de fuentes históricas sobre el tema: la tradición literaria, las pistas arqueológicas y las guías de peregrinos.



**Nueva Granada. Primera mitad del siglo XVII.**  
Cortesía Biblioteca Arango, Bogotá. Óleo sobre cobre, 82 x 63 cms.

FIGURA 12. *La Asunción*. Anónimo flamenco. Primera mitad del siglo XVII.



**Biblioteca Arango. Bogotá**

Se podría concluir afirmando que el fenómeno *aparicionista* (que remite a las abundantes declaraciones sobre apariciones de la Virgen en diferentes escenarios) tan difundido posteriormente, es claramente subsidiario de la tradición doctrinal asuncionista, y esto se debe a la necesaria relación entre la posibilidad (aceptada en la lógica interna de la Mariología) de que la Virgen haya subido al Cielo llevando consigo su cuerpo íntegro e incorruptible, lo que haría posible advertir “*verdaderamente*” (dentro de la lógica de esa creencia) su presencia en el curso de las apariciones.

FIGURA 13. *La Asunción de la Virgen*. Juan Martín Cabezalero.



**España. Medios del siglo XVII.**  
**Cortesía Museo del Prado, Madrid. Óleo sobre tela, 237 x 169 cms.**

Durante el proceso de fortalecimiento de la idea *asuncionista* los debates manifiestan una preocupación fuertemente cristocéntrica, en la que tiende a reflejarse sobre

María una serie de atributos propios de Jesús en un esfuerzo por legitimar a la Madre, la concepción del Hijo y el nacimiento milagroso. Esta asimilación de ambas figuras, destinada a consagrar la incorruptibilidad de la carne de uno y otra (eximidas de las consecuencias del Pecado Original), está fuertemente asociada a la cuestión de la cristología encarnacional.

Cabe aclarar, por cierto, que la diferencia entre *Asunción* y *Ascensión* es muy importante: la primera presenta un sentido pasivo, mientras que la segunda tiene un sentido activo y está reservada sólo al Cristo quien habría ascendido por sus propios medios, en cambio la madre lo habría hecho por gracia de aquél. Muchas veces, plásticamente, se la representa subiendo ayudada por los ángeles, como en la Fig. 13. En esa misma pintura española del siglo XVII, cabe destacar la sorpresa de quienes miran la tumba presumiblemente vacía, mientras que algunos señalan el ascenso de María despierta (viva) y llevada por los ángeles.

Los debates mariológicos sobre la Asunción de la Virgen atravesaron toda la Iglesia, en el centro romano y en los confines del mundo a lo largo de los siglos. Un documento de 1922 sintetiza el esfuerzo razonado de los teólogos Pan-americanos reunidos en un Congreso de las Congregaciones Marianas para implorar (o convencer) al Papa de la necesidad y justicia de dar definición dogmática a la Asunción del cuerpo y del alma de María a los Cielos. Tal es así, que un concurso por ellos organizado premió el texto del Presbítero uruguayo Carlos María Cervetti (1922)<sup>10</sup>, el cual se apoyaba en tres pilares: I-Fundamentos Escriturísticos (una revisión exhaustiva de los referencias explícitas e implícitas en las Sagradas Escrituras acerca de la Asunción), II-Fundamentos de la Tradición (mediante el análisis de los discursos del Magisterio Apostólico, provenientes de la tradición oral y escrita) y, III-Razones teológicas propiamente tales.

En líneas generales, el autor de este documento remite al mismo proceso de aprobación dogmático Inmaculista, sosteniendo que los privilegios de la Asunción del cuerpo y el alma (por inmaculados, *ergo*, incorruptibles) de María, están implícitos y se deducen inmediatamente de aquella anterior definición dogmática papal, pero que sabemos se dio un siglo antes. En resumidas cuentas, el saludo "*Gratia plena*" debería ser interpretado como prueba de la completa y excepcional eximición del culpa y pecado que introdujo la muerte para el género humano y que "*Vere benedicta u in mulieribus*", asegura que es la única entre las mujeres que, siendo elegida por Dios, vendría a destruir el Pecado redimiendo a Eva y a ayudar a Cristo en la Redención de la Humanidad (tal como sustenta en el segundo argumento del texto) tras identificar la prefiguración de María (en la perfecta y completa enemistad de ella y su progenie, respecto de Satán) a partir del Génesis III,15.

Es conocido que, pese al clamor de muchos sectores de la Iglesia, la aprobación dogmática de la Asunción de la Virgen tardó varios siglos en llegar: fue dada en el año 1950, junto con una serie de medidas destinadas a fortalecer el culto mariano y a la Iglesia católica en un contexto de posguerra<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cervetti, Carlos María. *La Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos*. (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1922). [Trabajo premiado en el concurso abierto por el Congreso Mariano Pan-Americano, celebrado en Santiago de Chile, en septiembre de 1921. Nota de la Autora (N. A.)]

<sup>11</sup> 1942: Consagración del mundo al Inmaculado Corazón de María. 1945: es proclamado año mariano. En 1958 se proclama la realeza de la Virgen y se establece su fiesta. El proceso de difusión de apariciones marianas que se había iniciado en el siglo XIX como respuesta de la restauración, que se extendió durante las crisis políticas del siglo XX (Fátima aparece en el año de la Revolución Rusa y la Guerra Civil española, es

FIGURA 14. *Inmaculada Niña María*. Iglesia de San Juan Bautista de Coyoacán, México DF.



**Fotografía: Patricia Fogelman, 2014.**

La Fig. 14 es una fotografía tomada este año de una imagen de la Virgen Niña -o de María Inmaculada-, en Coyoacán (México DF) y es motivo de devoción desde aproximadamente 1840, bajo el título de “Divina infantita”. Surge a partir de una supuesta aparición de María como recién nacida, acostada entre nubes, vestida como una reina, pidiendo se la celebre en su primera edad. La imagen original (que no es la de la foto) se realizó restaurando la cabeza de una estatua de ángel que estaba rota, a la que se le adosó un cuerpo de niña, de vestir. Estos cambios de género en el material base de las imágenes son comunes a lo largo de la historia, pero no dejan de ser interesante para la reflexión de los restauradores de arte, historiadores y psicólogos de la religión.

Más allá de eso (no tengo espacio aquí para detenerme en este asunto que de veras me importa mucho) hay que decir que esta advocación pasará por altibajos pero se consolidará en México y otros países, signada por la creencia de su mediación milagrosa en muchos casos (ver las fotos, pedidos o exvotos que acompañan mi fotografía) y nos plantea

---

acompañada por apariciones en el resto de Europa), se amplifica con la celebración del centenario de Lourdes y las nuevas apariciones de Garabandal (España, 1961-1965).



una serie de reflexiones: junto con la coyuntura inmaculista (la eximición del pecado original en la niña) y asuncionista (su ascenso a los cielos en cuerpo y alma), la representación de María recién nacida (a cuya falta de pecado original se suma su indiscutible virginidad) hace pensar en un cuerpo completamente inocente y puro. Lo interesante, es que está exhibida en una clásica vitrina lateral de iglesia, donde suelen ponerse imágenes yacentes, pero de muertos: Cristo, la Virgen, santos y mártires. Esta imagen de María, tiene los ojos abiertos y una vela en la mano: representa una persona viva, acostada sí, pero recién nacida y ocupa el lugar normalmente atribuido a los difuntos: es un triunfo de la vida sobre la muerte y a ella se le ruega por la salvación del alma, como se puede leer en la cartela que tiene debajo.

El cuerpo de la inocente Virgen Niña es una forma plástica que condensa en sí varios aspectos dogmáticos de la creencia y provoca nuevas formas prácticas de la devoción: un deslizamiento de la imagen típica de los lugares de la muerte hacia una visión más esperanzadora (menos angustiante) del triunfo de la vida, una alusión al cuerpo nuevo sin el dolor y ni el final del ciclo terrenal que el imaginario católico imponía a los creyentes para prepararse para una buena y expiatoria partida. Pospone, y en cierta medida obtura, la imagen de la muerte y la reemplaza por un nuevo nacimiento del alma del creyente.

Creo que hay que considerar que desde la segunda mitad del siglo XIX, y en continuo avance, se percibe como resultado -entre otras cosas- del positivismo, del higienismo y la secularización, un cierto viraje en la relación con las representaciones de la muerte. Los lugares de muertos, los enterramientos y nichos dentro de las iglesias en general fueron prohibidos por las legislaciones de los Estados liberales, los cementerios organizados y desplazados del centro urbano y se constituyeron en espacios menos centrales en la cotidianidad, la relación con la idea de “la buena muerte”, tan pregonada como instancia deseable y para la que había que prepararse durante la era colonial, fue desplazada durante el siglo XIX y XX hacia una idea prolongación de la vida, lo que mediante la ciencia y el cambio de ciertos hábitos, ha derivado concretamente en la extensión de la esperanza de vida en general. Es decir, la relación con las representaciones ha cambiado aunque existen ejemplos impactantes dentro de la devoción popular que sostienen o retoman el tema de la muerte<sup>12</sup>. El hecho mismo de la sorpresa y fuerte impresión que causan las Catrinas y los altares de muertos a los turistas en México remite al giro en la percepción actual de imágenes de la muerte que en el pasado de otras sociedades, eran más frecuentes: los *memento mori*<sup>13</sup> : imágenes de huesos y calaveras, de cuerpos de mujeres mitad vivos y ataviados / mitad esqueletos (como se puede ver en la Fig. 15 ), flores marchitas, frutas podridas, moscas sobre rostros o cuerpos lozanos y bellos, relojes

---

<sup>12</sup> México, la fiesta y los altares de muertos son paradigmáticos de esta “excepción normal”: su vigencia en la actualidad sorprende a los viajeros y turistas en ese país; la Santa Muerte y San La Muerte en otros países de América Latina son ejemplos contrastantes con lo que acabo de mencionar, pero me parece que forman parte de otro aspecto de la creencia que no afecta el marco general de mi afirmación sobre el cambio global de relación con las representaciones de la muerte y el afán de prolongar la vida que se observa en la era contemporánea en el mundo occidental, donde también hay un cambio importante en la relación de la persona con su cuerpo, los cuidados que le brinda, e incluso (en algunos casos) con una especie devoción personal.

<sup>13</sup> Frase latina que significa “recuerda que morirás”, destinada a instar a las personas a pensar en la fugacidad de la vida y a afianzar su compromiso con los buenos actos para mejor salir del Purgatorio. Este género de representación es conocido como *pintura de vanitas*, tomando este nombre del íncipit Eclesiastés: *Vanitas Vanitatis, et omnia vanitas* (Eclesiastés 1:2;12:8).

de arena , etc., *vanitas* que se veían en grabados de libros y pinturas de iglesias o de casas de ricos, servían para persuadir al espectador sobre la fugacidad de la existencia física y el compromiso con el más allá.

En cambio, la actual relación con la imagen del dolor físico, la muerte y la corrupción se ha modificado fuertemente. Claro que ocupa un lugar en la fantasía (cine, literatura, *videoclips*, pintura y escultura contemporáneos) pero sus características y funciones han cambiado porque los discursos sobre ella son realmente otros.

FIGURA 15. *La Muerte y la Vida*. Juan Visier, 1836. Óleo sobre tela. 165 x 115 cms.



Casa de Ejercicios Espirituales. Buenos Aires.

Fotografía: Patricia Fogelman, 2008.

Agradezco a Patricia Cortés.

Este *memento mori* o pintura de *vanitas* es muy claro y didáctico porque texto e imagen se complementan explícitamente. Hay dos breves frases bíblicas que acompañan a la imagen demediada: A la izquierda, junto al esqueleto que pisa la losa de la tumba y lleva la guadaña que

**siega la vida, dice “Sus pies descienden a la Muerte” (Prov. C5. V5); del otro costado, junto a la mitad viva de la mujer que pisa una alfombra y lleva una flor (símbolo de la futilidad) en la mano, dice: “Mira que están cerca los días de tu muerte” (Deut. C.31. V.14).**

La función de la *vanitas* era recordar que la naturaleza se descompone, pero el alma es inmortal y que el espíritu habita brevemente en cada cuerpo. Que más que el cuerpo, se debía cuidar el alma. En este cuidado, la Iglesia católica tenía un rol destacado que, obviamente, en el proceso de secularización en avance (a pesar de sus limitaciones en América Latina), se ha difuminado mucho en el último siglo.

### **El cuerpo vestido de la Virgen**

Las vestiduras y su relación con el cuerpo son objetos buenos para pensar, también, en las opacidades de la representación mariana. En una primera instancia, el vestido aparenta cubrir y ocultar el físico humano, pero también, adornarlo con bellas telas, enjoyarlo, representarlo en pintura y escultura con pliegues bien logrados, brillos y otras delicadezas apunta a despertar cierta sensualidad a partir de la imagen. Las ropas no solo ocultan el cuerpo, sino que lo resaltan. Los grandes maestros de la plástica, al dar vuelo y movimiento a las vestiduras, hacían que el cuerpo representado cobrara dinamismo, gracia encanto. O, también, que su eficacia despertara otros sentimientos: sorpresa, temor, estupor. Los colores de las ropas están cargados de connotaciones y significados, tanto como – muchas veces- los dibujos que contienen. Del éxito en la ejecución de las ropas depende mucho del atractivo de una imagen, y de esa capacidad de gustar, asustar o atraer, buena parte de la devoción que se despierta. El cambio en el gusto estético ha influido no sólo en las (mejores o peores) restauraciones de piezas coloniales durante el siglo XIX y XX, sino también en las formas de vestirlas y enjoyarlas.

El camarín de la Virgen, sala donde suelen guardarse en las iglesias las imágenes de vestir más importantes (aquellas de gran devoción o consideradas milagrosas), es un espacio jerarquizado en el que sólo algunas personas pueden entrar en ciertas fechas o circunstancias. Las “camareras de la Virgen”, como solían llamarse a las damas de las hermandades que cambiaban las ropas de la imagen, eran personas destacadas dentro de la asociación cofradial y, muchas veces, dentro de la sociedad a la que pertenecía su hermandad. En la actualidad, en algunos santuarios, representantes de ciertas comunidades compiten fuertemente por poder ofrendar los vestidos que usará una imagen de la Virgen durante un año.

Muchos restauradores de arte religioso deben gestionar con antelación y protocolos extremadamente formales, las condiciones para poder ver y analizar técnicamente qué hay por debajo de las ropas de una estatua vestida de la Virgen. Convencer a los sacerdotes para que los dejen obtener muestras de tela o madera de la imagen no siempre es sencillo. Hay que cerrar las iglesias, no alterar a los devotos más fervorosamente conservadores, hacerlo

con discreción y volver todo a como estaba. Y, muchas veces, la licencia para obtener muestras y hacer estudios físico-químicos no se consigue.

Volviendo a la cuestión de la importancia de las ropas vale decir, por ejemplo, que una imagen de María Reina, enjorjada, coronada y con vestidos magníficos flotando en un cielo glorioso, remarca el triunfo de su cuerpo en el más allá. Su corporeidad en vez de ocultarse con las telas, “se muestra”: visualmente se hace “presencia” mediante las estrategias de la representación. María reina en el cielo con los atributos y vestidos semejantes a los de una reina en la tierra: esa semejanza hace visible y comprensible la idea que se quiere transmitir.

También los vestidos que supuestamente cubrieron a la Virgen (como a los santos) cobran una importancia especial como objetos de transición o mediación (por haber estado en contacto con el cuerpo santificado, se impregnarían de ciertas condiciones de esa entidad) y gracias a su pregnancia (cualidad que los hace fácilmente visibles, identificables, llamativos a la vista), se vuelven funcionales para el desarrollo de ciertas prácticas entre los fieles: como por ejemplo, tocar la ropa de la Virgen, vestirla (y tener el privilegio de donar las ropas o poder ponerle el manto a la estatua de María), tomar un cordón o parte de esa tela para obtener mediante ella una protección o la cura de una enfermedad.

El manto de la Virgen María constituye una de las vestiduras más famosas por las cualidades de protección que se le atribuyen. Varias advocaciones marianas se representan incluyendo el manto como objeto distintivo y protector: La Virgen de la Merced, Nuestra Señora de la Misericordia, entre otras suelen ser representadas dando cobijo bajo su manto y, así se opera un señalamiento de inclusión (*ergo*, de exclusiones) respecto del alcance de su poder y legitimidad, de su preferencia sobre cierto sujeto o grupo, como es el caso de esta imagen (Fig. 16) pintada en el techo de una iglesia en Córdoba (Argentina), donde vemos cómo Nuestra Señora de Monserrat cubre (señala, protege, legitima) a los santos de la orden jesuita.

FIGURA 16. *Nuestra Señora de Monserrat cobijando bajos sus brazos a santos de la orden jesuita.*



Bóveda central, techo de la Capilla del antiguo Noviciado, Córdoba (Argentina).  
Fotografía: Patricia Fogelman, 2012.

Ropas supuestamente usadas por los santos frecuentemente se constituyen en reliquias. Como reliquias, esas prendas toman fama de milagrosas atrayendo a las personas que quieren tocarlas o vestir otras semejantes como los hábitos de ciertas órdenes.

Camisas, casullas, hábitos, cintos, escapularios entregados por la Virgen a santos -o personas especialmente devotas- según tradiciones que hablan de apariciones milagrosas también se vuelven objetos especiales para la práctica de la religión: se les conceden capacidades milagrosas, más o menos transferibles (hay casos en que sólo un santo como Idefonso puede portar una casulla dada por la Virgen, por ejemplo, pero hay casos en los que estos objetos curan sólo por contacto con ellos), se crean templos o se legitiman con la presencia y acumulación de esas reliquias: recordemos la famosa prenda dada por la Virgen que se conserva en la Catedral de Chartres<sup>14</sup>.

Uno de los temas que me interesa para cerrar este artículo y que he desarrollado más en un trabajo precedente (Fogelman 2004), es el del papel del escapulario (según la tradición: hábito entregado por la Virgen del Carmen a San Simón Stock) como objeto/representación del cuerpo de la Virgen y su instrumentación para facilitar la salida del Purgatorio, evitando los dolores y padecimientos a causa del pecado.

Su uso se expandió bajo la forma de dos piezas rectangulares de lana marrón, unidas y colgadas de un cordón, cinta o cadenita, y con una imagen de María o el Sagrado Corazón, o el emblema de la orden (Fig. 17). Fue un objeto simbólico posteriormente muy difundido por los carmelitas seguidores del sacerdote inglés San Simón Stock, a partir de 1251.

FIGURA 17 . Pieza 1635. *Virgen del Carmen*. Óleo. Sin datos. Sala capilla.

---

<sup>14</sup> La *Cathédrale de l'Assomption de Notre-Dame de Chartres* (Francia) tiene entre sus reliquias un objeto conocido como la *Sancta Camisia*, una reliquia traída desde tierra santa y cedida a la catedral por Carlos el Calvo en 876 y que supuestamente es la túnica de la Virgen María. En este punto central del comercio europeo, se celebraban ferias durante las cuatro grandes festividades marianas del año: la Purificación (2 de febrero), la Anunciación (25 de marzo), la Asunción (15 de agosto) y la Navidad (25 de diciembre).



**Gentileza: Complejo Museográfico Udaondo. Luján. Argentina**

Uno de los rectángulos se lleva adelante, sobre el pecho, y el otro en la espalda. Este objeto representa el hábito original (una túnica marrón con una abertura para la cabeza) que, según la tradición, la Virgen le habría entregado a Stock durante una aparición en su celda en momentos de grandes tribulaciones para su orden. La aparición de la Virgen sucedería como una prueba de atención a las súplicas de Simón Stock y el escapulario serviría como prenda de un pacto que distinguía y legitimaba su corporación. Según la tradición, los colores del escapulario representan la capa que vestía a la Virgen, cuando acudió a Stock, rodeada de ángeles, y se la entregó diciéndole:

Recibe, hijo mío, el hábito de tu orden, privilegio sagrado para ti y para todos los religiosos del Carmen, prenda de mi amor materno, pacto de paz y eterna alianza. He aquí un signo de salvación y salvaguarda en los peligros. El que muera revestido de este hábito, no padecerá el fuego eterno. [Palabras atribuidas a la Virgen, según San Simón Stock, en la noche del 15 al 16 de julio de 1251].

La eficacia simbólica del escapulario se fue reforzando y legitimando con el tiempo. En el año 1322, el Papa Juan XXII anunció que había visto una aparición de la Virgen que le dijo que “consolaría en el purgatorio a los cofrades del Santo escapulario, sacándolos de este lugar el primer sábado después de su muerte”. Tras semejante revelación, el 7 de julio de 1322 el Papa emitió, en Avignon, la Bula Sabatina por el privilegio de liberar las almas el sábado. Las promesas supuestamente reveladas por María a Juan XXII fueron las siguientes:

Asistiré la noche de la muerte a quienes lleven con fe mi escapulario, mi medalla o mi imagen. Si se portan para conmigo como hijos cariñosos, yo me portaré con ustedes como madre amabilísima. Bendeciré las casas donde mi imagen sea honrada, y donde recen cada día alguna oración. Si se esfuerzan por alejar el pecado de su vida, yo me esforzaré por alejarles las desgracias y calamidades. Quienes quieran gozar de felicidad

y santidad, hagan lo que Jesús les dice y yo rogaré por ellos ahora y en la hora de la muerte. (Papa Juan XXII, Bula Sabatina. Avignon: 1322.)

El escapulario siempre debía ser llevado sobre el pecho, y su adquisición y uso implicaba el acceso individual a ciertas indulgencias plenarias. En la actualidad, este objeto protector se sigue utilizando y se lo puede adquirir en cualquier ciudad latinoamericana donde haya santuarios importantes, en locales de venta de productos religiosos. Suelen llevar la imagen clásica de la Virgen del Carmen o el emblema de la orden, y muchas veces se combinan (en la contracara) con representaciones de devoción local o patronazgo nacional. Evidentemente, en la religión actual hay espacio aún para el uso de esta antigua práctica devoción que nos habla de la necesidad de un escudo para el cuerpo que contiene el alma de los creyentes, de un temor al dolor y la necesidad de complementar la purga de pecados apelando al poder de la semejanza: vestir como la Virgen, es absorber un poco de sus cualidades depuradoras y protectoras.

## **Conclusiones**

A partir de lo expuesto en cuanto a la constitución dogmática de la Inmaculada Concepción de la Virgen y de su Asunción a los cielos, hemos podido compartir la idea de que la Iglesia produce dogmas históricamente, es decir, que a pesar de que deben ser tomados como verdades incuestionables ellos vienen de un contexto de luchas de significado y representan contiendas concretas entre actores y sectores fuertemente delimitados dentro del espacio institucional de la jerarquía, y se transmiten (de arriba abajo vienen a veces, de abajo en la sociedad hasta llegar arriba en la Iglesia) y se cristalizan en momentos claves de la Historia. Dentro de esta argumentación, quiero destacar el enorme papel jugado por la construcción del marianismo en lo que hace a la creación y circulación de discursos. En esa creación, no exenta de luchas y tensiones, el cuerpo de la Virgen fue tomado como espacio de contienda también. La figura mariana entró al imaginario cristiano a partir de pocas líneas en las Escrituras y fue ganando un gran lugar en la creencia popular, vistiéndose de atributos muchas veces contradictorios con el pensamiento oficial, pero móviles y cambiantes, de acuerdo a los tiempos y necesidades.

Así como la historiografía de la primera mitad del siglo XX había soslayado a la mujer como sujeto de análisis, la Historia (aún en décadas posteriores, me refiero a los años ochenta y noventa) ha dejado de lado el estudio de la religión por considerarla un objeto saturado de subjetividad, propicio para la propaganda y el adoctrinamiento, imposible de ser abordado de manera científica. Pero con el redescubrimiento de la Historia cultural podemos, y debemos, repensar los objetos, incluir la religión y a las mujeres dentro de nuestros universos de estudio y enfocar en la cuestión del cuerpo como unidad de análisis. El cuerpo físico y femenino de la María ha sido, en este sentido, triplemente soslayado por los historiadores: primero, por pertenecer al área de los estudios religiosos, luego, porque la



corporeidad parecía un tema ajeno y más viable para antropólogos o historiadores del arte y tercero, por ser el cuerpo de una mujer. Gracias a los recientes estudios de género y dentro de ellos, sobre las mujeres, creo que estamos en el momento justo para incorporar esta temática a la agenda de la Historia cultural.

En esta perspectiva, el cruce disciplinario con eje en la Historia, me ha sido de particular utilidad. Este artículo que comparto remite en mucho a la Historia del Arte tanto como a la Mariología, en cierta medida a la Antropología y a la Psicología. Pero creo que más allá de las referencias textuales, espero haber aportado una atención concreta y clara sobre el uso de las imágenes como fuentes para el historiador. En el uso actual del escapulario se resumen un poco todas las cuestiones referidas en el artículo: la corporeidad de María, el contacto con los objetos, la transitividad y la reflexividad de la representación, el poder talismánico de esos materiales y la necesidad de protección frente a la angustia por la desaparición corporal y el miedo a terminar la vida. Todas cuestiones del cristianismo que el marianismo viene a complejizar y, exitosamente, a disminuir en tensiones.

La iconografía había mostrado, en principio, a la Virgen dando el hábito o un paño a San Simón Stock, pero luego se fue difundiendo la imagen que reemplazaba la prenda de vestir por el pequeño escapulario, como si esa mínima porción de tela pudiese representar el todo en la misma función. Así, el escapulario es una síntesis, una adaptación práctica para la devoción. Parece haber sido pensado desde sus orígenes como un “signo de salvación y salvaguarda” y destinado a cumplir una función similar a un talismán: los peligros del infierno se disipan ante el poder de este objeto estrechamente vinculado a la persona divinizada de María. La tela, semejante a la que se supone ha estado en contacto con la carne de la Virgen, y que ha acompañado su integridad corporal y espiritual a salvo de la corrupción (como se ha esgrimido durante las discusiones en torno a la Asunción de María a los cielos) es, a partir de este símbolo, ofrecida para protección de sus seguidores siendo a la vez un talismán y un objeto de distinción para quienes lo vistan. La misma Virgen le habría transmitido ese poder antes de dejarlo en manos de Simón Stock, y a su vez, ese poder se transmite a los otros escapularios que se consagran y posteriormente se entregan a los carmelitas y a los miembros de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen. Hay una administración eclesial del poder del escapulario: este debe ser bendecido e impuesto por un sacerdote, únicamente los enfermos internados o los soldados durante la guerra pueden imponerse a sí mismos un escapulario previamente bendecido, rezando una oración a la Virgen del Carmen. El cuerpo, el vestido y representación de la Virgen nos sirven para pensar la religión en su dimensión práctica, la que por supuesto nos remite a lo que suele denominarse como religiosidad popular, pero que traspasa todos los estratos sociales.

Hemos visto como la construcción dogmática del culto mariano ha sido un proceso arduo y lento en la Historia de la Iglesia, pero también, cómo ha ido cobrando éxito dentro de la religión católica a fuerza de su adaptabilidad, de su capacidad empática y de la pregnancia de sus representaciones visuales. El uso de las imágenes ha sido, para la devoción mariana, una clave de éxito. Para los historiadores de la cultura el estudio de las funciones de estas imágenes es una vía fundamental para comprender la religión del pasado y del presente (las creencias, las prácticas, las apropiaciones) y para crear profundidad en el análisis, tanto por la complejización del estudio interdisciplinario como por la ampliación del archivo al que podemos recurrir.

## Bibliografía

- Barnay, Sylvie. 2000. *La Vierge. Femme au visage divin*. París: Gallimard.
- Cervetti, Carlos María. 1922. *La Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Eliade, Mircea (ed). 1987. *The Encyclopedya of Religion*. New York: Collier Macmillan.
- Figari, Luis, Nieto Vélez, Armando (S.J.) y Gjurinovic Canevaro, Pedro. 2005. *La Inmaculada Concepción, 150 años*. Lima: Movimiento de Vida Cristiana.
- Fogelman, Patricia. (En prensa, 2015). "La religión como objeto de análisis: sobre el concepto y tres vías de abordaje histórico". En: *Revista Brasileira de História das Religiões (RBHR)*. Maringá.
- \_\_\_\_\_. 2000a. "Representaciones marianas a través de la iconografía sobre San Ildefonso de Toledo" en *Fundación. Actas de las Primeras Jornadas de Historia de España. 1999-2000*. Buenos Aires: 95-124.
- \_\_\_\_\_. 2000b. "Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial", en *Andes, Revista de Historia. N° 11*. Universidad Nacional de Salta. Salta: 179-207.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Una economía de la Salvación. Culpabilidad, Purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial". *ANDES, Revista de Antropología e Historia (UNSA)*, Número 15: 55-86
- \_\_\_\_\_. 2006a. "El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis", en: *La Aljaba. Segunda Época. Vol. X. UNLu. Luján: Pp. 175-188*.
- \_\_\_\_\_. 2006b. "Simulacros de la Virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial". En *Eadem Utraque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual*. Año 2, N° 3. UNSAM/Miño y Dávila Editores. Buenos Aires: 11-34.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Una fiesta en el Cielo: Representaciones de la Virgen y la Gloria en los techos de las iglesias de Minas Gerais colonial", en Norma Campos Vera (Org). *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco. La Fiesta*. La Paz: Unión Latina:101-111.
- \_\_\_\_\_. 2010a. "Prólogo: La religiosidad y el poder desde la perspectiva de los estudios culturales", en: Patricia Fogelman (Comp.): *Religiosidad, Cultura y Poder: Temas y problemas de la historiografía reciente*. Editorial Lumiere. Buenos Aires: 9-18.
- \_\_\_\_\_. 2010b. "¿*Specula sine macula?* La latinidad en el contexto de procesos coloniales iberoamericanos vistos a través de las representaciones de la Inmaculada Concepción". En: Bombassaro, Luiz Carlos e Vidal, Silvina Paula. *A Latinidade da América Latina. Aspectos filosóficos e culturais*. Aderaldo & Rothschild. Editora HUCITEC. São Paulo: 364-491.
- Graef, Hilda. *María*. 1968 *La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Barcelona: Ed. Herder.
- Le Goff, Jacques. 1981. *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus, 1981.
- Mimouni, Simon Claude. 1995. *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*. París: Beauchesne.

- Pelikan, Jaroslav. 1996. *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Pernoud, Regine. 1998 [1984]. *La Vierge et les Saints au Moyen Âge*. (París: Bartillat.
- Schmitt, Jean-Claude. 1992. *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica.
- Stratton, Suzanne. 1988. “La Inmaculada Concepción en el arte español”, *Revista virtual de la Fundación Universitaria Española. Cuadernos de Arte e Iconografía*. Tomo 1-2.
- Reina-Valera. 1960. *Biblia*.
- Vovelle, Michel. 1996. *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. París: Gallimard.
- Warner, Marina. 1991 [1976]. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus.
- Wirth, Jean. 1991. “L’apparition du surnaturel dans l’art du moyen age”, en Wirth, Jean, Dunand, François y Spieser, Jean-Michel. *L’image et la production du sacré*. París: Meridiens Klicksieck.
- Zamora Acosta, Elías. 1989. «Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla», en Álvarez Santaló, Carlos, Buxó i Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador. (comps.). *La religiosidad popular. Vol. I*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre.