

Dossier:

**‘Virgen’ y ‘virginidad’ en las lenguas
amerindias de la América Latina colonial.**

**Un estudio de su terminología y traducción
en diccionarios y textos de los siglos XVI-XVIII**

**‘Virgin’ and ‘Virginity’ in the Amerindian
Languages of Colonial Latin America.**

**A Study of Their Terminology and Translation
in Dictionaries and Texts from the 16th to 18th centuries**

(coordinación: Roxana Sarion)



Virgen María, Madre de Dios: Introducción a las características principales de la reflexión teológica sobre María, con especial atención al estado de los debates en los siglos XVI a XVIII

Virgin Mary, Mother of God: Introduction to the Main Characteristics
of Theological Reflection on Mary, with Special Attention to the State of
Debates in the 16th to 18th centuries

Severin Parzinger

Universität Osnabrück, Alemania

<https://orcid.org/0009-0003-7948-2240>

severin.parzinger@uni-osnabrueck.de

Resumen: Este artículo ofrece una introducción a las reflexiones teológicas sobre María, Virgen y Madre de Dios. Se provee una visión general del desarrollo de los conceptos marianos más relevantes en los procesos de traducción del cristianismo a lenguas indígenas de las Américas en los siglos XVI a XVIII. La discusión sobre María se fundamenta en Jesucristo y su papel como salvador. En cuatro secciones temáticas se introduce a la reflexión cristiana sobre María: la maternidad virginal de María, madre de Dios; María como la 'nueva Eva'; los conceptos de la Virgen Inmaculada y la Asunta; y la Virgen María en los escritos catequéticos y rezos marianos. Se ilustra las convicciones fundamentales de las reflexiones teológicas sobre María y su significado para el discurso teológico de entonces y de ahora.

Palabras clave: mariología; teología dogmática; virgen; Madre de Dios; nueva Eva; Inmaculada Concepción; Virgen Asunta; catecismos; Avemaría; Salve Regina.

Abstract: This article offers an introduction to theological reflections on Mary, Virgin and Mother of God. It provides an overview of the development of the most relevant Marian concepts in the process of translating Christianity into the indigenous languages of the Americas in the 16th to 18th centuries. The discussion on Mary is based on Jesus Christ and his role as saviour. Christian reflection on Mary is introduced in four thematic sections: The virginal motherhood of Mary, Mother of God; Mary as the 'new Eve'; the concepts of the Immaculate Virgin and the Assumption; and the Virgin Mary in catechetical writings and Marian prayers. The fundamental convictions of theological reflections on Mary and their significance for theological discourse then and now are illustrated.

Keywords: Mariology; dogmatic theology; virgin; Mother of God; new Eve; Immaculate Conception; Assumption of the Virgin; catechisms; Hail Mary; Salve Regina.

Recibido: 16 de julio de 2025; aceptado: 15 de agosto de 2025



INDIANA 42.2 (2025): 15-37

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v42i2.15-37

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Introducción: la Virgen María Madre de Dios en la reflexión teológica

El presente dossier reúne estudios sobre los procesos de transmisión y traducción de conceptos religioso-culturales entorno a la creencia cristiana en la virginidad de María, la Madre de Dios, a lenguas amerindias en los siglos XVI-XVIII.¹ En base a fuentes como las oraciones del Ave María y de la Salve Regina de la tradición cristiana, o de catecismos, doctrinas y manuales redactados por misioneros católicos en las Américas coloniales se analizarán las estrategias, desafíos e implicaciones lingüísticos, culturales y religiosas/teológicas en varias lenguas y contextos amerindias. Para entender mejor la dimensión profunda que estos procesos de transmisión y traducción significaban conviene ofrecer una introducción a los principales aspectos de la reflexión teológica sobre María, Virgen y Madre de Dios, tal como se ha desarrollado desde los testimonios bíblicos hasta el presente. Organizaré esta introducción desde mi perspectiva como teólogo católico, con atención especial a los temas y discursos de la historia de teología dogmática más relevantes para los estudios reunidos en el presente dossier.

Los cimientos de la mariología, la reflexión teológica sobre María y su papel dentro del misterio y de la práctica de fe cristiana, se ponen sobre todo en los debates y dogmas de los primeros siglos cristianos. Son los llamados Padres de la Iglesia, los teólogos de los siglos I a VIII, que desarrollan los conceptos teológicos entorno a la virginidad y maternidad de María. La afirmación dogmática sobre la maternidad virginal de María que concibió y dio a luz al Hijo eterno de Dios como ser humano por obra del Espíritu Santo se encuentra en la idea principal ya en los escritos del Nuevo Testamento y luego en las profesiones bautismales desde el siglo III en adelante. A partir de allí se profundizan las reflexiones en torno a la maternidad virginal de María en los debates teológicos de entonces y se dogmatizan en el Concilio de Éfeso del año 431 proclamando que María es la 'engendradora de Dios' (en griego: *theotókos*), es decir, que es 'madre de Dios', y en el Concilio de Constantinopla del año 553 confesando el carácter virginal de su maternidad (virginidad perpetua; *virginitas antelin/post partum*). Esos discursos teológicos de los primeros siglos cristianos fueron recibido ampliamente por los teólogos de los siglos posteriores, complementando con reflexiones dogmáticas sobre la preservación de María del pecado original (la Inmaculada) y la culminación de su vida terrena en la unión celestial con Dios (la Asunta), formalmente proclamadas como dogmas recién en el siglo XX.²

Las principales afirmaciones marianas se han desarrollado en un largo proceso histórico de reflexión y negociación entre muchos planteamientos y convicciones diversas remitiendo a los textos bíblicos, tradiciones teológicas y magisteriales. Cuando, en el

1 Agradezco a los valiosos comentarios de Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, Roxana Sarion, Rosa H. Yáñez Rosales y Margit Eckholt que fueron de gran ayuda para precisar las ideas de este artículo.

2 Véase de manera introductoria p.ej. Courth (1990a), Müller (2009, 481-487), García Paredes (1995). Los resúmenes y números de las principales afirmaciones dogmáticas más allá de las cuatro arriba mencionadas varían un poco, según las perspectivas teológicas de los autores.

curso de los proyectos coloniales de las Coronas ibéricas en las Américas, los misioneros europeos a partir del siglo XVI se encontraron con los pueblos indígenas de los continentes americanos, estas convicciones centrales sobre María ya estaban ancladas en la corriente principal de la teología, la doctrina eclesial, la liturgia y la práctica devocional. Dejaron su impronta en los proyectos de la proclamación del cristianismo y de traducirlo a las lenguas y contextos de las comunidades amerindias, mientras que en debates teológicos altamente especializados en los siglos siguientes se discutían sobre cuestiones detalladas en respecto a la inmaculada concepción de María y de su ascensión al cielo.

En un enfoque sincrónico, las principales afirmaciones marianas siguen una lógica que se fundamenta en la sistematización de la reflexión teológica de la fe cristiana permitiendo reconocer sus referencias internas y transversales. Aunque a primera vista la mariología aparezca como un fenómeno marginal de la teología, se pone de manifiesto que convicciones teológicas muy centrales se encuentran enraizadas profundamente en las muchas tradiciones eclesiales y prácticas de fe popular relacionados a María, reconociendo en ella un ‘modelo’ particular de la obra redentora del ser humano a través del misterio de Dios en Jesucristo. Así, los conceptos marianos conducen al centro de la fe cristiana: la relación personal del ser humano con Dios en Jesucristo. La mirada en María introduce a la dinámica de fe que se desarrolla entre la autorrevelación de Dios quien, a través de la maternidad de María, se hace hombre en Jesucristo para transformar cada ser humano, la humanidad entera y toda creación por medio de su amor que salva y libera de todo mal. Así se realiza cada vez más la profunda identidad y vocación humana-creacional en la gracia de Jesucristo. De tal manera, en los conceptos marianos se interrelacionan las reflexiones teológicas de la cristología, la antropología, y la teología de gracia (cf. Eckholt 2015).

Las afirmaciones sobre la virginidad y maternidad de María se sitúan en el marco de la reflexión sobre Jesucristo (el eje temático de la cristología). Muy relacionado con el rol de María, Virgen y Madre de Dios, está el discurso que la tilda como la ‘nueva Eva’: por medio de su relación singular con Dios a través de su maternidad virginal y, por lo tanto, de su participación protagónica en el proyecto salvífico de Dios, María obtiene un rol particular en la historia de la salvación que supera la precariedad y condición pecadora de la vida humana simbolizada en Eva y la lleva –en y por Jesucristo– hacia una vida en plenitud más allá del mal y de la muerte (es el eje temático de la historia de salvación). Entonces, las afirmaciones dogmáticas de la Inmaculada y la Asunta se pueden ver como los ‘efectos’ de la obra redentora de Dios por Jesucristo en el ser humano en general, y en María en particular. Dios mismo transforma las limitaciones de la existencia humana –el pecado, el sufrimiento, el mal, la muerte, etc.– en la relación íntima con todos los seres creados, una relación que María vivió de manera única, pero a la que todos los seres humanos son llamados, según la tradición cristiana. Por lo tanto, es en María en que se interconectan de manera ejemplar la obra salvadora de Dios en las criaturas –por medio de la gracia divina– y la realidad humana (el eje temático de la antropología teológica y la teología de la gracia). Finalmente,

es en las prácticas litúrgicas y populares, en los rezos y en la devoción mariana donde se manifiesta la convicción de que María no solo es la madre de Dios, sino también es ‘nuestra madre’, ‘madre de todos los hombres’, en la que especialmente los pobres y marginados pueden encontrar refugio y consuelo espiritual. En ello se muestra su presencia mística en la comunidad de creyentes, la Iglesia (el eje temático de la eclesiología).³

En lo siguiente, propongo una introducción a los discursos y conceptos más importantes de la reflexión teológica sobre María. La sistematización según los cuatro ejes temáticos –María en el marco de la cristología, María en la historia de la salvación, María como modelo en la antropología teológica y teología de la gracia, y María en la Iglesia– me sirve como orientación. Al mismo tiempo expondré con más énfasis los temas y aspectos más relevantes para el tema del presente dossier. De tal manera, abordaré en primer lugar y más ampliamente el tema central de la virginidad y maternidad de María (cap. “La virginidad de la Madre de Dios”), en segundo lugar, explicaré la tipología de María como la ‘nueva Eva’ (cap. “María como la ‘nueva Eva’”), luego esbozaré brevemente los aspectos centrales de los discursos sobre la Inmaculada y la Asunta (cap. “La Virgen Inmaculada y Asunta”), y finalmente propongo un acercamiento al eje temático de María en la Iglesia mediante una introducción temática de los recursos catequéticos y rezos marianos que se trabajan como fuentes primarias en los estudios de este dossier (cap. “La Virgen María en los escritos catequéticos y rezos marianos”). Se cierra con una conclusión al final.

La virginidad de la Madre de Dios

El testimonio bíblico sobre María como fundamento de la reflexión teológica

Toda reflexión teológica cristiana se basa en los testimonios de revelación y fe transmitidas de manera privilegiada en la Biblia. Así, las referencias bíblicas sobre María también son el fundamento de la reflexión teológica sobre María, la madre de Jesús. Los principales testimonios sobre María se encuentran en los textos bíblicos del Nuevo Testamento, sobre todo en los evangelios.

El Evangelio de Marcos –históricamente el más antiguo de los cuatro evangelios escrito hacia el año 70 d.C., con referencia a diversas fuentes anteriores (Kertelege 2011)– menciona el nombre de la madre de Jesús al tratar la cuestión del origen, la patria y la filiación familiar de Jesús: *Mariam* (Μαριάμ) en griego, del nombre hebreo *Mirijam* (Marcos 6:3). Su nombre también aparece de forma similar en los Evangelios de Mateo y Lucas, especialmente en los relatos del nacimiento y la infancia de Jesús (Lucas 1-2; Mateo 1-2), así como en Hechos 1:14 (Mussner 2011; Petersen 2011).

Los relatos del nacimiento de Jesús en los Evangelios de Lucas y Mateo –que no pretenden ser informes históricos, sino reflexiones simbólico-teológicas en forma narrativa– presentan,

3 Hay varias posibilidades de sistematizar los discursos mariológicos. En la presente me inspiro básicamente en Müller (2009, 497-514).

cada uno a su manera, el papel de María en el marco de la reflexión teológica sobre el misterio de Dios hecho hombre en Jesucristo. Los evangelios dan testimonio de la singularidad de la encarnación de Dios en el niño Jesús, también a través del carácter singular de la maternidad de María: ella concibe el hijo por obra del Espíritu Santo (Mateo 1:18.20; Lucas 1:34-35), es decir, por Dios mismo, sin que ella ‘conozca a un hombre’ (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; Lucas 1:34)⁴ que quiere decir sin relación sexual con un hombre.

Entonces ya los evangelistas del primer siglo cristiano relacionan la maternidad de María con su virginidad, la cual se entiende en un sentido teológico como queda bien claro en el Evangelio de Mateo. Después de que Mateo comenzara con un detallado árbol genealógico de Jesús⁵ expone la maternidad virginal de María (Mateo 1:18-25) reforzado con una cita de Isaías 7:14: “Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había dicho el Señor por boca del profeta [Isaías]: La virgen [παρθένης] concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, que significa: Dios-con-nosotros” (Mateo 1:22-23). Mateo 1:23 cita Isaías 7:14 en la versión griega de la Biblia hebrea, la Septuaginta. Donde el texto en griego escribe παρθένης (*parthenos*) ‘virgen’, el texto original del libro de Isaías escribe en hebreo נְעִמָּה (*almah*), que significa principalmente ‘mujer joven’ y no necesariamente ‘virgen’ en el sentido biológico o social. Esta semántica se introdujo recién con la traducción del hebreo al griego, como recientes debates exegéticos han señalado (Grüniger 2024). Más importante que la cuestión del estado virginal de María es, según los testimonios bíblicos, que con el nacimiento de Jesús comienza el tiempo nuevo y mesiánico del que habló en su día el profeta Isaías: Dios, el Emmanuel, se ha hecho hombre, vive entre nosotros, e inaugura una cualidad completamente nueva en la relación entre Él y todos los hombres y criaturas.⁶

Aquí se muestra la perspectiva guía en la que se enmarca la reflexión teológica sobre María: su punto gravitacional no es tanto el interés por María en sí, por su biografía o historicidad, por su corporalidad o estado mental, sino más bien por Jesucristo, el Dios hecho hombre a través de María, y su misión de redimir a toda la creación. La maternidad de María remite a Jesucristo, el propio Dios hecho hombre. Esto es el ‘principio mariológico básico’ bíblico-teológico que determina el desarrollo posterior de la mariología (Müller 2009, 483-484; Müller y Sattler 1992, 163-164; A. Müller 1969).

Los escritos del Nuevo Testamento no intentan una respuesta a la pregunta sobre las circunstancias históricas o incluso biológicas de la concepción y el nacimiento de Jesús, pero tampoco desmienten la dimensión empírica; esto está simplemente más allá

4 Aquí y en adelante se toman las citas bíblicas en español de la *Biblia Latinoamericana* (2005). Las citas en griego siguen la edición crítica de *Nestle-Aland* (2012).

5 En Mateo 1:1-17 se presenta una genealogía de Jesús que en su composición sigue claramente una lógica teológica. El esquema es dominado por varones, según el paradigma cultural de la época, pero se rompe de repente con María como madre de Jesús.

6 Un panorama más detallado de los testimonios bíblicos sobre María provee Müller (2009, 488-496).

de su interés. Su preocupación es más bien teológica, y la presentan en referencia a María como la madre virginal: “La encarnación del Hijo de Dios es un acontecimiento obrado por el Espíritu [Santo]. Dios mismo interviene en la historia para la salvación de la humanidad” (Müller y Sattler 1992, 164; trad. S.P.). Y María como Madre de Dios obtuvo un rol central de participación activa en la realización de ese proyecto divino de encarnación al y salvación del mundo.

María como ‘Madre de Dios’

Ya en los primeros credos que tenían su firme lugar litúrgico y magisterial como profesiones bautismales de la fe en las antiguas comunidades cristianas encontramos la confesión en Jesucristo, el Hijo de Dios, “que nació por el Espíritu Santo, de María, la virgen” (*natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine*).⁷ De tal manera, las primeras comunidades cristianas reciben los testimonios bíblicos como parte sustancial de su reflexión sistemática y enseñanza de fe. La interpretación teológica del rol de la Virgen María aquí se orienta en un cristocentrismo, es decir, todas las reflexiones sobre María se vinculan al sujeto de Jesucristo mismo. El desarrollo de la doctrina de la maternidad virginal de María en las iglesias cristianas antiguas se produce al servicio de la cuestión de la relación entre las ‘naturalezas’ divina y humana en la persona de Jesucristo: Jesucristo es al mismo tiempo plenamente Dios (el Logos, la segunda persona del Dios Trino; su ‘naturaleza divina’) y plenamente humano (su ‘naturaleza humana’).⁸ Esta conexión es teológicamente decisiva: solo si Jesucristo, por un lado, comparte plenamente la forma de existencia humana y ha vivido y sufrido las realidades terrenales de la vida hasta el abismo en la muerte (y si esto no solo se suma accidentalmente a su ‘naturaleza divina’ como una especie de ‘disfraz’), y, por otro lado, conserva al mismo tiempo plenamente su propia divinidad (es decir, a pesar de su humanidad y en ella, es y sigue siendo realmente Dios), puede establecer una relación redentora realmente nueva entre Dios y todas las criaturas.

En relación con este argumento cristológico central, se debatió la maternidad virginal de María, “Madre del Señor” (Lucas 1:43) y “Madre de Jesús” (Juan 2:2), atestiguada en el Nuevo Testamento, bajo el título mariano de “engendradora de Dios” (griego: θεοτόκος [*theotókos*]; latín: *Deipara* o *Dei genetrix*), como lo afirma el Concilio de Éfeso en el año 431 (Denzinger 2009, n.º 251). Jesús no es solo un ser humano en el vientre

7 La fórmula se encuentra en profesiones bautismales y credos desde principios del siglo II. Una de las más antiguas se encuentra en el escrito *Traditio apostolica* (hacia 215) de Hipólito de Roma (Denzinger 2009, n.º 10).

8 Tras una larga y muy compleja disputa entre expertos sobre la relación ‘correcta’ entre la dimensión divina y humana en la persona de Jesucristo, esta doctrina fue finalmente declarada canónica por el Concilio de Calcedonia (451). El dogma cristológico formulado por el Concilio Calcedonense afirma: Jesucristo, el Logos de Dios hecho hombre, es una sola persona en dos naturalezas, que se unen en esta única persona sin mezclarse, sin transformarse, sin separarse y sin dividirse (la llamada unión hipostática) (cf. Müller 2009, 328-355).

de María, al que se le añadiera la filiación divina en algún momento posterior de la concepción (por ejemplo, en su nacimiento o en su ‘bautismo’), sino que es Dios en la concepción como ser humano y ya antes de la misma. En la segunda Persona de la Trinidad –el Hijo o el Logos (la ‘Palabra de Dios’), en su divinidad ‘generado y nacido’ del Padre en la eternidad antes de toda existencia fuera de Dios– Dios

ha asumido la existencia humana y sale a nuestro encuentro en el hombre concreto Jesús de Nazaret. Mediante el acto de la aceptación de la naturaleza humana en la encarnación [...] viene Dios al mundo en la historia y en el destino de un hombre concreto. [...] Jesucristo es Dios y hombre, dado que posee, desde la eternidad, su naturaleza divina y ha hecho suya, en el tiempo y en la historia, una naturaleza humana real y verdadera (Müller 2009, 263).

Por lo tanto, María no es solamente la madre del hombre Jesús (griego: *ανθρωποτόκος* [*anthropotókos*], ‘engendradora del hombre’), sino también del Logos divino (griego: *θεοτόκος* [*theotókos*], ‘engendradora de Dios’). “Cuanto a su ser divino, el Logos procede única y exclusivamente de Dios. Y recibe de María el ser humano en el tiempo y en la historia” (Müller 2009, 504).

En lo que se discutió en los primeros siglos cristianos en abstractos discursos filosófico-teológicos respecto a la maternidad de María se encierra en definitivo una precisa realidad humana: junto con su divinidad, el Logos nace en un contexto de relación personal muy concreto, histórico y culturalmente determinado; una relación que se desarrolla de la manera más íntima entre madre e hijo desde la concepción, desde el comienzo de la existencia humana de Jesús, quien –enraizado en esa relación de madre-hijo– crece hasta formar parte de las relaciones familiares y sociales más amplias. A la relación filial de Jesucristo con Dios se suma su relación filial con María, sin que se anulen mutuamente. María es la madre profundamente humana de Jesús, pero al mismo tiempo también la madre de Dios hecho hombre en Jesús, es la ‘Madre de Dios’ (lat. *mater Dei*). No obstante, es una maternidad que en términos teológicos se ha entendido como ‘virginal’ desde tiempos bíblicos debido a su relación única con Dios.

La virginidad de María

Con la virginidad de María, que en un principio se reflejaba sobre todo en el aspecto prenatal (*virginitas ante partum*), los teólogos de los primeros siglos cristianos no se referían a la idea de una unión teógama entre un padre divino y una madre humana de la que surgiría un ser híbrido divino-humano. Más bien, el concepto de la virginidad de María se centra en el “proceso –superior a todas las posibilidades de la naturaleza y a la capacidad de comprensión humana– de la auto-comunicación de la Palabra eterna (el Hijo) de Dios en la existencia concreta de un hombre histórico sin la mediación de las dos causas creadas que actúan en la generación sexual” (Müller 2009, 499). La concepción virginal de Jesús en María por obra del Espíritu Santo es la garantía teológica de la convicción que Dios no se encarna en un ser humano ya existente y concebido de forma biológica natural –y que

la naturaleza divina de Jesús fuera secundaria a una naturaleza humana ya dada—, sino que Dios, de forma única, combina la naturaleza divina y humana en su encarnación. Él mismo, como Dios, se hace completamente humano, y esto de una forma sin precedentes.

A mediados del siglo XX, el gran teólogo Karl Rahner resumió el núcleo de la doctrina de la virginidad de María desarrollada en la Iglesia de los primeros siglos:

Admitido que Jesús asume una auténtica humanidad, no es menos cierto que la asume de una manera diferente de la nuestra. Si Jesús es el Hijo de Dios, entonces su devenir es humano-divino, mientras que el nuestro es solo humano. [...] Eso significa un nuevo comienzo creador a partir de la iniciativa originaria de Dios, y no la simple continuación de la historia con los medios del mundo (Rahner, citado en Müller 2009, 500-501).

La maternidad virginal de María hace referencia a la ‘nueva creación’ obrada por Dios, que surge de la encarnación de Dios en Jesucristo y su relación más íntima con la creación y todas las criaturas, y cuya culminación esperamos con fe ‘al final de los tiempos’. De este modo, la ‘primera’ creación no se anula, sino que se sana, redime y completa en la experiencia de su fragilidad, finitud y contingencia.

Solo luego se reflexionó sobre el concepto de la virginidad de María también en relación con el propio proceso del parto (*virginitas in partu*). El argumento teológico dice: si la virginidad de María en la concepción (*ante partum*) se debe a la relación con el niño en su vientre como ‘Hijo de Dios’ e ‘Hijo de Hombre’, y si en esta relación particular entre madre e hijo Dios se hace hombre como Salvador y Redentor, entonces esta realidad negociada bajo el signo de la concepción virginal no puede ser anulada por un nacimiento no virginal. El carácter virginal, es decir, el carácter único e íntimo, de la relación entre María y su hijo Jesús debe abarcar toda su relación, también más allá de la concepción: en el proceso del nacimiento mismo (*in partu*) y después del mismo (*post partum*). La virginidad de María es, por tanto, una “realidad permanente” antes, durante y después del parto. La reflexión teológica sobre la virginidad de María no se inspira en la fisiología prenatal, perinatal y posnatal, sino en la nueva realidad de la creación que Jesucristo inaugura a través de su vida, muerte y resurrección, recogido en el concepto teológico de la virginidad de María.

En este contexto, los Padres de la Iglesia de los siglos IV y V comenzaron a especular sobre la singularidad del proceso de nacimiento de Jesús, que —en contraste con la experiencia general del nacimiento humano con sufrimiento, dolor, lesiones e incluso la amenaza a la vida— describen como un proceso ‘inmaculado’, indoloro e incluso gozoso. Para hacer más accesible este carácter único del nacimiento, utilizan analogías creativas. Así, por ejemplo, Gregorio de Nisa († 394) compara la virginidad de María durante el parto con la imagen de la zarza ardiente que no se quema (Éxodo 3:2): María da a luz al fuego, pero permanece intacta (Gregorio de Nisa, Or. Dom. I, citado en Müller y Sattler 1992, 168).⁹ Los Padres

⁹ Es una analogía simbólico-teológica muy profunda: en la zarza ardiente que no se consume Dios se revela a Moisés como YHWH, como el ‘Yo-estoy-aquí’, como el Dios que actúa en la historia humana,

de la Iglesia también articulan otras analogías más. Jerónimo († 420), por ejemplo, explica que Cristo “abrió él solo las puertas cerradas del cuerpo virginal, mientras que estas permanecieron cerradas” (Jerónimo, Dial. Adv. Pelag. 2,4, citado en Söll 1978, 76; trad. S.P.), lo que también sugiere una analogía con Cristo resucitado, que atravesó puertas cerradas con su cuerpo transfigurado (Juan 20:19.26). Nilo de Ankyra (hacia 430) por su lado afirma: “Nuestro Señor Jesucristo abrió el vientre inmaculado en su nacimiento y lo volvió a sellar después de su nacimiento con su propia sabiduría, poder y fuerza milagrosa, sin romper los sellos virginales” (citado en Söll 1978, 77; trad. S.P.). Y, para citar un último ejemplo figurativo-imaginativo, Proclus de Constantinopla (hacia 440) dice: Cristo “siendo Dios no rompió el vientre virginal, sino que salió del vientre como entró por la oreja [en la concepción, S.P.]. Así nació como fue concebido” (citado en Söll 1978, 77; trad. S.P.). En sus sermones y catecismos, los misioneros de principios de la Edad Moderna Europea recurrieron repetidamente a esas imágenes y analogías, e inventaron otras, en el desafiante intento de transmitir el concepto cristiano de la maternidad virginal de María de una manera lingüística y culturalmente accesible para las comunidades indígenas.¹⁰

Sin embargo, también en este contexto hay que señalar una vez más: en cuanto a la cuestión teológica de la *virginitas in partu*, en esencia

no se trata de singularidades fisiológicas anómalas (por ejemplo, que no se abriera el canal del parto, o que no se rompiera el himen ni se produjeran los dolores propios de las paritricas), sino de la influencia salvadora y redentora de la gracia del Redentor sobre la naturaleza humana, que había sido “vulnerada” por el pecado original (Müller 2009, 501; trad. adaptada).

En las reflexiones sobre el carácter virginal de la maternidad de María después del parto (*virginitas post partum*), se prolonga, en el fondo, este argumento teológico. Si la virginidad describe la particularidad de la relación de María con su hijo Jesucristo, Hijo de Dios, y si la misma caracteriza la relación personal madre-hijo, entonces debe incluir toda la dimensión de su relación, no solo en sentido pre- y perinatal. El debate historicista sobre la relación matrimonial de abstinencia sexual permanente entre María y su marido José y la cuestión del grado de parentesco biológico de las ‘hermanas y hermanos’ de Jesús mencionados en los Evangelios,¹¹ no llega al centro de la intención teológica,

el Liberador y Redentor que no abandona a los hombres precisamente ante su sufrimiento. Es la revelación de Dios más importante en los escritos del Antiguo Testamento, que Gregorio de Nisa aquí relaciona con el nacimiento de Jesucristo para aclarar: en este niño nacido, Jesucristo, Dios se revela de la misma manera milagrosa y significativa que en la zarza, este niño es el mismo YHWH.

10 Por ejemplo, en las obras del franciscano fray Juan de Zumárraga y el agustino fray Juan De la Anunciación en Nueva España, en el siglo XVI (véase la contribución de Torres y Yáñez en este dossier).

11 Los “Hermanos” y, en parte, también “hermanas” de Jesús se mencionan en Mateo 12:46-50 y paralelas; Mateo 13:55-56; Marco 3:31; Mc 6:3 y paralelas; Juan 2:12; Juan 7:3.5.10. En contra de la interpretación estricta de los hermanos carnales de primer grado habla, entre otras cosas, el uso semítico de los términos ‘hermanos’ y ‘hermanas’ para referirse a relaciones familiares generales, incluso lejanas.

aunque la primera se haya considerado en la tradición teológica como consecuencia de la entrega total de María a Dios.

La Iglesia de los primeros siglos entendió la virginidad de María como una afirmación sobre su importante referencia humana total, personal y significativa para la historia de la salvación al Dios de la revelación y a la realización histórica de esta revelación en la vida de Jesús. A la singularidad de esta concepción y de este nacimiento responde también la singularidad de la relación de María con Dios. Y así, esta maternidad virginal se convierte en el núcleo y en el centro personal de su relación con Dios y de la realización de su vida (Müller 2009, 503; trad. adaptada).

En este sentido, María es la virgen ‘eterna’ o ‘perpetua’ (griego: ἀειπαρθενος [*aeipárthenos*], latín: *semper virgo*): virgen ante el parto, en el parto y después del parto.

Ha quedado claro que la perspectiva propia de María, su feminidad, su propio entendimiento de maternidad en su relación con Jesucristo y con Dios, pero también su corporalidad y sexualidad, no son el foco principal de la tradición bíblica y de la reflexión teológica dominante sobre la virginidad de María como madre de Dios. La argumentación teológica nunca se ha concebido en consciente contraposición a ello, sino en una dirección completamente diferente, por decir, la cristológica. Las importantes preguntas sobre la feminidad genuina y la condición física y mental de María surgen de un horizonte reciente del pensamiento antropológico y teológico de los siglos XX y XXI. Sin embargo, la investigación de las concepciones culturales del papel de madre, a partir de las cuales se desarrollan las reflexiones mariológicas en diferentes contextos, es una tarea pendiente que promete valiosos aportes para la investigación de la historia de la teología, especialmente en contextos interculturales.

La doctrina del pecado original de San Agustín (354-430), que tuvo una amplia y duradera repercusión, no ha tenido un efecto particularmente positivo en una visión respetuosa y humana de la condición física y sexual de María (y de mujeres en general). En su doctrina del ‘pecado original’ Agustín defiende la necesidad de la redención del ser humano. El pecado original (*peccatum originale*) “indica el estado deficiente general en que cada hombre ha incurrido desde el comienzo de su especie por causa del pecado humano” (Ganoczy 1990, 521). A cada ser humano se le atestigua la tendencia al pecado inherente al género humano –que va en contra de su naturaleza positiva creada por Dios– atribuido a la descendencia de todos los seres humanos de los ‘padres originales’ Adán y Eva y a su ‘pecado original’. Agustín localiza la transmisión de este pecado original –o ‘pecado hereditario’– en el acto de la procreación y reproducción sexual.¹²

Dado que Agustín proclama a Jesucristo como un hombre ‘sin pecado’ y ‘santo’ (ya que Jesucristo es a la vez plenamente Dios y, por tanto, debe ser impecable y santo), apoya firmemente la virginidad de María en la concepción y el nacimiento (Müller y Sattler

12 Sobre la doctrina del pecado original, véase p.ej. Müller (2009, 131-153) y Ganoczy (1990).

1992, 169). Esto introduce un cierto impulso antihumano y antisexual en la doctrina de la maternidad virginal de María, que ha tenido amplias consecuencias en la historia de la recepción. Esto último fue reforzado, por un lado, por la idealización espiritual de la virginidad¹³ o de las formas de vida cristiana célibe, desde los inicios de la vida monástica en el siglo IV, en forma de mujeres y hombres consagrados, pero también en el desarrollo del celibato para el clero. Por otro lado, también estuvo marcada por ideas cultural-religiosas de impureza en relación con la sexualidad, sobre todo la femenina, tal y como se transmitió en el Antiguo Testamento y en la tradición religiosa judía.¹⁴ En el contexto de la antropología medieval y, sobre todo, de la escolástica barroca, con su dualismo cuerpo-alma y una moral sexual muy rígida (más aún en las culturas ibéricas de la época), esta línea de interpretación hostil al cuerpo y a la sexualidad, y también a las mujeres, tuvo un impacto significativo en la evangelización y la proclamación del mensaje cristiano en las Américas, como se puede ver de manera ejemplar en las amplias explicaciones del sexto mandamiento en los catecismos y confesionarios en español y lenguas indígenas.¹⁵

Sin embargo, hay que recordar que la dirección principal de la reflexión teológica sobre la maternidad virginal de Dios siempre se ha centrado en la argumentación cristológica. Esto se refleja también en las reflexiones en torno a María como la ‘nueva Eva’.

María como la ‘nueva Eva’

Basándose en la estructura argumentativa de la tipología, muy extendida en la tradición bíblica y en la Iglesia de los primeros siglos,¹⁶ los teólogos de los siglos II y III presentaron a María como el antitipo de Eva. Según la narración prototípica de Génesis 2-3, la primera pareja humana creada por Dios (más tarde en el curso de la narración bíblica

13 Véase Dedenbach-Salazar Saénz, Sabine: “La Virgen, la virginidad y la violencia sexual ...” en este dossier (pp. 39-67) (Dedenbach-Salazar Saénz 2025).

14 Por ejemplo, las mujeres con sangrados menstruales o desde el parto se consideraban impuras y, una vez que cesaba el flujo de sangre, debían someterse a ritos de purificación para poder volver a participar en la comunidad y en los servicios religiosos (Ego 2007; Seidl 2011). Es interesante que, a pesar de que el Evangelio de Lucas hace hincapié en la concepción virginal (pero guarda silencio sobre un posible nacimiento virginal), los padres de Jesús acuden al templo de Jerusalén con el niño precisamente para realizar estos ritos de purificación de la madre, obviamente en relación con la dedicación especial de su primogénito a Dios (Lucas 2:22-39).

15 Cf. p.ej. el dossier “Idolatría y sexualidad: métodos y contextos de la transmisión y traducción de conceptos cristianos en los confesionarios ibéricos y coloniales de los siglos XVI-XVIII”, coordinado por Sabine Dedenbach-Salazar Saenz, en *Indiana* 35, n.º 2 (2018).

16 La tipología (del griego *typos*, ‘arquetipo’, ‘modelo’) es un clásico método hermenéutico bíblico que ya tiene un papel importante en la génesis de los propios escritos bíblicos. Con ella, el significado de la escritura bíblica se amplía más allá del sentido literal, al poner a una persona o un acontecimiento en relación afirmativa o antitética con otra persona u otro acontecimiento. “Las personas o acontecimientos relacionados de esta manera se colocan en un continuo de sentido dentro del cual se interpretan mutuamente” (Vette 2007; trad. S.P.; cf. Dohmen y Dirscherl 2011).

llamados ‘Adán’ y ‘Eva’) cayó presa de la traición de la serpiente en su desobediencia a Dios y se apartó de la íntima comunidad de vida con Dios (el término teológico para esto es *pecado*: la decisión libre y voluntaria del hombre de ‘separarse’ de la relación vivificante con Dios y sus semejantes y co-creaturas). Según la narración bíblica, la bendición, la compañía y la fertilidad con que la primera pareja humana es obsequiada por Dios en nombre de toda la humanidad permanecen, no obstante, atrapados en la ambivalencia de la vida en experiencias de dolor, de riesgo y ofensa contra la existencia humana. Las asimetrías de poder en las relaciones sociales (‘dominación’), el ‘deseo’ insatisfecho, el trabajo duro para asegurar el sustento de la vida y el dolor, las lesiones y las amenazas de vida asociadas al nacimiento se reflejan explícitamente en la narración del Génesis en este contexto (Génesis 3:16-19). Todo esto resuena cuando Adán, el ‘ser humano’ formado de tierra,¹⁷ da a la mujer el nombre de ‘Eva’, ‘vida’, “por ser la madre de todo viviente” (Génesis 3:20).

En sus cartas recogidas en el Nuevo Testamento, San Pablo desarrolló, tan solo unos 30 años después de la muerte y resurrección de Jesús, una cristología tipológica en la que refiere a Jesucristo como el ‘nuevo Adán’ o el ‘segundo Adán’. “Un hombre [Adán, S.P.] trajo la muerte, y un hombre [Cristo, S.P.] también trae la resurrección de los muertos. Todos mueren por estar incluidos en Adán, y todos también recibirán la vida en Cristo” (1 Corintios 15:21-22). Vida, muerte y resurrección de Jesucristo, según Pablo, sientan las bases para una vida nueva, ‘justa’ y ‘recta’ en la que el pecado y la muerte han sido superados (véase también Romanos 5:12-21).

Los Padres de la Iglesia de los siglos II y III se apoyaron en esta tipología de Adán-Cristo cuando interpretaron tipológicamente a María en contraste con Eva como la “nueva madre de todos los vivientes”.¹⁸ La disposición voluntaria de María a participar en el proyecto de Dios de encarnarse y, de este modo, colaborar en su plan de salvación como “Madre de Dios” (Lucas 1:38), se interpreta como ‘obediencia de fe’, que contrasta diametralmente con la ‘desobediencia de fe’ de Eva (su abandono voluntario de la relación con Dios). María está, por así decirlo, al lado de Cristo desde el comienzo de la historia de la ‘nueva humanidad’, es decir, de la humanidad redimida en Cristo.

Eso no debe entenderse en una secuencia histórico-cronológica, sino en una estructura de pensamiento tipológico-salvífico. El lenguaje teológico no apunta a verificaciones históricas en sí. No se trata de informes de hechos históricos, sino de un lenguaje

17 El término en hebreo introducido en Génesis 2:7 אָדָם (*adam*) significa en un principio ‘ser humano’ en general y está relacionado con אֲדָמָה (*adamah*) ‘tierra’. En el curso posterior de la narración de la Génesis, el término *adam* se convierte entonces en el nombre propio Adán, el hombre o, más preciso, la contraparte humana de Eva (Haag 2011).

18 El concepto aparece por primera vez en Justino Mártir († hacia 165) y Tertuliano († después del 220). Ireneo de Lyon († hacia 202) propuso el primer desarrollo sistemático de la tipología Eva-María en su obra *Adversus Haeresis* (Söll 1978, 33-40).

simbólico que busca comunicar las experiencias con Dios y su revelación testimoniada en las mismas. Se trata de una argumentación *teo-lógica*, es decir, que aborda la reflexión de experiencias de vida y fe (*lógos*) desde la relación de toda la creación con Dios (*theós*). Atestigua que en toda la historia humana —desde los primeros momentos de existencia de la creación hasta el presente, y más allá hacia su plenitud en la unión perfecta con Dios mismo— Dios se revela y realiza su obra salvífica; como el Dios *YHWH/Yahvé* (literalmente: ‘yo estoy aquí’, ‘yo estoy a su lado’, ‘yo voy con ustedes’) que se solidariza con su pueblo ante el sufrimiento de la exclusión y esclavitud y los conduce hacia la libertad (Éxodo 3 ss.); como el *Emmanuel* (literalmente: ‘Dios está con nosotros’; Isaías 7:14); como el Dios que se hace hombre en Jesús de Nazaret como el Cristo (griego para el hebreo *Mesías*, ‘el ungido’, ‘el salvador’), quien en su vida, pasión, muerte y resurrección supera toda negación de vida e inaugura una nueva calidad de vida que va más allá de la muerte. Siendo Madre de Dios a María se le obsequió un rol protagónico dentro del proyecto salvífico de Dios en la historia, como madre de la nueva creación en Cristo.

En esa línea afirma Ireneo de Lyon († hacia el año 202), una de las figuras clave de la reflexión teológica sobre María en los primeros siglos cristianos:

Del mismo modo que la primera [la virgen Eva, S.P.] fue seducida por las palabras de un ángel para que se apartara de Dios y se cerrara a su palabra, así también la segunda [la virgen María, S.P.] recibe a través de las palabras de un ángel el anuncio de que concebirá a Dios porque fue obediente a su palabra. Mientras que la primera fue desobediente a Dios, la segunda sigue a Dios con libre voluntad, para que la virgen María sea abogada [*advocata*] de la virgen Eva. Y del mismo modo que el género humano quedó cautivo de la muerte por una virgen, fuera también por una virgen liberado de ella. Así, equilibradamente, la desobediencia de la virgen [Eva] fue eliminada por la obediencia de la virgen [María] (Ireneo de Lyon, Adv. Haer. V, 19,1, citado en Müller 2009, 498).

Al arquetipo de Eva Ireneo contrapone una segunda figura tipológica cuando considera a María, debido a su inquebrantable fe, como el arquetipo de la comunidad de los creyentes en Cristo, la Iglesia. Así como María recibe en la fe la relación con y la salvación de Dios en Jesucristo, también lo recibe la Iglesia.

Desde una perspectiva actual, no nos resulta fácil acceder a este pensamiento simbólico-tipológico. Sin embargo, los teólogos de la Edad Media y de la Edad Moderna lo han recibido ampliamente en sus reflexiones mariológicas. Lo decisivo en este punto es que en Ireneo y en los demás Padres de la Iglesia queda claro que la tipología Eva-María nunca se sostiene por sí sola, sino que se basa en la convicción teológica del nacimiento virginal: María es la madre virginal de Dios, que recibe al Hijo de Dios como ser humano a través de la acción del Espíritu Santo, es decir, de Dios mismo. De esta afirmación dogmática también se derivan las doctrinas antropológicas sobre María como la Virgen ‘sin pecado concebida’ y como la Asunta experimentando la culminación de su vida terrena en comunidad celestial con Dios mismo.

La Virgen Inmaculada y Asunta

El concepto de la inmaculada concepción de María puede verse como una extensión antropológica de la doctrina de su maternidad virginal. Ya el mencionado Ireneo de Lyon habla de una purificación de María del pecado en el momento de la anunciación del nacimiento de Jesucristo por obra del Espíritu Santo.¹⁹ El trasfondo de la reflexión sobre la inmaculada concepción de María es la ya mencionada doctrina del pecado hereditario sistematizada por San Agustín y la tipología Eva-María que se recoge en ella. El hecho que Dios mismo se hace hombre en Jesucristo, pero sin verse afectado por la realidad pecaminosa de la existencia humana, solamente es plausible si su madre María también está libre de pecado. De lo contrario, siguiendo la lógica de las relaciones personales y teniendo en cuenta la doctrina del pecado original, Jesucristo mismo estuviera inmerso en la realidad del pecado. Pecado, sin embargo, no puede haberse en Jesucristo, hombre y Dios, dado que el pecado se define como extrañamiento de la relación íntima con Dios. El momento de la purificación o preservación de María de todo pecado por obra y gracia de Dios –en cierto modo ‘en preparación’ para su relación particular con Dios en su hijo Jesucristo– fue mudado cada vez más atrás en la biografía de María en los discursos de los Padres de la Iglesia, hasta llegar finalmente a su propia concepción en el vientre de su madre, es decir, hasta el primer momento de su existencia.

El teólogo franciscano escolástico Juan Duns Escoto (1265-1308) recordó la individualidad de los caminos de salvación obrados por Cristo en cada persona y postuló al mismo tiempo que no es compatible con la gloria de Cristo que su madre haya estado alguna vez en su vida bajo el ‘dominio del pecado’, porque en su íntima relación con Cristo siempre estuvo abrazada directamente por la luz del ‘dominio de la gracia de Dios’. Su argumento: María, aunque necesita la redención como todos los seres humanos, fue redimida anticipadamente y preservada de la mancha del pecado original (*praeredemptio et praeservatio a macula peccati originalis*) ya en el primer instante de su existencia por la gracia de Cristo, es decir, por su acto redentor en la cruz y la resurrección. Mientras María ha sido preservada de contraer el pecado original y de cometer pecados actuales personales, todos los demás seres humanos han sido redimidos del mismo y de sus pecados personalmente cometidos (Duns Scotus, Ord. III d. 3 q. 1, citado en Müller 2009, 508).

En los siglos XIII a XVII los teólogos de distintas escuelas y congregaciones religiosas entraron en discusiones acaloradas sobre detalles minuciosos y especulativas del cómo y cuándo Dios habrá preservado a María de todo pecado. Las disputas entre la escuela franciscana en línea de Duns Escoto y de la oponente dominicana influenciada por Tomás de Aquino se volvió un tema político que arrastró universidades enteras obligando a sus docentes y estudiantes de postgrado jurar en pro o contra de la Inmaculada (Söll 1978, 177-193). La introducción de la fiesta litúrgica de la Inmaculada Concepción

19 Ireneo dice del vientre de María que Dios “lo limpió él mismo” (Adv. Haer. IV 33, 11).

de María (8 de diciembre) por el papa Sixto IV en 1477 fomentó la difusión religiosa popular de la doctrina de la Inmaculada Concepción. Aunque el Concilio de Trento no abordó explícitamente este debate, en el decreto sobre la doctrina del pecado original se posicionó a favor de que María quedara exenta de las consideraciones teológicas sobre el pecado original y de que fuera preservada de todos los pecados graves y leves (Denzinger 2009, n.ºs 1516 y 1573). A partir del siglo XVI se observa una corriente dominante a favor de la doctrina de la Inmaculada, la que ayudan de implementar de manera significativa los teólogos de la aún joven congregación jesuita. El jesuita Pedro Canisio publicó en 1577 con el tratado *De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta* [‘Sobre la María, la incomparable virgen y santísima engendradora de Dios’] uno de los aportes más influyentes en la mariología en general. Como al comienzo de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica el debate sobre la doctrina de la Inmaculada Concepción era en pleno auge y se utilizó también para la formación de las identidades confesionales²⁰ se entiende el gran énfasis que los misioneros católicos le dieron a la veneración de la Virgen Inmaculada también en los contextos coloniales americanos, fomentado de manera particular las prácticas de devoción mariana popular. Finalmente, la doctrina de la inmaculada concepción de María fue declarado dogma oficial por el papa Pío IX en 1854 con la bula *Ineffabilis Deus* (Denzinger 2009, n.º 2803).

Mientras que en la doctrina de la *Maria immaculata* se ha considerado el comienzo de la existencia de María, el concepto de la *Maria assumpta*, su ascensión en cuerpo y alma a la gloria celestial, dirige la mirada al final de su vida terrenal. También en este caso se trata de una interpretación teológico-antropológica de la existencia de María como tipo ideal de una persona creyente, a la luz de su íntima relación con Dios y de la gracia redentora de Jesucristo. Por lo tanto, el enfoque vuelve a centrarse menos en la cuestión de la historicidad o la valoración empírica de una posible ascensión de María al cielo, sino más en el significado teológico.

Los orígenes de la doctrina de la Asunta se remontan a tradiciones litúrgicas del siglo VI con la fiesta de la ‘Dormición de María’ (griego: *koimesis*; latín: *dormitio*) que pronto fue asociado a la incorrupción del cuerpo de María (de su no-desintegración biológica después de la muerte) y que desde los siglos VII/VIII se conoce como ‘Asunción de María’ (*assumptio Mariae*) (Courth 1990b, 74). Parte íntegra de la celebración litúrgica y la veneración religiosa de María ha sido desde muy antiguo la confianza en y la oración a María como intercesora de los fieles ante Dios. María, al estar en comunión celestial directa con Dios, intercede por el bien de los fieles.

El discurso sobre la ascensión corporal de María al cielo se vio marcada de forma significativa por el dualismo cuerpo-alma desarrollado en la antropología teológica en

20 Los reformadores rechazaron las doctrinas de la *immaculata conceptio* y la *assumpta* por falta de fundamentos bíblicos inmediatos y se limitaron a la doctrina de la maternidad virginal de María.

referencia a la filosofía helenista. La idea clásica: en la muerte de una persona, el cuerpo y el alma se separan, el cuerpo se descompone y el alma permanece como principio personal, ambos vuelven a unirse en la resurrección —ahora con un renovado ‘cuerpo resucitado’— para finalmente, en la unidad personal integral de cuerpo y alma, ir al encuentro de Dios en el juicio y entrar a la comunión celestial (cf. p.ej. Finkenzeller 1990). En la teología medieval, sin embargo, se impone la convicción de que “el cuerpo de María, que había concebido al Logos [Jesucristo] y había sido templo del Espíritu Santo”, es decir, la morada corpórea de Dios mismo, en una muerte “no podía caer bajo la corrupción derivada del pecado original” (Müller 2009, 509, con referencia a Tomás de Aquino, Exp. sal. ang). Dado que Dios mismo, al encarnarse en el cuerpo de María, ‘habitó’ en él y lo purificó, sanó y redimió de todo mal, corrupción, descomposición y muerte, no pareciera consistente pensar que su cuerpo se pudriera en la muerte. Más bien, si María por su maternidad virginal tiene una relación tan íntima con Dios que la gracia redentora abarca toda su existencia y diseña su vida por completo como una respuesta libre y creativa a esta inmerecida anticipación de la gracia, entonces no solo debe ser considerada libre de pecado, sino también redimida de la consecuencia última del pecado que es la muerte. El papa Alejandro III escribió en una carta de 1169 en este sentido: “María concibió sin mancha, dio a luz sin dolor y partió de aquí sin corrupción” (Denzinger 2009, n.º 748).

Los detalles de la doctrina de la Asunta se profundizaron en el siglo XVII. Además de los argumentos teológicos por numerosos teólogos influyentes de la época como Ambrosius Catharinus Politi y Melchior Cano, Pedro Canisio, Francisco Suárez o Ferdinand Quirin de Salazar, su ya profundo arraigo en la tradición teológica, la práctica litúrgica y la devoción popular apoyaban la aceptación de esta afirmación dogmática (Söll 1978, 196-197). Tras una larga fase de debates menos intensos sobre la doctrina de la Asunción, se la retomó en el siglo XIX en el contexto de las discusiones mariológicas relacionadas con la proclamación del dogma de la inmaculada concepción de María. Finalmente, el papa Pío XII proclamó en su bula *Munificentissimus Deus* en 1950 el dogma “que la siempre virgen María, la Madre de Dios inmaculada, fue elevada con cuerpo y alma a la gloria celestial tras completar su vida terrenal” (Denzinger 2009, n.º 3903). Lo que desde la perspectiva de la fe cristiana “se espera para todos los seres humanos —una vida sana, inmortal y plena en la comunión con la divina Trinidad [hasta más allá de la muerte]—, la Iglesia cree que ya se ha concedido a María” (Müller y Sattler 1992, 186; trad. S.P.).

En suma, las doctrinas de la Inmaculada y de la Asunta son reflexiones teológicas en torno a la “plenitud de gracia” (cf. Lucas 1:28) de María originado por ser Virgen Madre de Dios, la ‘nueva Eva’ en Cristo y madre de todos los vivientes, aspectos celebrados en la labor catequética y en la poesía devocional de los rezos marianos.

La Virgen María en los escritos catequéticos y rezos marianos

Los discursos teológicos arriba esbozados se correlacionan mutuamente con las prácticas religiosas tanto litúrgicas como populares. Esto se manifiesta de manera especial en los escritos catequéticos destinados a la práctica pastoral y misional –catecismos y doctrinas cristianas, exposiciones del credo cristiano según los llamados Artículos de la Fe, confesionarios, sermonarios, manuales litúrgicos– y en los rezos marianos. Queda aún más evidente en los contextos de misión colonial en las Américas donde los mismos textos, prácticas y rezos destinados a la evangelización de las comunidades amerindias fueron espacios primarios para la transmisión y traducción del cristianismo a lenguas y culturas indígenas.

Por un lado, se encuentran referencias a la Virgen María en los escritos catequéticos, hasta la dedicación de catecismos enteros a la Virgen como, por ejemplo, el *Catecismo de la lengua guaraní* de Antonio Ruiz de Montoya (1640) que es “dedicado a la purísima Virgen Maria concebida sin mancha de pecado original”. Sin embargo, generalmente no son muchas las referencias explícitas a la Virgen María que se pueden encontrar en estos materiales, dado que la mariología no constituye tanto el centro del sistema doctrinal cristiano como son los misterios del Dios Creador, de la Santísima Trinidad o de Dios encarnado en Jesucristo. Por otro lado, la devoción a la Virgen María juega un papel importante en las prácticas de fe en los contextos misionales, de tal manera que ella está presente con muchas apariciones y nombres en todas las Américas, desde los primeros momentos de la evangelización con la devoción a la Virgen de Guadalupe a partir del inicio del siglo XVI. Hasta hoy en día, gran parte de las prácticas y reflexiones populares de fe en América Latina se testimonian en torno a la veneración de la Virgen María, en una pluralidad creativa y rica de expresiones religiosas y culturales (cf. p.ej. Bianchi 2010).²¹

La mayoría de los estudios reunidos en el presente dossier tienen como fuentes principales catecismos o doctrinas (incluso la exposición de los Artículos de la Fe) con secciones dedicadas a la Virgen María y/o los rezos marianos como el *Avemaría* o la *Salve Regina*. La amplia elaboración de catecismos y doctrinas en lenguas amerindias en la época colonial se debe seguramente a la necesidad práctica de obtener materiales catequéticos para la labor evangelizadora entre los pueblos amerindios. Pero también se sitúa en un contexto en que en los países europeos se vive un nuevo fervor catequético que motivado, entre otras, por los enfrentamientos con los movimientos de la Reforma, tanto en las disputas doctrinales como en la influencia notoria de las construcciones colectivas de identidades confesionales en los pueblos. Es en ese contexto que el Concilio de Trento (1545-1563) intenta dar un impulso a favor de la labor catequética tanto en Europa como en las colonias y encargó a su vez la elaboración de un

21 De manera que la devoción popular a la Virgen María en toda su riqueza mística es muy apreciada oficialmente por la Iglesia católica latinoamericana y visto como un lugar privilegiado del testimonio y de la reflexión teológica de la fe cristiana (Aparecida 2009, n.ºs 43, 141, 262, 269).

catecismo ‘normativo’. Este, el *Catechismus ex Decreto sacrosancti Concilii Tridentini* (en corto: *Catechismus Romanus*), se publica por orden del papa Pío IV por primera vez en 1566, y motivado por la presunta “necesidad de los pastores en la Iglesia”²² facilita una explicación resumida de la doctrina católica (en contra de las doctrinas de la reforma protestante). Los catecismos y doctrinas que los misioneros elaboraron en las Américas en los siglos XVI-XVIII se sitúan en esas dinámicas y, después de su publicación, se orientan en el *Catechismus Romanus*. Los concilios provinciales de México y Lima, por su parte buscan contextualizar los impulsos y declaraciones del Concilio de Trento ante el contexto colonial y misional entre los pueblos amerindios, encargan por autoridad la elaboración de catecismos, doctrinas y demás materiales catequéticos en las lenguas indígenas principales de los virreinos y ordenan lo mismo para las demás lenguas amerindias de misión (cf. p.ej. Dussel 1979; Henkel 1984; Henkel y Saranyana 2010). A las doctrinas y catecismos publicadas por autoridad de los mismos concilios provinciales se le atribuía un alto grado de normatividad dentro de su jurisdicción eclesiástica.²³

Las oraciones del Avemaría y de la Salve Regina se cuentan entre los rezos básicos y constituyen los ejes principales de las prácticas devocionales a la Virgen María. Como tales son incluidos a menudo en los catecismos en lenguas amerindias. Sin embargo, no encontramos la versión ‘normativa’ del Avemaría en latín de esa época en el *Catechismus Romanus* (que no incluye una presentación de los rezos básicos), sino en el *Breviarium Romanum* igualmente encargado por el Concilio de Trento y publicado en 1568 bajo la orden del papa Pío V. El *Breviarium Romanum* es una versión revisada del manual para las oraciones litúrgicas diarias para el clero (liturgia de la hora) y presenta al comienzo entre otros rezos también el Avemaría (1568, fol. 1r).

La oración del Avemaría se divide en dos partes. La primera parte se considera ser rezo cristiano muy antiguo que consiste en dos citas del Evangelio de Lucas, tomada de la traducción bíblica en latín (la llamada Vulgata): “have gratia plena Dominus tecum” ‘Dios te salve, tú eres llena de gracia, el Señor está contigo’ (Biblia Sacra [2007], Lucas 1:28), y “benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui” ‘tú eres bendecida entre las mujeres y bendecido es el fruto de tu vientre’ (Biblia Sacra [2007], Lucas 1:42). La primera cita es el saludo con que en la narración del Evangelio de Lucas el ángel Gabriel se dirige a María al anunciarle la noticia de que iba a concebir el Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo (Lucas 1:26-38). La segunda cita es la exclamación que en el

22 Dice el subtítulo del prefacio al *Catechismus Romanus*: “Agens de Paſtorum in Eccleſia neceſſitate, auctoritate, officio, & præcipuiſ doctrinæ Chriſtianæ capitibus” (*Catechismus Romanus* 1590 [1566], 1).

23 Así, por ejemplo, se lee en el *Decreto del S. Concilio Provincial de Lima sobre el Catecismo*, antepuesto a la *Doctrina christiana* (1584, en folio no numerado), en latín: “El Santo Sínodo entonces prescribe a todos los párrocos de los Indios en virtud de la santa obediencia y bajo sanción de excomunicación que el mismo catecismo editado por esta autoridad sea usado en exclusión de cualquier otro, y según este el pueblo sea instruido” (trad. S.P.).

mismo evangelio pronuncia Isabel al encuentro con María, su prima embarazada (Lucas 1:39-56). La segunda parte del Avemaría consiste en la petición por la intercesión de María por “nosotros pecadores” que recién surge en la práctica litúrgica y piedad popular de los siglos XIII y XIV y es añadido oficialmente por el mismo papa Pío V con la promulgación del *Breviarium Romanum* (Dünninger 1988).

También la versión oficial de la Salve Regina se encuentra en el *Breviarium Romanum*. Esta antífona mariana tiene su origen en las liturgias diarias y festivas de comunidades monásticas como los benedictinos, cistercienses o premonstratenses. Los primeros testimonios se remontan al siglo XII, y ya en el siglo XIII se puede observar su uso muy difundido en las liturgias de la Iglesia occidental. A partir de la Edad Media tardía la Salve Regina también ha sido acogida en las prácticas de la religiosidad popular y se convirtió en una de las oraciones básicas del catolicismo (Huebner 1993).

En la Salve Regina, María es designada con varios títulos honoríficos, como *vita nostra* (‘nuestra vida’), en el sentido de la ya mencionada ‘nueva Eva’ y ‘madre de todos los vivientes’, y, en relación con esto, como *dulcedo nostra* (‘nuestro deleite/nuestra dulzura’) y como *spes nostra* (‘nuestra esperanza’). Justo al comienzo de la Salve Regina se encuentra el saludo a María como *regina* (‘reina’), un título que debe interpretarse en relación con el reinado escatológico de Jesucristo. El título mariano de reina también existe en variantes, como ‘reina de los apóstoles’ (*regina apostolorum*) que subraya su rol destacado en el grupo de los apóstoles y las primeras comunidades cristianas, o como ‘reina de los ángeles’ (*regina angelorum*) o ‘reina del cielo’, por ejemplo en la antífona mariana de la Pascua *Ave Regina Coelorum*, en línea con la doctrina de la Asunción. María no debe ser vista como una soberana que gobierna en igualdad de condiciones junto a Cristo, rey y soberano escatológico. Ella más bien es ‘reina’ en el sentido de ‘reina madre’, madre del rey (Söll 1978, 235).

En una dirección similar a la de hablar de María como reina se encuentra el título *advocata nostra* (‘nuestra abogada/defensora’), un título que proviene de reflexiones teológicas de inspiración jurídica: María no es por sí misma nuestra ‘defensora’ ante Dios y el juicio divino, sino que se muestra solidaria con nosotros aun siendo madre de Jesús y como la que vive en íntima comunión con Dios. Ella está de ‘nuestro lado’ como ‘una de nosotros’ y nos recuerda la primacía salvadora del amor, que prevalece sobre el juicio divino. Como “intercesora, auxiliadora, abogada y medianera”, ella siempre refiere al único mediador y redentor, Jesucristo (Müller 2009, 512). Los atributos marianos enumerados al final de la Salve Regina *clemens* (‘benigna’), *pia* (‘piadosa’), *dulcis* (‘dulce’) pueden interpretarse en esta misma línea.

En este contexto, también se incluye el título mariano *mater misericordiae* (‘madre de la misericordia’), que puede interpretarse en dos sentidos: uno, María es, a través de Jesucristo, la madre (o más preciso, la ‘engendradora’) de Dios misericordioso; segundo, María, como madre, está llena de misericordia ella misma siendo la ‘madre

misericordiosa de Dios'. El contexto espiritual del uso de este título es, en muchos casos, la contraposición de la *mater misericordiae*, a la que los creyentes acuden sin miedo y con confianza, frente a la imagen de un Cristo que se sienta en el trono como un severo juez del mundo. María como *mater misericordiae* "cuida y protege a sus hijos, que se ven amenazados por el justo juicio del juez" (Müller y Sattler 1992, 172; trad. S.P.). Cuanto más estricta e intimidante se retrata la idea del juez divino y de su amenaza de castigo —lo que en la proclamación y en la prédica eclesiástica representa siempre una grave alienación de la imagen del Dios misericordioso y amoroso que proclama Jesús según los Evangelios—, más necesario parece el recurso a una instancia mediadora benévola. En última instancia, esto conlleva siempre el peligro de relativizar teológicamente la ya mencionada 'mediación única' y obra redentora de Jesucristo.

Conclusión

Ante todo lo expuesto en este artículo, es la dimensión de las prácticas populares y de veneración litúrgica a María que, sin duda, tiene la mayor relevancia para los procesos de transmisión y traducción de la fe cristiana a las lenguas, culturas y contextos amerindios a partir del siglo XVI. Seguramente los teólogos y misioneros en las Américas siguieron los debates altamente sofisticados sobre las afirmaciones dogmáticas acerca de los detalles de la doctrina de la inmaculada concepción de María que mayormente se discutía en esa época. Esos discursos influyeron también en la transmisión del mensaje de la fe cristiana a los contextos amerindios. Aquí hay una amplia carencia de investigación de la historia de la misión y de la teología. Sin embargo, más influyentes en la evangelización que los discursos teológicos fueron las prácticas de devoción mariana. Estas fueron traídas por los europeos, introducidas conscientemente y adaptadas en lengua y estilo.

Precisamente, la devoción mariana se encuentra a menudo en el punto de tensión entre, por un lado, la pretensión controladora por parte de la institución eclesiástica y del clero con intereses de una formación y estandarización teológicamente 'adecuada' del culto (siempre según las preferencias teológicas y eclesiopolíticas), y, por otro lado, las dinámicas religiosas populares, subversivas y resistentes, de la población sencilla, creyente y muchas veces indígena. Las prácticas de devoción mariana representan un espacio fluido de negociación entre las tradiciones y creencias religiosas cristianas e indígenas, que conducen a hibridaciones creativas y vitales de la práctica religiosa y fe cristiana-indígena.

Se necesitan estudios precisos y contextuales que examinen cómo los misioneros en las Américas presentaron e introdujeron a María como un 'arquetipo' de fe y, por tanto, como modelo para los nuevos conversos, en qué medida intentaron hacer que la maternidad virginal de María, centrada en la cristología, fuera accesible desde horizontes de pensamiento y fe indígenas, y cuáles son las implicaciones teológicas de la traducción y de los procesos de negociación intercultural e interreligiosa entre misioneros y comunidades indígenas. Los estudios etnolingüísticos reunidos en esta publicación sobre la

traducción de conceptos marianos claves a algunas lenguas amerindias, tal y como se tratan en los escritos catequéticos y las oraciones marianas, aportan una importante contribución en este sentido y abren un horizonte de estudios lingüísticos detallados. Tales trabajos son de suma relevancia para la reflexión teológica sobre María que se habrá de desarrollar cada vez más en líneas interculturales, también y de manera peculiar desde los encuentros con comunidades indígenas en las Américas.

Referencias bibliográficas

Aparecida

- 2009 *Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida, 13-31 de mayo de 2007, Documento conclusivo*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM).

Bianchi, Enrique Ciro

- 2010 “América Latina, tierra de la Virgen”. *Vida Pastoral* 286: 42-48.

Biblia Latinoamericana

- 2005 Edición revisada. Madrid: San Pablo/Verbo Divino.

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem

- [2007] 5ª edición, editado por Robert Weber. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Breviarium romanum

- 1568 *Breviarium romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*. Pii V. Pont. Max. iussu editus. <https://archive.org/details/breviarium-romanum-1568> (12.07.2025)

Canisio, Pedro

- 1577 *De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta*. Ingolstadt: David Sartorius. <https://bibliotecadigital.museodelprado.es/pradobib/es/bib/12922.do> (12.07.2025)

Catechismus romanus

- 1590 [1566] *Catechismus ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini* Iussu Pii V. Pont. Max. editus. Cortesía de digitalización: National Central Library of Rome, https://archive.org/details/bub_gb_gcj52aEI45wC (12.07.2025)

Courth, Franz

- 1990a “Mariología”. En *Diccionario de teología dogmática*, editado por Wolfgang Beinert, 423-426. Barcelona: Herder.
- 1990b “Asunción de María a la Gloria de Dios”. En *Diccionario de teología dogmática*, editado por Wolfgang Beinert, 73-77. Barcelona: Herder.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

- 2025 “La Virgen, la virginidad y la violencia sexual. La traducción de términos castellanos y conceptos cristianos en materiales quechuas de conversión religiosa de los siglos XVI/XVII”. *Indiana* 42, n.º 2: 39-67. <https://doi.org/10.18441/ind.v42i2.39-67>

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine, coord.

- 2018 “Dossier: Idolatría y sexualidad: Métodos y contextos de la transmisión y traducción de conceptos cristianos en los confesionarios ibéricos y coloniales de los siglos XVI-XVIII.” *Indiana* 35, n.º 2. <https://doi.org/10.18441/ind.v35i2>

- Denzinger, Heinrich
2009 *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum* [Texto latino corregido y ampliado, con trad. alemana, bajo la dirrección de Peter Hünermann], 42ª edición. Freiburg: Herder.
- Dohmen, Christoph y Erwin Dirscherl
2011 “Tipología”. En *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 2, editado por Walter Kasper, 1585-1586. Barcelona: Herder.
- Dussel, Enrique
1979 “Los concilios provinciales de América Latina en los siglos XVI y XVII”. En *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, 193-252. México, D.F.: Centro de Reflexión Teológica.
- Dünninger, Hans
1988 “Ave María. Nichtbiblische Zusätze”. En *Marienlexikon*, editado por Remigius Bäumer y Leo Scheffczyk, vol. 1, 310-311. St. Ottilien: EOS.
- Eckholt, Margit
2015 *Frau aus dem Volk. Mit Maria Räume des Glaubens öffnen*. Innsbruck: Tyrolia.
- Ego, Beate
2007 “Reinheit/Unreinheit/Reinigung (AT)”. *Wiblex online*. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/33086/> (12.07.2025)
- Finkenzeller, Josef
1990 “Muerte”. En *Diccionario de teología dogmática*, editado por Wolfgang Beinert, 481-484. Barcelona: Herder.
- Ganoczy, Alexandre
1990 “Pecado hereditario”. En *Diccionario de teología dogmática*, editado por Wolfgang Beinert, 521-524. Barcelona: Herder.
- García Paredes, José Cristo Rey
1995 *Mariología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Grüninger, Ann-Christin
2024 “Jungfrau/Jungfräulichkeit (AT)”. *Wiblex online*. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/22968/> (12.07.2025)
- Haag, Ernst
2011 “Adán, Antiguo Testamento”. En *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 1, editado por Walter Kasper, 15-17. Barcelona: Herder.
- Henkel, Willi
1984 *Die Konzilien in Lateinamerika, Vol. 1: Mexiko 1555-1897*. Paderborn: Schöningh.
- Henkel, Willi y José Ignacio Saranyana
2010 *Die Konzilien in Lateinamerika, Vol. 2: Lima 1551-1927*. Paderborn: Schöningh.
- Huebner, Dietmar von
1993 “Salve Regina. Musikwissenschaft”. En *Marienlexikon*, editado por Remigius Bäumer y Leo Scheffczyk, vol. 5, 648-649. St. Ottilien: EOS.

- Kertelege, Karl
2011 “Marcos, Evangelio de”. En *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 2, editado por Walter Kasper, 1024-1031. Barcelona: Herder.
- Müller, Alois
1969 “Ein mariologisches Fundamentalprinzip”. En *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. III/2, editado por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 407-421. Einsiedeln: Benziger.
- Müller, Alois y Dorothea Sattler
1992 “Mariologie”. En *Handbuch der Dogmatik*, vol. 2, editado por Theodor Schneider, 155-187. Düsseldorf: Patmos.
- Müller, Gerhard Ludwig
2009 *Dogmática: Teoría y práctica de la teología*. Traducido por Marciano Villanueva. Barcelona: Herder.
- Mussner, Franz
2011 “María, madre de Jesús”. En *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 2, editado por Walter Kasper, 1032-1035. Barcelona: Herder.
- Nestle-Aland
2012 *Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland)*. 28ª edición, editado por Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini y Bruce M. Metzger en colaboración con el Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Petersen, Silke
2011 “Maria, Mutter Jesu”. *Wiblex online*. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/51981/> (12.07.2025)
- Ruiz de Montoya, Antonio
1640 *Catecismo de la lengua guarani*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera. <https://archive.org/details/catecismodelalen00ruiz> (12.07.2025)
- Seidl, Theodor
2011 “Pureza, Antiguo Testamento”. En *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 2, editado por Walter Kasper, 1327-1329. Barcelona: Herder.
- Söll, Georg
1978 *Mariologie*. Handbuch der Dogmengeschichte, vol. III, fasc. 4. Freiburg: Herder.
- Vette, Joachim
2007 “Bibelauslegung, christliche”. *Wiblex online*. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/40706/> (12.07.2025)