

CARMEN BERNABÉ

Palabras de mujer en el inicio
del Kerigma

Separata de CIENCIA TOMISTA
Tomo 136 - Núm. 440 - Septiembre-Diciembre, 2009
SALAMANCA

Palabras de mujeres en el inicio del Kerigma

Sumario: El artículo analiza los relatos de la visita de las mujeres a la tumba desde las aportaciones de las ciencias sociales, sobre todo el estudio de los ritos de duelo y la lamentación. A su luz el análisis exegético de los textos evangélicos y otros textos extracanonicos parece apoyar la tesis de que las mujeres discípulas tuvieron una parte importante en los inicios y desarrollo del kerigma pascual y de la tradición posterior, así como en su transmisión. Y eso significa un papel fundamental en la formación de la identidad y legitimación comunitaria. Su lugar en esa tradición quedó unido a la sepultura porque posiblemente, debido a su papel tradicional en los ritos de duelo, fue allí donde experimentaron la revelación, donde tuvieron la experiencia reveladora de la resurrección en el curso de su actividad anamnética propia de los lamentos.

“Le dice Jesús (Resucitado a María Magdalena): ‘Vete y di...’. Va María Magdalena anunciando a los discípulos que” He visto al Señor y que le dijo estas cosas” (Jn 20,18).

1. LA IMPORTANCIA DEL LENGUAJE

Las palabras son muy importantes en la Biblia, tanto que el Génesis comienza con la creación de la realidad mediante la palabra, la de Dios: “Y dijo Dios... y fue”; y ya, en el Nuevo Testamento, el evangelio de Juan

presenta a Jesús como esa Palabra de Dios hecha carne e historia concreta, la de Jesús: "En el principio era la Palabra, y la Palabra era junto a Dios y la Palabra era Dios, y todo lo que existe se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de lo que existe... Y la Palabra se hizo carne..." (Jn1,1).

Hechos está salpicado de intervenciones y discursos de varones ilustres que recuerdan la historia de Jesús insertándola en la historia de salvación del pueblo judío, pero apenas oímos una o dos palabras de aquellas que nos precedieron en la fe. ¿Es que no hablaron? ¿Es que no tenían nada importante e interesante que decir? ¿No aportaron ellas nada al comienzo del movimiento de seguidores de Jesús, tras la muerte de éste? ¿O es que sus palabras fueron silenciadas y condenadas al olvido a fuerza de hacerlas patrimonio común anónimo, a fuerza de no reconocer su autoría? Las indicaciones disciplinares: "Que las mujeres se callen en la Iglesia" y "No permito que la mujer enseñe", parecen indicar más bien que las mujeres hablaban pero algunos varones no lo consideraban procedente.

Como lo veíamos poéticamente expresado en el Génesis, hablar no es una actividad cualquiera. Heidegger veía en el habla la facultad que constituye al ser humano como tal ser humano¹ pues le permite acceder al universo humano. El lenguaje es importante para la persona que por su medio se comprende, toma posesión de sí misma y sale al encuentro con los otros en la comunicación; el lenguaje tiene además una dimensión social pues con él se ordena, se conoce y se interpreta el mundo, se construye la "realidad" social². Como parte de esa realidad social, el lenguaje también tiene un papel fundamental en la construcción de los grupos como tales grupos, es decir en la creación de sus identidades grupales, pues, gracias a su función hermenéutica, permite actualizar experiencias pasadas trayéndolas de forma significativa al hoy grupal (hacer memoria, rememorar, conmemorar), y permite gracias a su función proyectiva acercarse a la realidad que está más allá de lo cotidiano (proyectar, crear, innovar...). Con ello, el lenguaje se presenta como uno de los medios privilegiados para formar un "nosotros", es decir, para construir y legitimar una identidad grupal.

Por tanto, es importante preguntarse por las palabras de las mujeres, por su aportación a la creación del "nosotros" comunitario. La gran dificultad está en que las palabras de mujeres son escasas en los evangelios, las de las primeras discípulas son casi inexistentes y, sin embargo, con

1. M. HEIDEGGER, *In camino verso il linguaggio*, p. 189, citado por V. MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios*. Bilbao, DDB, 1985, p. 18.

2. V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, pp. 19-21; A. SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra I*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1986, pp. 84-87.

toda seguridad hablaron y tuvieron una palabra. Las pocas indicaciones que quedan son indirectas y tenues pero merece la pena hacer un esfuerzo por detectar el contenido, la contribución de sus palabras al caudal comunitario, a la formación de la identidad grupal de los seguidores de Jesús. En especial me interesa su aportación al inicio del desarrollo de la tradición de Jesús y, en concreto, al Kerigma pascual debido a su importancia para la construcción comunitaria y porque, precisamente, son los relatos de la cruz y la sepultura donde más aparecen estas primeras discípulas.

Nuestra forma de proceder ha de ser, necesariamente indirecta, guiada por pistas y señales que queden en los textos, y por modelos –esquemas comprensivos– que nos ayuden a situar estas piezas en un todo significativo. Estos serán el marco epistemológico y heurístico en el que me moveré. No explicitarlos no significa que no estén presentes en todo discurso sino que son menos controlables, o que quien no lo hace pretende vanamente estar en la objetividad absoluta. Utilizaré los estudios sobre la memoria colectiva y la transmisión oral pues en ellos el tema del lenguaje y la construcción grupal tienen un papel fundamental. Acudiré también a otros estudios antropológicos como son aquellos realizados sobre los ritos de duelo y los lamentos de forma que haya un marco apropiado desde donde entender la actividad de las mujeres en los relatos de la sepultura.

2. LAS DISCÍPULAS DE JESÚS Y SU PAPEL EN EL INICIO DE LA TRADICIÓN DE JESÚS

Cuando Pablo dice a los Corintios, como fórmula introductoria del Kerigma comunitario, “os transmití lo que a mi vez recibí...” (1Cor 15,3-8)³, no menciona la fuente de donde lo recibió. Se trata de un mensaje trascendental para la comunidad porque la configura como tal comunidad y le da legitimidad. Es la condensación, en fórmula confesante, de la tradición de Jesús y su significado, pero no dice quién estaba en su origen ni de quién la recibió. Se podría pensar que la fuente habían sido sólo varones ya que Pablo habla a continuación de apariciones del Resucitado y sólo menciona a Pedro, a los Doce, a quinientos hermanos, a Santiago, a los apóstoles, y a él mismo como receptores de las apariciones del Resucitado que están en el origen del Kerigma, pero nada dice de las mujeres. Sin embargo, es más lógico pensar, como espero demostrar, que, en este pasaje, Pablo hace invisibles a las primeras discípulas de Jesús que

3. 1Cor 15,3-8.

los relatos evangélicos presentan estrechamente relacionadas con el sepulcro. Podría entenderse también que la interpretación posterior de las palabras de Pablo ha invisibilizado más aún a las primeras mujeres discípulas, pues se puede suponer que, aunque en la enumeración de Pablo no haya ni una alusión a hechos ni a nombres propios de mujeres significadas, no se deba comprender que quedaban incluidas, de forma genérica y anónima, en los 500 hermanos.

Sin embargo, hay serias razones para dudar que esta enumeración sea una descripción de los hechos. Se trata más bien de una elaboración teológica que deja en la sombra, que invisibiliza a una parte de quienes estuvieron en el origen de la tradición de Jesús: las mujeres que, a pesar de ser "testigos oculares" en las narraciones evangélicas han perdido, casi por completo, el uso de la palabra y han quedado invisibilizadas como "ministros de la Palabra"⁴. Mi hipótesis es que, por el contrario, tuvieron un papel importante en el inicio del Kerigma pascual y de la tradición de Jesús; en otros términos, en el origen de la memoria colectiva del movimiento cristiano, y que ese papel está en estrecha relación con su presencia en la sepultura, dato éste que supera los criterios de historicidad más exigentes⁵, pese a que algunos autores opten por hacer de la visita a la tumba una composición marcana sin fundamento histórico alguno⁶, a la vez que eliminan o silencian las apariciones en su entorno.

Sorprende que, salvo en Lc 8,1-3 y las referencias que, en forma de analepsis, Mc 15,41 y Mt 27,55 ponen al final de la pasión, las mujeres discípulas no aparezcan mencionadas explícitamente en el ministerio de Jesús, y sea sólo al final de su vida, en torno a la muerte, cuando su presencia y su protagonismo se multiplica. Surge, inevitablemente, la pregunta del por qué de esa relación tan estrecha con este escenario que llega a situar en torno al sepulcro la aparición que reciben (excepción del tardío Mc 16,9 que tampoco lo niega).

La antropología ha puesto de manifiesto esta relación de las mujeres con los momentos iniciales y finales de la vida. A través de ellas se ha realizado la unión entre los muertos de las generaciones anteriores, los

4. Tomo esta expresión del libro de R. DILLON, *From Eye Witness to Ministers of Word*, Roma, Analecta Biblica, 1982. El autor tampoco reconoce esa cualidad a las mujeres.

5. Se trata de los criterios de múltiple atestación y el de discontinuidad donde se apoya la plausibilidad efectual de esta tradición; la plausibilidad contextual, por su parte, reforzará el análisis.

6. JOHN DOMINIC CROSSAN, *Jesús, la vida de un campesino judío*. Crítica 1991; GERD LÜDEMANN, *The Resurrection of Jesus*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, pp.109-121; Esta obra está extractada en *La resurrección de Jesús: historia, experiencia y teología*. Ed. Madrid, Trotta, 2001. Para una exposición de la posición de diferentes autores respecto al tema se puede ver el útil trabajo de MARION L. SOARDS, "La cuestión de un relato pre-marciano de la pasión", en R. BROWN, *La muerte del Mestas II*, Estella, EVD, 2006, pp. 1742-1781.

vivos y las generaciones posteriores⁷. Su presencia y su importancia en los ritos funerarios que giran en torno al cadáver y que tienen tanta transcendencia antropológica y social son una constante en la inmensa mayoría de las culturas. Parecería que el binomio mujer y muerte, mujer y sepultura, que aparece tan firme en las culturas antiguas –desde Isis a Antígona– está también presente en el relato evangélico.

Saber algo más de ellos puede ayudarnos a profundizar en el significado y transcendencia de estos relatos y en el papel de las mujeres en ellos; un papel que, como se ha dicho, ha sido minusvalorado o pasado por alto por la mayoría de los exégetas.

En un primer momento se analizará la tradición oral que subyace en los relatos evangélicos; después, con la ayuda de los estudios sobre los ritos de duelo y los lamentos, así como con los de la memoria colectiva, se tratará de descubrir el papel de las mujeres en el origen del Kerigma y la tradición de Jesús, y su significado comunitario, para terminar viendo su labor como transmisoras de la tradición a pesar de las dificultades.

2.1. *Una antigua tradición oral con base histórica*

El relato de la visita a la Tumba por parte de las mujeres discípulas, que tiene entidad suficiente para contarse por sí mismo, aparece en los cuatro evangelios, en algunos otros escritos que no entraron en el canon (el EvPe y la EpistApost.), además de una referencia indirecta en Lc 24,22-23 y el final tardío de Mc 16, 9⁸. Del análisis exegético de los testimonios, que no es posible detallar aquí⁹, puede defenderse que detrás de los relatos evangélicos hay una tradición muy antigua, que circulaba de forma oral –lo que explicaría también sus variaciones–, de donde habría sido tomada por Marcos¹⁰ y por Juan¹¹. También Lucas y Mateo dan muestras de haberla conocido y usado, en diferentes grados, junto a su fuente prin-

7. KAREL VAN DER TOORN, *From the Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and Babylonian Women*, JSOT Edinburgh, Press, 1994, p. 119.

8. Mt y Lc siguen a Marcos y añaden aportes redaccionales. Por su parte, Lc 24,24 –la noticia de que algunas mujeres del grupo habían ido al sepulcro y habían tenido una aparición de ángeles que les decían que él vivía– parece un testimonio independiente antiguo pues, entre otras cosas, en 24,1-11 habla de dos jóvenes y en 24,24 de ángeles.

9. Véase mi artículo, “Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba”, en CARMEN BERNABÉ y CARLOS GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella, EVD, 2008, pp. 310-323.

10. Cf. LUGDE SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection*, París, Cerf, 1970. Según Schenke, la antigua tradición que subyace en Marcos habría estado compuesta del v.2 más los nombres de las mujeres (originariamente en él), 5-6.8^a. El piensa que el tema de la piedra es un elemento redaccional marcano.

11. La antigua tradición habría estado compuesta del v. 1.11-18.

cial, Marcos¹². Probablemente también el Evangelio de Pedro ha bebido de ella además de haber escuchado algún relato evangélico. En la existencia de esa tradición oral coinciden diferentes autores antiguos y modernos que han utilizado diversos métodos de análisis en sus estudios. Un estudio reciente de Holly E. Hearon, siguiendo una línea de investigación muy prometedora, ha aplicado a estos relatos unos criterios elaborados a partir de los estudios sobre folclore y la tradición oral y ha llegado a la misma conclusión. Los cuatro criterios que establece esta autora para determinar si un relato procede de la tradición oral son: 1) No hay evidencia de que fuera copiado de un texto escrito anterior; 2) Exhibe un comienzo, un intermedio y un final claro mediante los cuales cuenta una única historia; 3) Muestra características relacionadas con los textos orales: dos personajes, recursos memorísticos (repetición, fórmulas, ecos verbales...), comentarios ilustrativos, cambios en la narración...; 4) el relato diverge de las tendencias literarias del autor¹³.

Con estos criterios y el análisis de los textos, creo que se puede defender la existencia de una antigua tradición que hablaba de la visita que varias mujeres conocidas (los nombres son dados en listas) habían hecho a la sepultura donde Jesús había sido puesto. Habían acudido allí el primer día de la semana, muy pronto –al amanecer–, con el objetivo de hacer duelo y fue allí precisamente donde tuvieron una experiencia reveladora. Este motivo del duelo fue difuminado y modificado después en función de los intereses teológicos redaccionales. No interesa, en este momento, decidir quién enterró a Jesús y si lo fue en una fosa común¹⁴ o en una tumba del Sanedrín habilitada para la sepultura de criminales¹⁵ o bien en una tumba particular, pues el duelo es independiente de ello y podía hacerse también en esos casos.

El duelo como finalidad de la visita es mencionado explícitamente en el EvPe, mediante expresiones que suponen en quien escuchaba el rela-

12. CHARLES DODD, *La tradición histórica del cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978, p. 149.

13. HOLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, pp. 43-75. También es interesante el estudio de ANTOINETTE CLARK WIRE, *Holy Lives, Holy Deaths. A Close Hearing of Early Jewish Storytellers*, Atlanta, Society Biblical Literature, 2002.

14. DOMINIC CROSSAN, *Jesús, la vida de un campesino judío*; Id., *Una biografía revolucionaria*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1996.

15. JOAN E. TYLOR, "Golgota: A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus Crucifixion and Burial, *NTS* 44 (1998) 180-203; CRAIGH EVANS, "Jewish Burial Tradition and the Resurrection of Jesus", *JSHJ* 3.2 (2005), pp. 233-248; MATTI MYLLYKOSKY, "What happened to the Body of Jesús", en ISMO DUNDERBERG; CHRISTOPHER TUCKETT y KARY SIRENY (eds), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Brill, Leiden 2002, pp. 43-82. BYRON R. McCANE, *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*. TPL/Continuum, Harrisburg/London/New York 2003, pp. 61-66. 89-108.

to unos esquemas culturales interpretativos, que hoy puede que estén comenzando a resultar extraños:

“En la mañana del Domingo, María la de Magdala, discípula del Señor, atemorizada a causa de los judíos pues estaban rabiosos de ira, que no había hecho en el Sepulcro del Señor *lo que solían hacer las mujeres por sus muertos queridos*, tomó a sus amigas consigo y vino al sepulcro en el que había sido depositado. Pero temían no fueran a ser vistas por los judíos y decían: *“Ya que no nos fue posible llorar y lamentarnos el día aquel en que fue crucificado, hagámoslo ahora por lo menos junto a su sepulcro.* Pero ¿quién nos removerá la piedra echada a la puerta del sepulcro de manera que, entrando, nos sentemos junto a él y hagamos lo que es debido...? Y si esto no es posible, echemos al menos en la puerta lo que llevamos en memoria suya y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa” (EvPe XII, 50-51)¹⁶.

Este detalle del llanto como parte del duelo no aparece solamente el EvPe, cuya datación y relación con los sinópticos es problemática, sino que también lo hace en el evangelio de Juan donde se presenta a María Magdalena llorando junto al sepulcro: “Estaba María junto (mirando a -proj-) al sepulcro, fuera, llorando” (Jn 20,11). Una perícopa de la que si se eliminan los vv. 3-10 –claramente una introducción– y el v. 2 que hace de conexión, formaría junto al v. 1 y los versículos 11-18, un relato con entidad propia y con unos rasgos característicos que aún evocan la transmisión oral y donde el acto de llorar se convierte en central. Un gesto, el de llorar, que ha pasado demasiado inadvertido pues se lo ha considerado de forma aislada y no como parte de modelo más amplio que podía tener implicaciones más profundas.

La pregunta por la historicidad del hecho narrado necesita tener en cuenta el evidente desarrollo teológico que se va dando de forma creciente. La intención de usar los aromas y ungüentos como finalidad de la visita presente en Lucas y Marcos, así como el objetivo de “ver” que en Mateo lleva a las mujeres a la tumba, muestran con claridad el trabajo redaccional de los evangelistas. Hay, sin embargo, un núcleo histórico que parece imposible negar si nos atenemos a la plausibilidad efectual y también a la plausibilidad contextual¹⁷, como quedará más claro en el apartado siguiente: Varias mujeres discípulas (o María Magdalena sola) van a la sepultura a hacer duelo y tienen una experiencia reveladora por la que

16. E. DE SANTOS OTERO, *Evangelio Apócrifos*, Madrid, BAC, 1996.

17. Véase estos criterios de historicidad y su utilización G. THEISSEN, *El Jesús Histórico*, Salamanca, Sígueme, 2000, pp. 139-143.

saben que Jesús, el Crucificado ha resucitado. Experiencias que no eran impensables en aquel contexto¹⁸.

Por tanto, es plausible efectual¹⁹ y contextualmente que las mujeres fueran a hacer duelo y que fuera en ese ámbito donde recibieran la experiencia de revelación que dio inicio al Kerigma. Podemos, por tanto, preguntarnos si hay una relación entre ambos, qué importancia tiene para la comunidad y por qué desaparece del relato, aunque no lo haga su visita al sepulcro. Una profundización en los ritos de duelo y, sobre todo, en la lamentación que forma parte de ellos nos puede ayudar a profundizar en el tema y a comprender mejor cómo están las mujeres en el origen de la tradición kerigmática.

2.2. *Los ritos de duelo y los lamentos como evento comunicativo*

La muerte de una persona es un hecho social y cultural porque su sentido es construido por el grupo y porque puede haber variaciones de una cultura a otra. Los ritos funerarios que acompañan la muerte son, por tanto, símbolos culturales influidos y conformados por los valores vitales más fundamentales del grupo humano que los realiza y que expresa en ellos sus ideales. Este último aspecto es la causa de que los cambios culturales se reflejen en los ritos funerarios, aunque también hay que afirmar su tendencia a la perdurabilidad.

Se afirma que cuando muere una persona, muere también su "persona social", es decir, toda una serie de relaciones y roles que la persona muerta ejercía y que han quedado cortados y afectados, y necesitan ser reparados y reordenados para los vivos. Sepultar a un muerto, es por tanto, una acción que afecta también a las relaciones entre los vivos que deben rehacer sus relaciones personales y grupales sin la persona que ha muerto. Es comprensible, por tanto, que el cadáver de una persona adquiera una fuerza simbólica muy grande y que los ritos funerarios de un grupo o de una sociedad puedan decirnos mucho sobre la estructura social y los valores de ese grupo²⁰.

Todos los estudios antropológicos realizados sobre los ritos de duelo —aquellos ritos que están en torno a la muerte de un ser humano— coinciden en la importancia que las mujeres han tenido en ellos, a lo largo del

18. LARRY HURTADO en su obra *Lord Jesús Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp. 71-73 (trad. esp. *Señor Jesús*. Salamanca, Sígueme, 2009), habla de la importancia de estas experiencias en la innovación religiosa y de su existencia en aquellos momentos.

19. Se entiende por tal las huellas que el hecho ha dejado en las tradiciones y en los textos.

20. BYRON R. McCANE, *Roll Back the Stone*, pp. 16-18.

tiempo y en los más diversos lugares. Probablemente este hecho proviene de que su familiaridad con otros momentos críticos de la vida como lo son el parto y la enfermedad les ha hecho expertas en situaciones liminales, en torno a las cuales han desarrollado sus saberes: parteras, sanadoras, plañideras... Su situación repetida de impureza, debida a la menstruación y al parto, también fue causa de que se las considerara más adecuadas para tratar con la impureza del cadáver. Y así, desde la antigüedad²¹ han sido las mujeres de la familia las encargadas de preparar al cadáver (lavar, vestir, ungir...) para la procesión hasta la sepultura que dirijan los varones. El papel de las mujeres en estos ritos puede verse ya en las antiguas pinturas griegas; ha sido habitual, hasta hace bien poco, en nuestros pueblos y son reflejadas de forma magistral en la película de Almodóvar: *Volver*.

Otra parte muy importante de esos ritos de duelo que realizaban las mujeres eran los lamentos. Puesto que Jesús, con casi total probabilidad, no fue sepultado por sus discípulos sino por un responsable del Sane-drín²² y el objetivo de las mujeres al visitar el sepulcro parece haber sido hacer lamentación nos interesa más centrarnos en esta otra parte de los ritos de duelo.

Cuando una persona moría en circunstancias normales, los lamentos comenzaban en casa y continuaban en la procesión que llevaba al cadáver hasta el sepulcro, incluso en el mismo sepulcro. Pero no acababan ahí sino que seguían en las repetidas visitas que las mujeres hacían a la tumba a lo largo del tiempo que duraba el duelo, hasta que los huesos se descarnaban y eran enterrados definitivamente. El papel de las mujeres como guardianas de "los lugares de memoria", que son los sepulcros, es muy importante, está presente en muchas culturas y aparece en numerosos documentos.

Los lamentos son composiciones poéticas que se cantan sin acompañamiento instrumental, con diferentes tonos melódicos y varían un poco según las localidades; a estas melodías se adaptan las letras de acuerdo a la identidad de la persona difunta, y suelen ir salpicadas de interjecciones de dolor y de gemidos.

21. En el mundo judío, un hombre podía preparar el cadáver de otro hombre pero no el de una mujer, mientras la mujer podía preparar el de ambos sexos.

22. JOAN E. TYLOR, "Golgota: A Reconsideration..."; Craigh Evans, "Jewish Burial Tradition and the Resurrection of Jesus", *JSHJ* 3.2 (2005) pp. 233-248; MATTI MYLLYKOSKY, "What happened to the Body of Jesús", en ISMO DUNDERBERG; CHRISTOPHER TUCKETT y KARY SIRENY (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*. Brill, Leiden 2002, pp. 43-82. BYRON R. McCANE, *Roll Back the Stone...*, pp. 61-66. 89-108.

Los lamentos son, en realidad, un "lenguaje, un código cultural para la expresión del dolor, que suministran a quien se duele una serie de símbolos compartidos que hacen posible organizar y articular la experiencia de la muerte de manera culturalmente significativa y articularla de forma socialmente aceptada"²³. Son un evento comunicativo que ejerce un efecto sobre las mujeres que los ejecutan y sobre la comunidad a la que ellas pertenecen. Se podría decir que los lamentos rituales de las mujeres son "episodios comunicativos entre los vivos y los muertos" para beneficio de ambas partes²⁴.

Eran un fenómeno propio de mujeres y se diferencian netamente de las canciones sobre los muertos que cantaban los hombres. Estas últimas eran elegías, elogios sobre los muertos cuyas acciones recordaban y loaban con rasgos tomados de los modelos heroicos; los lamentos rituales de las mujeres eran (y son) creaciones dirigidas a la persona muerta, en una especie de diálogo con el difunto. Algunos de esas composiciones son más libres y personales que otras en la medida que recuerdan la historia pasada de la persona difunta e imaginan el futuro sin su presencia²⁵.

Los estudios realizados sobre lamentos, tanto de los actuales como de los que nos han llegado procedentes del mundo griego antiguo, ponen de manifiesto la existencia y la continuidad de unos rasgos literarios comunes en estas creaciones: estructura, convenciones, temas y fórmulas, así como símbolos e imágenes, muestran la persistencia de un tipo de lenguaje utilizado por las mujeres para vivir y elaborar la experiencia de la muerte y la separación²⁶. En esa estructura hay ciertos elementos muy interesantes que nos permiten descubrir las funciones sociales y comunitarias de estas creaciones femeninas. Los lamentos elaboran, para el grupo, la pérdida de la persona difunta, mantienen vivo su recuerdo y su presencia, reivindican su historia y, en ocasiones, ponen voz a lo silenciado

23. LORING M. DANFORTH, *The Death Rituals of Rural Greece*, New Jersey, Princeton University Press, 1982... pp. 73-74.

24. ANNA CARAVELI-CHAVES, "Bridge Between Worlds The Geek Women's Laments as Communicative Event"; ALEXIOU, MARGARET, *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Rowman & Littlefield Publ. Oxford, New York 2002 (2ª ed.), pp. 104ss. LORING M. DANFORTH, *The Death Rituals of Rural Greece*. Este aspecto que nos interesa está extractado en LORING M. DANFORTH, "Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments", en A. C. ROBBEN (ed.), *Death, Mourning and Burial. A Cross-cultural Reader*, Oxford, Blackwell Publ., 2004, pp. 156-166.

25. Estas composiciones, tanto ahora como en la antigüedad, son de diferentes tipos. Algunas de ellas son más formales (thêmos) y contienen elementos musicales mientras otras presentan un grado mayor de espontaneidad (goós), se recitan más que se cantan y son más individualizadas y apasionadas, llegando a presentar ciertos elementos extáticos, fruto del dolor.

26. MARGARET ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*; también, E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Del lamento fúnebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1975.

al denunciar las injusticias que sufrió la persona difunta (o que cometió la persona difunta).

Se descubre en ellos una *intención expresa de recordar, de rememorar la vida de quien ha muerto*. Se hace "memoria" del muerto y de su vida, se re-memora²⁷, es decir, se mira su vida desde un nuevo marco de comprensión más total, y se le re-integra, en su nueva realidad, a la totalidad del grupo. Los lamentos contienen por tanto un elemento de conexión entre el pasado y el presente, entre los vivos y la persona fallecida, constituyendo así una especie de puente entre ambos. Muchas veces se asume, narrativamente, la voz del muerto.

En el lamento también aparece un elemento de denuncia y reivindicación, que, a menudo, se enmascara mediante el uso de metáforas convencionales, sin conseguir evitar que se perciba, tanto en la antigüedad como en la actualidad, su carácter amenazante y peligroso para el orden social. En la antigüedad greco-romana, frente a los elogios masculinos oficiales que cantaban las victorias y los sacrificios hechos en "servicio" del Estado, los lamentos de las mujeres negaban la visión oficial del "valor" de las muertes heroicas.

Es comprensible, por tanto, que desde la antigüedad a nuestros días, haya habido una actitud de sospecha ante la lamentación, que se la haya considerado una acción peligrosa que había que controlar. Contando además con que la lamentación tenía un matiz extático que la hacía peligrosa por incontrolable²⁸. De ahí las numerosas regulaciones y leyes que se han hecho a lo largo de la historia. Las primeras que se conocen son las que promulgó Solón, en la antigua Grecia, para regular el comportamiento femenino en los ritos de duelo y, en concreto, en el acto de la lamentación ritual. La razón era el temor a que provocaran una alteración del orden social establecido pues podían incluso llamar a la venganza²⁹. Este miedo se puede percibir también en los relatos y prohibiciones bíblicas del antiguo Israel (Dt 14,1; Lev 19,28)³⁰. Una prevención que, según De Martino³¹,

27. El juego de palabras que une la idea de rememorar con la de volver a dar unidad de conjunto y hacer parte de un todo, se ve mejor en inglés: re-member. En castellano existe la palabra remembranza donde quizá se ve más claro la relación entre memoria y "ser miembro de" un todo. Por su parte, re-cordar recoge el matiz de volver a pasar por el corazón y con ello volver a experimentar y a conocer de nuevo.

28. Ese aspecto extático en el que podían entrar las mujeres en lamentación sigue apareciendo en los estudios de campo y es el que produce temor en los familiares de las mujeres. Algunos de los términos empleados para hablar de los lamentos hacen referencia a este matiz y lo connotan.

29. M. ALEXIOU, *The Ritual Lament*. Se suele aducir que los lamentos de las mujeres pueden llamar y dar lugar a venganzas de sangre.

30. S. M. OLYLAN, *Biblical Mourning*. ERNESTO DE MARTINO, *Morte e Pianto rituale*, pp. 286-290. Este autor piensa que hay una polémica de este tipo en Lc 23,27-29; 1 Te 4,12-13.

31. ERNESTO DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*..., pp. 300-301.

también se encuentra en los padres de la Iglesia, durante los primeros siglos del cristianismo. Por ejemplo en las homilías de Juan Crisóstomo (*HomJn* 62,4-5) que relacionaba la acción de la lamentación con los ritos báquicos y los éxtasis³². Por todo ello es comprensible que se dedicara una gran energía a su prohibición y a lograr su restricción; aunque nunca diera el resultado deseado³³. Según este autor otra estrategia de restricción más efectiva fue la propuesta de un modelo alternativo de duelo cristiano que recogía y modulaba el antiguo: el llanto sereno y el "saber estar" de María de Nazaret a los pies de la cruz. Ese temor ante el ejercicio de la lamentación persiste hasta hoy. Los estudios de campo realizados en Creta muestran que los familiares de las mujeres que tienen la facultad de hacer lamentos pivotan entre el temor y la admiración³⁴.

Si miramos los relatos evangélicos de la visita a la tumba desde esta clave podemos adivinar aún ciertos rastros de los antiguos relatos orales pues no se debe olvidar que los evangelios son fruto de un proceso donde la experiencia se hace relato oral para ser, después, puesto por escrito desde situaciones comunitarias concretas. En esos relatos se puede ver cómo las mujeres discípulas, que no han podido preparar el cuerpo de Jesús para la sepultura, van al sepulcro y, aunque los evangelistas dan diferentes razones, es fácil adivinar que detrás del motivo redaccional del unguento (Mc, Lc) y del ir a ver (Mt) se encuentra el objetivo de hacer lamentación, lo único que podían hacer ya. Se trata de un hecho plausible, también desde el contexto del grupo de Jesús que se había vivido como una familia sustitutiva, lo que hace comprensible la frase del EvPe "lo que realizaban las mujeres con sus seres queridos".

Se ha dicho que el lamento es un evento comunicativo en el que, muchas veces, se daba un diálogo con la persona fallecida, en el que la misma mujer que hacía el lamento respondía por la persona fallecida y llorada. Esta característica dialógica aparece transformada y elaborada, literaria y teológicamente, en los relatos evangélicos cuando las mujeres reciben la palabra de los seres angélicos (Mc, Mt, Lc) o del Resucitado (Mt). Es cierto que los relatos no recogen sus palabras pero en la versión de la tradición conservada por Juan quedan restos de ese aspec-

32. Juan Crisóstomo emplea 149 veces el término *lhroj* que se refiere a un tipo de discurso que Lc 24,11 atribuye a las mujeres que vuelven del sepulcro después de haber tenido la revelación.

33. MARGARET ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition...*, pp. 73-74. LEONIE J. ARCHER, *Her Price is Beyond Rubies*, *The Jewish woman in Graeco-Roman Palestine*, JSOT Press, Mi 1990.

34. ANA CARAVELI-CHAVEZ, "Bridge Between Worlds...", Id., "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece", pp. 169-194, en JILL DUBISCH (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, New Jersey, Pinceton University Press, 1986 "The Bitter Wounding."

to dialógico, tanto en el caso de los ángeles (Jn 20,11), como en el mismo diálogo con el Resucitado (Jn 20,7-18). María Magdalena pregunta a los ángeles, pregunta al jardinero que resulta ser Jesús resucitado. Este preguntar a los ángeles, al jardinero... recuerda a uno de los motivos de los lamentos clásicos donde la que llora pregunta a todos los elementos naturales por la persona fallecida. También en la *Epístola Apostolorum* aparece el Resucitado conversando con las mujeres, aunque en este caso no aparecen recogidas las palabras que ellas dicen sino sólo la indicación de que lo hicieron. Es muy probable que estemos ante las huellas de un primitivo relato oral que ha sido modificado al ser puesto por escrito. Volveremos a ello.

¿Cómo pueden las mujeres que van a lamentarse tener relación con el origen de la tradición y el Kerigma de Jesús? Es decir, ¿cómo se engarza ese hecho, tan aparentemente anodino, en la creación de la identidad comunitaria que expresa el kerigma? La característica del hacer memoria, del recordar la vida de la persona fallecida, que tiene el lamento y de la que ya hemos dicho algo puede darnos la clave si la consideramos desde la perspectiva de su función comunitaria y grupal. Para ello es necesario profundizar un poco más en qué significa recordar, qué significa hacer memoria en el seno de un grupo y cuál es su alcance para éste. Estos conocimientos los aportan los estudios sobre la memoria colectiva que desarrolla la Psicología social.

2.3. *La transcendencia per-formativa e identitaria de la labor anamnética para la comunidad*

Desde hace ya algún tiempo se tiene conciencia de que la Biblia es precisamente el resultado de un largo y complejo proceso por el cual una comunidad pone por escrito el recuerdo de ciertos acontecimientos selectos del pasado que, en ese ejercicio de memoria, ella ve como significativos para su presente. Es lógico que, últimamente se estén aprovechando los trabajos realizados en torno a la memoria colectiva para iluminar la lectura y la interpretación del texto bíblico³⁵.

35. ALAN KIRK y TOM THATCHER (eds.), *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, pg. Número dedicado a la memoria colectiva aplicada a los estudios bíblicos: *Social Memory and Biblical Studies: Theory, Methods and Application*, *Biblical Theology Bulletin* 36:1 (2006). Dos artículos dentro del número son especialmente reseñables: W. H. KELBER, "The Generative force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering", *BTB* 36:1 (2006) 15-22. J. K. OLICK, "Products, Processes and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory", *BTB* 36:1 (2006).

Estos estudios sobre memoria colectiva tienen su origen en la obra de Maurice Halbwachs, en la primera mitad del s. XX (1877-1945). Este autor puso de manifiesto cómo el recordar no es un acto meramente individual ni tampoco un simple recuperar datos de un archivo sino que es: 1) un acto social: las personas sólo pueden recordar coherentemente en el contexto de un grupo, que es el que les proporciona las claves, los motivos y los instrumentos conceptuales (los marcos de referencia colectivos), entre los que el lenguaje juega un papel fundamental, y desde los cuales pueden recuperar con sentido el pasado³⁶; y, además, existe una memoria colectiva que da a los grupos su continuidad en el tiempo; 2) por otra parte, la memoria, tanto la individual como la colectiva, es reconstrucción; es decir, se trata de una selección y una interpretación del pasado, considerada significativa desde la situación presente en vistas a un futuro, que se sustancia y se sustenta en representaciones culturales de la memoria –relatos, monumentos, instituciones, ritos conmemorativos–, y que tiene la función de dar identidad y cohesión al grupo³⁷, eso sí, siempre que haya un consenso sobre esa memoria colectiva y sus miembros puedan sentir que comparten un mismo pasado. Memoria e identidad van muy unidas.

Se podría, por tanto, decir que “lo que hace a una memoria propiamente colectiva no es tanto el carácter común de sus contenidos, sino más bien el hecho de que estos sean elaborados en común, esto es, que sean producto de una interacción social, de una comunicación capaz de elegir en el pasado lo que es relevante y significativo en relación con los intereses y con la identidad de los miembros de un grupo”. Más importante que el que varias personas vean como relevante y decisivo lo mismo, es que “lo que algunas han visto (o saben que otras han visto) se haya convertido en algo relevante y haya sido elaborado en el plano de su interacción social”³⁸.

Ahora bien, en el proceso del establecimiento de la memoria colectiva pueden surgir ciertos problemas, puesto que la selección de lo que se considera significativo en el pasado, supone una interpretación y una atribución de valor y, por tanto, puede dar lugar a conflictos entre diferentes grupos o “comunidades de memoria” que tengan interpretaciones o criterios de selección y valoración diferentes a la hora de leer el pasado. Puede deducirse, de todo ello, que el proceso de recordar puede ser con-

36. MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas universitarias, 2003. ID., *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.

37. PAOLO JEDLOWSKY, “La sociología y la memoria colectiva”, en ALBERTO ROSA RIVERO; GUGLIELMO BELLENNI y DAVID BAKHURST (eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp.123-133.

38. PAOLO JEDLOWSKY, “La sociología y la memoria colectiva”, p. 126. En el caso del antiguo Israel, Jos 24 es un ejemplo excelente de ese proceso: la experiencia de unos grupos (exódo, alianza) es aceptada como constitutiva de su identidad, y desde entonces forma parte de su memoria colectiva.

flictivo y que las relaciones de poder tendrán un papel importante a la hora de establecer y fijar la memoria colectiva. Es lo que queda recogido de forma breve en la frase tan popular de que la "historia la escriben los vencedores".

Esto no quiere decir, que otros grupos o comunidades de memoria que no cuentan con la hegemonía y el poder no mantengan su propia memoria colectiva alternativa, pueden hacerlo y muchas veces lo hacen como forma de supervivencia aunque ésta no pueda ser manifestada abiertamente sino en ámbitos privados y, a veces, clandestinos³⁹. En este conflicto entre memorias significativas, silenciamientos, invisibilizaciones e imposiciones de ciertas memorias colectivas entran en juego y en conflicto variables como la raza, el estrato social, la opción sexual o política y por supuesto el género. Y es que en la formación de la memoria colectiva hay una interrelación de diferente signo entre quien produce la memoria, quien la transmite y quien la recibe y la situación que vive el grupo.

Queda claro, por tanto, la importante función identitaria y legitimadora que tiene la memoria colectiva, así como la dimensión conflictiva que también lleva implícita. En estos últimos tiempos estamos asistiendo en nuestro país a un conflicto semejante en torno a la memoria colectiva. Y es que, resumiendo, podríamos decir que la memoria colectiva supone una relectura y una reconstrucción del pasado desde unos intereses del presente, en vista a la construcción del futuro que se desea por lo cual se puede suscitar un conflicto de interpretaciones. Cabe la posibilidad, no obstante, de que si se hace consciente la importancia de la memoria colectiva para el grupo sea posible lograr una elaboración que se enfrente con lo negativo, que asuma responsabilidades, que comprenda las causas y establezca el patrimonio común que pueda orientar el futuro⁴⁰.

Los textos son una de las formas de plasmar la memoria, de darle autoridad y permanencia. En las culturas pre-literarias o predominantemente orales la memoria que reconstruía el pasado se hacía sobre todo mediante la práctica narrativa oral que podía llegar, incluso, a ritualizarse. El contar y recontar los relatos constitutivos de una tradición, y mucho más en un ámbito ritual, construye permanentemente la identidad personal (como miembro del grupo) y la colectiva⁴¹. El narrar historias, el

39. JAMES C. SCOTT estudia este fenómeno, centrándose en el lenguaje y el discurso, en la obra *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta, 2003.

40. PAOLO JEDLOWSKY, "La sociología y la memoria colectiva", p. 128; Id., "Memoria", *Rassegna Italiana de Sociologia* 38 (1997) 135-147, esp. 142.

41. El juego de palabras que une la idea de rememorar con la de volver a dar unidad de conjunto y hacer parte de un todo, se ve mejor en inglés: re-member. En castellano existe la palabra remembranza donde quizá se ve más claro la relación entre memoria y el volver a ser miembro de, parte de un todo...

hacer memoria per-forma al grupo al re-memorar (re-membrarlo = hacerlo de nuevo un todo), al decir de nuevo el pasado significativo que da identidad; por eso se ritualiza. Un ejemplo claro es el Seder de Pascua judío, o el relato de la última cena.

Gran parte de este proceso nos es familiar, aunque con otra nomenclatura. Lo vemos plasmado en las narraciones evangélicas que son una selección de recuerdos de las palabras y hechos de Jesús (Lc 1,1-3; Jn20,30), desde el hoy de las comunidades (Lc 1,4), una selección guiada por la intención de que el "entonces" de Jesús siguiera siendo un "hoy" relevante para cada comunidad que debe construir un futuro sin la presencia física de Jesús. El canon engloba interpretaciones diferentes, incluso en parte contradictorias, de la tradición de Jesús. Por otra parte, muchas tradiciones deben su forma al culto donde se celebra esa memoria colectiva: el relato de la última cena, por ejemplo. El ver este proceso desde otras categorías, con otros términos, puede ayudar a preguntar a los textos de forma nueva que permita descubrir perspectivas y repercusiones nuevas.

Si esto lo aplicamos a los relatos de las mujeres en el sepulcro veremos que en su actividad de lamentación, las mujeres discípulas no podían sino recordar lo vivido con Jesús y los episodios de la última semana en Jerusalén. Ellas recuerdan⁴², hacen memoria, re-memoran la vida de Jesús. Una labor, la anamnética, que no se limita a enumerar los hechos del pasado, como sacándolos sin más del contenedor de la memoria, sino que implica una selección de recuerdos desde ciertos principios de significado que configuran un todo y le dan sentido para el presente. Una actividad favorecida por la actividad de duelo y la profunda experiencia que conlleva. Una experiencia que dependiendo de la perspectiva puede ser interpretada como una revelación o como una alucinación fruto de mujeres histéricas. Esta última interpretación es la que hace Celso según nos relato Orígenes hacia el 170 d.C.⁴³

La categoría de mártir o justo perseguido, que, como se sabe, es muy primitiva en la labor anamnética de la comunidad, fácilmente podría estar entre las categorías hermenéuticas más familiares a las mujeres, como se verá más adelante, que ellas podían haber utilizado en la lamentación ritual de Jesús y en su rememoración del pasado que puso nombre a lo sucedido y al poner nombre lo interpretó.

42. Es de notar que el mismo término de sepultura (mnhmei/on) hace ya alusión al hecho de recordar (mimnh,|skomai).

43. *"Debemos examinar la cuestión de si alguien que realmente ha muerto ha resucitado alguna vez con el mismo cuerpo... Pues bien ¿quién vio esto? Una mujer histérica, como tú dices, o quizá otras que habían sido embaucadas con la misma brujería, o que lo soñaron hallándose en un estado peculiar de mente, o... tuvieron una alucinación..."*, Orígenes, *Contra Celso* 2,55; 3,55.

De esa forma, también ellas estarían en los inicios de la elaboración de la interpretación cristiana de la vida y muerte de Jesús, en el origen de este proceso anamnético, transformado por la experiencia de revelación que parecen haber tenido y a la que aluden los relatos de aparición –sea de ángeles o del mismo Crucificado/Resucitado–. Lucas parece haber recogido de forma personal este papel fundamental de las mujeres discípulas en el proceso anamnético de la comunidad que dio lugar al anuncio y al kerigma, al relato y al culto a Jesús. En el relato lucano, los seres celestiales piden a las mujeres que “recuerden” (mnh,sqhte) cómo Jesús les hablaba cuando estaba en Galilea, y ellas recuerdan sus palabras (evmnh,sqhsan) (Lc 24,6).

Desde la perspectiva de la capacidad performativa que tiene la memoria y a la que acabamos de aludir, opino que semejante afirmación es importante. Dejando por el momento el trabajo redaccional de Lucas y su intención respecto a las mujeres, discrepo con R. Dillon quien no da ninguna importancia⁴⁴ al hecho de recordar, y afirma que no tiene nada que ver con el nacimiento de la fe pascual, a pesar de que reconoce que lo que recuerdan está relacionado con las predicciones de la pasión. Pienso que este autor no cae en la cuenta de la capacidad performativa del “recordar”. A pesar de que Lucas les quite importancia como transmisoras del kerigma pascual, el dato de la relación mujeres-Kerigma (y lo que éste supone de recuerdo y relectura que nombra y da sentido a la vida y muerte de Jesús) no aparece sólo en este evangelista. Es evidente en Juan –que pone otro tipo de Kerigma en boca de María Magdalena (“He visto al Señor”) y del que Boismard opina que es muy antiguo– y también en el resto de los evangelios, las mujeres están relacionadas con el kerigma pascual: “Jesús de Nazaret, el crucificado, ha resucitado” (Mc 16,6). Es a ellas a las que primero parece hacérseles manifiesta la verdadera significación de la vida y muerte de Jesús y con ello su identidad; y esto sucede precisamente en la sepultura. Por eso, es coherente pensar que lo fue muy probablemente a propósito de la actividad de lamentación.

Los lamentos y la profunda experiencia religiosa (de religación) que estos suponen son un ámbito propicio para que, en la composición de esas canciones-lamentos se diera una espontánea exégesis carismática de la Escritura que era el horizonte e imaginario cultural de aquellas mujeres. Larry Hurtado⁴⁵ ve esa exégesis carismática como una de las formas de revelación que estarían en el origen del culto a Jesús el Cristo, junto a las canciones inspiradas (¿por qué no pensar que algunas de ellas habían sur-

44. R. DILLON, *From Witness to Minister of the Word*, Analecta Roma, Biblica, 1982, pp. 51.

45. LARRY HURTADO, *Lord Jesus Christ*, Minneapolis: Fortress Press, pp. 72-73.

gido de los lamentos transformados por la experiencia de revelación?) y a las visiones del Resucitado. Canciones centradas sobre todo en el significado de la vida de Jesús, en sus hechos y en la injusticia del asesinato de quien se había mostrado como un justo, un profeta poderoso en obras y palabras. Las canciones vindicativas sobre profetas y mártires parece haber sido habituales en las mujeres, sobre todo en sus visitas a los sepulcros de los mártires y profetas⁴⁶, pero, en este caso, aparece el elemento sorpresivo de que la reivindicación a la que aluden ya ha tenido lugar y ha ido más allá de lo imaginado. Un conocimiento que se vivencia como revelado (de ahí el ser angélico utilizado en la narración). Por tanto, de las tres formas de revelación que Hurtado ve en el origen del culto a Jesús: canciones inspiradas, experiencias de revelación y exégesis carismática de la Escritura, encontramos que las mujeres aparecen relacionadas expresamente con dos de ellas y la tercera, la exégesis carismática es fácilmente previsible en el contexto de las otras dos, puesto que las tradiciones contenidas en las Escrituras conformaban el imaginario cultural desde el cual miraban e interpretaban la realidad.

En resumen, todo ello nos permite pensar que las mujeres discípulas de Jesús tuvieron una actividad anamnética en el entorno de su sepulcro con ocasión de la actividad de lamentación. Una actividad que, sin embargo, parece quedar transformada por una experiencia reveladora que niega la pertinencia del hecho mismo de la lamentación, a la vez que transforma la reflexión implícita en ella: el Crucificado ha resucitado, no está en el ámbito de las sombras sino en el de Dios.

3. LAS DISCÍPULAS DE JESÚS Y SU PAPEL EN LA TRANSMISIÓN DE LA TRADICIÓN

Como hemos visto la lamentación es un evento comunicativo, un puente entre la persona muerta de quien se hace memoria y los vivos que han sufrido su pérdida. En el caso de las mujeres discípulas de Jesús, parece haber sido la oportunidad y el ámbito donde acogen un conocimiento nuevo de la realidad transformada de Jesús, conocimiento⁴⁷ al que ellas ponen palabras y transmiten a los demás. Palabras que han quedado subsumidas en el Kerigma pascual comunitario.

46. ANTOINETTE CLARK WIRE, *Holy Lives, Holy Deaths...* Véase su introducción con un buen resumen sobre el tema.

47. El conocimiento en el mundo bíblico nunca es simplemente un proceso intelectual sino que lleva aparejada la vivencia. No en vano era el corazón el seno del conocimiento. Cf. B. DE GÉRARDON, "L'homme a l'image de Dieu", *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) pp. 683-695.

Los relatos de la visita a la tumba coinciden en señalar este elemento comunicativo que es algo sorprendente entre las mujeres que lamentan puesto que los estudios demuestran que suelen ser muy reservadas con su actividad y sus sentimientos fuera del evento del lamento. La comunicación suele producirse entre mujeres que han sufrido la pérdida de un ser querido y están en la misma situación. Pero en esta ocasión ellas van a contar lo que han descubierto mientras hacían lamentación y recordaban la vida de Jesús. Ponen palabras a una experiencia, la objetivan y la hacen accesible⁴⁸ a quienes, como ellas, han rodeado a Jesús y lo han acompañado en su camino. Sus palabras están en el origen del Kerigma pascual de la comunidad, aquello que condensa y legitima su identidad distintiva. Es más, en los relatos –excepto en Lucas– se subraya el origen divino del envío a comunicar y de la misma comunicación. El elemento narrativo de los seres angélicos remite a la conciencia comunitaria de la cualidad de revelado de ese saber.

Sin embargo, es en este punto, como acabamos de ver, donde empezamos a encontrarnos con problemas y con las señales de una ruptura, de un silenciamiento de las palabras de las mujeres y de su papel en el origen y la trasmisión de la tradición de Jesús.

3.1. *Del relato de mujeres a la narración evangélica*

Si analizamos los textos de la visita a la tumba, vemos que: 1) en Marcos, las mujeres son enviadas a anunciar pero no realizan el encargo, un cambio respecto a lo que parece haber sido la tradición más primitiva, debido al interés literario del evangelista; 2) en Mateo, el envío es doble: tanto los seres angélicos como el mismo Resucitado son los que envían a las mujeres a anunciar: “Id y decid...”; 3) en el caso de Lucas, las mujeres, aunque van a anunciar no son enviadas, un cambio redaccional lucano que tiene que ver con la proyección en esos primeros momentos del modelo organizativo que desea legitimar en su comunidad. El resultado es que no son creídas porque a los discípulos varones les parecían “cosas de locas”, sin sentidos (Lhroj); 4) en Juan, es el Resucitado quien dice a María Magdalena: “Vete y di...”, y sólo en Juan María conserva la palabra: “Ella va a anunciar a los discípulos: He visto al señor y que le había dicho estas cosas”.

Ya se ha visto que la plausibilidad efectual y contextual de la visita de las mujeres al sepulcro para hacer lamentación nos llevaba a afirmar un

48. Esta es una de las importantes funciones del lenguaje. Cf. PETER L. BERGER y THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, p. 89.

alto grado de historicidad al hecho de la visita, la lamentación y la experiencia de revelación. Es totalmente previsible que las mujeres testigos narraran estas experiencias tenidas en el curso de la actividad de lamentación e interpretadas como experiencias de revelación y que parte del contenido pasara a conformar los relatos. Relatos que, como los de los varones, tuvieron que ser contados de forma diferente, con diferentes acentos, según los ámbitos comunitarios y ocasiones en que lo hicieran: las mujeres a otras mujeres mientras trabajaban, a la comunidad en reuniones informales, pero también el culto⁴⁹ y la catequesis.

El resultado podría ser la tradición oral que adivinamos tras Mc 16,1-8, los textos paralelos y los afines. Una tradición que fue elaborada después desde el interés teológico comunitario (¿para el culto?) y, posteriormente, desde el de cada evangelista y la situación concreta de sus comunidades. El tema de la piedra como indicador de intervención divina, la indicación del lugar donde le habían puesto, la ausencia del cuerpo, la elaboración del anuncio kerigmático ... parecen ser elementos teológicos posteriores más elaborados; algunos de ellos, posiblemente en un contexto de celebración cultural, fueran comidas en memoria de Jesús muerto y resucitado, en alguna casa, o fuera una celebración de la memoria de su resurrección en las cercanías de su tumba.

Este último punto que no puedo desarrollar es, sin embargo, muy interesante. Como mantiene Schenke, estos relatos muestran también señales de haber sido utilizados en un culto comunitario que celebraba la Resurrección de Jesús en el entorno de la sepultura, y fue entonces cuando habría sido añadida la indicación del día y la hora así como la constatación expresa del lugar donde había sido puesto Jesús ("El primer día de la semana" que en el EvPe se ha convertido ya en "el día del Señor", "muy de mañana"), estarían apoyando esta teoría que tiene a su favor, lo habitual de tales prácticas en aquel ambiente y los descubrimientos arqueológicos que apoyan la antigüedad de la localización del sepulcro venerado y el descubrimiento de una gruta con signos de culto en sus inmediaciones, al estilo de otras grutas "místicas" que al parecer utilizaban los primeros seguidores de Jesús⁵⁰, como mencionan algunos peregrinos antiguos como Egeria.

49. Esa es la tesis de L. SCHENKE en *Le Tombe vide*, aunque él no se centra el tema de la experiencia de las mujeres sino en el del culto. Para un análisis más detallado puede verse mi artículo "Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba", en CARMEN BERNABÉ y CARLOS GIL (eds.), *Reimaginando*.

50. JOAN TYLOR, "Golgotha: A Reconsideration of the Evidence for the sites of Jesus' Crucifixion and Burial", *NTS* 44 (1998) 180-203. Un autor crítico que por la misma época ya defendía la posible antigüedad de esta localización es S. C. MIMOUNI, *Le Judeo-christianisme ancien*, Cerf, Paris 1998. Egeria, *Itinerario* 33, 43.

Pero quizá podamos percibir aún, en los relatos de la visita a la tumba y de la experiencia reveladora tenida en su entorno, algunos rastros de ese origen oral y de la actividad narrativa de las mismas mujeres. Los estudios del folclore muestran cómo las canciones y relatos orales son modificados al ser puestos por escrito; modificaciones que dejan ver los intereses de género y la actividad para la que se destinan, es decir, la mano de los varones que son los que normalmente las ponen por escrito⁵¹ y del *Sitz im Leben* comunitario. Estos estudios están desarrollando un tipo de análisis que permite descubrir en los relatos rastros de la fase de ejecución oral.

El relato de Juan 20,1.11-18 presenta signos de transmisión oral: dos personajes en escena, diálogo, cambio de tiempos verbales y de estilo directo a indirecto ("Va María a los discípulos anunciándoles que 'He visto al Señor y que le había dicho estas cosas'" v. 18). Es el único lugar donde María conserva su voz y entra en diálogo con los seres angélicos y con el Resucitado. La escena que tiene un cierto carácter onírico parece el contenido de un lamento hecho narración, en el que la mujer que lamenta pregunta por el difunto y habla con él, aunque es una experiencia transformada totalmente por la revelación de la resurrección de Jesús.

Ahora bien, es evidente el cambio que se produce en estas tradiciones al ser utilizadas para otro fin fuera éste el cultural o el ser parte de cada uno de los evangelios. Quienes las han puesto por escrito han sido varones con otros objetivos, con otras prioridades y perspectivas, y también con unos esquemas culturales que han guiado su trabajo. Esto es más evidente en unos que en otros.

3.2. "Cosas de mujeres, palabras sin sentido"

Ese proceso de cambio es ya muy evidente en Lucas. En 24,11 dice: "Pero estas cosas les parecían como sinsentidos y no las creían" (kai. evfa,nhsan evnw,pion auvtw/n w'sei. lh/roj ta. r'h,mata tau/ta(kai. hvpi,stoun auvtai/jǎ). El término con que califica las palabras de las mujeres es lh/roj. Se trata de una palabra muy interesante. Aparece sólo aquí en el N.T, y tampoco lo hace en la versión más habitual de los LXX. Se

51. JOANA DEWEY, "From Storytelling to Written Text: The Loss of Early Christian Women's Voices", *BTB* 26 (1996) 74-ss... este artículo aparece de forma más resumida en Idem., "De las historias orales al texto escrito", *Concilium* 276 (1998) 31-42. La autora pone como ejemplo las versiones escritas de algunos cuentos populares europeos donde la imagen y el papel de las mujeres en los relatos ha sufrido una modificación y un empeoramiento sustancial desde las versiones orales. Y subraya que el cristianismo comenzó como una transmisión oral de las tradiciones. Y defiende que se dio un proceso semejante de minimización del papel de las mujeres.

suele traducir como desatino o sinsentido. El *Robertson Word Picture* dice de ella que es una antigua palabra utilizada para indicar "sinsentido", "incoherencia" que los escritores médicos de la antigüedad utilizaban para aludir al habla incoherente propia del delirio o la histeria. Y ciertamente, una primera mirada a la búsqueda hecha en el Thesaurus demuestra que su uso era particularmente numeroso en las obras médicas. Galeno, por ejemplo, la utiliza casi 200 veces en sus escritos.

El uso de este término por Lucas está en coherencia con la presentación que ha hecho de las discípulas en su obra. En 8,3 las ha presentado como posesas y enfermas sanadas por Jesús (8,2-3). Tanto ese rasgo como el del duelo en el sepulcro transmiten una imagen de estas mujeres como propensas a cierto comportamiento extático, incapaces de ser dueñas de sí, propensas a la exaltación... y eso parece reforzar la disculpa de los varones que no pueden creerlas. Ellos necesitan otro tipo de discurso, como el del Resucitado que les explica las escrituras, y sobre todo la aparición del mismo Resucitado. Lucas sitúa el testimonio de María Magdalena y sus compañeras dentro del esquema helenístico del hablar irracional de las mujeres, lo que explica a sus lectores que los varones se nieguen a creerlas y su fe no pueda basarse en "las cosas" que cuentan las mujeres. Si recordamos que Lucas ha silenciado el envío de las mujeres por parte de los seres angélicos ni tiene aparición del Resucitado, entendemos cómo va preparando el camino para justificar que, en la segunda parte de su obra -en Hechos- las mujeres queden excluidas del ministerio de la Palabra, aunque han sido testigos oculares y han recibido la revelación (Hch 1,24-26). Lucas que escribe para una comunidad helenística de segunda o tercera generación utiliza como trasfondo el esquema helenista del hablar frívolo de las mujeres que, junto a su constitución incapaz de auto-dominio, fue un lugar común.

Este elemento de incredulidad por parte de los varones hacia el testimonio de las mujeres aparece también en el escrito del s.II, la *Epístola Apostolorum* (versión etiópica) "Cuando estaban llorando y lamentándose, se les apareció el señor y les dijo: '¿por qué lloráis? No lloréis, yo soy al que buscáis'. Pero id a vuestros hermanos y decidles: 'Venid, nuestro Maestro ha resucitado de entre los muertos'. María va y se lo dice: 'Nosotros dijimos '¿qué tenemos que ver contigo mujer?; el que está muerto y enterrado ¿puede vivir?' Y no le creímos que había resucitado el Señor.

Vuelven a decírselo al señor y el Señor vuelve a mandar a una de ellas. Sara vino a nosotros y le acusamos de mentirosa y volvió al Señor como había hecho María. Entonces el Señor dijo a María y a sus hermanas: 'Vamos a ellos', y el vino y nos encontró dentro, tristes y nosotros dudamos y no le creímos. Les dice: 'No temáis, yo soy vuestro maestro'. Comienza a revelarles el sentido de los que había sido su vida"

Es posible que estas alusiones escondan una noticia histórica, pero sobre todo hablan de una situación contemporánea que se retrotrae a los inicios.

Es cierto que esta situación no se dio en todos los lugares a la vez pero fue la que se impuso. La famosa frase de Celso sobre María Magdalena, como una histérica que da testimonio de la resurrección contagiando a otros crédulos como ella, nos habla de la asociación entre duelo y lamentación y éxtasis, y nos da una idea del ambiente y la mentalidad con los que hubieron de enfrentarse. En esa misma dirección van las invectivas de Juan Crisóstomo a las que también hemos aludido más arriba.

Este proceso de silenciamiento y frivolidad de las palabras de mujeres fue en aumento en las comunidades cristianas que se extendieron por las ciudades del Imperio romano mediterráneo y, con ello, el papel de las primeras discípulas en el origen del Kerigma y la Tradición de Jesús, y el de todas aquellas que la llevaron adelante. Dos citas, entre muchas que podían aducirse, y que no por conocidas dejan de ser ilustrativas:

“La mujer oiga la instrucción en silencio con sumisión... No permito que la mujer enseñe ni domine al hombre. Que se mantenga en silencio” (1Tim 2,11-12).

“No está bien que las mujeres sean maestras, especialmente, en lo que concierne al nombre de Cristo y a la redención de su pasión. Pues vosotras no habéis sido designadas para ello. ¡Oh mujeres, especialmente viudas, que os gustaría enseñar pero que debéis rezar y suplicar al Señor!” (*Didaskalia Apostolorum* 25 (versión griega)).

4. CONCLUSIÓN: PALABRAS DE MUJERES

De todo lo anterior, no es descabellado pensar que las mujeres discípulas tuvieron una parte importante en los inicios y desarrollo del kerigma pascual y de la tradición posterior, así como en su transmisión. Y eso significa un papel fundamental en la formación de la identidad y legitimación comunitaria. Su lugar en esa tradición quedó unido a la sepultura porque posiblemente, debido a su papel tradicional en los ritos de duelo, fue allí donde experimentaron la revelación, donde tuvieron la experiencia reveladora de la resurrección en el curso de su actividad anamnética propia de los lamentos. La sospecha que desde siempre parecen haber suscitado las actividades relacionadas con el duelo y los lamentos puede explicar por qué fue difuminándose y por qué Pablo⁵² no alude a

52. El elemento extático que solía acompañar muy a menudo la acción de lamentación de las mujeres no era un buen ejemplo en Corintio donde precisamente Pablo parece tener un problema con las mujeres que profetizaban.

ella. Sin embargo, ese relato se conservó y se transmitió en las comunidades, posiblemente por las mismas mujeres –las primeras discípulas y las posteriores seguidoras de Jesús⁵³, hasta que fue integrado en el relato de la pasión, después de ser elaborado literaria y teológicamente para ser vehículo del kerigma comunitario de la fe en Jesús resucitado. Pero algo a lo que no podía renunciar, sin perder su identidad, era al protagonismo de las mujeres en relación a esa actividad de recuerdo en torno a la tumba de Jesús como lugar donde recibieron la experiencia reveladora de que Jesús había resucitado y no estaba ya preso del Sheol. La piedra con que se cerraba la tumba, símbolo de la irreversibilidad de la muerte, había sido corrida.

Algunas palabras tienen tanta fuerza que construyen realidad, imaginan mundos alternativos y movilizan conciencias y existencias, tanto en el ámbito personal como comunitario. “Tengo un sueño...” dijo un día con voz vibrante Martin Luther King mientras comenzaba a contarlo; y en ese mismo instante, ese sueño empezó a germinar en los cientos de corazones que escuchaban sus palabras, y comenzó a ser una realidad en proceso. Las palabras pueden ser vacías pero pueden llevar mundos en germen, pueden matar y pueden dar vida. La Palabra que se dice en verdad crea identidad significativa, personal y comunitaria.

Negar o impedir a una persona la posibilidad de utilizar su palabra para nombrar el mundo, para ordenarlo, es condenarle a una existencia no significativa en la comunidad humana, a una existencia infrahumana. Negar o silenciar la palabra a una persona en un grupo es negarle su papel como parte significativa y activa de ese grupo, es impedir su contribución a la construcción y mantenimiento de la identidad y existencia grupal. Se puede hacer de formas diversas, desde la banalización de lo expresado hasta la censura, el secuestro o la eliminación física.

A lo largo de la historia, la palabra de las mujeres, en cuanto mujeres –sin contar otras variables– ha sido minusvalorada, silenciada y eliminada del ámbito político, allí donde se ordenaba y se creaba el mundo comunitario; reducida al ámbito privado y condenada a la irrelevancia más absoluta para la construcción de la realidad social y comunitaria. Es lo que sucedió también en la Iglesia, como comunidad inserta en un mundo de valores patriarcales en los que estaban socializados aquellos que la dirigían. “Las mujeres guarden silencio en la Asamblea pues no

53. Además de los estudios que existen sobre los relatos de mujeres que hemos citado, Schürmann hablaba ya hace años de la posible existencia de un bloque de relatos sobre mujeres en el evangelio de Lucas. *Das Lukasevangelium*, pp. 445. No sería por tanto extraño que se conservaran y contaran estos relatos en los círculos y espacios donde se desenvolvía la vida de las mujeres.

les está permitido hablar, más bien estén sumisas según dice la ley... Pues es vergonzoso para una mujer hablar en la Asamblea" (1Cor 14,34-35).

Lo vergonzoso es que hoy, la situación sigue siendo muy similar. A las mujeres se les sigue imponiendo desde fuera una definición de lo que constituye su identidad, mientras se les niega también la posibilidad de decir una palabra significativa y creadora de identidad comunitaria; una palabra que ordene y proyecte el "nosotros" comunitario. Y lo blasfemo es que se sigue utilizando el nombre de Dios en vano para legitimarlo.

A lo largo de la historia ha habido muchos ejemplos de palabras silenciadas. Palabras peligrosas porque sugerían otros mundos posibles, donde "todos los niños tuvieran zapatos", donde "los justos no fueran crucificados", donde "los humildes fueran exaltados y los poderosos abajados", donde "comer tres veces al día no fuera un sueño imposible para la mayoría de la gente". Son palabras que cuestionan órdenes instituidos en cómodo beneficio de unos pocos; palabras que sacuden conciencias, presentan otros horizontes, o niegan legitimidad a los abusos e injusticias; palabras ante las que los mantenedores del orden vigente se sienten incómodos o ven amenazados sus intereses y su comodidad.

Los poetas han expresado una y mil veces la importancia vital de la palabra. "Me queda la palabra", decía Blas de Otero en un poema, para continuar en otro:

Aquí tenéis mi voz
alzada contra el cielo de los dioses absurdos,
mi voz apedreando las puertas de la muerte
con cantos que son duras verdades como puños...
Aquí tenéis mi voz zarpando hacia el futuro.
Adelantando el paso a través de las ruinas,
hermosa como un viaje alrededor del mundo.

El texto de Juan dice que el Resucitado le dijo a María Magdalena: vete y di, y ella fue y dijo: he visto al Señor y me ha dicho esto. Es justo y necesario hacer memoria del papel de nuestras antepasadas en el origen de la tradición que nos da identidad y nos conforma como grupo y de reivindicar su lugar en el origen fundante. Desde el dolor elaborado o desde la experiencia personal y grupal del Resucitado que se hace presente también en aquellas, debemos seguir hablando y diciendo con palabras propias lo que hemos "visto".

CARMEN BERNABÉ
Universidad de Deusto



Imagen 1.- Placa fúnebre s. VI a. C. (Prothesis)