
Reacción al texto de Hugo Suárez Aportes e implicancias para la marialogía.

BLANCA BESA BANDEIRA*

Pontificia Universidad Católica de Chile – Facultad de Teología
bbesa@uc.cl

Recibido 10.12.2024/ Aprobado 14.01.2025

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7969-0395>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p51-63>

RESUMEN

El siguiente texto ofrece una reacción a la presentación de Hugo Suárez «Religiosidad Popular. 50 años de una reflexión compleja». Tomando dos de los elementos presentados por el autor – el vínculo de la religión popular con la cotidianidad y la consideración del creyente como unidad analítica y de construcción de sentido– se propone una reflexión teológica sobre algunos de los aporte e implicancias que estos tienen para el desarrollo de la marialogía.

Palabras clave: Marialogía; María y las mujeres; Marialogía cualitativa.

Reaction to the Text by Hugo José Suárez. Contributions and implications for marialogy

ABSTRACT

The following text offers a reaction to Hugo Suárez's presentation «Popular Religiosity. 50 years of a complex reflection». Taking two of the elements presented by the author –the link between popular religion and everyday life and the consideration of the believer as an analytical unit and construction of meaning–is proposed a theological reflection on some of the contributions and implications that these have for the development of Marialogy.

Keywords: Marialogy; Mary and Women; Qualitative Marialogy.

* Licenciada en Filosofía (PUC), Licenciada y Magíster en Teología (PUC). Profesora instructora adjunta de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile (PUC).

Introducción

El lugar desde donde reacciono al texto de Hugo «Religiosidad popular. 50 años de una reflexión compleja»¹ es el de una persona que recién comienza a adentrarse en este tema. Desde aquí, agradezco mucho el completo mapa de la religión popular que el texto recorre, ofreciendo comprensiones y conceptos centrales, nudos críticos y desafíos que, para alguien que se está iniciando, resulta útil, esclarecedor y orientador.

Propongo ahora algunas reflexiones desde la teología que me surgen a partir del texto, específicamente desde el área que me he dedicado a estudiar el último tiempo: la mariología.

Me parecen especialmente atractivos los seis componentes analíticos que, retomando lecturas clásicas y datos empíricos, Hugo señala para una mejor comprensión de la religiosidad popular. Me detengo particularmente en dos de ellos que, a mi juicio, pueden ser especialmente enriquecedores para el desarrollo de la mariología, sugiriendo algunas implicancias que estos elementos aportarían a una reflexión teológica mariana: el vínculo de la religión popular con la cotidianidad y la consideración del creyente como unidad analítica y de construcción de sentido.

El desarrollo de la mariología, quizás como ninguna otra área de la teología, ha estado atravesada y marcada desde su inicio por la devoción del pueblo de Dios. Es ampliamente conocida la reacción con que el pueblo recibió en Éfeso la definición conciliar sobre la maternidad divina de María proclamándola como la *Theotokos*.² Se ha llegado a decir que siempre ha existido una connaturalidad entre fe cristiana y veneración a María. Pablo VI afirma que hay una relación de

1 Hugo José Suárez, «Religiosidad popular. 50 años de una reflexión compleja» (Santiago de Chile: 2023).

2 Cf. Clara Temporelli, «María a la luz de la fe del pueblo latinoamericano» en *Anais do Congresso de Mariologia: piedade popular, cultura e teologia*, 21 a 23 de agosto de 2017, 22.

«correspondencia y casi compenetración, que tradicionalmente une a la Virgen bendita con la piedad popular. Es realmente verdad que así como María ocupa un puesto privilegiado en el misterio de Cristo, así también está siempre presente en el alma de nuestros fieles, e impregna tanto en la intimidad como al exterior, toda expresión y manifestación religiosa».³

Por otra parte, el nuestro es un continente mariano y no es posible negar la centralidad de María en la fe del pueblo latinoamericano. Ya Puebla reconocía que una de las expresiones más significativas de la religiosidad popular latinoamericana es la mariana.⁴ Así, de alguna manera, la devoción a María caracteriza al cristianismo latinoamericano y ésta ha estado presente desde el origen mismo de la fe cristiana en este territorio. Me parece, entonces, que la profundización en la religión popular y sus expresiones es un elemento que debe ser considerado para una teología mariana pensada desde aquí.

Si bien la devoción mariana es propia del pueblo latinoamericano, me gustaría poner especial atención en esta reflexión al vínculo que se establece entre las mujeres y María. Y esto porque, a lo largo de la historia, María ha estado estrechamente ligada a las mujeres. Al punto que «la pregunta de una mujer por María es, en cierto sentido, la pregunta por ella misma».⁵ El que María haya sido la mujer más destacada del occidente cristiano es lo que para De Fiores⁶ ha llevado a que se estableciera una asociación María-mujeres, presentando a María como modelo para todas ellas. Así, la asociación María-mujeres ha permitido ligar su historia y vida a la historia de las mujeres y, por tanto, también a la historia de la interpretación de las mujeres. Esta es una relación que no ha estado

3 Pablo VI, *Marialis Cultus* (2 de febrero 1974), Exhortación apostólica para la recta ordenación y desarrollo del culto a la santísima Virgen María, AAS 66 (1974): 969.

4 Cf. CELAM, Documento de Puebla (1979). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 444-451.

5 Mercedes Navarro Puerto, «Buscando desesperadamente a María. La recuperación feminista de la mariología», *Ephemerides Mariologicae* 45 (1995): 459.

6 Cf. Stefano De Fiores, «María y la mujer en el movimiento cultural contemporáneo», en *María en la teología contemporánea* (Salamanca: Sígueme, 1991), 413.

libre de tensiones y conflictos. Sin dejarse atrapar por el binomio María-mujeres o María-feminidad, me parece interesante poner el foco en las mujeres latinoamericanas en su vínculo con María para esta reflexión.

1. El vínculo de la religión popular con la cotidianidad

Uno de los componentes analíticos que Hugo nos proponía considerar para entender la religiosidad popular es no olvidar su vínculo con la cotidianidad. Siguiendo a Durkheim, nos recordaba que la religión es entendida como «lo que hace actuar y ayuda a vivir».⁷ En esa sintonía, se plantea que lo que sucede en la religión popular no es del orden de la doctrina, de la catequesis o del libreto, porque está llamado a lo cotidiano, a las aspiraciones, a las promesas, frustraciones y miedos de la vida ordinaria.

Ha sido justamente la relación o el impacto que la figura mariana tiene en la vida concreta de las personas, lo que ha llevado a algunas teólogas a querer estudiar y profundizar en la manera y las razones que las llevan a vincularse con la Virgen María.

La tesis doctoral de María Pilar Silveira,⁸ por ejemplo, trata sobre las expresiones populares de devoción en las advocaciones marianas venezolanas. Por medio de la realización de encuestas, el estudio de cuadernos de intenciones y observaciones, la autora ofrece un amplio y rico panorama de la religiosidad vivida en Venezuela. En general, Silveira reconoce una vivencia positiva de la religiosidad mariana de las mujeres, quienes acuden a María como alguien cercano y con quien se identifican, al mismo tiempo que es capaz de ayudarlas e inspirarles esperanza y fortaleza.

Por otra parte, autoras como María Pilar Aquino, Ivonne Gebara y María Clara Bingemer, plantean que el encuentro entre

⁷ Hugo Suárez, «Religiosidad popular. 50 años de una reflexión compleja», 2023, 9.

⁸ María Pilar Silveira, *Mariología popular latinoamericana: fisonomía de la Mariología popular venezolana*, (Caracas: Arquidiócesis de Mérida, 2013).

María y las mujeres latinoamericanas se produce porque estas se identifican con ella. Como ellas, María es también sólo una mujer pobre y socialmente sin importancia,⁹ de manera que comparten con ella la misma esperanza y el mismo lenguaje.¹⁰ María entiende sus sufrimientos porque ella también los padeció. «Saben que parió con dolor en un pesebre porque fue rechazada en la posada, saben que una espada atravesó su corazón porque ajusticiaron a su Hijo. Sienten que esa figura que las antecedió en la pena las ilumina y las consuela».¹¹ Así, las mujeres la buscan como una mujer capaz de alentar y acompañar. Quieren, como expresa el canto, que María sea su compañera de camino: «Mientras recorres la vida / tú nunca solo estás, / contigo por el camino / Santa María va. / Ven con nosotros a caminar / santa María, ven».¹²

Me parece que a partir de los estudios de estas teólogas es posible afirmar que la devoción mariana no es tanto, o sólo, la fiesta o la peregrinación, sino sobre todo la relación que día a día se establece con María: en el dolor de un hijo muerto en vida por el consumo de la droga, en el esfuerzo por alimentar a sus familias, en la lucha para que sus hijos/as puedan estudiar para acceder a mejores oportunidades, etc. Las mujeres encuentran en su relación con María las razones y el consuelo, la fuerza y el sentido para seguir luchando, esperando y sosteniendo la vida diaria. Así, el punto de partida para el vínculo con la figura mariana está en las necesidades, las contradicciones, las angustias propias de lo humano.¹³ Entonces, María es relevante justamente porque el vínculo con ella tiene relación con la vida cotidiana, porque las «hace actuar» de una

9 Cf. Ivone Gebara y María Clara Bingemer, *María mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina* (Madrid: Paulinas, 1987), 181.

10 Cf. María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America* (Maryknoll-New York: Orbis, 1989); cf. en Johnson, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*, trad. por Daniel Romero (Barcelona: Herder, 2005), 31.

11 Carmiña Navia Velasco, «María, la mujer (¿la diosa?) que consuela», *Albertus Magnus 4* (2012): 56.

12 El fragmento, sacado de la canción *Santa María del Camino*, se encuentra en «Canciones de la Iglesia Católica», Ciencia y fe, acceso el 14 de mayo de 2021, <http://cienciayfe.com.ar/cancionero/cancion.php?nrocancion=0299>

13 Cf. Clara Temporelli, «María a la luz...», 24.

determinada manera y las «ayuda a vivir». Por tanto, –justamente como Suárez plantea– si lo que se quiere es entender la religiosidad popular mariana, será fundamental entender quiénes son esas mujeres y cómo es su vida.

2. El/la creyente como unidad analítica y de construcción de sentido

Esto nos lleva al segundo componente analítico propuesto por Hugo que llamó mi atención: poner atención en el/la creyente como unidad analítica y de construcción de sentido. De manera que, para comprender la religión popular, se debe poner especial atención en el/la creyente que es el responsable de la gestión y reproducción de su fe en su vida cotidiana más allá de los preceptos eclesiales.¹⁴ La consideración de este componente, creo, nos pone de lleno frente a una de las preguntas que se planteaban para este bloque de discusión: ¿qué lugar damos a los actores de estas prácticas a la hora de definir las?

La cuestión es relevante porque levanta, desde mi punto de vista, la pregunta por si las personas serán objeto o más bien sujetos activos de nuestra reflexión. Creo que el cuestionamiento por el lugar que les damos a los actores en la definición implica, en parte, revisar el peso teológico que le damos a sus experiencias. Así, este componente analítico propone un desafío interesante y un modo novedoso de pensar el tratado marialógico: la posibilidad de considerar las experiencias individuales y comunitarias marianas de las personas, no sólo como un dato anexo sino integrándolas como parte del desarrollo y, por tanto, con capacidad de ampliar y profundizar nuestra comprensión del tratado. De alguna manera esto es lo que ya ha sido propuesto por Gebara-Bingemer, quienes en su obra marialógica conjunta *María, mujer profética; ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina* (1987), ofrecen una reinterpretación

¹⁴ Cf. Hugo Suárez, «Religiosidad popular...», 10.

ción de cada dogma mariano a partir de la realidad de los pobres y el contexto latinoamericano. Estas teólogas plantean la posibilidad de una evolución dogmática, entendida como una profundización del misterio cristiano, a la luz de la experiencia religiosa del pueblo y de sus elaboraciones teológicas que nacen a partir de su lucha por la vida.

Para la integración de las vivencias religiosas de las personas en la reflexión teológica, me parece que el uso de métodos cualitativos resulta una herramienta muy útil. Elina Vuola y Pilar Silveira, entre otras, son algunas de las teólogas que han incursionado y llevado adelante investigaciones marialógicas con este método. El desafío aquí, me parece, son las condiciones y modalidad en que se lleva adelante un diálogo transdisciplinario entre la teología y las ciencias sociales. Pues lo que interesa no es sólo un análisis sociológico o teológico de la experiencia religiosa mariana de las personas, sino la conjunción de ambas para una comprensión integral del fenómeno cuya dimensión teologal no ha de quedar soslayada.

Sobre la importancia de la consideración de los sujetos, Fabricio nos ha regalado algunas luces interesantes al plantear a la religión popular como «la punta de un iceberg que reclama exploraciones teologales en el ámbito de la pneumatología y la teología de la gracia».¹⁵ Y yo añado: también de la marialogía.

3. Matices y nuevas perspectivas

Por eso, me permito aquí plantear un matiz de lo que se propone en el primer componente analítico para la comprensión de la religión popular: entender que el vínculo de ésta con la cotidianidad, implica una distancia con la doctrina. Si bien entiendo el fondo hacia el que apunta esta afirmación, me parece interesante para la discusión complejizarlo desde la marialogía. Más que entender que

¹⁵ Fabricio Forcat, «Reacción al texto de Hugo Suárez», 2023, 5.

lo que ocurre en la religión popular «no es del orden de la doctrina», creo que hay una riqueza esperando a ser descubierta si abrimos un diálogo que permita construir puentes de mutua compenetración. Y, a mi juicio, es posible encontrar en el segundo componente analítico que hemos abordado (la necesidad de poner la atención en el/la creyente) un eslabón que permitiría acortar la brecha entre la reflexión teológica de María y las prácticas devocionales marianas, entre la doctrina y la religión popular.

Los estudios de las teólogas que se preguntan acerca de las devociones marianas de las mujeres (C. Temporelli, M.P. Silveira, E. Vuola, I. Gebara y M.C. Bingemer, etc.) coinciden en la preponderancia que tiene en ellas la figura de María madre por sobre otras posibles (hermana, discípula, profetisa, etc.). La relación maternidad-María característica de estas experiencias, conecta con el dogma mariano fundamental que la Iglesia definió en Éfeso el año 431 impulsado, en parte, por las disputas cristológicas en torno a la unidad de la naturaleza humana y divina de Cristo. Pero también por el *sensus fidelium* que proclamaba y creía en la maternidad divina de María: la *Theotokos*. María es la madre de Cristo, pero también la madre de las y los creyentes. Así, la relación que se ha establecido con ella es, sobre todo, una relación filial. De manera que el dogma de la maternidad divina ha operado como un puente que nos conecta con María.

En el caso de las mujeres latinoamericanas, como ya se mencionó, hay en el vínculo con María una fuerte identificación por el hecho de que ella también es madre y por eso es capaz de entender y acompañar mi maternidad. Para entender esta identificación, un punto importante a considerar es el rol central que la maternidad tiene en la cultura. Sonia Montecino¹⁶ ha trabajado este tema y plantea que, a la base de la construcción de la identidad de las mujeres

16 Cf. Sonia Montecino, «Símbolo Mariano y constitución de la Identidad femenina en Chile». *Estudio Públicos* 39, (1990): 283-290; *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno* (Santiago: Editorial Sudamérica, 1994); «La huacha como construcción simbólica del género femenino o los indicios de una escena antropológica latinoamericana», *Stromata* 64 (2008): 53-63.

chilenas, hay una fuerte valoración de la madre que, reforzada por el fenómeno del marianismo,¹⁷ permitiría entender la preferencia de la figura de María como madre. La autora plantea que muchos de los rasgos que están contenidos en el modelo mariano maternal, son visibles en la identidad de las mujeres chilenas.

Ahora bien, lo interesante aquí es preguntarse acerca de cómo la comprensión del dogma ha impactado en la práctica religiosa, así como también, cómo ésta permea, amplía y nutre la doctrina mariana. Me parece importante remarcar la necesidad de que, para que efectivamente sea nutritivo, el diálogo tiene que ser bidireccional. En este sentido, no se trata sólo de comprender cómo los sujetos viven la devoción mariana, sino la realidad teologal que permite descubrir esa práctica y, a su vez, como la comprensión del dogma sustenta y opera en ellas.

Este punto nos abre a un último elemento al que quisiera referirme en esta reacción. Hacia el final de su texto, Hugo retoma la idea de Parker de que la religiosidad popular es una religiosidad que se revitaliza en el contexto moderno.¹⁸ Desde aquí, Hugo sugiere como una idea para discutir y reflexionar, la capacidad de la religión popular de ser bisagra de distintas tradiciones religiosas. Su capacidad de flexibilidad le permite renovarse a la vez que mantener la tensión entre tradición y cambio.

Me detengo en este punto porque me parece especialmente interesante el término *bisagra*, ya que permite el diálogo bidireccional al que me refería anteriormente. De alguna manera, la religión popular es ese espacio de encuentro con la doctrina. ¿Qué elementos del dogma de la maternidad, por ejemplo, están presentes en la devoción mariana? Y, a su vez, ¿qué elementos de la devoción a María madre resultan novedosos para la comprensión del dogma y

17 El marianismo hace de las mujeres sujetos semi-divinos, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los varones. El punto es que el marianismo opera como la otra cara del machismo y, por tanto, permite que el ensalzamiento conviva con la opresión real que las mujeres sufren por parte de los varones. (Cf. Elina Vuola, «María, mujer en la política. Nuevos desafíos para la teología latinoamericana», *Albertus Magnus* 4 (2012): 63).

18 Cf. Hugo Suárez, «Religiosidad popular...», 14.

merecen ser analizados y discernidos para una posible profundización del mismo?

Por otra parte, creo que el carácter de bisagra de la religión popular no refiere sólo a este diálogo bidireccional que propongo, o a su relación con otras tradiciones religiosas que propone el texto, sino que cabe también considerar otros elementos provenientes del contexto moderno y que la revitalizan como, por ejemplo, los feminismos.

Por un lado, los feminismos han hecho una interpelación fuerte a la marialogía. En un vasto trabajo que ya data de varias décadas, las teólogas han relevado que la propuesta tradicional de entender a María como modelo exclusivo de femineidad ha traído consecuencias nocivas para las mujeres, pues este modelo, al tener connotaciones sexistas, acaba por proponer a María como el modelo de mujer obediente, callada, casta, sumisa, etc. Sin embargo, esto no ha significado que las mujeres dejen de acudir a ella. ¿Qué ven las mujeres en María? ¿Ven en ella algo más que sólo un símbolo sexista? Su relación cotidiana con ella, ¿les permite soportar y obedecer o empoderarse y humanizarse?

Elina Vuola, por ejemplo, en su obra *The Virgin Mary across Cultures. Devotion among Costa Rican Catholic and Finnish Orthodox Women* (2019) se hace cargo de la tensión entre lo que a ella considera una concepción negativa de la marialogía feminista sobre el modelo mariano y el hecho concreto que las mujeres acudan a María. Es por esto, que Vuola subraya la necesidad de que sean las mismas mujeres quienes digan quién es María para ellas y que, por tanto, la teología y la doctrina incluyan y consideren sus experiencias y su vínculo –significativo y vigente– con María. Este vínculo permitirá salir de generalizaciones rápidas que tilden a María como un símbolo exclusivamente bueno o malo y, en cambio, posibilita dar cuenta de las riquezas y contradicciones que su figura encierra. Este estudio de Vuola, que considera a filipinas y costarricenses, recoge que las mujeres ven en María a alguien igual a ellas y, al mismo

tiempo, diferente de ellas. Por esta razón, María representa para ellas una fuente de ayuda, consuelo y empoderamiento.

Jeanette Rodríguez,¹⁹ por su parte, se pregunta sobre el significado de Nuestra Señora de Guadalupe en la cotidianidad de las mujeres mexicoamericanas. Esta autora descubre un vínculo positivo entre las mujeres y María porque les proporciona una cierta resistencia espiritual frente a su marginación. El estudio da cuenta de que la experiencia de relación con María, alguien de altísima categoría que las acoge, las ama y las abraza, ayuda a estas mujeres a sentirse validadas y reconocidas frente a una sociedad que no lo hace.

Si bien pareciera que la experiencia mariana es ambigua –en unos casos empodera y en otros permite seguir «sufriendo en silencio»– la flexibilidad de la religión popular pudiese significar la incorporación progresiva de preguntas, interpelaciones y búsquedas de mayor reconocimiento y empoderamiento de las mujeres. De hecho, en el texto, Hugo nos ofrecía algunos ejemplos de imágenes de la virgen de Guadalupe «modernas». Hoy no es difícil encontrarnos en la marcha del 8M con algunas imágenes de una «María feminista». Si volvemos al concepto de bisagra de la religión popular esto ayudaría a una marialogía que no signifique menos espacio para las mujeres, a la vez que una renovada comprensión marialógica ayuda también a una religión popular que humanice y libere a las mujeres.

19 Jeanette Rodríguez, *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women* (Austin: University of Texas, 1994); cf. Elizabeth A. Johnson, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos. Traducción de Daniel Romero.* (Barcelona: Herder, 2005), 32.

Bibliografía

- Aquino, María Pilar. *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de investigaciones, 1992.
- CELAM, Documento de Puebla (1979). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
- Ciencia y fe. «Canciones de la Iglesia Católica». Acceso el 30 de noviembre de 2023. <http://cienciayfe.com.ar/cancionero/cancion.php?nrocancion=0299>
- De Fiores, Stefano. «María y la mujer en el movimiento cultural contemporáneo». En *María en la teología contemporánea*. 413-450. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Forcat, Fabricio. «El ojo del amor religioso. Reacción al texto de Hugo Suárez». Santiago de Chile (22-07-2024) inédito.
- Gebara, Ivone, y Bingemer, M. Clara. *María mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.
- Irarrázaval, Diego. «María en el cristianismo latinoamericano». *Concilium* 327 (2008): 107-116.
- Johnson, Elizabeth. *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Traducción de Daniel Romero. Barcelona: Herder, 2005.
- Montecino, Sonia. «Símbolo Mariano y constitución de la Identidad femenina en Chile». *Estudio Públicos* 39 (1990): 283-290.
- — — *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. (Santiago: Editorial Sudamérica, 1994).
- — — «La huacha como construcción simbólica del género femenino o los indicios de una escena antropológica latinoamericana». *Stromata* 64 (2008): 53-63.

- Navia Velasco, Carmiña. «María, la mujer (¿la diosa?) que consue-
la». *Albertus Magnus* 4 (2012): 41-57.
- Pablo VI. *Marialis Cultus* (2 de febrero 1974), Exhortación apostólica
para la recta ordenación y desarrollo del culto a la santísima
Virgen María. AAS 66 (1974): 113-168.
- Temporelli, Clara. «María a la luz de la fe del pueblo latinoamerica-
no», *Anais do Congresso de Mariologia: piedade popular, cultura e
teologia* 21 a 23 de agosto de 2017.
- Silveira, M. del P., *Mariología popular latinoamericana: fisonomía de la
Mariología popular venezolana* (Caracas: Arquidiócesis de Mérida,
2013).
- Suárez, Hugo José, «Religiosidad Popular. 50 años de una reflexión com-
pleja». Santiago de Chile, 2023.
- — — «La religiosidad popular a discusión. (borrador de trabajo para ali-
mentar el debate)», Santiago de Chile (12-12-2023) inédito.
- Voula, Elina. «María, mujer en la política. Nuevos desafíos para la
teología latinoamericana». *Albertus Magnus* 4 (2012): 59-71.
- — — *The Virgin Mary across Cultures. Devotion among Costa Rican
Catholic and Finnish Orthodox Women*. New York: Routledge,
2019.