

# En clave de mujer...



## En el umbral Muerte y Teología en perspectiva de mujeres

Mercedes Navarro (Ed.)



Las mujeres han estado siempre profundamente vinculadas a la vida y a la muerte. Ellas se colocan en el umbral ayudando a vivir y, en incontables ocasiones, ayudando y acompañando el morir. Los evangelios canónicos presentan a las mujeres como compañeras y testigos de la muerte de Jesús, cuando todos sus discípulos habían abandonado y, sobre todo, de su resurrección, en el umbral donde otra Vida nace de la muerte.

Un grupo de expertas, biblistas y teólogas, se aproxima a esta realidad con el fin de iluminar teológicamente el presente. Como en otras cuestiones, también en ésta y en la actualidad se invisibiliza el importante papel de las mujeres.

Este libro ofrece datos y reflexiones teológicas desde la historia, la exégesis, la filosofía y la vida práctica, que invitan a replantear el papel jugado por las mujeres en el umbral entre la vida y la muerte.



**Mercedes Navarro Puerto** es biblista y psicóloga, profesora de Psicología y Religión en la U.P. de Salamanca y miembro de diferentes asociaciones (ABE, ATE, ESWTR...). Ejerce la psicoterapia y dedica la mayor parte de su tiempo a la investigación y la teología.

ISBN 84-330-2061-7



9 788433 020611

[www.edesclée.com](http://www.edesclée.com)

**Desclée De Brouwer**

En el umbral  
Muerte y teología  
en perspectiva de mujeres

Mercedes Navarro Puerto (Ed.)

Nuria Calduch

Isabel Gómez-Acebo

Gertraud Ladner

Trinidad León

Marinella Perroni

Desclée De Brouwer

## ÍNDICE

Abreviaturas de libros bíblicos .....	11
Presentación: El umbral como contestación de la muerte .....	15
<i>Mercedes Navarro Puerto</i>	
1. La experiencia de la muerte y las mujeres .....	18
1. Muertes privadas y muertes públicas .....	19
2. Muertes muy dignas .....	21
3. Mujeres, fantasmas y policías forenses: la justicia ya aquí .....	22
4. Muertes, mujeres y religión .....	26
5. Mujeres, teología feminista y muerte .....	27
2. Mujeres en el umbral de la vida y la muerte .....	28
3. El umbral, sus riesgos y posibilidades .....	34
1. Muerte y mujeres en la Biblia hebrea .....	37
<i>Nuria Calduch-Benages</i>	
1. La muerte y el más allá en el Antiguo Oriente Próximo .	41
1. La muerte y el más allá en Egipto .....	41
2. La muerte y el más allá en Mesopotamia .....	45
3. La muerte y el más allá en Canaán .....	49
2. La muerte y el más allá en Israel .....	51
1. Introducción .....	51
2. La muerte y la vida .....	53
3. Los muertos .....	55
4. El she'ol .....	57
3. Las mujeres bíblicas y la muerte .....	60
1. Introduciendo un prisma .....	60
2. En favor de la vida: las comadronas .....	60
3. La muerte en vida: las estériles .....	63
4. La muerte sacrificial: las víctimas .....	68
5. Muerte y sexualidad: la mujer extraña .....	75
A modo de conclusión .....	80
Bibliografía .....	81

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2006  
C/ Henao, 6  
48009 Bilbao  
www.edesclee.com  
info@edesclee.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

*Impreso en España - Printed in Spain*  
ISBN: 84-330-2061-7  
Depósito Legal: BI-818/06  
Impresión: RGM, S.A.



2. Mujeres y ritos funerarios en Palestina .....	85
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	
Unas prácticas comunes .....	87
Las creencias en el más allá .....	92
1. Los muertos se entierran .....	98
1. Tipos y modos de enterramiento .....	99
2. Influencias del helenismo .....	102
3. Respeto a los difuntos .....	104
4. Objetos hallados en las tumbas .....	106
5. La falta de entierro correcto como desgracia .....	107
y deshonor	
2. Los ritos funerarios .....	115
1. Los preparativos del cadáver .....	115
2. El comportamiento de la familia .....	119
3. Ayuno y comida .....	122
4. Los tiempos del duelo .....	124
3. El papel de las mujeres .....	125
1. ¿Culto a los muertos? .....	132
4. Muerte y entierro de Jesús de Nazaret .....	136
1. ¿Enterrado con deshonor? .....	138
2. ¿Qué hicieron las mujeres en la tumba de Jesús? ...	141
Bibliografía .....	142
3. "Murió y fue sepultado". La contribución de las discípulas de Jesús a la elaboración de la fe en la resurrección .....	147
<i>Marinella Perroni</i>	
1. Marta de Betania y la fe en la resurrección de los muertos .....	150
2. Dos antecedentes decisivos en las Escrituras Hebreas .	154
1. Raquel llora por sus hijos .....	156
2. La madre que tiene la esperanza en el Señor .....	160
3. Las discípulas de Jesús ante su muerte y su sepultura .	164
1. Testigos de la sepultura de Jesús .....	165
2. "para mi sepultura" (Mc 14,3-9 y Mt 12,1-8) .....	170
3. El valor kerigmático de la sepultura de Jesús:	
1Cor 15,3b-5 .....	172

Conclusión .....	177
Bibliografía .....	178
4. Mujeres y antropología teológica de la vida y de la muerte	181
<i>Trinidad León Martín</i>	
Introducción .....	183
1. Nacer a la muerte: principio o protología de la vida ..	187
1. Criaturas ancladas en la eternidad .....	189
2. La vida, como tensión entre el "barro" y el "aliento" ..	192
3. Nacimiento como experiencia de "exilio" .....	197
2. Viviendo la vida: catarsis (purificación) de la muerte ..	206
1. Vivirse en relación a la muerte, un proyecto	
de permanencia en la luz .....	207
2. La aceptación de la muerte en la vida .....	214
3. Muerte: la vida resucitada .....	220
Para concluir .....	229
Bibliografía .....	230
5. Desafíos teológicos ante la vida y la muerte en perspectiva de género .....	233
<i>Gertraud Ladner</i>	
1. Primer desafío .....	235
1. ¿Diferencias a la hora de la muerte? .....	236
2. La muerte de las mujeres... ..	237
3. ... y las chicas .....	239
4. Mujeres como cuidadoras. El morir, la muerte	
y las tareas de las mujeres .....	239
5. Las mujeres cambian el morir .....	243
2. Segundo desafío .....	248
1. Frente a una orientación exclusiva hacia el	
más allá: vivir el hoy, el ahora .....	248
2. Afirmar positivamente la vida y el cuerpo .....	249
3. Tercer desafío .....	251
1. Ojos abiertos ante lo vivido y lo no vivido por	
las mujeres .....	251
2. Llevar luto, afligirse, llorar por los muertos para	
que la vida se realice .....	253

3. Cuando se juntan el comienzo y el final de la vida ...	254
4. Pérdidas superadas y luto tabú unificado .....	260
5. El morir, una preparación para la muerte .....	262
6. Hablamos de la muerte, hablamos de la vida .....	263
Bibliografía .....	264
Libros .....	264
Artículos .....	265
Datos de las autoras .....	267

## ABREVIATURAS DE LIBROS BÍBLICOS

Profeta Abdías	Abd
Profeta Ageo	Ag
Profeta Amós	Am
Libro del Apocalipsis	Ap
Profeta Baruc	Bar
Libro del Cantar de los Cantares	Cant
Carta de Jeremías	CJr
Carta a los Colosenses	Col
1 Carta a los Corintios	1Cor
2 Carta a los Corintios	2Cor
1 Libro de las Crónicas	1Cr
2 Libro de las Crónicas	2Cr
Profeta Daniel	Dn
Libro del Deuteronomio	Dt
Libro del Eclesiastés	Ecl (también Qohelet, Qoh)
Libro del Eclesiástico	Eclo (también Ben Sira, Sir)
Carta a los Efesios	Ef

Libro de Esdras	Esd
Libro de Ester	Est
Libro del Éxodo	Ex
Profeta Ezequiel	Ez
Carta a Filemón	Flm
Carta a los Filipenses	Flp
Carta a los Gálatas	Gal
Libro del Génesis	Gn
Profeta Habacuc	Hab
Carta a los Hebreos	Heb
Libro de los Hechos de los apóstoles	Hch
Profeta Isaías	Is
Profeta Jeremías	Jr
Libro de Job	Job
Profeta Joel	Jl
Profeta Jonás	Jon
Libro de Josué	Jos
Evangelio de Juan	Jn
1 Carta de Juan	1Jn
2 Carta de Juan	2Jn
3 Carta de Juan	3Jn
Carta de Judas	Jds
Libro de Judit	Jdt
Libro de los Jueces	Jue
Libro de las Lamentaciones	Lam
Libro del Levítico	Lv
Evangelio de Lucas	Lc
1 Libro de los Macabeos	1Mac
2 Libro de los Macabeos	2Mac
Profeta Malaquías	Mal
Evangelio de Marcos	Mc
Evangelio de Mateo	Mt
Profeta Miqueas	Miq
Profeta Nahum	Nah

Libro de Nehemías	Neh
Libro de los Números	Nm
Profeta Oseas	Os
1 Carta de Pedro	1Pe
2 Carta de Pedro	2Pe
Libro de los Proverbios	Pr
1 Libro de los Reyes	1Re
2 Libro de los Reyes	2Re
Carta a los Romanos	Rom
Libro de Rut	Rut
Libro de la Sabiduría	Sab
Libro de los Salmos	Sal
1 Libro de Samuel	1Sm
2 Libro de Samuel	2Sm
Carta de Santiago	Sant
Profeta Sofonías	Sof
1 Carta a los Tesalonicenses	1Tes
2 Carta a los Tesalonicenses	2Tes
1 Carta a Timoteo	1Tim
2 Carta a Timoteo	2Tim
Carta a Tito	Tit
Libro de Tobías	Tob
Profeta Zacarías	Zac

# Presentación: El umbral como contestación de la muerte

*Mercedes Navarro Puerto*

**Mercedes Navarro Puerto** (Jerez 1951), Mercedaria de la Caridad, Dra. en Psicología y Teología (UP Salamanca y PUGregoriana, Roma), licenciada en Ciencias Bíblicas (P.I. Bíblico, Roma). Profesora de Psicología y Religión en la Facultad de Psicología de la UP de Salamanca. Miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas, pertenece a la A. Europea de Mujeres para la Investigación Teológica y a la Asociación Bíblica Española. Ha publicado más de una docena de libros, algunos de ellos traducidos a otros idiomas, y numerosos artículos, científicos y de divulgación, entre ellos *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Estella (Navarra) 1999; *Cuando la Biblia cuenta. Introducción a los relatos bíblicos*, PPC, Madrid 2003, *10 palabras en teología feminista*, EVD, Estella 2004; *Relectura del Génesis*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997; *Y vosotras ¿quién decís que soy yo?*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2000, y otras colaboraciones en obras colectivas y revistas de divulgación y científicas.

## **PRESENTACIÓN: EL UMBRAL COMO CONTESTACIÓN DE LA MUERTE**

*Mercedes Navarro Puerto*

QUIENES TENEMOS UNA CIERTA EDAD conservamos imágenes culturales y afectivas en nuestra retina que vinculan religión-muerte-mujeres. Imágenes de una población de mujeres, más del mundo rural, vestidas de luto durante largos períodos de tiempo. ¿Quién no recuerda a tantas viudas y madres de hijos e hijas muertos? ¿Quién, de quienes lo vivimos, no recuerda el sonido de las campanas tocando a muerto y las iglesias llenas de mujeres, mientras la mayoría de los hombres esperaban en la puerta para acompañar el féretro al cementerio? ¿quién no guarda memoria de los rosarios rezados en las casas por las mujeres rodeando al muerto y cuidando de las y los dolientes durante horas e incluso días, creando con esa especie de mantra, un fondo de consuelo psicológico y espiritual en el que la compañía se hacía a la par inmanente y trascendente? De eso no hace tanto. Basta mirar algunas fotografías en blanco y negro en los álbumes familiares para refrescar la memoria. Podría parecernos que todo aquello, a primera vista sombrío y triste, ya ha pasado. El cambio de

costumbres pudiera inducir la ilusión de que también la muerte se ha transformado a nuestras conciencias... y quién sabe, si a lo mejor un día hasta pudiera desaparecer... Esos cambios podrían llevarnos a pensar, además, que la muerte ya no está tan relacionada con las mujeres y con la religión. Yo no estaría tan segura. La teología en clave de género acostumbra a cuestionar supuestos que aceptamos tranquilamente. También en este tema. Y, como es costumbre en la teología feminista y la teología hecha por mujeres, partimos de la propia experiencia y del propio contexto.

### 1. La experiencia de la muerte y las mujeres

La vinculación entre muerte y mujeres se establece desde diferentes ámbitos. La experiencia nos dice que las mujeres mueren más que los varones en la mayor parte de nuestro mundo. En el cristianismo son las mujeres las que están vinculadas desde más temprano con la muerte de Jesús y con su resurrección. Asumimos ya aquí la pregunta que servirá de punto de partida al artículo de Marinella Perroni: ¿aporta esta vinculación algo importante para la misma fe o se trata de mera coincidencia en la que juegan un papel básico la historia y las costumbres culturales? los trabajos de Nuria Calduch e Isabel Gómez Acebo mirados desde un determinado punto de vista podrían confirmar que no es más que cultura con toda su ambigüedad, pero el libro trata de horadar la capa superficial de las respuestas a preguntas importantes, de forma que los desarrollos de la Biblia Hebrea y de las costumbres ancestrales que vinculan muerte y mujeres (N. Calduch; I. Gómez Acebo) deben ser leídos en la óptica de los datos evangélicos (M. Perroni) y de la experiencia actual (G. Ladner; T. León) Mi tarea aquí es contextualizar las preguntas y las respuestas con datos de una cierta inmediatez.

Comenzamos por la experiencia de la muerte en las mujeres. Primero, las mujeres muertas y, especialmente, las mujeres que mueren a consecuencia del hecho de serlo en la sociedad patriarcal.

Segundo, la experiencia de las mujeres que sufren pérdidas (una forma de muerte) mortales. Tercero, la relación de las mujeres con la muerte, la religión y la fe, católica en nuestro caso.

#### 1. Muertes privadas y muertes públicas

Hoy en el mundo mueren demasiadas mujeres, como indican los datos concretos (Gertraud Ladner) Las estadísticas del Instituto Nacional de la Mujer en España arrojan unas cifras alarmantes sobre las mujeres asesinadas por el hecho de serlo (por su género), a mano de varones afectivamente ligados a ellas: 390 mujeres de 1999 a junio de 2005\*. Estos asesinatos se producen en momentos en los que ellas han decidido cambiar una situación de no-vida por un futuro abierto, o en momentos en que comienzan a disfrutar de la vida tras años de terrible calvario. La toma de conciencia por parte de las mismas mujeres de este goteo mortal llevó a crear grupos y asociaciones, una de las cuales decidió manifestarse todos los 25 de mes contra la violencia de género. Recuerdo que a estas manifestaciones sólo íbamos un pequeño e insignificante grupo de mujeres. Recuerdo, también, el solapamiento de otras manifestaciones que las oscurecían por completo. En varios casos, en Madrid, se solaparon manifestaciones contra ETA en el día y hora en que este insignificante grupo de mujeres se manifestaba contra el terrorismo machista. Estoy convencida, como otras muchas mujeres, de que no eran solapamientos inocentes.

Todavía no he visto en este país una manifestación masiva por las muertes de las mujeres a causa de su género. Todavía espero imágenes de manos blancas diciendo ¡basta ya! a los asesinatos de mujeres. En cambio han dado la vuelta al mundo las manifestaciones contra el terrorismo de ETA y otros terrorismos. Asesinatos y terrorismo son los de ETA y Al Qaeda y asesinatos y terrorismo son los de las mujeres. ¿Cuál es, entonces, la diferencia? El género, por supuesto, bajo la

\* A 31 de diciembre de 2005 la Red Femenina contra la violencia hacia las mujeres contabilizaba 80 víctimas ([www.redfeminista.org](http://www.redfeminista.org)) y a día 6 de febrero se contabilizan 14.

todavía rígida división entre privado y público. Las mujeres, seamos las que seamos, vivamos o muramos, hagamos lo que hagamos y estemos donde estemos, seguimos asociadas en el imaginario colectivo, consciente e inconscientemente, a lo privado. El día que el pueblo se manifieste contra este terrorismo como se ha manifestado contra el otro, ese día habremos dado un paso histórico adelante en la concepción simbólica de la dignidad humana de las mujeres y el valor de cada una de sus vidas. Ese día habremos ganado todos y todas como seres humanos una importante baza a la muerte a favor de la vida. Ese día seremos mucho más civilizados y civilizadas y comenzaremos un camino en el que dejaremos de ser cómplices de este sistema mortal que es el patriarcado. No veo ese día muy cercano, pero algo importante se está moviendo en esa conciencia nuestra<sup>1</sup>.

La complicidad del sistema que mata a las mujeres y se acostumbra a las cifras que siguen creciendo, está sostenida, también, por la iglesia católica y sus instituciones en España. Su silencio es mortal, pues sus tímidas protestas, puntuales y sin incidencia política y social, gritan de modo clamoroso su escasa conciencia y compromiso institucional. Toda vida es sagrada, pero de hecho no toda vida vale lo mismo. En el estado español y en la iglesia española las vidas de las mujeres no tienen el mismo valor que las vidas de los varones y eso lo ratificamos conjuntamente y a diario. El género de las mujeres sigue sin formar parte de nuestra concepción sobre lo público y político. Tal vez, en lo hondo de nuestro inconsciente, seguimos creyendo que son más sagradas las vidas de los varones y más profanas las vidas de las mujeres. Y si las vidas de los varones son más sagradas

1. En este caso las protestas de grupos de mujeres de diversa índole han empujado al sistema político y jurídico a tomar cartas en el asunto. La legislación reciente (Ley Orgánica de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género) es, sin lugar a dudas, un paso fundamental que contribuye, aunque sea lentamente, a un cambio de mentalidad que no es en absoluto fácil. Las leyes van por delante, pero el sistema sigue siendo patriarcal y sexista, como muestran a diario los medios de comunicación, las discriminaciones en razón del género en todos los ámbitos de la realidad y los esquemas mentales por los que nos regimos cotidianamente.

y valoradas, también lo serán y lo son sus muertes. Siguiendo esta lógica, los cambios deben afectar profundamente a las creencias y concepciones de nuestro inconsciente colectivo.

La muerte, así, tiene género, y clase y raza y edad... Como nos dirá Getraud Ladner, la dignidad de la vida de cada sujeto se percibe en los sepelios. Y la dignidad de los asesinados en la más pura indignidad, como nos dirán los trabajos de historia y Biblia (Nuria Calduch e Isabel Gómez Acebo) y en particular el artículo sobre los evangelios (Marinella Perroni), la ponen habitualmente las mujeres junto a los cadáveres de los seres amados, y los pasos adelante en la mentalidad llegan siempre de la mano de las mujeres. Ellas, amando, creyendo y esperando, ya anticipaban de alguna manera, la vida que surgía de la muerte. No obstante, pese a que ellas han dignificado las vidas desde la dignificación de las muertes, los ritos y sepelios de dignificación siguen excluyéndolas de forma sistemática y, sobre todo, sigue invisibilizándolas. Veámoslo con algún ejemplo.

## 2. Muertes muy dignas

Algunas muertes de personajes célebres, convertidas en espectáculo mediático, ilustran la capacidad simbólica humana para *dignificar*, término éste que contiene diferentes acepciones. En el ámbito sagrado de la ritualización de la muerte las mujeres tampoco cuentan. Aquellas que se encuentran presentes a pie de cama del personaje célebre durante su enfermedad desaparecen en los ritos en los que se dignifica a los muertos para la posteridad. Es clara la ambigüedad entre visibilidad e invisibilidad de las mujeres, pero más interesante me parece la pregunta que se adivina en el trasfondo acerca de lo que es dignidad humana y proceso de dignificación y el lugar de las mujeres en estos procesos. Las atenciones al enfermo y moribundo son también ellas rituales, pero se trata de situaciones que, en la división entre público y privado todavía vigente, pertenecen a este último ámbito.

Muchas de nosotras intentamos romper esta dicotomía, ofrecer una antropología y una teología que afecte a los umbrales de la vida y la muerte de las personas, queremos contribuir a igualar en dignidad a todo ser humano situándolo en su digno entorno ecológico. Este libro pretende, entre otras cosas, borrar un poco más esa barrera, injusta para las mujeres, entre lo público y privado, situando la relación mujeres y muerte en *el umbral*, ese lugar simbólico, liminal, ancestralmente sagrado y peligroso que cuestiona los espacios entre los que se ubica. Nos situamos explícitamente en el limen como postura crítica y, por ello, sumamente incómoda. El umbral nos permite una visión más amplia y una conciencia diferente y expandida. En el umbral podemos hacer preguntas que unen mundos separados (ayer y hoy; culturas...), podemos establecer puentes e interrogar la vida desde la muerte y la muerte desde la vida, lo público desde lo privado y lo privado desde lo público, lo sagrado desde lo profano y lo profano desde lo sagrado.

La invisibilidad pública de las mujeres en el limen entre muerte y vida, público y privado, nos lleva a preguntarnos si hay alguna vía de expresión. ¿Cómo hacen las mujeres para dar visibilidad a lo que, por otro lado, no se puede esconder?

### 3. *Mujeres, fantasmas y policías forenses: la justicia ya aquí*

No hace muchos meses escuché una conferencia sobre las mujeres y la literatura gótica en el ámbito anglosajón, sobre todo europeo, que me puso sobre la pista de un dato interesante. La conferenciante, una joven profesora de literatura, de la Universidad de Santiago de Compostela, habló sobre las autoras de novelas que, desde el s. XVIII y, sobre todo, el XIX, incluyen el misterio, los fantasmas, la muerte, el más allá<sup>2</sup>. El análisis de Margarita Estévez ponía de relieve, entre otras cosas, que la invisibilidad de las mujeres es un tipo

2. Cf. Margarita ESTÉVEZ SAA, "«L@as otr@s» Fantasmas, espectros y descorporeización en la literatura escrita por mujeres" en ARRIAGA, Mercedes y ESTÉVEZ, José Manuel, *Cuerpos de mujer en sus (con) textos*, Arcibel ed., Sevilla 2005, 35-44.

de muerte al que las autoras reaccionaban imaginativamente. Este género de novela de mujeres, en efecto, cumplía una importante función visibilizadora. Los fantasmas pueden interpretarse como aquellos seres que existen aunque no se ven, proyección de la existencia de las mismas mujeres, tan presentes y ausentes a la vez; fundamentales para la vida, toda vida, y sin embargo tan fuera de ella. Los fantasmas, o espíritus, son seres en el umbral entre lo conocido y lo desconocido, entre formas de vida y formas de muerte, entre la presencia y la ausencia, que reclaman entidad y quieren hacerse oír, que necesitan de los finos sentidos de esas mujeres que perciben su presencia y que necesitan de ellas para actuar. Su poder depende de la función de la medium. Lógicamente podemos entender este género de ficción en las claves psicológicas de la proyección de la sombra, no de la sombra negra, sino de la blanca, es decir, de aquella energía y riqueza del inconsciente que reclama expresión, desarrollo y, en particular, reconocimiento.

Un breve paseo por la literatura que escriben y leen numerosas mujeres hoy en nuestro país es suficiente para advertir la recreación de la literatura gótica en términos, muchas veces, de ciencia ficción, y de una filmografía en la que ya es habitual la presencia de estos seres. A mi juicio, esta literatura en la línea gótica de los siglos pasados, a pesar de sus evidentes cambios, sigue teniendo la función de dar visibilidad a la sombra blanca de las mujeres. Quiero, sin embargo, prestar especial atención a un aspecto, implícito en la precedente literatura gótica, y explícito hoy en el género policiaco de protagonismo femenino. Me refiero a la relevancia de la figura femenina de la forense en la narrativa fílmica (series de TV<sup>3</sup>) y literaria. Generalmente se

3. En la serie norteamericana *CSI Miami*, seguida en España por una elevada audiencia mayoritariamente de mujeres, la forense es Alex, una mujer negra que interroga compasivamente a los cadáveres y habla con ellos en un verdadero alarde de ternura y compromiso. Otra serie, también de factura norteamericana, *Caso cerrado*, presentaba a una detective apasionada por devolver la dignidad a los muertos y muertas olvidados porque no se pudieron resolver en su momento. Algunas series españolas intentan también situarse en esta línea de compromiso por la justicia.



trata de mujeres altamente competentes (autorizadas) en su profesión y dotadas de sensibilidad social y un elevado sentido de la justicia para con las personas muertas más pobres, desvalidas e injustamente tratadas hasta la muerte. Buena parte de estas personas muertas son, también, mujeres. Algunas de estas forenses son explícitamente feministas<sup>4</sup>.

La forense de ficción tiene la función de restablecer la justicia de los muertos aquí en esta vida. No es habitual encontrar sensibilidad religiosa. La inmensa mayoría son ateas, agnósticas o indiferentes. En sus conflictivos mundos no aparecen planteamientos acerca de la otra vida. Se ocupan de los muertos no sólo por sus familiares, que muchas veces o no existen o son culpables en las tramas mortales, sino por ellos mismos, por su valor individual de personas. Son mujeres restablecedoras de la dignidad que les han arrebatado a estos muertos más allá o más acá de su talla moral en vida (muchas veces se trata de muertos ellos o ellas mismas delincuentes e incluso malas personas) No es infrecuente encontrar en esta misma línea a varones, compañeros (normalmente trabajan en equipo), que comparten parecida sensibilidad y el mismo compromiso y se me antoja que no es un hecho casual. En el ambiente secularizado y donde la despersonalización y la inhumanidad alcanza no sólo a los vivos, sino también a los muertos de manera palpable, estas mujeres hacen de oficianes, sacerdotisas seculares, y defensoras apasionadas de las vidas de los muertos.

Profetisas y sacerdotisas. Gracias a ellas permanecen el recuerdo y la dignidad de personas de quienes han muerto. Gracias a ellas y sus compañeras y compañeros se hace justicia. Su función dignificadora es mucho más humilde que aquella en la que se intenta convertir en héroe a personalidades públicas. Estas figuras de ficción (y algunas

4. Piénsese, por ejemplo, en el caso de la doctora Kay Scarpetta, protagonista de la serie de novelas policíacas creada por Patricia CRONWELL, por poner sólo un ejemplo.

de las figuras reales que evocan) se encuentran en la misma línea de todas aquellas mujeres que hoy como antaño ayudan a morir (Gertraud Ladner); en la línea de quienes perciben en el ser humano algo que permanece después de la muerte y que no se debe perder; en la línea, también, de aquellas que, desde siempre (Nuria Calduch e Isabel Gómez Acebo), han contestado los umbrales de la vida junto a los muertos, testimoniando su condición humana y digna más allá de estas fronteras. Las forenses de ficción (y las reales) tienen una función democratizadora en su empeño por la justicia. Lo sagrado no se hace explícitamente presente, los rituales no llevan el signo de lo religioso, pero es indudable que rozan el espíritu cristiano. Las sitúo en la saga de María Magdalena y las otras mujeres en la cruz y, sobre todo, en la tumba de Jesús, en los rituales de memoria que se derivaron de sus experiencias con el Resucitado (Marinella Perroni) Ellas, no lo olvidemos, estaban junto a un ajusticiado, considerado delincuente y maldito por las autoridades que dignificaban a personalidades y hacían héroes. Los evangelios, a diferencia de ciertos filmes de moda que se recrean en mostrar brutalmente la violencia ejercida y sufrida, relatan sobriamente esa indignidad y muestran de otros modos la vulnerabilidad humana de Jesús. Las mujeres, en el umbral de la muerte y la vida que es el sepulcro (nuevo y simbólico útero de la tierra), testimonian la humanidad de Jesús que no se queda reducida ni encerrada en los estrechos cánones de nuestro mundo, nuestros esquemas mentales ni nuestras creencias religiosas. La mujer de la unción ya inició su tarea estando Jesús vivo, al que proclamó simbólicamente como un muerto en vida<sup>5</sup>. Las mujeres de las escenas de la resurrección, en las cuatro tradiciones evangélicas, continuaron anunciando que vivía estando muerto. La memoria y el cuestionamiento de las fronteras es una forma de hacer justicia y dar visibilidad.

5. Cf. mi trabajo *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, EVD, Estella 1999.

Estas figuras de ficción y de la vida real me evocan, también, las experiencias narradas en la Biblia desde el asesinato de Abel, al de las víctimas femeninas anónimas (Nuria Calduch), pasando por las reclamaciones de justicia ante la sinrazón de la violencia en palabras de Job y de las quejas y reflexiones reflejadas en el Qohelet... preguntas de siempre respondidas de manera diversa, porque, aunque no lo parezca, lo cierto es que todavía hay mucha gente, mujeres en particular, que se siguen preguntando ¿a quién importa la muerte de los que no cuentan? para responder con el propio compromiso. A nadie se le escapa que en todo esto late algo gratuito, que obedece a motivaciones que de puro humanitarias llamaríamos, en nuestra perspectiva, cristianas, evangélicas. Su inmanencia encierra, sin duda, fuertes rasgos de trascendencia. Nuestra teología estaría ciega y sorda si no supiera reconocer en tales muestras signos de la presencia de la Ruah de Dios.

#### 4. Muertes, mujeres y religión

Pero si la muerte ha estado vinculada, explícitamente, a la dimensión religiosa del ser humano desde que tenemos noticias de su aparición, y, en particular, desde su historia; si, como veremos, los aspectos más inmediatos han estado vinculados a las mujeres, ¿cómo se entiende esta faceta secular a la que apunta la figura de la forense o de la detective y la policía comprometida con la justicia y la dignidad ante la muerte, toda muerte, incluso de quienes no dan la talla moral esperada? ¿es un mero producto de la secularización?

Mi interpretación quiere ir un paso más allá y, de nuevo en el umbral, percibo que se trata de una cuestión de reconocimiento de autoridad. Las mujeres, de nuevo, se han buscado un lugar en el que reinventar su tradición ancestral femenina. Ellas siguen vinculadas a la muerte y los muertos como una forma paradójica y fronteriza de servir a la vida. La ambivalencia que la cultura patriarcal ha mostrado con ellas en su relación con la muerte y que siempre jugaba a la invisibilización es respondida hoy, como en el resto de las cues-

tiones que tienen que ver con las mujeres, con la búsqueda del propio lugar como lugar de autoridad reconocida. Las mujeres dentro de la religión católica no tienen una autoridad visible y reconocida en su función de acompañantes y oficiantes de moribundos y muertos<sup>6</sup>. No son reconocidas en su tarea de apoyo en el umbral, de dignificación y restauración de la justicia que se desprende de nuestra fe en el Resucitado a través de la memoria de las testigos en su tumba. No son reconocidas, aunque se dan por supuestas. Las forenses de ficción, y las reales, en cambio, crecen en autoridad y reconocimiento. Y, con ellas, investigadoras privadas, policías, inspectoras y abogadas criminalísticas, asociadas a la tarea de devolver la dignidad que les corresponde y de repartir responsabilidades no sólo en la culpabilidad criminal, sino también en numerosas complicidades del sistema cuando éste quita y pisotea humanidad.

#### 5. Mujeres, teología feminista y muerte

El feminismo, por su parte, puede considerarse como una corriente de justicia y solidaridad con las mujeres muertas. Es una respuesta vital y vivificante ante la muerte cultural, simbólica e histórica de las mujeres por parte del patriarcado a lo largo de la historia. La teología hecha por mujeres y, en particular la teología feminista, es una rebelión contra la muerte que no deja rastro, contra la nada y la inexistencia a que han sido condenadas nuestras antepasadas, tanto en su recuperación de mujeres concretas, experiencias diversificadas y obras femeninas de importantes repercusiones, como en su pensamiento, testigo de lo que mujeres anónimas del pasado nos han ido transmitiendo por generaciones. Un sabio y pensador español, Gregorio Marañón, decía que la verdadera muerte es el olvido. Toda nueva creación desafía esta muerte injusta de la inexistencia, como

6. No puedo menos que evocar la figura de la hermana Prejean en la película "Pena de muerte", cuyo guión se basaba en la experiencia real de esta religiosa, y el impacto en el público espectador.

toda nueva vida sigue siendo un desafío a la muerte misma. En este sentido la teología feminista puede ser llamada toda ella redentora, pues rescata pagando un precio por lo que había sido secuestrado o permanecía en cautividad. Ella misma es signo de resurrección entre nosotras y nosotros.

## 2. Mujeres en el umbral de la vida y la muerte

En este contexto y al hilo de la teología hecha por mujeres y de la teología feminista situamos el libro que ahora presentamos. Los diferentes artículos intentan mostrar a las mujeres en el umbral de la muerte, la mayor parte de las veces encontradas en las candilejas, detrás, invisibles. Rastrear su presencia en la historia y su función en la vida mortal y la muerte vital no ha sido cosa fácil, especialmente para quienes han vuelto su mirada atrás tratando de rescatar y resucitar la presencia de las mujeres en el misterio de la muerte. Una buena parte de los trabajos del libro intenta establecer estos puentes que, sin negar las fronteras temporales, nos permiten atravesar el tiempo y traer al presente la muerte en nuestra perspectiva. No sólo traen a las mujeres, sino el mundo en el que ellas vivieron y del que ellas participaron. Seguimos un orden temporal, situando primero los estudios que nos remiten a las tradiciones pasadas y acabando al final con una reflexión sobre los desafíos teológicos de la muerte a las mujeres actuales.

Nuestra visión de la muerte y su correlativa, la vida, no la hemos inventado. Es heredera de una larga y rica tradición que, en la religión cristiana nos remite a la Biblia Hebrea. Pero, como nos cuenta *Nuria Calduch*, se trata de una tradición que, a su vez, nos remite a otras tradiciones antiguas como la egipcia o la cananea. Concepciones sobre la muerte, sobre el más allá y sobre la pervivencia o la nada, forman el marco cultural y antropológico en el cual tienen sentido experiencias que podríamos resultarnos muy alejadas en el tiempo. En este ámbito, panorámicamente evocado, la autora trae a un primer plano diversas

mujeres (tipos, casi siempre) y diversas relaciones con la muerte, presentes en la Biblia Hebrea: las comadronas, las estériles, las víctimas y la extraña, expresión, cada una de ellas, de muertes y vidas que, en ciertos contextos han llegado hasta nuestros días. La autoridad de las *comadronas* egipcias, temerosas de Dios y recompensadas por Él, en el umbral de la vida, evoca en positivo la importancia ancestral de esta tarea, que se mantiene en algunas culturas no occidentales de nuestro mundo. Y, en negativo, nos lleva a preguntarnos críticamente por el desplazamiento de tal labor de mujeres a varones que se ha producido desde el albor de la medicina científica (todavía son mayoría los ginecólogos varones) ¿Qué se ha hecho de la ancestral autoridad de las mujeres en relación con los nacimientos y con el momento de dar a luz? Las *estériles* a las que Dios obra el milagro de abrirles el vientre remiten a un tipo de muerte sufrida que se extiende desde el cuerpo a la cultura, los símbolos, el sentido de la vida y las razones para la muerte. Ellas testimonian al Dios de la vida dentro de sus vientres aparentemente muertos y nos traen a la memoria las angustias de quienes, todavía, gritan (tal vez no de modo tan explícito) *dame hijos o me muero*. Las *víctimas* que fueron, parecen una profecía autocumplida de las que todavía son: mujeres sacrificadas por el honor de sus hombres y mujeres violadas y asesinadas de las que no quedan rastros. En la actualidad es imposible no evocar los feminicidios de Ciudad Juárez en México y de Guatemala, todavía más lacerante y olvidado que el primero. Son mujeres las que se han alzado con sus voces, las fotografías de sus hijas y hermanas, para pedir primero el reconocimiento de víctimas que no dejan rastro, y con este reconocimiento, justicia y memoria para ellas. La *extraña* de los libros hebreos sapienciales remite a las mujeres percibidas desde la (supuesta) lente de la fatalidad, el mito de la araña, la mujer denostada incluso en documentos eclesiásticos como madre de todos los males sólo por el hecho de ser diferente a esquemas preconcebidos.

De este mundo antiguo, hecho a su vez de influencias de otros mundos, era testigo en continuidad y transformación la Palestina de los

tiempos de Jesús y del primer cristianismo. Además de la concepción sobre la muerte y el más allá, sobre la relación con la vida, ¿se puede decir algo acerca de la manera inmediata de relacionarse con los muertos? Los rituales, las costumbres, el papel de las mujeres en la cultura palestina del tiempo de Jesús, son recuperados por *Isabel Gómez Acebo* con el fin de rastrear pistas que faciliten nuestro acceso al testimonio de las mujeres en el sepulcro. Las diferentes formas de enterramiento nos permiten calibrar el sentido de las narraciones evangélicas situadas en la sepultura de Jesús, pero, sobre todo, nos acercan a las mujeres que tienen allí su experiencia de resurrección. La relación entre el honor y la sepultura pone de relieve la profunda humillación que supuso el tipo de muerte al que condenaron a Jesús y la mancha expandida sobre quienes le consideraban pariente suyo por derecho o de hecho. Ritos de enterramiento que incluyen el contacto directo con el cadáver, las costumbres alimentarias, el acompañamiento en la sepultura, el llanto y el luto, y los cambios en las vidas de quienes han sufrido la pérdida, asociados todos ellos de una manera importante a las mujeres en la creencia de que, al tener una naturaleza más proclive a la impureza, la muerte las contaminaba menos. Ellas estaban asociadas particularmente a los umbrales de entrada y salida en el ciclo vital. Las mujeres, sobre todo, tenían la función de canalizar públicamente la expresión del dolor por la pérdida, algo deshonroso para los varones. Así, la cultura hacía de sus mujeres un instrumento público de catarsis para la fragilidad, la debilidad y la rabia que produce la experiencia de la mortalidad humana. Sin apercebirse de ello la cultura, pretendiendo mostrar la debilidad a través de las mujeres, los seres considerados más débiles, mostraba en ellas, paradójicamente, la fortaleza humana. El llanto y el lamento de las mujeres invadía la tierra y llegaba hasta el otro mundo. Pero, si éstas eran las prácticas habituales y éste su sentido, ¿qué podemos entender de la ausencia de tales costumbres en los relatos de la resurrección? ¿cómo habría que entender los cambios producidos en todo el ritual? ¿qué sentido tiene la sobriedad con que se narra la experiencia de las mujeres? Si los ritos se insertan en con-

textos de sentido que les preceden y que, a la vez, son mantenidos y reforzados por ellos, es claro que algo muy profundo cambió con la muerte de Jesús, algo transformó a las mujeres testigos y pasó, muy pronto, a los grupos más amplios de seguidoras y seguidores.

De esta pregunta arranca el desarrollo de *Marinella Perroni*: por qué precisamente ellas, mujeres hebreas, podían recibir la experiencia de la resurrección y antes que ningún otro discípulo, qué elementos de su tradición judía femenina, y de la tradición religiosa, de las creencias acerca de la vida, la muerte y el más allá se encontraban en el trasfondo de sus vidas haciéndolas aptas para ello. El contexto y la recuperación de los roles femeninos en los rituales fúnebres en la cultura palestina del tiempo de Jesús es imprescindible, pero insuficiente, para dar cuenta no ya de la presencia de las mujeres en la tumba de Jesús, sino de la manera en que, según los relatos, esa presencia tiene lugar y, sobre todo, se produce la experiencia de la resurrección. La autora recupera a dos figuras femeninas de la Biblia hebrea que ponen en la pista: la tradición sobre el llanto de Raquel por sus hijos y la madre de los Macabeos. Si el llanto y el lamento era tan propio de las mujeres ¿cómo es que no se narra nada parecido de las que visitan el sepulcro? Si ellas debían ocuparse del cadáver ¿cómo es que se adelanta la unción dejando el rol obsoleto...? La resurrección cambia los esquemas sobre la vida y la muerte, sobre la relación con los muertos y los vivos, sobre una misma y uno mismo... Que la fe en la resurrección de Jesús ha quedado marcada por la experiencia de las mujeres no lo niega nadie, pero la autora se pregunta por las razones de Pablo para excluirlas de su fórmula de fe en 1Cor 15, 3b-5. La misma expresión, ciertamente, las incluye de manera implícita, pero ¿qué camino ha seguido la transmisión de esa fe para que ellas queden explícitamente silenciadas a favor de la primacía de Cefas/Pedro? La autora menciona la catequética y la kerigmática como dos vías de transmisión de la experiencia de la resurrección. A pesar de que los evangelios apuntan con toda claridad la relevante función kerigmática de la experiencia de las mujeres en la resurrección.

ción, la iglesia, en la línea de la fórmula paulina, ha destacado la catequética (narrativa) en la cual las mujeres fueron perdiendo protagonismo y autoridad. La recuperación de las mujeres en esta experiencia, la experiencia nuclear de la fe cristiana, no es una cuestión menor ni reivindicación de feministas al hilo de la moda de estos tiempos. En ello nos va el sentido mismo de la experiencia en estos nuestros momentos históricos. Nos va a mujeres y varones el sentido teológico que, aunque unido al sentido histórico, nos permite todavía anclarnos en aquellas que pudieron vincular experiencialmente la “tumba llena con la tumba vacía”, como indica Marinella Perroni.

Con estas preguntas en la mente y las pistas de respuesta, accedemos a una actualización de la antropología teológica centrada en la muerte y la vida. *Trinidad León* plantea su reflexión teológica dialogando con dos personajes de nuestra filosofía española, personajes que piensan la realidad en su condición de creyentes, Xavier Zubiri, y, sobre todo, María Zambrano. A estas figuras vincula, también, la de otra mujer, Simone Weil y su proyecto de permanencia en la luz al vivirse en la muerte. A primera vista podría parecer que no tienen mucho en común, pero la autora además de dialogar con cada cual, logra que dialoguen entre sí. Estas figuras, con todas sus diferencias, se encuentran a través de la condición paradójica, más o menos explícita, de su pensamiento. El desarrollo de la antropología teológica arranca del inicio del acto creador narrado en el Génesis, en el conflicto tensional entre el barro y el aliento que caracteriza la vida humana creada, y desemboca en la experiencia del nacimiento como exilio, una clave desde la que María Zambrano, en su filosofía poética, propone el crecimiento de la vida, apoyada en su propia experiencia de exiliada. En un segundo momento la autora propone la responsabilidad antropológica de vivir la vida como catarsis del sentido de la muerte, adentrándose en la experiencia de la relación vida-muerte por parte de las mujeres, que conduce a la aceptación consciente de la muerte en la vida sin perder de vista la resurrección. A la resurrección dedica la tercera y última parte de su trabajo, for-

mulando la paradoja creyente de entender la muerte como vida resucitada. Parte de la experiencia trágica de tantas muertes, ya desde el primer asesinato de Abel por su hermano Caín, y se orienta hacia la transformación que proviene de la fe en Jesús resucitado y, por ello, de una concepción, también inmanente, de la gloria esperada y de la muerte como nacimiento a la vida divina. Nuevamente antropología teológica y escatología se encuentran tan vinculadas e inseparables como lo son la vida y la muerte.

Todas las preguntas que han motivado los estudios precedentes desembocan en interrogantes actuales, nos devuelven a nuestro momento histórico y a nuestra cultura. Esos interrogantes son, a veces diferentes y nuevos, pero en otras ocasiones ya estaban ahí desde hace muchos siglos. *Gertraud Ladner* lanza a la teología feminista desafíos implícitos en la actual relación entre las mujeres y la muerte. El primer desafío intenta descubrir el núcleo de la cuestión y para ello interroga a la realidad. Esta realidad remite a situaciones de vergonzosa permanencia a lo largo de la historia y las culturas, pues, como decíamos en un comienzo, no todas las muertes son iguales, sino, por el contrario, la muerte muestra de modo palpable las grandes divisiones de nuestro mundo y el lugar de las mujeres en él, tanto en Occidente como en el resto de las culturas. El desafío que se desprende de un paseo panorámico por la realidad de las mujeres y con las mujeres es el de la muerte digna o la dignificación de las personas a través de los cuidados y el acompañamiento a los moribundos y moribundas. Como antaño, son las mujeres quienes han salido al encuentro de esta necesidad urgente de nuestro mundo y nuestra época en la sociedad occidental europea y plural. La teología se ve desafiada a mirar desde la fe y anclada en la experiencia de las mujeres, la realidad concreta de la muerte. Con las mujeres ha de ir hasta el umbral y cuestionar todo tipo de injusticia y discriminación y, a la par, ha de mostrar su capacidad creativa para dar sentido en los ritos y acciones concretas ante el morir (el proceso) y ante la muerte (el hecho) El segundo desafío apunta a la revisión crítica

de los significados teológicos vigentes acerca de la muerte y su relación con las consecuencias para las mujeres. La autora subraya la necesidad de centrarnos en el aquí y ahora, en desarrollar una teología de la vida en la que el cuerpo tenga su propio y digno lugar. El tercer desafío, propio de la teología práctica, consiste en la tarea de acompañar a las mujeres en toda situación de muerte. Gertraud Ladner se centra en una situación que se vive en su país y en países vecinos, que necesita una respuesta urgente: los casos de las mujeres que abortan y se ven abocadas al tabú del silencio. Reclaman rituales, incluidos ritos religiosos, y acompañamiento que les permita elaborar el duelo de los fetos a los que ellas (y muchos padres) ya habían dotado incluso de rasgos de identidad. En España esta cuestión no aparece a la luz pública, pero hay datos que apuntan a su existencia latente. La experiencia sobre la que reflexiona teológicamente Gertraud Ladner puede ser la guía que va por delante.

### 3. El umbral, sus riesgos y posibilidades

El umbral de la muerte puede ser percibido externa o internamente, objetiva o subjetivamente. Puede entenderse desde la lógica causa-efecto o desde la hondura de la paradoja. Lo mismo ocurre con la salud, tan vinculada a la vida y a la muerte. En la perspectiva externa no hay duda de que muchas de las maneras y, en particular la mentalidad, con que el sistema afronta la salud es mortal para las mujeres. Algo que choca frontalmente con el espíritu de vitalidad y sanación que brotan del Jesús sanador de los evangelios, tanto con los hombres, como, especialmente, con las mujeres. La salud entendida de manera integral necesita, con frecuencia, un paso simbólico por la muerte. No es lo mismo curar que sanar. Se puede estar muy enferma y gozar de una extraordinaria salud<sup>7</sup>. Atravesar el umbral impuesto por un sistema que sólo contempla una cara de la realidad

7. Este dicho es el autodiagnóstico de una amiga que responde exactamente a su estado integral.

acaba siendo mortal para muchas mujeres. Pararse ante él, por la misma imposición, puede equivaler igualmente a una parálisis de los mecanismos de la vida y conducir, como es habitual, a una muerte en vida. Por poner un ejemplo. Una compañera que sufre una crisis psicológica y existencial que la lleva a una depresión va a consultar a su médico, que la ha estado medicando con antidepresivos durante casi dos años, si no sería mejor buscar psicoterapia en lugar de pasarse la vida tomando pastillas, pues sentía que no vivía más que al 30%. El médico le dice que a su edad, después de los 40, ya no es eficaz ninguna psicoterapia. Mi compañera tenía 42 años. No estamos ante una anécdota, sino ante las consecuencias de una mentalidad acerca de las mujeres y sus umbrales vitales para el cambio (justamente en la edad en que comienzan los períodos más interesantes de las mujeres, cuando comienzan a experimentar cambios fundamentales, aquellos que Jung llamaba las transformaciones de la segunda mitad de la vida) Se trata de una puerta que muchas mujeres no se atreven a franquear porque les asusta la muerte que las lleva a transformarse, a renacer a una vida más plena e integral. No es raro, tampoco, encontrarnos con mujeres que han interiorizado la imposibilidad de atravesar determinados umbrales que el patriarcado juzga peligrosos, quizás por la fuente de vitalidad que esconden en su interior. Muchas de las propuestas de la mentalidad favorable a la interioridad (llamadas a menudo *espiritualidad*) advierten de este riesgo y animan a pasar al otro lado.

Desde la antigüedad hasta hoy las mujeres no sólo evocamos la muerte, sino que también nos acercamos a ella. Nosotras, como los varones, la miramos con respeto y con temor. Tememos la muerte de nuestros seres queridos, tenemos miedo y respeto ante nuestra propia muerte y nuestra ansiedad por vivir se traduce, a menudo, y paradójicamente en acciones de muerte. Basta con mencionar esas paradojas de una parte de nuestra cultura. El imperativo subyacente dice que para vivir (es decir: ser amadas, aceptadas, reconocidas, poderosas...) las mujeres hemos de ser hermosas y ajustar nuestros

cuerpos individuales a cuerpos diseñados por ordenador. Muchas, cada vez más, se arriman peligrosamente al umbral de la muerte porque desean vivir según dicen los cánones que significa vivir: implantes de mamas, liftings, anorexias/bulimias, falta de energía vital, baja autoestima por falta de aceptación corporal... Esta realidad muestra lo atrapadas que nos encontramos en el sistema patriarcal, pues los hombres y mujeres que diseñan este cuerpo, y las consiguientes vidas y personalidades políticamente correctas, son puntas de iceberg y puntales de este sistema, con su consabido trasfondo de negocio financiero. Muchas mujeres hoy corren el riesgo de morir, porque, simplemente desean vivir.

Morir y vivir, se entiende, no se refiere a una realidad standard y fija. Morir y vivir se pelean continuamente en el umbral y ahí se juega el sentido. Las anoréxicas que juegan con la muerte, o las deprimidas que se esconden de la vida y la realidad, son protestas vivas al sentido mortal del vivir. La fe cristiana propone a las mujeres, desde muchas de las antepasadas de su rica y larga tradición, el sentido vital del morir, el sentido pascual y resucitado. Con él damos un profundo revés al patriarcado injusto y letal para las mujeres que siguen luchando por su autonomía, su libertad y, sobre todo, por su condición de sujetos dignos y singulares. Ganarle la vida a la muerte es vivir la fe en la Pascua, es apostar por lo humano con todo su contexto vital, es decir, apostar por la calidad de la vida del planeta, por el respeto y admiración a la naturaleza y al universo, por el reparto justo y digno de los recursos. Cuando las mujeres, en el umbral de la muerte, nos decidimos por la vida, hacemos presente a la divina Ruah creando y recreando la vida en todos sus sentidos. Y, de este modo, como dice nuestra fe, derrotamos a la muerte en su faceta enemiga.

*Mercedes Navarro Puerto  
Madrid, 25 de noviembre de 2005*

# 1

## Muerte y mujeres en la Biblia hebrea

*Nuria Calduch-Benages*

**Nuria Calduch-Benages** (Barcelona 1957), religiosa de la Sgda. Familia de Nazaret. Licenciada en Filología anglo-germánica, Doctora en Sagrada Escritura. Profesora de A.T. y Antropología Bíblica en la PUG de Roma. Dir. de Recensiones de «Biblica». Miembro de la ABE (Asociación Bíblica Española), ABC (Associació Bíblica de Catalunya), ABI (Associazione Biblica Italiana), ATE (Asociación de Teólogas Españolas) y del Consejo Directivo Internacional de la ISDCL (International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature). Miembro editor de la colección DCLY (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook). De entre sus publicaciones: *En el crisol de la prueba. Estudio exegetico de Sir 2,1-18*, EVD, Estella 1997; *La Sagrada Familia en la Biblia*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001; *Un gioiello di Sapienza. Leggendo Siracide 2*, Paoline, Milano 2001; *Otro gallo le cantara. Refranes, dichos y expresiones de origen bíblico*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2003. *La preghiera dei saggi. La preghiera nel Pentateuco Sapienziale*, Roma, ADP 2004; ha colaborado en libros colectivos en diversos idiomas, entre ellos, *Relectura de Lucas, Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*. Ha participado en la preparación de la Biblia Catalana Interconfessional, Biblia de Jerusalén (ed. renovada) y la Biblia de la CEE.

# 1

## MUERTE Y MUJERES EN LA BIBLIA HEBREA

*Nuria Calduch-Benages*

LA MUERTE ES REALIDAD Y MISTERIO. Realidad palpable y certeza de la existencia humana, misterio insondable que escapa a nuestra comprensión. «Como hojas verdes en árbol frondoso, que unas caen y otras brotan –afirma Ben Sira– así las generaciones de carne y sangre unas mueren y otras nacen» (Sir 14,18). Según el sabio israelita, morir es un hecho natural, como el árbol que pierde sus hojas en otoño y en primavera renace con savia nueva. No es cuestión de optimismo o pesimismo. Es ley de vida: «Toda obra corruptible perece y su autor se va tras ella» (Sir 14,19). La muerte une a los seres humanos de todos los tiempos y lugares del planeta. Nadie puede esquivarla. Tarde o temprano a todos nos estrecha su abrazo. Y sólo atisbar el misterio infinito de la muerte golpeando continuamente a nuestra puerta sacude nuestro interior. Como las generaciones antiguas, también la nuestra persigue obstinadamente una respuesta que nunca llega. Indagamos en la naturaleza, en la historia, en la arqueología, escrutamos los textos antiguos, en los seres queridos,



dentro de nosotros mismos. «Esperamos una respuesta», así concluye la novela *Shosha*, del premio nobel de literatura (1978) Isaac Bashevis Singer. También nosotros esperamos una respuesta.

La muerte es enigma que desde siempre, inexorablemente, impone al ser humano la pregunta sobre el sentido de la vida. El ingenuo asustadizo finge ignorarla, la ahuyenta de su cabeza y sus tertulias. Reacción muy comprensiva, porque no es fácil convivir con la muerte, con su ineludible realidad. Además de entereza, hay que saber mirarla: «ni el sol ni la muerte se pueden mirar fijamente. Así que, si queremos examinar la muerte, hemos de hacerlo indirectamente, de la misma manera que la gente mira los eclipses solares utilizando una proyección hecha a través de un agujero de alfiler en una hoja de papel» (François duque de La Rochefoucauld). Ésta será nuestra tarea en estas páginas. Intentaremos profundizar en el misterio de la muerte indirectamente, aplicando a nuestro estudio un prisma que focalice nuestro centro de atención. Y para nuestro examen hemos escogido el prisma femenino. Como ya indica el título, nuestro campo de trabajo no traspasa los límites de la Biblia Hebrea. Las figuras bíblicas femeninas con sus historias y silencios nos revelan ese temible vínculo con la muerte.

Pero antes de abordar los textos bíblicos en cuestión, considero oportuno introducir una breve presentación del pensamiento sobre la muerte y el más allá en las culturas del Oriente Próximo: es innegable la vinculación de Israel a dichas culturas. A dicha presentación siguen unas páginas sobre el mismo tema, esta vez en la Biblia Hebrea; en ellas abordamos cuestiones como la relación entre vida y muerte, los muertos y el she'ol.

1. F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Oeuvres Complètes* (ed. L. Martin-Chauffier), Librairie Gallimard, París 1950, 247, citado en S. LASINE, "Matters of Life and Death: the Story of Elijah and the Widow's Son in Comparative Perspective", *Biblical Interpretation* 12 (2004), 117-144, aquí 117.

## 1. La muerte y el más allá en el Antiguo Oriente Próximo

### 1. La muerte y el más allá en Egipto

El gran interés que los egipcios concedían a la muerte y los ritos funerarios revela en el fondo su enorme pasión por la vida que hay que prolongar lo más y mejor que se pueda después de la muerte<sup>2</sup>. La vida no se corta, sigue en el más allá. Los familiares entran en contacto epistolar con el difunto solicitando favores o poniéndole al día sobre los pormenores de la vida cotidiana. Baste un ejemplo:

"Una comunicación de Merirtyfy a Nebetiotef: ¿Cómo estás? ¿Se está preocupando de ti el Oeste de acuerdo con tus deseos? Ahora, como yo soy tu amor en la tierra, lucha a favor mío e intercede a favor de mi nombre. Yo no pronuncié erróneamente ni siquiera un solo hechizo en tu presencia cuando perpetuaba tu nombre en la tierra. ¡Librame de la enfermedad de mi cuerpo! Por favor, conviértete en un espíritu ante mis ojos de manera que yo pueda verte en sueños luchando en mi favor. Entonces depositaré ofrendas para ti tan pronto como haya salido el sol y prepararé para ti el altar de las ofrendas"<sup>3</sup>.

Si gran parte de los vestigios arqueológicos y de la literatura egipcia son de carácter funerario, es porque la muerte constituía parte integrante de la vida. Los egipcios han creado una asombrosa mitología funeraria que intenta hacer más aceptable al ser humano la realidad de la muerte. Según los expertos, la idea subyacente en esta mitología era que la vida únicamente existe, se renueva y se reencuentra sólo a través de la muerte<sup>4</sup>.

2. Cf. L.H. LESKO, "Death and the Afterlife in Ancient Egyptian Thought", en J.M. SASSON – J. BAINES – G. BECKMAN – K.S. RUBINSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, Macmillan, Nueva York 1995, pp. 1763-1774 y L. KARKAJAN, "La mort et l'après-mort dans le proche-orient ancien: Égypte et Mésopotamie", en O. MAINVILLE – D. MARGERAT, *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament* (Le monde de la Bible 45), Labor et Fides – Médiaspaul, Genève 2001, 23-44, aquí 23-35.

3. E.F. WENTE, *Letters from Ancient Egypt* (Writings from the Ancient World 1), Atlanta GA, Society of Biblical Literature 1990, 215.

4. S. D'AURIA – P. LACOVARA – C.H. ROHRIG, *Mummies and Magic, the Funerary Arts of Ancient Egypt*, Boston, Museum of Fine Arts, Northwestern University Press 1988, 27.

En la concepción egipcia la persona humana se compone de varios elementos corporales y espirituales. El cuerpo es un componente esencial animado por el *ba*, un elemento espiritual comúnmente traducido con “*alma*”. Representado como un pájaro y a veces como una cabeza humana, el *ba* se aleja del cadáver al momento de la muerte o de la sepultura. Normalmente se quedaba junto al cuerpo o bien volaba hacia otros lugares. El *ba* era considerado como un aspecto de las personas en vida. Esto se deduce de *La disputa entre un hombre y su ba* o *Las quejas de Khakheperresonb*, dos obras pertenecientes al Reino Medio (ca. 2000 a.C.). Un segundo elemento espiritual es el *ahk* o “*espíritu*”. El *ahk* sobrevive después de la muerte y puede ser muy útil a los vivos. En situaciones difíciles, una persona puede solicitar la intercesión del *ahk* de un difunto contrarrestando el *ahk* o los *ahks* que le causan problemas. El tercer elemento espiritual es difícil de entender y traducir. Su nombre es *ka*, un concepto que ha permanecido prácticamente inmutable en la civilización egipcia, aunque sus características varían según sitios y épocas. El *ka* es la imagen, más aún, la estatua de la persona, con todos sus rasgos caracteriales. Además el *ka* es la garantía de su existencia ultraterrena. Vivo o muerto, el ser humano es inconcebible sin su propio *ka*. Con la muerte, también el *ka* va a reunirse con el *ba*. La contemplación de este encuentro entre el *ba* y el *ka* es esencial para el difunto, porque sólo así alcanza su estado de *ahk*. Una vez convertido en *ahk*, el difunto resucita y “*sube al día*”<sup>5</sup>: ahora empieza para él una nueva vida, la vida eterna.

Ahora bien, por sí solos, los elementos espirituales del ser humano no garantizan la vida después de la muerte. Para ello, es indispensable preservar el cuerpo, el *djet*, que en la mentalidad egipcia también goza de una vida ultraterrena. Así se explica la delicada práctica de la momificación, realizada por especialistas, y no exenta de significado religioso, pues sobre el cadáver había que repetir escrupu-

losamente el mismo proceso practicado sobre Osiris en tiempos remotos. La sepultura de la momia requería complicados rituales y preparativos. Se acumulaban provisiones para la nueva vida y, en el caso de familias pudientes, había que proteger con suma precaución los tesoros enterrados con el difunto.

Los egipcios dedicaban además a sus difuntos una copiosa actividad literaria. En las paredes de la tumba (denominada frecuentemente como “*casa de eternidad*”) aparecen listas de provisiones, ofrendas y otras cosas útiles para el difunto y, cómo no, también para el paciente escribano. Los numerosos textos funerarios y listas mágicas querían proporcionar al difunto una serie de conocimientos necesarios indispensables para la nueva vida. El difunto, tenía por ejemplo, que conocer al dedillo su nuevo ambiente erizado de peligros. Si había que acompañar al dios del sol en uno de sus viajes cíclicos, el difunto no podía ignorar los nombres de las divinidades, demonios, objetos y lugares relacionados con el viaje<sup>6</sup>.

Entre los textos funerarios destacan:

- los *Textos de las Pirámides*, esculpidos en las paredes internas de sus cámaras funerarias. Pertenecen a nueve faraones y reinas del Antiguo Imperio (2850-2052 a.C.).
- los *Textos de los Sarcófagos*, escritos en honor de personajes de las altas esferas sociales.
- las *Guías al más allá* que, como ya se dijo, ayudan al difunto a desenvolverse en la nueva vida. A modo de ejemplo:

“Los dioses y las diosas del Alto y Bajo Egipto han hecho para ti una guía de lo que es misterioso en el imperio de los muertos; tú entras y sales, gracias a ellos, [utilizando] el libro para salir al día, y ellos te indican la vía justa en el interior de la Douat”<sup>7</sup>.

6. Cf. L.H. LESKO, “Death and the Afterlife in Ancient Egyptian Thought”, 1767.

7. J.-C. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, París, Cerf 1972, 264, citado en L. KARKAJIAN, “La morte et l'après-morte dans le proche-orient ancien: Égypte et Mésopotamie”, 28.

5. Expresión que procede del título egipcio del *Libro de los Muertos*: «Fórmulas para subir al día».

Ya en el Nuevo Imperio (1600-715 a.C.), aparecen los ritos de la *Apertura de la Boca* y otras guías ultraterrenas, como el *Libro de Amduat*, el *Libro de las Puertas* y el *Libro de las Cavernas*. Estas guías describen el viaje nocturno del sol a través del mundo de los muertos; viaje que concluye al alba con la nueva salida solar. Por último, citamos el famoso *Libro de los Muertos* (hacia el 1600 a.C.), que en el Nuevo Imperio se convierte en el ritual funerario standard, común a todos los egipcios. El libro quiere ayudar a los difuntos en su viaje ultraterreno. Era tal su importancia que una copia del libro (escrito en un rollo de papiro) solía colocarse sobre la momia, entre las piernas, debajo del brazo o sobre el corazón.

El juicio de los muertos es ineludible. Ante el tribunal presidido por Osiris todos comparecen para proclamar su inocencia. En la sala de las dos verdades, una balanza ponía a prueba al difunto antes de emitir sentencia definitiva. En un brazo de la balanza se colocaba el corazón del difunto; en el otro una pluma de Maat, diosa de la justicia, la verdad y el orden. En ese instante el difunto recitaba la llamada "*Confesión negativa*" del capítulo 125 del *Libro de los Muertos*:

«Yo no he cometido ningún pecado contra los hombres, nunca he hecho nada que pudiera disgustar a los dioses, he respetado la jerarquía, no he matado ni mandado matar a nadie, no he hecho sufrir a nadie...».

Si el difunto confesaba la verdad, la balanza conservaba un perfecto equilibrio. Si por el contrario mentía, su corazón iba ganando en peso y hacia allí se inclinaba la balanza. En este caso el difunto conocía un destino atroz: era devorado por Ammit, una bestia híbrida y monstruosa: parte hipopótamo, león y cocodrilo. En la práctica, todos los difuntos (a excepción de los enemigos de los dioses) superaban la prueba. Habían probado su inocencia, y el dios Thot escribía la sentencia del tribunal.

Así el difunto tenía la plena incorporación a la vida eterna. Pero, ¿cómo concebían los egipcios esta existencia ultraterrena? Ya los textos antiguos, los *Textos de las Pirámides*, reflejan dos concepciones

diversas de la vida ultraterrena: la concepción solar o heliopolitana y la concepción osiriana<sup>8</sup>. En la concepción heliopolitana, el difunto llega al cielo para habitar entre las estrellas. En este caso, mundo de los muertos y mundo astronómico se confunden. En otras palabras, después de la muerte las almas de los difuntos se refugian en la bóveda celeste y allí se confunden con las estrellas compartiendo su vida eterna. En la segunda concepción, en cambio, el difunto descende al mundo infernal, al reino de Osiris, para seguir su misma suerte. Identificado con Osiris, el difunto resucita a la nueva vida con su mismo cuerpo. Si la concepción solar entiende la inmortalidad a partir de los elementos celestes, la osiriana acentúa el elemento corporal y la continuación de su existencia después de la muerte. Estas dos visiones contrapuestas del más allá testimonian de nuevo el gran interés de los egipcios por la muerte y la vida después de ella.

Momias, rituales, textos funerarios, guías ultraterrenas, tumbas y sarcófagos, templos y pirámides... todo para hablarnos de la muerte y del anhelo de vida después de la muerte. El optimismo vital egipcio no escatimó energías ni recursos económicos en los preparativos funerarios. Si queremos, por tanto, penetrar en la civilización egipcia, no podemos prescindir de su vinculación a la muerte y a la vida en el más allá.

## 2. La muerte y el más allá en Mesopotamia

La visión de la muerte y del más allá en la cultura mesopotámica se aleja sensiblemente de la concepción egipcia. En líneas generales, es una cultura mucho más pesimista<sup>9</sup>. En Mesopotamia no hay huellas de un más allá paradisíaco, no hay ritos comparables a la momificación, no hay fe en la resurrección del cuerpo ni en el juicio *post mor-*

8. Cf. R. MARTIN-ACHARD, *La mort en face selon la Bible hébraïque* (Essais bibliques 15), Genève, Labor et Fides 1988, pp. 41-43; L. KARKAJIAN, "La morte et l'après-morte dans le proche-orient ancien: Égypte et Mésopotamie", 31-34.

9. Cf. R. MARTIN-ACHARD, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, 45.

tem. En Mesopotamia la inmortalidad es privilegio de los dioses; la muerte es destino del ser humano. Incluso grandes héroes como Gilgamesh, rey de Uruk, se resignaron a aceptarla:

“¿Hacia dónde vas corriendo, Gilgamesh? La vida que buscas, no la encontrarás. Cuando los dioses crearon la humanidad, reservaron la muerte para la humanidad y conservaron la vida eterna en sus propias manos... ¿Hasta cuándo podremos construir casas? ¿Hasta cuándo podremos sellar contratos? ¿Hasta cuándo se repartirán los hermanos (una herencia)?... Desde los días de antaño, nunca ha habido nada (eterno). Los durmientes y los muertos, ¡cuánto se parecen!, y sin embargo, (ni siquiera) ellos ofrecen una imagen (completa) de la muerte”.

Esta visión pesimista de la muerte deriva de una antropología negativa según la cual el hombre es un ser miserable que no puede escapar a su terrible destino. Esto nos muestran los mitos de creación mesopotámicos, *Atrahasis* y *Enuma elish*. Para evitar un terrible enfrentamiento entre dioses potentes, los Anunnaki, y dioses menores, los Igigi, el consejo de los grandes dioses acoge el consejo de Enki y decide crear al hombre. A partir de ahora, los hombres, y no los dioses menores, se ocupan de mantener a las divinidades con las fatigas del trabajo. Sobre la creación del hombre los textos ofrecen tres versiones distintas. En la primera, el hombre brota de la tierra como si fuera una planta; en la segunda, el hombre surge de una mezcla de arcilla y agua; y en la tercera, el agua substituye a la sangre de un dios inmolado para crear al hombre. Las tres tradiciones mencionadas subrayan la fragilidad innata del ser humano, su destino de muerte; destino que en la tercera tradición es castigo impuesto por los dioses<sup>10</sup>.

Hemos dicho antes que la inmortalidad era privilegio exclusivo de los dioses. Sin embargo, una excepción confirma la regla: Utnapishtim, el héroe del diluvio, es el único ser humano que ha recibido de los

10. Cf. L. KARKAJIAN, “La morte et l’après-morte dans le proche-orient ancien: Égypte et Mésopotamie”, 36-37.

dioses el don de la inmortalidad. A él acude Gilgamesh para descubrir el secreto de su privilegio. Utnapishtim responde que también él conquistará la inmortalidad si consigue pasar seis días y siete noches sin dormir. Gilgamesh lo intenta, pero apenas se sienta, cae rendido de sueño. Al desolado Gilgamesh, Utnapishtim concede una nueva tentativa de inmortalidad: esta vez Gilgamesh debe apropiarse de una planta misteriosa que procura vida eterna. Después de extenuantes peripecias Gilgamesh da con ella. Y en su camino de vuelta, la pierde al primer descuido: el aroma de su planta embruja a una serpiente que se desliza furtiva y se la roba: «Ese día, Gilgamesh se quedó allí llorando y las lágrimas bajaban a lo largo de su nariz». La inmortalidad se había esfumado para siempre.

Pasemos ahora al *Mito de Adapa*. Adapa es el protegido del rey Ea y debe personarse ante el dios Anu por haber roto el ala del viento del sur en un momento de rabia. Ea teme por su protegido y le aconseja rehusar cualquier alimento que Anu le ofrezca. Por eso Adapa no cede ante «el pan y el agua de la muerte». Pero esto es sólo el inicio. Anu queda fascinado ante la sabiduría de Adapa, desmesurada en un ser humano. Adapa debería ser inmortal como los dioses. Y esta vez Anu coloca ante él nada menos que «el pan y el agua de la vida». Adapa peca por exceso de obediencia: rechazando de nuevo los dones que Anu le ofrece, se le cierra para siempre la puerta de la inmortalidad.

Gilgamesh y Adapa son fotografías típicas del pesimismo mesopotámico antes mencionado. Nuestros héroes no fracasan en la conducta, no se les achaca pecado. Sólo la finitud les prohíbe la inmortalidad, privilegio exclusivo de los dioses.

Debemos regresar por tanto irremediabilmente al mundo de los muertos, conocido como el *Arallû*. La etimología del término es incierta. El *Arallû* es equiparable al *Hades* de los griegos o al *She'ol* bíblico. Se le designa también con otros términos, como: la Tumba, la gran Tierra, la Casa de las Tinieblas, la Estepa, la gran Ciudad... Entre ellos hay uno muy significativo: el *Arallû* es “*el País sin Retorno*”. El

difunto que allí se interna nunca más podrá salir. El *Arallû* es una especie de ciudad amurallada o si se quiere una prisión con puertas y feroces guardianes. El *Arallû* es un mundo aparte: tiene su organización y sus propias reglas válidas para todos, incluida Ishtar, la potente diosa del panteón mesopotámico, diosa del amor y de la guerra. En el poema *El Descenso de Ishtar a los Infiernos*, la diosa desciende al “País sin Retorno” en visita a su terrible hermana Ereshkigal que, implacable, somete también a Ishtar a las pruebas atroces de acceso a sus dominios. Con su catastrófica aventura Ishtar padece en carne propia el *Arallû*: mundo de polvo y tinieblas que alimenta a sus desgraciados moradores con arcilla y aguas contaminadas:

«Hacia la morada, cuya entrada no tiene salida,  
hacia el camino, cuyo recorrido no tiene retorno,  
hacia la morada, donde los que entran están privados de luz,  
donde el polvo (alimenta) su hambre (y) su pan es la arcilla,  
no ven la luz, permanecen en las tinieblas...”.

En la concepción mesopotámica, después de la muerte subsiste en el cadáver una especie de fantasma o espectro, el *etemmu*. El término hay que distinguirlo cuidadosamente del *mittu*, la persona muerta, si bien ambos términos se utilicen a veces indistintamente<sup>11</sup>. Los *etemmu* son «siluetas [...] vagas, imprecisas, fantasmagóricas [...], que apenas se distinguen del objeto material y extra-mental de la visión y de la percepción propiamente dichas, [siluetas] que han dado la idea de la “supervivencia” del muerto bajo una forma aérea e impalpable, que se le parecía, representaba y “substituía”». El destino de estas sombras espectrales es «el País sin Retorno». Allí

11. Sobre los *etemmu*, cf. J.A. SCURLOCK, “Death and Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought”, en *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, pp. 1889-1892; R. MARTIN-ACHARD, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, 49-51.

12. J. BOTTÉRO, “La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne”, en B. ALSTER (ed.) *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale* (Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen, Akademisk Forlag 1980, 28.

transcurren su tenebrosa existencia, en absoluta dependencia de sus familias terrenas, especialmente de sus ofrendas. Sin éstas, o sin ritos de duelo y sepultura minuciosamente ejecutados, los difuntos podían rebelarse contra el mundo de los vivos: los difuntos se vengaban con embrujos, hechizos y toda suerte de desmanes. Así se explican los innumerables rituales de exorcismos compuestos por los mesopotamios para conjurar la potencia maligna de los difuntos. Según algunos textos, no todos los difuntos sufrían la misma suerte. Ésta dependía del status social del individuo (y de su familia) en la vida pasada. También el *Arallû* mantenía las diferencias sociales.

Queda claro, pues, que los mesopotamios concebían la muerte, no como una ruptura instantánea con la existencia terrena sino como un proceso gradual donde la relación con la vida se debilita progresivamente, aunque sin llegar a una completa desaparición. La muerte no comporta un juicio final que pronuncia sentencia a favor o en contra del difunto. El destino común a todos los difuntos es “*el País sin Retorno*”. Por consiguiente, toda esperanza en el más allá desaparece. En contraste con el optimismo egipcio ante la muerte y el más allá, el pesimismo mesopotámico queda mucho más cerca de la concepción hebrea que encontramos en la Biblia.

### 3. La muerte y el más allá en Canaán

Los textos encontrados en Ebla (actual Tell Mardikh), en Ugarit (actual Ras Shamra), las inscripciones fenicias y hebreas y los variados hallazgos arqueológicos muestran la intensa preocupación por la muerte y el más allá de las diversas culturas que residieron en la región de Canaán. Si el material arqueológico ilumina los aspectos exteriores de la muerte, los documentos escritos nos proporcionan una “mitología de los muertos”, rebelde a todo intento sistemático<sup>13</sup>.

13. Para este apartado, cf. P. XELLA, “Death and the Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought”, en *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, pp. 2059-2070, aquí 2070.

Detengámonos en Ugarit. Ugarit es el nombre antiguo de un pueblo situado a orillas del Mediterráneo, en Siria septentrional. Con la invasión de los pueblos del mar, Ugarit desaparece a finales del siglo XIII a.C. Ugarit es un reino pequeño que en ningún modo puede compararse a los grandes imperios como el hitita, mesopotámico o egipcio. Su importancia le viene de ser el testimonio más antiguo del mundo semítico-occidental, un mundo que comprende la civilización fenicia y la israelita. La literatura ugarítica destaca por su riquísima mitología. Sus textos son muy cercanos a la Biblia y los nombres de las principales divinidades del panteón ugarítico (El, Baal, Dagan, Astarté) aparecen también en los libros sagrados.

En la sociedad ugarítica el fenómeno de la muerte suscitaba interés y preocupación al mismo tiempo. La gente estaba familiarizada con la muerte. Prueba de ello es la costumbre de vivir junto a las tumbas de los difuntos que normalmente se construían al mismo tiempo de la vivienda. Esta costumbre responde al deseo de mantener una comunicación constante con los muertos. Los vivos mantenían el recuerdo de los difuntos con súplicas y ofrendas; por su parte, los muertos concedían a los vivos protección, salud, fecundidad e información sobre el futuro.

La muerte es, además, un elemento esencial de los grandes mitos ugaríticos. Normalmente su presencia va unida a las grandes crisis tanto cósmico-universales (Baal, Mot, Yamim) como socio-individuales (Keret, Aqhat)<sup>14</sup>. En el pensamiento ugarítico, los dioses son los únicos que se libran del dominio de la muerte. Para los humanos, en cambio, el encuentro con Mot es trance ineludible. Tampoco escapan los soberanos. Aunque posean una cierta semejanza divina, en realidad son esencialmente criaturas humanas. En vano se quejan los hijos de Keret, rey de Khubur:

«Oh, padre, ¿tienes que morir como los hombres mortales? ¿No es Keret el hijo de Bel, el hijo del Benévolo y Santo?».

¿Y qué suerte ultraterrena espera a los humanos? En la concepción ugarítica la vida no cesa en su encuentro con Mot. El difunto continúa su existencia en un mundo llamado el reino del divino Mot. No hay rastro de un juicio final: todos los difuntos comparten la misma suerte, un destino lúgubre y triste, sin atisbo de esperanza.

Sólo el poema de *la lucha entre Baal y Mot* nos ofrece indicios del paso de los difuntos al más allá. Dicho poema traza el itinerario de los mensajeros de Baal, portadores de noticias para Mot. Dos grandes montañas delimitan el acceso al territorio de Mot y pueden atravesarse por encima o por debajo. Es el único acceso a la tierra de los muertos, o dicho con otro nombre, a la “prisión”, al “pozo”, a las “ruinas”. Durante el recorrido los mensajeros de Baal se asemejan a los muertos, a “los que descienden al más allá”. Deben ser sumamente precavidos: no pueden acercarse imprudentemente, porque podría tragárselos Mot, voraz insaciable (cf. Nm 16,32-33; Is 5,14; Pr 1,12). Las fauces de Mot son la puerta; su abdomen, la morada de los muertos.

A modo de resumen, puede decirse que en la cultura ugarítica se asiste a una serena aceptación de la muerte biológica, un acontecimiento que sella el paso al mundo ultraterreno. Hay, además, una valoración positiva de los muertos; éstos, en relación constante con los vivos, desempeñan una importantísima función para la supervivencia de la misma sociedad humana.

## 2. La muerte y el más allá en Israel

### 1. Introducción

Como en todos los pueblos del planeta, también en Israel la muerte ha suscitado gran variedad de respuestas, reacciones con frecuencia opuestas. Por tanto, no pueden uniformarse bajo una sola etiqueta<sup>15</sup>. La Biblia hebrea da testimonio de todas ellas. Ante el hecho de la muerte los autores bíblicos no se pierden en teorías abstractas.

15. Cf. R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé 1956, 21.

14. Cf. P. XELLA, “Death and the Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought”, 2061.

Muestran más bien una actitud pragmática. Por eso, es inútil buscar en la Biblia un tratado sobre la muerte o el más allá comparable, por ejemplo, con el *Libro de los Muertos* de Egipto. La Biblia se interesa más por la vida que por la muerte<sup>16</sup>. No obstante, una lectura atenta del texto sagrado consiente descubrir numerosas descripciones y reflexiones sobre la muerte y el más allá en forma asistemática, reflejo fiel del pensamiento hebreo, y sobre todo de sus autores. En la Biblia Hebrea la muerte, por ejemplo, es descrita como:

- el final de la vida (Job 7,21; Sal 39,13; Qoh 9,10);
- un tiempo de descanso e inactividad (Job 3,13; 14,12; Jr 51,39);
- un enemigo terrible (Sal 18,4-5; 55,4; Hab 2,5);
- una separación de Dios, la comunidad o familia (Sal 6,5; 2Sm 12,23; Job 7,9);
- una reunión con los antepasados (Gn 25,8; 47,30; 1Re 22,37.40).

Existen también reflexiones sobre:

- la muerte y la vida (Dt 30,15; Jr 21,8);
- la muerte y la creación (Gn 2-3);
- la muerte y el futuro (Is 65,20);
- la muerte como un fenómeno natural (Gn 15,15; 25,8; 35,29);
- la muerte como castigo (Gn 9,6; Sal 90,7-9);
- la muerte como impureza (Nm 19,11-22)<sup>17</sup>.

A esto hay que sumar la información que puede recabarse sobre los muertos, las tumbas, los ritos funerarios, el *she'ol*, el culto a los muertos, el más allá y la resurrección.

Es imposible tratar aquí un abanico tan ancho. Nosotros vamos a seleccionar ahora los aspectos más relevantes para nuestro estudio.

16. R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament*, p. 11; P.S. JOHNSTON, *Shades of She'ol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove IL, Apollos - Intervarsity Press 2002, 39.

17. Cf. P.S. JOHNSTON, *Shades of She'ol*, 23-46.

## 2. La muerte y la vida

Hace más de treinta años, en la introducción a su famoso estudio sobre la muerte, escribía Nicholas J. Tromp: "La muerte es una cuestión vital en el Antiguo Testamento"<sup>18</sup>. La frase puede entenderse metafóricamente, es decir, la muerte es cuestión de capital importancia; o bien, si se prefiere jugar con el término "*vital*", el lector/a puede subrayar la estrecha relación que los textos veterotestamentarios establecen entre la vida y la muerte<sup>19</sup>. Las dos lecturas son legítimas. Nosotros optamos por la segunda. En la concepción israelita, vida y muerte son inseparables, dos caras de una misma moneda: hablar de la muerte supone hacer referencia a la vida y viceversa. La muerte no es el punto final de la existencia terrena, su conclusión última y definitiva. Tampoco es ausencia de vida: en realidad la muerte no es lo contrario a la vida, sino una forma de vida más débil, donde la fuerza y la actividad vital de la persona tocan el mínimo, como un sueño del que se puede despertar (G. Pidoux). En otras palabras, la muerte es una modificación del plan vital (M. Eliade), es un cambio en la existencia (P. Xella).

Un paso fugaz por la antropología hebrea nos ayuda a entender la intrínseca relación entre estas dos realidades que circunscriben el tiempo humano. Para los hebreos el ser humano es una unidad indivisible, cuerpo y alma, o utilizando la terminología de Gn 2,7, el ser humano es una *nefesh hayyah*, "un alma viviente", que nosotros traducimos "un ser viviente". He aquí el texto: «Entonces YHWH Dios formó el ser humano con polvo del suelo e insufló en sus narices un aliento de vida y el ser humano se convirtió en un ser viviente». En la mentalidad hebrea no hay dicotomía entre alma y cuerpo. Entra así en contraste con el mundo griego, con la doctrina dualista de

18. N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (Biblica et Orientalia 21), Rome, PIB 1969, 1.

19. Es de notar que en su clásico tratado de antropología del AT, Wolff trata ambos temas conjuntamente, cf. H.-W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de estudios bíblicos 99), Salamanca, Sígueme 1997, 137-161: §12.

Platón del alma y el cuerpo, donde “el cuerpo es la prisión del alma”. La mentalidad israelita es monista (del griego monos «solo, único»). El hombre forma una unidad indisoluble a nivel psíquico y de personalidad: espíritu-alma-cuerpo. Según H. Wheeler Robinson, el esquema de la antropología bíblica se compone de dos elementos: la ausencia de la división entre alma y cuerpo y la presencia del espíritu. Ahora bien, ¿cómo se puede entender esta unidad psíquica?

En la lengua hebrea los términos “*espíritu*”, “*alma*” y “*cuerpo*” no tienen el mismo significado que en nuestras lenguas. El israelita no distingue entre las funciones psíquicas propias del alma y las funciones físicas del cuerpo. Ambas dependen de los órganos corporales. Así pues, en la antropología israelita el punto de referencia no es el alma sino el cuerpo.

La palabra *nefesh*, «alma» está atestiguada en todas las lenguas semíticas. Lo mismo que en acádico, el término hebreo *nefesh* significa «el soplo de vida» que transforma un cuerpo en un ser vivo. *Nefesh* designa también el órgano que produce el soplo, es decir, la garganta o la parte visible de la misma, el cuello (cf. Gn 2,7). Uno de los significados más frecuentes de *nefesh* es «vida»; pero vida no en abstracto, sino en íntima relación con el hecho de vivir: la vida contrapuesta a la muerte. La *nefesh* cubre dos acepciones semánticas: a) la salvación o conservación de la vida como en el Sal 30,4: «Tú, YHWH, sacaste mi vida del *she'ol*, me reanimaste cuando bajaba a la fosa» y b) la amenaza y destrucción de la vida como en 1Sm 25,29: «Y aunque se alce un hombre para perseguirte y buscar tu vida [dice Abigail a David], la vida de mi señor está encerrada en la bolsa de la vida, al lado de Yahvé tu Dios...».

También el término *ruah*, “*espíritu*” (femenino en hebreo) es digno de atención. Etimológicamente, *ruah* proviene de una raíz semítica que hace alusión al viento. De hecho, el significado usual de *ruah* se descubre en la esfera del mundo físico. En Gn 1,2: “*El espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas*” o en Is 7,2: «Se estremeció el corazón del rey [Acáz] y el corazón de su pueblo como se estremecen los árboles del bosque por el viento». El viento del ser humano es en primer lugar su

soplo, la fuerza vital que lo distingue de los ídolos de madera o de piedra: «¡Ay de quien dice al madero: “Despierta”, y a la piedra que no habla: “Levántate”! ¿Podrán transmitir un oráculo? ¡Aunque están cubiertos de oro y plata, no hay un soplo de vida en su interior!» (Hab 2,19). La *ruah* es una energía vital que procede de Dios y a Él siempre vuelve. Así lo afirma el Qohélet: «Antes de que... vuelva el polvo a la tierra, a lo que fue, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio» (Qoh 12,7).

Cuando la *ruah* abandona el cuerpo, sobreviene la muerte. Y es la presencia de este aliento vital la que establece la distinción entre una criatura viviente (*nefesh hayyah*) y una que está muerta (*nefesh metah*).

### 3. Los muertos

En hebreo, los muertos se designan con un término poco frecuente: los muertos son los *repa'im*, por ejemplo en Sal 88,11; Job 26,5. En estos textos los *repa'im* aparecen como seres sin vida, flácidos, temblorosos ante YHWH, incapaces de alabarlo. En otros lugares la Biblia menciona «el Valle de los *repa'im*», cerca de Jerusalén, en la frontera entre Judá y Benjamín (Jos 15,8); es el lugar donde acamparon los filisteos (2 Sm 23,13) y fue derrotado David (2 Sam 5,18.22). *Repa'im* es también el nombre que reciben los antiguos habitantes de Canaán (Gn 14,5; Dt 2,11.20; 3,11.13). Notamos, pues, que el mismo término esconde significados muy distintos<sup>20</sup>.

Antiguamente *repa'im* se hacía derivar de la raíz *rph*, «desfallecer, consumirse, debilitarse; calmarse, declinar; aflojarse; remitir, cejar, ceder»; sin embargo, actualmente, en base a algunos textos de Ugarit, se prefiere la raíz *rp'*, «curar, sanar, tratar, remediar» para explicar el término *repa'im*. En este caso, los muertos no son sombras débiles e impotentes; al contrario, son seres numinosos dotados de poderes benignos y capaces de comunicarse con los vivos. En hebreo, ugarítico y fenicio la raíz semítica *rp'm* está relacionada con los muertos. Pero el hebreo, y quizás también el ugarítico, al emplear la raíz *rp'm*,

20. Sobre los muertos, cf. P.S. JOHNSTON, *Shades of She'ol*, 128-142. Hemos utilizado parte de su información.



están pensando más específicamente en los pueblos antiguos. Mucho discuten los especialistas sobre nuestra raíz *rp'm*. Según la opinión más extendida, *rp'm* designaba a los muertos ancestrales, o sea a los protectores semi-divinos. Pero los autores bíblicos del primer milenio se opusieron o ignoraron esta tradición terminológica y convirtieron a los *repa'im* en un pueblo arcano parecido a los antiguos héroes míticos (Gn 6,4). Otra hipótesis defiende que tanto el término ugarítico como bíblico de *rp'm* aludía en primer lugar a los héroes muertos de un antiguo pueblo guerrero. Más tarde el término se democratiza y abraza a todos los muertos. Por último, tampoco faltan quienes descubren en *rp'm* las huellas de una raíz *rupu*, la antigua divinidad de Ugarit. Apelan, por ejemplo, al nombre de Rephael (1 Cr 26,7) o al misterioso "Queván" de Am 5,26 que la LXX traduce como *Raphia*.

Abandonando la espinosa cuestión etimológica, la Biblia hebrea presenta a los muertos con dos sorprendentes características: los difuntos no se comunican entre ellos; tampoco se comunican con YHWH o con su pueblo Israel. Los muertos viven silenciosos y en el olvido, ni hablan ni recuerdan. Los salmos evocan en sus plegarias este mundo aislado y ausente: «Si Yahvé no viniese en mi ayuda, pronto habitaría en el silencio» (Sal 94,17), «los muertos no alaban a YHWH, ninguno de los que bajan al silencio» (Sal 115,17). Las preguntas retóricas del Sal 88,11-13 expresan dramáticamente la situación de los *repa'im*:

«¿Haces acaso maravillas por los muertos,  
o se alzan las sombras para darte gracias?  
¿Se habla en la tumba de tu amor,  
de tu lealtad en el lugar de perdición?  
¿Se conocen en las tinieblas tus maravillas,  
o tu justicia en la tierra del olvido?"

El muerto está aislado de los suyos y, lo que es peor, aislado de su Dios, a quien no puede alabar. Y es que en la Biblia hebrea vivir significa estar en relación con, sobre todo estar en relación con Dios. Morir, por el contrario, es ausencia de toda relación<sup>21</sup>.

21. Cf. H.-W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, p. 147; R. MARTIN-ACHARD, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, 76-79.

#### 4. El *she'ol*

Por cuanto se ha visto hasta ahora es evidente que la literatura del Antiguo Oriente Próximo sentía especial atracción por el mundo subterráneo, morada de muertos y dioses abismales. Algunos títulos ya han sido recordados: el *Libro de los Muertos* en Egipto; el poema de *Gilgamesh*, el *Descenso de Ishtar a los Infiernos*, *Nergal y Ereshkigal* en Mesopotamia; el *Descenso de Baal al reino de Mot*, en Ugarit. En la literatura de Israel no sucede lo mismo. La Biblia Hebrea no contiene textos comparables a los viajes ultraterrenos de las divinidades ugaríticas o mesopotámicas: hubiera sido un ultraje a la convicción monoteísta de Israel. La Biblia tampoco se asoma curiosa al mundo subterráneo de sus difuntos. Si bien el más allá no es temática predilecta (recordemos que el ancla de la fe israelita es la vida), tanto la muerte como el *she'ol* emergen en muchas páginas bíblicas.

Generalmente hablando, los autores bíblicos utilizan el término *she'ol*<sup>22</sup> para designar el mundo de los muertos. *She'ol* es sustantivo femenino (masculino sólo en Job 26,6), un nombre propio: en sus 66 presencias bíblicas (incluida la corrección de Is 7,11) nunca lleva artículo<sup>23</sup>. El *she'ol* aparece sobre todo en textos de carácter laudatorio (especialmente en los Salmos), sapiencial o profético, en textos muy personalizados. Esto significa, según Johnston, que *she'ol* apunta a un compromiso personal, una participación emocional del individuo en su propio destino o el de sus enemigos<sup>24</sup>.

Hoy por hoy, es tarea imposible buscar un acuerdo sobre la etimología de *she'ol*. Se han avanzado numerosas propuestas, sondeando tanto por diversas raíces hebreas como por lenguas semíticas y no semíticas (acádico, sumerio, árabe, egipcio): fatiga estéril. De todos modos, podemos ofrecer ahora dos propuestas que han recibido cierta aceptación: *she'ol* deriva a) de la raíz *sha'ah*, «estar desolado,

22. En español o no se traduce o se traduce con «abismo».

23. Contrasta con las 1000 ocurrencias de la raíz *mwat*, «morir / muerte».

24. Cf. P.S. JOHNSTON, *Shades of She'ol*, 72.

desierto, arruinado, arrasado»; b) de la raíz sha'al, «preguntar, interrogar; pedir, solicitar; preocuparse». La semejanza fonética de la segunda es seductora (*sha'al* - *she'ol*); pero al comparar contenidos, desvanece mucho de su encanto. ¿Cómo encajar el «preguntar, interrogar, pedir...» en los textos bíblicos sobre el más allá?

Tradicionalmente el *she'ol* viene entendido como una prisión, una casa o ciudad con puertas (Is 38,10; Sal 9,14) y cerrojos (Jon 2,7), con su vigilante Leviatán (Is 27,1) y sus redes (Sal 18,5; 116,3). Los muertos son prisioneros del "País sin Retorno" (según la expresión babilonia) o de "la casa de eternidad" (de origen probablemente egipcio). En sintonía con las tradiciones mesopotámicas, la Biblia hebrea relaciona el *she'ol* a dos elementos esenciales: la oscuridad y el polvo<sup>25</sup>. Las tinieblas se adensan sobre el *she'ol*; sus habitantes viven en una tierra desolada, sin luz y vida. Así se expresa Job en 10,20-22:

«¡Qué breves son los días de mi vida!  
Aléjate de mí, déjame gozar un poco  
antes de que marche, y ya no vuelva,  
al país de tinieblas y de sombras,  
al país oscuro y en desorden,  
donde la claridad parece sombra".

Ninguna sorpresa si morir significa «volver o descender al polvo» (Gn 3,19; Sal 90,3; Job 10,9); los muertos son "los moradores del polvo" (Is 26,19; Dn 12,2). El *she'ol* no es lugar de castigo y sufrimiento (equiparable al infierno); de todos modos, aparece sombrío, vacío, triste. Y ésta es la suerte inexorable del ser humano.

Hasta aquí la interpretación tradicional del *she'ol*. Interpretación deficiente, porque a juicio de Johnston, descuida un aspecto importante<sup>26</sup>. Es verdad, reconoce Johnston, que dos textos bíblicos (Sal

89,48-49 y Qoh 9,7-10), presentan el *she'ol* como destino de todo ser humano. Pero se trata siempre de sólo dos textos. La mayoría de los restantes reservan el *she'ol* a los malvados (Is 5,14; Sal 9,17; Job 21,13). Los pecadores (Job 24,19), los opulentos (Sal 49,14), los burlores (Is 28,15) y los inmorales (Pr 5,5; 7,27; 9,18) son los habitantes naturales del *she'ol*. Ciertamente también justos como Jacob, Ezequías, Job o el orante del Sal 88 descienden al *she'ol*. Sin embargo, en estos casos, es importante tener en cuenta el contexto: no es el justo sin más quien camina hacia el *she'ol*. Se trata más bien de un justo zarandeado por la prueba: enfermedad, abandono, amargura, pobreza... Por tanto, la Biblia hebrea no hace uso indiscriminado del *she'ol* como destino común de los mortales<sup>27</sup>.

Concluimos con unos versos del Salmo 88: la aflicción es extrema y la experiencia del *she'ol* surge con toda su potencia:

«Porque estoy harto de males,  
con la vida al borde del *She'ol*;  
contado entre los que bajan a la fosa,  
soy como un hombre acabado:

relegado entre los muertos,  
como un cadáver en la tumba,  
del que nadie se acuerda ya,  
que está arrancado de tu mano.

Me has echado en la fosa profunda,  
en medio de tinieblas abismales;  
arrastró el peso de tu furor,  
me hundes con todas tus olas" (vv. 4-8).

Pasemos ahora a la última parte de nuestro estudio: las figuras bíblicas femeninas y la realidad de la muerte.

27. Hay algunos nombres hebreos que pueden considerarse sinónimos de *she'ol*, sobre todo *bor*, *be'er* y *shahat*, a los que se añade 'abaddon «perdición» de la raíz 'bd. Ver al respecto, N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death*, 66-81.

25. Cf. R. MARTIN-ACHARD, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, 72-75.

26. Cf. P.S. JOHNSTON, *Shades of She'ol*, 79-83.

### 3. Las mujeres bíblicas y la muerte

#### 1. Introduciendo un prisma

Hasta aquí el tema de la muerte o la realidad ultraterrena no exigía alguna distinción. Hemos hablado siempre del ser humano, los humanos, los mortales. A partir de ahora, agradecemos el consejo del duque de la Rochefoucauld arriba mencionado, y contemplamos la muerte bajo un prisma particular. Un prisma que nos protege de posibles relumbrones y mejora la visión de una realidad que a todos y todas nos incumbe. Intentaremos contemplar la muerte en las experiencias que de ella han tenido las figuras bíblicas femeninas. Por supuesto, somos conscientes no sólo de la limitada información de los textos sino también de sus acentuados sesgos patriarcales.

El recorrido que nos proponemos no será exhaustivo. Nos limitaremos a examinar solamente unos determinados aspectos, aquellos que hemos retenido más significativos para nuestro estudio. Los hemos recogido bajo los títulos siguientes: en favor de la vida: las comadronas; la muerte en vida: las estériles; la muerte sacrificial: las víctimas; y, muerte y sexualidad: la mujer extraña.

#### 2. En favor de la vida: las comadronas

El libro del Éxodo (cap. 1-2) inicia con unos versículos que hacen de empalme con el libro del Génesis (Ex 1,1-7). Gracias a ellos sabemos que «los israelitas crecían y se propagaban, se multiplicaban y se hacían fuertes en extremo e iban llenando todo el país» (1,7). Asistimos, por tanto, a una explosión de vida en el corazón de Egipto. Una situación a primera vista esperanzadora que pronto se convertirá en destino de muerte para el grupo elegido.

Los dos primeros capítulos del Éxodo se caracterizan por la presencia femenina: las comadronas, la madre de Moisés, la hermana de Moisés, la hija del faraón de Egipto y Seforá, la esposa de Moisés, una de las siete hijas del sacerdote de Madián.

En Ex 1,8-22 los personajes que determinan el ritmo de los acontecimientos son las dos comadronas (el término comadrona aparece 7x) y

en Ex 2,1-10 las auténticas protagonistas de la historia son una madre, una hermana y una hija. En otras palabras, el escenario lo llenan las mujeres. Ahora bien, todos sabemos que la historia de estas mujeres está, en un modo u otro, relacionada con el faraón de Egipto («un nuevo rey que no había conocido a José», 1,8). Desde un punto de vista narrativo, ha sido él quien ha provocado la intervención de las comadronas. Por miedo a perder el poder, el faraón decide primero oprimir a los hebreos con duros trabajos y luego matar a todos los niños de los hebreos del país. Son órdenes de la máxima autoridad del imperio, órdenes que imponen la muerte a los inocentes. Para él la vida del pueblo constituye una amenaza y quiere ahogarla por todos los medios.

Las primeras mujeres que aparecen en la narración son las dos comadronas de las hebreas<sup>28</sup>, las únicas cuyo nombre propio conocemos: Sifrá (*shprh*) y Puá (*p'h*)<sup>29</sup>. Este hecho contrasta con el anonimato del faraón. Muchos estudiosos han intentado determinar su identidad: podría tratarse de Ramsés II (1290-1224 a.C.). De todos modos, el narrador no ha querido revelar su nombre. Menciona los nombres de las dos comadronas, porque han luchado por defender la vida de los recién nacidos. El faraón aparece sin nombre porque impone el exterminio de los inocentes. Así, en la historia el faraón omnipotente pierde todo su poder ante dos simples comadronas responsables de su trabajo<sup>30</sup>. Según el narrador, el faraón no merece una mención en la historia de su pueblo. Por eso lo presenta como un personaje sin identidad.

28. Cf. por contraste, el comentario de Flavio Josefo a Ex 1,15-16, donde dice que el faraón dio orden de matar a los niños hebreos a «las comadronas de los egipcios» (*Ant. Jud.* II 206). «Que [las comadronas] fueran hebreas, comenta L. ALONSO SCHOKEL, es poco lógico; parece adición», cf. *La Biblia del peregrino*, tomo I, Estella, Verbo Divino 1996, 160.

29. La tradición judía las identifica con Yokebed, la madre de Moisés, y con Miriam, su hermana. A Yokebed se la llama Sifrá porque era la que acicalaba (*mshprt*) al bebé y a Miriam se la llama Puá porque soplabla (*np'ht*) vino tras la acción de su madre (cf. *Qohélet Rabbah* 7,1 y *Éxodo Rabbah* 1,13). En ambos textos se suceden otras opiniones de los rabinos respecto a los nombres de las comadronas.

30. Sobre las comadronas, cf. E. ESTÉVEZ LÓPEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales* (ABE 40), Estella, Verbo Divino 2003, 172-174.

Las comadronas temían a Dios, y temer a Dios es respetar la vida. No temen arriesgar la propia vida para salvar a los inocentes. Recordemos los hechos. El faraón ordena controlar atentamente el sexo del recién nacido (1,16: «Cuando asistáis a las hebreas, fijaos bien; si es niño, matadlo; si es niña, que viva»). Las comadronas, sin embargo, en lugar de mirar el sexo, tal como les había ordenado el faraón de Egipto, temían a Dios (el texto no dice *YHWH*). En hebreo los verbos “mirar” (*r’h*) y “temer” (*yr’*) se parecen mucho y permiten un ingenioso juego de palabras irreproducible en nuestra lengua. La orden del faraón contiene una discriminación sexual que las comadronas ignoran. Y la ignoran porque la orden recibida atenta contra la vida: refleja una estructura de muerte que ninguna mujer jamás podría aceptar. Si él reprime la vida, ellas la fomentan. Sifrá y Puá no sólo cumplen con su oficio de dar la vida; saben también desafiar astutamente al faraón: «Es que las mujeres hebreas no son como las egipcias; son más robustas y antes de que llegue la comadrona, ya han dado a luz!» (1,19). La astucia que en un primer momento el faraón intenta usar con el pueblo oprimido: «Actuemos sagazmente (de la raíz *hkm*) contra él para que no siga multiplicándose...» (1,10), ahora resulta que saben manejarla hábilmente las comadronas<sup>31</sup>. Resultado: un faraón burlado por la astucia de dos mujeres.

Dos comadronas hebreas, dos sanadoras legítimas, dos continuadoras de la acción divina en favor de la vida. «El deseo de vida primordial, original, fundante, cuya mediación pasa por la actuación y la palabra de estas mujeres a favor de la vida, indica una forma de pensar y ver la realidad». Su tácita solidaridad no será excepción en la historia: la hermana de Moisés y la hija del faraón también suman esfuerzos por una causa justa. Gracias a ellas Moisés superará las aguas de la muerte y el pueblo de Israel escribirá la página más importante de su historia.

31. M. NAVARRO – C. BERNABÉ, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Madrid, Publicaciones Claretianas 1995, 34.

### 3. La muerte en vida: las estériles

En la segunda parte del libro del Génesis despuntan con luz propia las matriarcas de Israel: Sara, esposa de Abrahán; Rebeca, esposa de Isaac; Raquel y Lía, esposas de Jacob. Muchos comentaristas las relegan a sombras secundarias de sus respectivos maridos, los patriarcas, y, sin embargo, sobre ellas descansa la realización de la promesa de Israel. Un hebreo francés, Salomón Ben Isaac (Rashi), famoso comentarista medieval de la Torá y el Talmud (1040-1105) ha roto con este lugar común de la exégesis. Rashi compara con el incienso a las cuatro madres de Israel: sus vidas eran perfume suave agradable a Dios<sup>32</sup>.

La historia patriarcal es inseparable del tema de la maternidad y la procreación. Las matriarcas, y como ellas las demás mujeres del Génesis (las hijas de Lot, Agar, las esclavas de Raquel y Lía –Bilhá y Zilpá–, Tamar)<sup>33</sup>, son consideradas en función de su descendencia. Lo que las define como mujeres es su capacidad de dar hijos a sus respectivos maridos. Su destino en la vida es ser madres, y sobre todo, madres de varones, los que perpetúan la raza y el nombre y preservan el patrimonio. Dar a luz un hijo varón era aumentar el renombre del marido y de su familia. Las hijas, en cambio, no gozaban del mismo aprecio; baste pensar en la desgraciada historia de Dina, única hija de Lía y Jacob (Gn 30,21), confirmación práctica de la enseñanza de Ben Sira sobre las hijas (42,9-11)<sup>34</sup>. Así pues, la fertilidad del vientre es lo que confiere identidad a las matriarcas. Para ellas, ser mujer es ser madre; ser mujer sin ser madre es la negación del ser persona. Todos sus anhelos y energías vitales se concentraban en parir, ser vientres fecundos de varones<sup>35</sup>. Así lo expresa Cheryl J. Exum:

32. E. MUNK (ed.), *La voix de la Torah. Commentaire du Pentateuque*, vol. 4: *Nombres*, París, Fondation S. et O. Lévy 1981, p. 42.

33. Sobre la mujer de Putifar no tenemos suficiente información, no sabemos si fue madre o no.

34. La hija es fuente de constante preocupación para el padre: «Mientras es virgen, por si se deja seducir y queda embarazada en la casa paterna» (Sir 42,10).

35. Las hijas de Lot, el sobrino de Abrahán, deciden acostarse con su padre antes de quedarse sin hijos (Gn 19,30-38) y Tamar, viuda y sin descendencia, engaña a su suegro Judá

“Sin hijos, las mujeres son en cierto modo incompletas; no han cumplido su función como mujeres. Si no tener hijos significa morir sin haberse realizado en la vida, también significa que las mujeres no tienen a nadie que las defienda, no tienen ningún *go'el* [liberador] que interceda por ellas. Pueden ser eliminadas sin miedo a represalias”<sup>36</sup>.

Pero esto es lo sorprendente: en unas narraciones donde la descendencia es lo único que cuenta, resulta ¡que las tres matriarcas más importantes son estériles! Queda claro, que los autores bíblicos reducen el prestigio de las matriarcas negándoles su capacidad reproductiva. La esterilidad –el sabio misteriosamente la equipara al *she'ol*, la tierra y el fuego (Pr 30,15-16)–, es la tragedia de Sara, Rebeca y Raquel (sufren la misma suerte la madre de Sansón, Ana, la madre de Samuel y Mical, hija de Saúl y futura esposa de David).

La esterilidad es terrible humillación en la mujer, es amargura y desconsuelo. Sólo genera marginación y desprecio. La mujer estéril siente el rechazo de los suyos y de Dios<sup>37</sup>. Es una condenada a convivir día a día con la muerte. Para la tradición judía, la persona estéril (no sólo la mujer) es una muerta en vida:

«Dijo R. Shemuel: cuatro son considerados como muertos: el leproso (Num 12,12), el ciego (Lam 3,6), quien no tiene hijos (Gen 30,1) y el pobre (Ex 4,19)» (Génesis Rabbah LXXI,5).

«Una mujer sin hijos es como una que está prisionera en su propia casa. Cuando el Santo, bendito sea, se los concede, ella levanta la cabeza (con orgullo)» (Génesis Rabbah LXXI,1).

«Se ha enseñado: quien no tiene hijos, es como si estuviese muerto, como si lo hubiesen destruido» (Génesis Rabbah XLV,2).

para poder tener un hijo con él (Gn 38). Para ambas historias, cf. M. NAVARRO PUERTO, “Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes...”, en I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura del Génesis* (En clave de mujer), Bilbao, Desclée De Brouwer 1999, 2a ed., 155-219.

36. J. Ch. EXUM, *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives* (JSOTSS 163), Sheffield, JSOT Press 1993, 32.

37. En Gn 20,18 la esterilidad es vista como un castigo de Dios a Abimélec y a sus mujeres: «pues Yavé había cerrado absolutamente todo útero de la casa de Abimélec».

«El Nombre Santo no se establece nunca en un lugar torcido. Ven a ver: el hombre que se ha torcido sin dejar hijos en este mundo, cuando lo abandona no puede unirse al Nombre Santo, e no se le deja atravesar la tienda porque está torcido e incompleto» (Zohar, 251).

La esterilidad de Sara aparece ya mencionada en la genealogía de Téraj, el padre de Abrán: «Saray era estéril, sin hijos» (Gn 11,30); luego indirectamente, también en 15,1-2 en el lamento de Abrán porque no ha tenido descendencia. En 16,1 el autor repite la misma información en modo escueto: «Saray, mujer de Abrán, no le daba hijos», subrayando así que la causa estaba en la mujer. Sara, la esposa principal, no se resigna a su oscura y radical auto-negación. En su esterilidad ve el rechazo de Dios. Sólo en la vejez da un vuelco su vida, porque va a concebir y tendrá un hijo (21,2). También Rebeca, la preferida de Isaac, era estéril (25,21); sin embargo, ya el mismo versículo 21 anuncia su maternidad. Más larga y bochornosa fue la esterilidad de Raquel, predilecta de Jacob (29,31): su hermana Lía, las esclavas Bilhá y Zilpá parían hijos sin pausa, ¡y ella nada! Por fin, el Señor se acuerda de Raquel, hace fecundo su vientre y nace un hijo que borra su oprobio (30,22-23). En la Biblia la esterilidad es cosa de las mujeres; nunca se achaca al marido; al contrario, en las historias del Génesis la esterilidad matriarcal contrasta con la fertilidad de los patriarcas: antes de que Sara y Raquel conciban, Abrahán y Jacob ya tienen sus hijos. A la muerte de Sara, el octogenario Abrahán, vuelve a casarse y su nueva mujer, Queturá, le sigue dando hijos (25,1).

Las matriarcas estériles no ceden: si no ellas, al menos sus esclavas darán hijos al marido<sup>38</sup>. Por iniciativa de Sara, Abrán se acuesta con Agar: «Llégate, pues, te ruego, a mi esclava. Quizás podré tener hijos de ella» (16,2). La súplica de Sara al marido traduce su ansia insaciable de hijos. Así Abrahán recibe un hijo de Agar. Y con él, salta la chispa de un odio ciego entre las dos mujeres. Aterrorizada, Agar escapa

38. Sobre las esclavas del Génesis, cf. E. ESTÉVEZ LÓPEZ, “Las grandes ausentes. La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel”, en I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura del Génesis*, 221-267.

de casa de su señora. Idéntica exasperación acomete a Raquel. Como Sara, también ella grita auxilio a su marido: «Dame hijos o me muero» (30,1). Como Sara, Raquel logra que su marido se una a su esclava. Como Sara, Raquel será madre gracias a la mediación de una esclava modesta, discreta y silenciosa también después del parto. Y a diferencia de Sara –comenta Catherine Chalié–, Raquel no tendrá que soportar la insolencia de una esclava ni el triunfo arrogante y desdenoso de la sierva que ella misma ha cedido a su esposo<sup>39</sup>. Según el derecho mesopotámico, una esposa estéril podía dar a su marido una esclava reconociendo luego como propios los hijos nacidos de esa unión. No está demostrado –como suele defenderse– que ésa fuese práctica común en Israel o que se trate de “*fantasías de varones*”<sup>40</sup> aplicadas a las figuras bíblicas. Sí está claro que el narrador presenta esta solución a la esterilidad femenina. De este modo, la mujer estéril podía tener hijos legítimos, que biológicamente no le pertenecían. La esterilidad de las matriarcas depende en último término sólo de Dios. Dios es el único que posee la llave de la fertilidad, el único que abre o cierra el seno materno. Así nos lo cuenta la tradición judía:

«R. Menahem en nombre de R. Bebaj dijo: Tres llaves tiene el Santo, él sea bendito: la llave del sepulcro (Ez 37,12), la llave de las lluvias (Dt 28,11) y la llave de la fecundidad (Gn 30,22). Y hay quien dice también la llave del alimento (Sal 145,16)» (*Génesis Rabbah* LXXIII,4).

Sara reconoce que su esterilidad viene de Dios (16,2) y, de hecho, ella concibe más tarde, porque Dios la ha visitado cumpliendo su promesa (21,1). Inútiles todos sus esfuerzos hasta entonces. Pero su cuerpo viejo y gastado (18,1) sigue sometido a los planes divinos: «¿Hay algo difícil para Dios?» (18,4). La esterilidad de Rebeca se supera por la intercesión de su esposo Isaac: «Dios le fue propicio y concibió su

mujer» (25,21). Dios favorece con la fecundidad a Lía, la esposa no amada (29,31). Y más adelante también se acuerda de Raquel: «Dios la oyó y abrió su seno» (30,22). Ante la persistente queja por su esterilidad, Jacob protesta irritado contra Raquel: «¿Estoy yo acaso en el lugar de Dios, que te ha negado el fruto del vientre?» (30,2). Por tanto, es Dios el dueño absoluto de la fecundidad o esterilidad. Y a Dios atribuirá Raquel su fecundidad (30,6), lo mismo que su hermana Lía no se cansa de repetir (29,32.33.35; 30,18.20).

A diferencia de los patriarcas, cuya muerte es narrada con gran solemnidad, las matriarcas desaparecen sin pena ni gloria. De Sara sabemos que murió en Quiriat Arbá (Hebrón); Abrahán hizo duelo por ella y la lloró (23,2). Satisfecho con esta escueta noticia, el narrador se entretiene en el interminable proceso jurídico de la adquisición por parte de Abrahán de una propiedad sepulcral (la cueva de Macpelá). Allí es enterrada Sara, allí reposan Rebeca y Lía (49,31). No se menciona en cambio a Raquel ni tampoco a las esclavas Bilhá y Zilpá. Raquel, que prefería morir antes que vivir sin hijos –ironías de la vida–, murió en el parto de Benjamín (Ben-Oní, “*el hijo de mi aflicción*”; 35,16-20). Los versículos citados ni siquiera aluden a la concepción, como es habitual. Como si para el narrador el tiempo no existiera: en un mismo instante se confunden la vida y la muerte. Así pues, Raquel murió como vivió: codiciando fecundidad y realización<sup>41</sup>. Si los patriarcas, según nos cuentan los textos, murieron en paz y rodeados de hijos, las matriarcas no gozaron de estos privilegios.

No nos sorprende que en su “*Elogio de los Antepasados*” (capp. 44–50) Ben Sira se olvide de las matriarcas<sup>42</sup>. La maravilla sería lo contrario.

41. Cf. J.Z. ABRAMS, “Rachel: a Woman who would be a Mother”, *JBQ* 18 (1990), 219.

42. Ben Sira se ocupa única y exclusivamente de los personajes ilustres, o sea, de los varones ilustres de Israel (patriarcas, sacerdotes, reyes, profetas...), porque ni una sola mujer con nombre propio aparece en la lista, ni siquiera de refilón. Las únicas mencionadas son las mozas que alababan a David por su triunfo sobre diez mil y las mujeres con las que se divertía Salomón. Cf. N. CALDUCH-BENAGÉS, “Ben Sira y las mujeres”, *Reseña Bíblica* 41 (2004), 37-44.

39. Cf. C. CHALIÉ, *Le matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (Collana «Schulim Vogelmann» 95), Firenze, Giuntina 2002, 221-222 (orig. francés 1985).

40. Cf. Ch. J. EXUM, *Fragmented Women*, 121.

De todos modos, las matriarcas han desempeñado fielmente una misión específica y decisiva en la historia de Israel. Y esta misión no es lícito ignorarla. Esposas de los patriarcas, las cuatro matriarcas desempeñan una función determinante en la construcción del pueblo de Dios. Su importancia traspasa los límites de la familia patriarcal y afecta a la historia de la humanidad: *"Dios las ha escogido como partner con pleno derecho en su diseño de liberación"*<sup>43</sup>. Humanamente estériles, fecundas por intervención de Dios, las matriarcas han llegado a la muerte luchando denodadamente por la vida.

#### 4. La muerte sacrificial: las víctimas

Como su título indica, el libro de los Jueces narra las historias de los *"jueces"*, una especie de líderes carismáticos elegidos por Dios como guías de Israel en la época de transición a la monarquía (1200-1000 a.C.). A excepción de Débora (Jue 4-5), todos los jueces son varones y unos más importantes que otros (jueces mayores y menores).

En este libro la violencia aflora por doquier. Su mundo es duro, agresivo, donde la violencia es condición indispensable para la supervivencia. Hay mujeres violentas y feroces: Yael asesina a Sísara, el jefe cananeo, hincándole una clavija en la sien mientras dormía: tan fuerte machaca con el martillo que la clavija atraviesa toda la cabeza hasta clavarse en la tierra (Jue 4,17-22). Hay también mujeres, víctimas de una violencia brutal, como la hija de Jefté, inmolada por su padre (Jue 11,29-40) o la concubina del levita, primero violada por los miserables benjaminitas de Guibeá, y luego descuartizada por el marido (Jue 19). Otras muchas mujeres de distinta naturaleza y condición, recorren las páginas de Jueces. Sus historias, la mayor parte fragmentadas, vale la pena rescatar y recomponer (Acsá, la madre de Sísara, la mujer de Tebés, la madre de Sansón, la mujer de Timná, la prostituta, Dalila, la madre de Micá, las muchachas de Siló). A

nosotros nos interesan especialmente las víctimas de violencia; por eso nos centramos en la hija de Jefté y la concubina del levita. Son dos historias parecidas y distintas a la vez. Según Mieke Bal, pueden leerse como un sacrificio ritual; así también las presenta Mercedes Navarro<sup>44</sup>.

Las dos mujeres son anónimas. Anonimato que no les favorece. La ausencia de un nombre propio las relega automáticamente a un plano inferior y predispone al lector/a a contemplarlas con menos simpatía, o con menor interés. La estrategia de crear una distancia entre el lector/a y los personajes puede subsanarse dando un nombre a nuestros personajes anónimos. Es la propuesta de M. Bal que llama *Bath*, *"hija"* a la hija de Jefté y *Beth "casa"* a la concubina del levita. La propuesta de M. Bal ha sido recogida por otras exégetas: M. Navarro, prefiere llamarlas *Re'ah "compañera"* y *Sheber "ruptura"* respectivamente<sup>45</sup>.

a) La hija de Jefté (Jue 11,29-40). El galaadita Jefté, octavo juez de Israel, era un renombrado guerrero, pero hijo de una prostituta (*ishah zonah*), de una mujer extraña/ajena (*ishah aheret*). Esta mancha imborrable (Jue 11,1-2) cuesta a Jefté la expulsión de su familia y el exilio. Sin embargo, a pesar de su origen bastardo, los ancianos de Galaad le proponen el regreso y capitanean las tropas de Israel contra los amonitas. Jefté acepta. Fracasaron sus largas negociaciones con los amonitas para evitar el conflicto armado. Antes de la batalla, el narrador introduce una información importante:

44. M. BAL, *Death and Dissimetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago, University of Chicago Press 1988 y M. NAVARRO, "Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología", en IDEM (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Estella, Verbo Divino 1996, 156-161.

45. M. NAVARRO, "El sacrificio del cuerpo femenino en la biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y Jueces 19 (la mujer del levita)", en M. ARRIAGA et al. (ed.), *Cuerpo de mujer en sus (con) textos*, Sevilla, Arcibel Editores 2005, 227-242. Para el segundo nombre Navarro se inspira en Ch.J. EXUM, *Fragmented Women*, 176-177, quien bautiza a la concubina con el nombre de *Bath-sheber*, «hija de la ruptura».

43. Ch. MEROZ, *Donne dell' Antico Testamento*, Assisi, Citadella 1991, 16 (orig. francés 1989).

- el espíritu de YHWH ha invadido Jefté y ha de acompañarle en todas sus correrías, desde Galaad hasta los confines amonitas.
- el voto de Jefté a YHWH: si YHWH le concede la victoria, Jefté inmolará al Señor la primera persona que salga a su encuentro.

Los amonitas sufrieron en la batalla un descalabro completo. ¿Quién sale de su casa a festejar el caudillo vencedor? Jefté tiene delante a su hija, hija única, soltera, bailando y sonando la pandereta. Jefté profiere un grito desgarrador: ha pronunciado un voto y no puede echarse atrás (11,35). La hija acepta en silencio la decisión paterna. En compañía de sus amigas llora su virginidad por los montes. Y al cabo de dos meses, Jefté cumple el voto prometido.

La decisión de Jefté de hacer un voto a YHWH es injustificada e insólita: ¿qué sentido tiene hacer un voto, si el espíritu de YHWH ya estaba con él y lo sentía en todos sus desplazamientos? ¿De qué dependía la victoria? ¿Del voto o de la acción del espíritu de YHWH? Son preguntas sin respuesta. Lo cierto es que el voto era superfluo, estaba de más. La expresión *ha'alah 'olah*, "ofrecer en holocausto" (cf. Gn 22,2)<sup>46</sup> indica claramente el tipo de sacrificio de Jefté. El sustantivo hebreo *'olah* procede del verbo *'lh*, que significa "subir"; en hifil "hacer subir". Por tanto, en un sacrificio de holocausto la víctima "sube" al altar, o más exactamente, el humo del fuego que consume la víctima sube hasta Dios. El ritual más completo de estos sacrificios se encuentra en Lv 1-8. Nótese, de todos modos, que las víctimas son siempre animales. Nunca se habla de personas inmoladas, una práctica terminantemente prohibida en Israel (Dt 12,31; Lv 18,21; 20,2 entre otros). Ni Jefté (ni el lector/a) podían imaginar que precisamente su hija pudiera ser la primera persona que cantaba su victoria. Un particular del voto de Jefté nos deja perplejos: ¿en quién pensaba Jefté cuando decía: "la primera

persona que salga de las puertas de mi casa"? La casa es residencia de la familia. Es normal que en casa estuvieran las mujeres: ¿su hija, su esposa, su madre? Abandonando la seguridad del hogar, saliendo al encuentro de su padre (cf. 2 Sm 6,20), la hija de Jefté se condena ella misma a la muerte. El narrador insiste: era su única hija; fuera de ella no tenía más hijos ni más hijas. Por tanto, si ella moría, Jefté quedaba sin descendientes. Y esto resulta mucho más dramático que la inmolación de la propia hija.

Sorprende además el desesperado lamento de Jefté, inculpando a la hija de su desgracia más profunda: tener que morir sin descendencia. Y como contraste, conmueve por parte de la hija la aceptación sin titubeos, decidida y rápida de la decisión del padre. Ningún impulso rebelde a la autoridad paterna. La hija se contenta con dos meses antes de cumplir el voto del padre. Padre e hija dan por descontado que un voto es inviolable, por más inhumano que sea. En nuestro caso, un voto absurdo condena a muerte a una joven que muere sin hijos. Según el narrador, la prórroga solicitada tiene un solo objetivo: ir a llorar la virginidad, es decir, lamentarse por la maternidad frustrada. Esta evidente interpretación patriarcal puede resultar sumamente peligrosa: seguimos creyendo que Re'ah se lamenta por su virginidad y no por su muerte prematura, seguiremos perpetuándola como víctima adecuada para el sacrificio<sup>47</sup>.

El narrador nos ahorra los detalles, pero confirma que se ha consumado el sacrificio. Sólo nos dice que Jefté cumplió el voto prometido. De este modo, el acento recae en la fidelidad del padre a su palabra y no en su aberrante acción que ni siquiera se menciona. El relato concluye mencionando un ritual, del cual nos faltan testimonios. Lo realizan anualmente las hijas de Israel para recordar el sacrificio de la hija de Jefté, para perpetuar su condición de víctima sometida. Quizás por esto, hipotiza Exum, el narrador ha silenciado su nombre<sup>48</sup>.

46. La palabra holocausto viene del griego *holos*, «todo entero» + *kaein*, «quemar». Se refiere a un sacrificio en el que la víctima es quemada completamente.

47. M. NAVARRO, "El sacrificio del cuerpo femenino en la biblia hebrea" 235.

48. Cf. Ch. J. EXUM, *Fragmended Women*, 34.



b) La concubina del levita (Jue 19). Es una narración que produce escalofríos. La historia es la siguiente. Un levita de Efraín tomó por concubina (nada sabemos de su primera esposa) a una betlemita. A raíz de un enfado, ella lo abandona, refugiándose en casa de su padre. El marido decide ir a buscarla, pero una vez en casa de su suegro, éste va retrasando el viaje de vuelta. Al final el levita, su mujer y su criado se ponen en marcha y al anochecer deciden pasar la noche en Guibeá de Benjamín. Allí nadie quiere acogerlos. Finalmente un forastero anciano, de vuelta de las faenas del campo, les ofrece hospitalidad y se quedan en su casa. Mientras estaban cenando, llaman a la puerta unos hombres preguntando por el levita, porque quieren abusar sexualmente de él. Horrorizado, el dueño de la casa les ofrece en cambio a su hija virgen. Los hombres rechazan su ofrecimiento: quieren al levita. Acto seguido éste toma a su mujer y la saca fuera para que dispongan de ella. Los hombres abusan de ella durante toda la noche y al amanecer la abandonan. Ella a duras penas consigue llegar a la puerta de la casa, cayendo delante. Al verla el levita, le dice que se alce y al no recibir respuesta, la monta en su asno y regresa a su pueblo. Ya en casa, toma un cuchillo y la descuartiza en doce trozos que reparte por todo Israel. Los israelitas, habiendo oído la versión de los hechos del levita, se comprometen a vengar el crimen. Solicitan la entrega de los culpables. Ante la negativa de los benjaminitas, Israel les declara la guerra<sup>49</sup>.

El levita y "su" concubina: ambos sin nombre. El primero, porque representa sólo la función que desempeña; la segunda, porque cuenta como una posesión más de su marido (cf. el orden de sustantivos en 19,10: «dos asnos cargados, su concubina y su criado»). El asesino y la víctima. Uno habla con todos los personajes (a excepción de los asaltantes), la otra no tiene ni voz ni voto en la historia. Sorprende, por ejemplo, que en la escena de la hospitalidad del viejo (19,16-21)

el narrador ignora a la concubina por completo: sólo cuentan el dueño de la casa, el levita y su criado. A ella nadie le pregunta nada, ni siquiera su padre. El único que le dirige la palabra es su "dueño", su "señor" ("doneha), y se la dirige no para entablar un diálogo con ella sino para ordenar, después de una noche de terror, que se levante y se ponga en marcha (19,28). La mujer no dice una palabra en toda la narración. Sus dos únicas acciones (enfadarse con su marido y abandonarle) le cuestan la vida. Respecto a la primera, hacemos notar que seguimos la lectura de las versiones, porque el texto hebreo no tiene sentido. El autor ha referido a la concubina el verbo *znh* (en este caso con la preposición 'al) que normalmente significa tener relaciones sexuales fuera del matrimonio (de ahí *zonah*, prostituta), lo cual no encaja con la reacción del marido que corre a su encuentro para hablarle al corazón. Si ella hubiera sido infiel, como sugiere el texto hebreo, el levita seguramente habría actuado en otro modo. Lo que sí es mérito del autor es la combinación de los vocablos *pilegesh*, "concubina" y *znh*, que en este caso podríamos traducir con la expresión "jugar a la prostituta" (19,2); de este modo la caracterización de la mujer, evidentemente negativa, se reduce única y exclusivamente al aspecto sexual, y aparece como culpable ante el lector/a. La segunda acción de la mujer, reprochable en un esquema patriarcal, es abandonar a su marido. Abandonar al marido implica abandonar su casa. Como en el caso de la hija de Jefté, con la salida del hogar, espacio reservado para la mujer, inicia la desgracia de la esposa del levita.

En nuestra historia hay tres casas entrelazadas: la casa del levita y su mujer, la casa del padre de la mujer, la casa del viejo que los hospeda. Todas ellas bajo connotaciones negativas, a excepción de la casa paterna; aunque aquí resalta la sujeción de la mujer al varón (en este caso al padre)<sup>50</sup>, es de todos modos el único refugio seguro para la concubina. La historia empieza con la fuga del hogar de la esposa; termina con la vuelta a casa de los dos cónyuges juntos. Ahora bien,

49. Para un comentario a todas las escenas, cf. M. NAVARRO, *Los libros de Josué, Jueces y Rut* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Barcelona - Madrid, Herder - Ciudad Nueva 1995, 121-132.

50. En los diez primeros versículos (Jue 19,1-10) el autor menciona «el padre de la joven» en 5 ocasiones.

si la fuga había sido iniciativa de la mujer, el regreso depende en absoluto del marido. Al inicio la casa es escenario de una pelea, al final es escenario de un horripilante crimen. La mujer sale viva y regresa muerta. A excepción de las dos acciones arriba mencionadas (enfado y abandono), la mujer es siempre un objeto manipulable, tanto por el marido como por los hombres de Guibeá. El marido la toma por esposa, la lleva consigo, la coge, la saca fuera y la descuartiza. Los benjaminitas la maltratan, la violan, la abandonan.

Los versículos 19,22-25 concentran ahora nuestra atención. Los de Guibeá piden divertirse con el levita y el dueño de la casa se escandaliza. Su exigencia atenta contra el deber sagrado de la hospitalidad. Como alternativa, les entrega a su hija: «Aquí está mi hija que es virgen. Os la entregaré. Abusad de ella y haced con ella lo que os parezca; pero no cometáis con este hombre semejante infamia» (19,24). Es una declaración terrible que demuestra la humillación de la mujer. La hija virgen es posesión del padre: puede hacer con ella lo que quiere, incluso entregarla al antojo de unos depravados. La hija no está protegida por el valor de la hospitalidad: esto es cosa de hombres. Ahora bien, los de Guibeá quieren el levita, no una mujer. Quieren la humillación del levita a través del abuso homosexual, el mayor insulto para un varón. Y cuando el levita les saca a su mujer, los guibeítas se contentan sólo para lograr su único objetivo. En otras palabras, “los hombres del pueblo desafían el honor del levita a través de su mujer”<sup>51</sup>. Y ésa es en realidad la infamia que los israelitas intentan más tarde extirpar de su historia. No es el asesinato de la mujer, como puede parecer a simple vista; es el atentado contra el honor del levita y contra una de sus propiedades. Por tanto, queda claro: es un crimen abusar de un hombre, no lo es abusar de una mujer.

No sabemos con certeza si la mujer ya estaba muerta cuando su marido la monta sobre el asno. Así lo afirma la LXX aceptando la versión del levita en 19,28 (el texto hebreo es decididamente ambi-

guo). Nosotros, nos inclinamos por lo contrario. El levita remata a la concubina; y lo hace siguiendo un macabro ritual que, según Ch. Exum, tiene por objetivo desexualizar a la mujer. Es el castigo a su conato de independencia. Paradójicamente, el levita se autoacusa: descuartizando el cadáver destruye, cierto, la evidencia del crimen. Sin embargo, cuantos contemplan los miembros de la concubina esparcidos por todas partes, se preguntan horrorizados cómo pudo ocurrir semejante atrocidad<sup>52</sup>.

Un padre sacrifica a su única hija en cumplimiento de un voto ineficaz; después de entregarla al capricho de los violadores, un levita descuartiza a su mujer para salvar su propia vida. Dos varones sacrifican ritualmente a dos mujeres, miembros de su familia; así quedan al descubierto las grietas de un sistema patriarcal cuarteado. Jue 11,29-40 y Jue 19: dos textos de terror que denuncian la violencia sacrificial sobre dos cuerpos femeninos: una virgen que no conocía varón y una esposa subalterna que osa realizar un acto de autonomía sexual, rebelándose contra el marido. Dos cuerpos de mujer sin derecho a digna sepultura: uno consumido por el fuego del sacrificio, otro mutilado y esparcido por toda la superficie del territorio. Ambos textos hablan por sí solos.

### 5. Muerte y sexualidad: la mujer extraña

Doña Sabiduría y Doña Necedad son dos figuras metafóricas que dominan por entero Pr 1-9. Al lado de éstas, aparecen en el libro de Proverbios otros personajes femeninos. Y el autor les asigna indistintamente tanto roles positivos (la mujer virtuosa, inteligente y hacendosa, buena esposa y madre de familia, las criadas que ayudan en el hogar) como roles negativos (la esposa desvergonzada y pen-

52. Ch. J. EXUM, *Fragmented Women*, 191.

53. Aquí hay que añadir a la criada que suplanta a su señora (Prov 30,23) y la viuda que se encuentra desprotegida socialmente (Prov 15,25). Sobre estos personajes, cf. C.E. FONTAINE, *Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom* (JSOTSS 356), Londres - Nueva York, Sheffield Academic Press - Continuum 2002, 40-41 y 48-51.

51. M. NAVARRO, “El sacrificio del cuerpo femenino en la biblia hebrea” 236.

denciera, la mujer extraña, la adúltera y la prostituta)<sup>53</sup>. Salvo raras excepciones (cf. Pr 31,1), estas mujeres se mueven en el mundo privado del hogar, único espacio que el mundo patriarcal les autoriza.

Vamos a fijarnos entre tantos personajes en “la mujer extraña” (*’ishah zarah* – *’ishah nokriyah*). Nuestra elección no es caprichosa. La sugiere esa estrecha relación que el autor de Proverbios establece entre la *’ishah zarah* y la muerte. Como primer paso, se impone una clarificación del significado de los dos epítetos que acompañan a la palabra *’ishah*, “mujer”. La tarea es delicada, porque los adjetivos hebreos *zar* y *nokri* encierran una gran variedad de connotaciones superpuestas. *Zar* y *nokri* pueden designar:

- personas de otra nacionalidad (Job 15,19; Is 2,6);
- personas que no pertenecen a la misma familia (Lv 22,10; Qoh 6,2);
- personas que no pertenecen a la clase sacerdotal (Ex 29,33; Nm 1,51); y también:
- divinidades o prácticas ajenas al Dios de Israel (Deut 32,16; Jue 10,16).

¿Cuál(es) de estos significados habría que aplicar a la mujer extraña de Proverbios? Algunos autores ven en la mujer extraña una adoradora de una diosa extranjera (Boström, Blenkinsopp, cf. Clifford). Otros (cf. Delitzsch, Oort, Washington), en cambio, optan por un sentido amplio y genérico: el otro (Newsom), la mujer de otro (Humbert, Fox), o incluso consideran a esta enigmática mujer como un símbolo de la desviación moral, de infidelidad, de lo desconocido, es decir, de todo aquello que debe evitarse (Snijders, McKane). Para Claudia Camp la mujer extraña es una metáfora: “la mujer es una extraña”, una

54. C.V. CAMP, “What’s So Strange about the Strange Woman”, en D. JOBLING – P. DAY – G.T. SHEPPARD (ed.), *The Bible and the Politics of Exegesis* (FS N.K. Gotwald), Cleveland, Pilgrim 1991, 17-31, aquí 26. Ver también de la misma autora, *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible* (JSOTSS 320. GCT 9), Sheffield, Sheffield Academic Press 2000, esp. 40-89.

fuerza maléfica que a través de la sexualidad personifica la muerte<sup>54</sup>. Simboliza las fuerzas caóticas del mal amotinadas contra la dominación patriarcal sobre la familia, la propiedad y la sociedad.

La maraña se complica más aún por el predominio de imágenes sexuales y la aparición de figuras como la adúltera y la prostituta en relación con la mujer extraña. En Pr 2,17 se nos dice que la mujer extraña “abandonó al compañero de su juventud” o que aprovecha la ausencia del marido («mi marido no está en casa») para tentar a su amante con una noche de placer (Pr 7,19). No sólo: ella le sale al encuentro (7,10), singular conducta en una mujer casada. Por eso, hay quien sostiene que la mujer extraña es una prostituta, no necesariamente extranjera, corta de dinero para cumplir un voto hecho en el templo<sup>55</sup>. No sabemos si la mujer extraña –en este caso adúltera– es también una prostituta; todo puede ser. La confluencia de las dos figuras es evidente en Pr 22,14a (“Fosa profunda es la boca de la mujer extraña”) y Pr 23,27a (“Fosa profunda es la prostituta”) donde una misma imagen engloba a las dos: en hebreo *shuhah ’amuqah*. Un detalle más a favor de la identidad: en Pr 23,27, el autor distingue por un lado, entre la prostituta y la mujer extraña; por otro, sin embargo, describe a la mujer extraña como «“pozo” (“angosto”)» (*b’er*), imagen muy similar a la “fosa profunda” que es la prostituta. Que la prostituta y la mujer extraña confluyan en una misma mujer lo confirma el versículo siguiente con el empleo de la 3ª pers. sing.: «como salteador está al acecho, y hace que los hombres sean infieles» (23,28).

Sea quien sea, la mujer extraña se abraza a la muerte como a fiel compañera. La simbiosis con la muerte y el *she’ol* convierte a la mujer extraña en personaje antagónico de Doña Sabiduría, la promotora de la vida (cf. Pr 1,33; 8,35; 9,6). Este enfrentamiento femenino nos obliga a recordar ahora dos símbolos fundamentales en la doctrina sapiencial: la casa y la lengua. Casa y lengua incluyen valo-

55. K. VAN DER TORN, “Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel”, *JBL* 108 (1989), 193-205.

res positivos (la casa como hogar, intimidad, relaciones personales; la lengua transmisora de sabiduría, verdad, prudencia); pero también aspectos negativos (la casa como refugio ilícito, escondite, coartada; la lengua como arma criminal, engaño, seducción). En nuestro caso, el autor ha recalcado los tintes negros de la mujer extraña, como contraposición a Doña Sabiduría. Así pues, la mujer extraña vive en una casa identificada con la “muerte”, *mawet* (recordemos a Mot, el dios de la muerte en Ugarit) o con el reino de los muertos, el *she'ol*:

«Su casa se inclina a la muerte  
y sus sendas a las sombras» (Pr 2,18).

«Su casa conduce al she'ol,  
se hunde en la morada de la muerte» (Pr 7,27).

«Pero no sabe que los muertos están allí  
y sus huéspedes están en lo profundo del she'ol» (Pr 9,18).

Sus palabras son redes mortales camufladas bajo exquisita suavidad y dulzura. Según Pr 5,3-6 los labios de la mujer extraña saben a miel, su paladar es aceite. Miel y aceite: productos nobles, alimentos sólidos y suaves al mismo tiempo. Así, por tanto, se presenta la mujer extraña, con palabras cálidas, suaves, todo halagos y zalemas (cf. 7,5,21; 22,14a). De su boca manan falsas promesas de amor que engatusan al joven inexperto e ingenuo, dando como lícito lo peligroso y prohibido. Todo es pura patraña: «la miel no es más que ajeno disfrazado; las dulces promesas de amor acaban abriendo en canal las entrañas como una espada de dos filos... las promesas de vida no son más que losas que van empedrando el sendero hacia el abismo y la muerte»<sup>56</sup>. Leamos el texto:

«Miel destilan los labios de la extraña,  
su paladar es más suave que el aceite.  
Pero el desenlace es amargo como ajeno,  
hiriente como espada de dos filos.  
Sus pies se precipitan a la muerte,  
sus pasos van derechos al she'ol.  
Le tiene sin cuidado el sendero de la vida,  
no le importa que su camino se extravíe» (Pr 5,3-6).

La muerte no es sólo el destino de la mujer extraña, eso sería lo de menos; amenaza también a sus jóvenes víctimas que embaucadas con sus embrujos terminan secundando sus ilícitas propuestas. A esos jóvenes se dirige el autor de Proverbios: atentos a no internarse en el sendero de muerte (la mujer extraña), porque «los que entran allí no vuelven, no alcanzan las sendas de la vida» (Pr 2,18). De todos modos hay que añadir que en el texto citado la referencia es a la casa de la mujer extraña o lo que es lo mismo, al *she'ol* (cf. 22,14b). En Pr 5,8 la amonestación del autor es mucho más directa: «aleja de ella tu camino, no te acerques a la puerta de su casa», pues ni siquiera en el umbral está el joven al reparo de sus redes. La muerte que amenaza al inexperto se concreta además en una muerte social: ser extirpado de la tierra (2,22), fracasar completamente ante la asamblea (5,14), ser ajusticiado por el tribunal y escarmentado públicamente (6,29-36). Caer, por tanto, en las trampas de la mujer extraña es un error con gravísimas consecuencias sociales.

En Proverbios la realidad femenina se asocia a lugares subterráneos y tenebrosos que esconden un poder oculto<sup>57</sup>. Quien ilícitamente se adentra en el misterio secreto de la sexualidad femenina se encierra en una fosa mortal, sin escapatoria. Esto impone alerta continua, sin ceder a eventuales insinuaciones. Para el autor de Proverbios, la mujer extraña es indudablemente un peligro mortal para todos los hombres. Pero en este caso la máxima preocupación de nuestro autor es el joven que inicia su vida adulta. Nuestra pregunta es: ¿y de las chicas, las jóvenes, quién se ocupa? Él ciertamente no.

56. V. MORLA ASENSIO, *Proverbios. Texto y comentario* (El mensaje del Antiguo Testamento 19), Estella, La Casa de la Biblia 1992, 35-36.

57. Cf. C.E. FONTAINE, *Smooth Words*, 47.

### A modo de conclusión

La muerte es una turbadora constante en todas las culturas, antiguas y modernas. Tampoco nuestros grandes pensadores actuales han escapado a su fascinación. Pienso p. ej. en L.N. Tolstoi en su obra: *La vida de Iván Ilich*, o en el sermón *Sobre una tumba* de S. Kierkegaard o en el teólogo H.U. von Balthasar con su *Vivir desde la muerte*.

Como en las culturas vecinas (Egipto, Mesopotamia y sobre todo Canaán), la Biblia Hebrea aborda el tema de la muerte desde múltiples enfoques. La Biblia Hebrea no elabora una reflexión sistemática, abstracta. Prefiere contemplar la muerte en sus personajes, sus situaciones, sus enseñanzas. Narraciones, oráculos, poemas y proverbios del texto sagrado desmenuzan ese interrogante fatalmente nuestro: muerte y vida, muerte y violencia, muerte y poder, muerte y pecado, muerte y más allá, muerte y mujer... Nosotros hemos optado por el último, sin hacernos ilusiones. A ser modestos en nuestras pretensiones nos ha forzado el mismo texto bíblico, siempre avaro en información sobre la mujer, y además sometida a un ineludible control androcéntrico tan característico de un sistema patriarcal. Nosotros hemos apuntado el prisma femenino del objetivo sobre el binomio muerte-mujer en algunos textos selectos para resaltar las dimensiones más sorprendentes del problema.

En el prólogo del Éxodo las comadronas Sifrá y Puá combaten con recursos increíbles para rescatar de la muerte a los inocentes, sólo culpables de ser hebreos. Su audaz estrategia aniquila los proyectos mortales de un faraón, en definitiva impotente y cobarde. La astucia de las comadronas desbarata con facilidad ridícula la prepotencia de la autoridad suprema del imperio.

Las matriarcas del Génesis portan en sus propios vientres estériles la agonía de la muerte. En lucha desesperada por la vida denuncian al mismo tiempo las miras raquíticas de un poder patriarcal, donde el único valor de la mujer es su capacidad física de parirle hijos al marido.

La hija de Jefté y la concubina del levita son víctimas de un sacrificio despiadado. Son ejemplos inermes de agresión femenina. Son cuerpos torturados, símbolos de la negación absoluta de la mujer, brutal aniquilación de su sexualidad.

El aura de la mujer extraña es lúgubre y funesta. Arruina al infeliz liado en sus embrujos. ¿Adúltera? ¿prostituta? ¿ambas cosas a la vez? ¿Qué más da! La mujer extraña es amenaza insaciable a la integridad del incauto que sucumbe a sus halagos y se fía de sus promesas.

Los antiquísimos textos bíblicos son hijos de un mundo bien distinto al nuestro. Y sin embargo, constituyen un marco referencial indispensable en nuestra cultura. Los textos bíblicos reflejan el contexto patriarcal de sus orígenes. Hoy por hoy no podemos proclamar la desaparición completa del patriarcado en nuestra sociedad. Y nos duele de veras. Son huellas hondas y pertinaces, resistentes a toda transformación social, que estropean el rostro individual y social de la mujer.

El recorrido por los textos es también denuncia de la experiencia de muerte de la mujer de nuestro mundo: violencia doméstica, abusos sexuales, prostitución, aborto, miseria, discriminación sexual... Muchas historias del presente son infinitamente más crudas y brutales que el muestrario bíblico. Ahora bien, el texto sagrado se calla las soluciones y recetas. No revela sus propias conclusiones. Prefiere provocar al lector/a: que se enfurezca y proteste; pero sobre todo, que reflexione y aterrice en serios compromisos. Y ésta es también nuestra invitación. Porque tomar conciencia de la realidad es la primera contribución –tal vez la más importante–, a mejorarla.

### Bibliografía

- ABRAMS, J.Z., "Rachel: a Woman who would be a Mother", *JBQ* 18 (1990), 213-221.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *La Biblia del peregrino*, tomo I, Estella, Verbo Divino 1996.

- BAL, M., *Death and Dissimetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago, University of Chicago Press 1988.
- BOTTÉRO, J., "La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne", en B. ALSTER (ed.) *Death in Mesopotamia*. Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen, Akademisk Forlag 1980, 25-52.
- CALDUCH-BENAGES, N., "Ben Sira y las mujeres", *Reseña Bíblica* 41 (2004), 37-44.
- CAMP, C.V., "What's So Strange about the Strange Woman", en D. JOBLING – P. DAY – G.T. SHEPPARD (ed.), *The Bible and the Politics of Exegesis* (FS N.K. Gotwald), Cleveland, Pilgrim 1991, 17-31.
- CAMP, C.V., *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible* (JSOTSS 320. GCT 9), Sheffield, Sheffield Academic Press 2000.
- CHALIER, C., *Le matriarcho. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (Collana "Schulim Vogelmann" 95), Firenze, Giuntina 2002 (orig. francés 1985).
- D'AURIA, S. – LACOVARA, P. – ROEHRIG, C.H., *Mummies and Magic, the Funerary Arts of Ancient Egypt*, Boston, Museum of Fine Arts, Northwestern University Press 1988.
- DE LA ROCHEFOUCAULD, F., *Oeuvres Complètes* (ed. L. Martin-Chauffier), Librairie Gallimard, París 1950.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, E., "Las grandes ausentes. La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel", en I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura del Génesis* (En clave de mujer), Bilbao, Desclée De Brouwer 1999, 2a ed., 221-267.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, E., *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales* (ABE 40), Estella, Verbo Divino 2003.
- EXUM, J.Ch., *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives* (JSOTSS 163), Sheffield, JSOT Press 1993.
- FONTAINE, C.E., *Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom* (JSOTSS 356), Londres – Nueva York, Sheffield Academic Press – Continuum 2002.
- GOYON, J.-C., *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, París, Cerf 1972.
- JOHNSTON, P.S., *Shades of She'ol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove IL, Apollos – Intervarsity Press 2002.
- KARKAJIAN, L., "La mort et l'après-mort dans le proche-orient ancien: Égypte et Mésopotamie", en O. MAINVILLE – D. MARGERAT, *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament* (Le monde de la Bible 45), Labor et Fides – Médiaspaul, Genève 2001, 23-44.
- LASINE, S., "Matters of Life and Death: the Story of Elijah and the Widow's Son in Comparative Perspective", *Biblical Interpretation* 12 (2004), 117-144.
- LESKO, L.H., "Death and the Afterlife in Ancient Egyptian Thought", en J.M. SASSON – J. BAINES – G. BECKMAN – K.S. RUBINSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, Macmillan, Nueva York 1995, 1763-1774.
- MARTIN-ACHARD, R., *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé 1956.
- MARTIN-ACHARD, R., *La mort en face selon la Bible hébraïque* (Essais bibliques 15), Genève, Labor et Fides 1988.
- MEROZ, Ch., *Donne dell'Antico Testamento*, Assisi, Citadella 1991 (orig. francés 1989).
- MORLA ASENSIO, V., *Proverbios. Texto y comentario* (El mensaje del Antiguo Testamento 19), Estella, La Casa de la Biblia 1992.
- MUNK, E. (ed.), *La voix de la Torah. Commentaire du Pentateuque*, vol. 4: *Nombres*, París, Fondation S. et O. Lévy 1981.
- NAVARRO PUERTO, M., *Los libros de Josué, Jueces y Rut* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Barcelona - Madrid, Herder - Ciudad Nueva 1995.
- NAVARRO PUERTO, M., "Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología", en IDEM (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Estella, Verbo Divino 1996, 156-161.

- NAVARRO PUERTO, M., "Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes...", en I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura del Génesis*, 155-219.
- NAVARRO PUERTO, M., "El sacrificio del cuerpo femenino en la biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y Jueces 19 (la mujer del levita)", en M. ARRIAGA et al. (ed.), *Cuerpo de mujer en sus (con) textos*, Sevilla, Arcibel Editores 2005, 227-242.
- NAVARRO PUERTO, M. – BERNABÉ UBIETA, C., *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Madrid, Publicaciones Claretianas 1995.
- SCURLOCK, J.A., "Death and Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought", en *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, 1889-1892.
- SEGAL, A.F., *Life after Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West*, Nueva York, Doubleday 2004 (sobre Egipto, pp. 27-69 y sobre Mesopotamia y Canaán, 70-119).
- TROMP, N.J., *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (Biblica et Orientalia 21), Rome, PIB 1969.
- VAN DER TORN, K., "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel", *JBL* 108 (1989), 193-205.
- WENTE, E.F., *Letters from Ancient Egypt* (Writings from the Ancient World 1), Atlanta GA, Society of Biblical Literature 1990.
- WOLFF, H.-W., *Antropología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de estudios bíblicos 99), Salamanca, Sígueme 1997.
- XELLA, P., "Death and the Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought", en *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, 2059-2070.

## 2

# Mujeres y ritos funerarios en Palestina

Isabel Gómez-Acebo

**Isabel Gómez-Acebo.** Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas donde actualmente imparte cursos de teología. Preside la Fundación Sagrada Familia entidad dedicada a residencias de ancianos. Ha escrito *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid 1994 y ha participado en varias obras colectivas. Además tiene artículos en numerosas revistas nacionales y extranjeras. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas. Dirige y participa en la colección de teología *En Clave de Mujer* editada por esta editorial de la que ya han salido varios títulos, algunos traducidos al portugués y al italiano como *Relectura del Génesis* y *Orar con los 5 sentidos*.

## MUJERES Y RITOS FUNERARIOS EN PALESTINA

*Isabel Gómez-Acebo*

### **Unas prácticas comunes**

DENTRO DEL INTERÉS QUE HA LEVANTADO LA VIDA DEL JESÚS de la historia hay un capítulo que tiene que ver con las creencias y los ritos que giraban en torno a la muerte. Hay muchas voces que sostienen que las distintas religiones son diversas respuestas a la tragedia que supone el fin de la vida. Máxime cuando el ser humano es consciente de la brevedad de su existencia y está dotado de una aspiración de supervivencia. Jesús también vivió la angustia de la muerte y compartió creencias, duelos y entierros. Llegada su hora su cuerpo fue cuidado según las costumbres de su época y su ausencia llorada por aquellos que le querían. ¿Qué costumbres eran aquellas y cómo afectaron al Mesías? Estas y otras preguntas en la misma línea son a las que intentan dar respuesta estas páginas.

Todas las civilizaciones crean un entramado de prácticas en torno a la muerte que nacen al parir de una serie de creencias que a su vez



configuran las prácticas y los ritos funerarios. Palestina no es una excepción de esta regla. Es un momento cumbre en la vida de todo ser humano pues se convierte en su rito de paso principal: el salto del mundo de los vivos que es un mundo conocido, al mundo de los muertos que asusta e inquieta pues se ignoran sus coordenadas. En el mundo antiguo la esperanza de vida era mucho menor que la actual, unos 20 o 25 años, con lo que la muerte estaba siempre en un horizonte muy próximo. Para la infancia las cifras eran trágicas pues se calcula que sólo el 50% de los niños alcanzaban los 10 años de edad con el dolor que ese fallecimiento causaría en sus padres.<sup>1</sup> Es ya famosa la expresión que repetía Marco Aurelio: "Cuando besas a tu hijo deberías pensar: es posible que muera esta noche". Unas muertes que han cuestionado a todos los sistemas filosóficos y a todas las religiones sin encontrar respuestas convincentes.

Las civilizaciones que conceden a los fallecidos algún tipo de existencia tras su último suspiro generan más ritos funerarios que las que defienden su definitiva extinción. Pero ésta es una categoría prácticamente inexistente en las culturas del antiguo Mediterráneo pues todas comparten la idea de que existe un lugar al que acceden los que fallecen. Y con esa idea de trasfondo se generan todas sus prácticas funerarias.

Pero conviene que seamos conscientes de que tanto en su realidad como en su utopía los actos que giran en torno a los muertos interesan sobre todo al mundo de los vivos.<sup>2</sup> Y se entiende, pues hay que buscar fórmulas para seguir viviendo, fórmulas que produzcan consuelo y que mitiguen el miedo y la angustia ante la pérdida de los seres queridos. De aquí que se haga especial hincapié en mantener

algún tipo de comunidad, de lazo de unión, con los que se han ido. Al mismo tiempo se buscan prácticas que generen sensación de protección contra unos hechos que resultan desestabilizadores tanto para la familia como para la misma sociedad.

El dolor es común y lo sufren todos los seres humanos que ven como se rompen las redes de cariño, de afecto y de amor que han mantenido con los muertos. Un dolor tan intenso que no hay sistema teológico que no se vea en la necesidad de construir una tanatología paralela que explique la función de los dioses en el fallecimiento y el destino final de los seres humanos. En este empeño, no es infrecuente, que las élites intelectuales que configuran el sistema religioso discurren por caminos muy distintos de los que sigue el pueblo soberano. Lo que es válido para todas las culturas sobresale especialmente en Israel cuyo sistema de gobierno es una teocracia gobernada por el estamento sacerdotal. Este hecho nos obliga a estar atentos a percibir pequeñas señales calificadas con frecuencia de heterodoxia por sus dirigentes pero que reflejan el verdadero sentimiento del hombre de a pie. Tampoco podemos esperar una uniformidad de creencias en todas las clases y estamentos sociales con lo que conviven en un mismo momento histórico concepciones sobre la muerte muy distintas.

Los historiadores y arqueólogos que han dedicado tiempo y esfuerzo al estudio de todas las culturas antiguas que han nacido en el entorno del Mediterráneo defienden que las numerosas similitudes que se encuentran son hijas de una tradición común que nace en Egipto y Persia. La primera debe su éxito a su radical optimismo ante la muerte, una confianza que se acompaña con un elaborado sistema funerario, mientras que la segunda se encuentra impulsada mediante las conquistas de los persas lideradas tanto por Ciro como por Cambises. Esta tradición común también ha tomado fuentes, aunque de menor cuantía, de pequeñas culturas que nacieron en el creciente fértil como Ugarit, Akkad y Mesopotamia.

1. He tomado estas cifras de Peter G. BOLT, "Death. Life and Afterlife in the Graeco Roman World" 52 en Richard N. LONGENECHER, *Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the New Testament*, Eerdmans, Cambridge 1998

2. Así piensa Jean Pierre VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona 2001, 85 cuando analiza la muerte de los héroes junto a la del resto de los hombres

Con todo hay que reconocer que la gran coctelera donde se combinaron todas estas creencias fue la cultura helenística. Los griegos no sólo fueron asimilando las ideas de los pueblos que colonizaron sino que sirvieron de gran ventilador para exportarlas a todo el mundo conocido en su tiempo. Un movimiento muy semejante al que consiguieron los generales persas pues para ello también contaron con un ejército formado por las tropas de Alejandro Magno. Pero, además, se apoyaron en las colonias mercantiles fundadas a lo largo de las costas mediterráneas y contaron con el peso específico de los grandes filósofos atenienses que consiguieron sin dificultad vender las claves de su pensamiento a otros pueblos. Todo ello colaboró a formar un sistema de ritos semejantes a lo largo del Mediterráneo que se ha mantenido vivo incluso en nuestro momento actual aunque muchas generaciones posteriores hayan perdido su sentido original e incluso le den otro sesgo.<sup>3</sup>

El pueblo judío no fue una excepción a estas tendencias asimiladoras, sino todo lo contrario, pues en su sistema funerario encontramos nítidamente las influencias a las que nos referimos. Los israelitas compartieron numerosas ideas de la zona: que las almas vagan hasta encontrar su acomodo final, que tras la muerte hay que cruzar un puente, que se pesan las acciones que realizó el difunto durante su periplo vital y que se celebra un juicio para valorar su comportamiento. Incluso la costumbre romana de colocar una moneda en la boca del difunto para pagar al barquero Caronte fue utilizada por algunas familias jerosolimitanas. En Jerusalén, la arquitectura funeraria en tiempos de Cristo demuestra claras influencias helenísticas pues utiliza entradas monumentales y construye nichos conocidos como *arcosalia*, típicos del mundo grecorromano. Incluso junto a epitafios en hebreo aparecen inscripciones funerarias escritas en griego.

3. Toda la tercera parte del libro de Margaret ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford 2002 se titula "Common Tradition" y trata de todas estas conexiones en el mundo de las lamentaciones funerarias.

Posiblemente la mayor novedad que introduce el helenismo en este momento viene de la comprensión de la persona que ya no aparece vinculada en exclusiva a su pueblo o familia sino que tiene valor propio como individuo. A la hora de la muerte esto exige la posibilidad de su identificación lo que se consigue inscribiendo sus nombres en las tumbas y utilizando pequeñas urnas donde se depositan sus huesos. Esta práctica permite que los restos no se mezclen. Algo totalmente nuevo en una religión que se limitaba a sumar al difunto al mundo de sus ancestros. Pero es que la persona en el helenismo gana en importancia frente al clan.

Todos estos elementos comunes que podemos encontrar nos sirven de gran ayuda para el estudio de las prácticas funerarias en tiempos de Jesucristo. No contamos con muchas fuentes judías que prácticamente quedan reducidas a los descubrimientos arqueológicos y a los testimonios de los textos bíblicos. Otra fuente de la que podemos valernos la componen los documentos rabínicos y los cristianos de los primeros años de nuestra era pues aunque ligeramente posteriores en el tiempo cuentan con la tendencia a la pervivencia de estas prácticas. Incluso hay la posibilidad de sumar la oferta de las religiones y culturas del entorno sabiendo que también ofrecen un buen margen de similitud con las judías.

En un libro de teología feminista no podemos dejar de afirmar que el mundo funerario, como todo lo que cae en la esfera pública, está gestionado por los varones. Y dentro de esta categoría por aquellos que tienen en sus manos las riendas del poder ya sea religioso, político o dinerario. Morirse fue y es caro. En aquellos tiempos comportaba la necesidad de costear vendas, perfumes, sarcófagos, tumbas, inscripciones... una serie de elementos que quedan fuera del alcance de los menos afortunados. Para éstos, el final más frecuente era la fosa común sin rasgos que mantuvieran viva su memoria.

Con todo hay algo que merece ser resaltado y es el constante intento de las autoridades griegas, romanas o judías por prohibir enterramientos o tumbas suntuosas. Detrás de estas prohibiciones está la cons-

tancia de que las diferencias que se pudieron generar en la tierra quedan abolidas en el momento de la muerte, una muerte que iguala a “casi” todas las personas en un destino común. De aquí, también, que sea infrecuente el abandono total del muerto pobre o sin recursos suficientes a su suerte pues se potenciaron organizaciones que costeaban sus entierros. Incluso se prestaban a estas prácticas los particulares que querían hacer una buena acción en beneficio de los más desfavorecidos. De aquí que mujeres, niños, esclavos o indigentes que hubieran desaparecido sin dejar huella tuvieron gracias a estas iniciativas caritativas su lugar en el mundo de los muertos.<sup>4</sup>

Otra categoría que merece ser resaltada en esta introducción es la estrecha relación que siempre se ha mantenido entre la tumba y el útero femenino. La muerte y el entierro se consideraban como una especie de trasplante que daba origen a un nuevo tipo de vida. Por eso, sus ritos “estaban impregnados con atributos relacionados con la fecundidad, el embarazo y el nacimiento”.<sup>5</sup> Donde más se descubre esta creencia es en algunos enterramientos del neolítico donde se colocaba al difunto en postura fetal como recuerdo de un nuevo principio que quedaba a la vista.<sup>6</sup>

### Las creencias en el más allá

A pesar de las similitudes que hemos resaltado se ven diferencias importantes en las concepciones sobre el más allá. En los grandes mitos homéricos los muertos se han convertido en sombras, *skiai*, espíritus, *psychai* o fantasmas *eidola*. Seres que aunque pueden tener apariencia humana han dejado de pertenecer a nuestra especie. El

lugar en el que se hallan es el Hades, un sitio inhóspito, por donde deambulan tristemente al contemplar su estado actual y donde algunos incluso pueden ser atormentados por los hechos que cometieron en su vida mortal. Los ejemplos más conocidos de este tipo de castigos nos llegan en la *Odisea* y sus relatos sobre los suplicios de Tántalo, imposibilitado para beber al agua que corre por su rostro o el de Sísifo, condenado a empujar una gran piedra cuesta arriba. No hay esperanza ni futuro alguno que pueda mejorar su situación lo que genera un panorama desolador.

Platón da un giro de 180° al pensamiento griego cuando defiende que los seres humanos son un compuesto de cuerpo y alma. El origen del alma es superior ya que era divino y por ende inmortal. Por ello, continúa existiendo cuando el cuerpo que era el fantasma en el que se alojaba, muere.<sup>7</sup> Libre de su prisión se le abre la posibilidad de realizar todas las aspiraciones con las que soñaba y a las que antes no pudo acceder.

Piensa el famoso filósofo que aunque la mayoría de los humanos desean que sus personas queridas vuelvan a este mundo ese anhelo es descabellado pues su estancia en el Hades está llena de felicidad. Eso sí, los grados de esta felicidad están en proporción a la vida que se ha llevado en la tierra alcanzando los más virtuosos las cimas más altas quedando algunos identificados con las estrellas. El destino final de los bienaventurados terminaba en los Campos Elíseos, un paraíso reservado a un pequeño número de mortales del que Homero ya había hecho alguna referencia y cuyas cualidades beneficiosas se fueron multiplicando.

Aunque la suerte de los malvados no les llevara a estos lugares también ellos disfrutaban de una calidad de vida mucho mejor de la que gozaron en nuestro mundo. A todos se les concede la posibilidad de aparecerse a sus deudos pero son apariciones temporales que impli-

4. John DAVIES, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, Routledge, Londres 1999, 21

5. R. STRELAN, *Paul, Artemis and the Jews in Ephesus*, de Gruyter, N.York 1996, 83 relaciona el culto de Artemis en Éfeso con muerte y resurrección.

6. Mircela ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981, 352 nos asegura que “como granos enterrados los muertos esperan su vuelta a la vida en una nueva forma”.

7. Se puede seguir el pensamiento de Platón en el *Fedro* 245c-247c.

can siempre la vuelta a su lugar originario. De aquí que algunos cuando la vida en esta tierra no resultaba muy feliz miraran al más allá como una liberación. Plinio da forma a este pensamiento cuando en su *Historia Naturalis* 7.50 afirma que “la naturaleza le ha concedido al ser humano el mejor de los regalos que es la brevedad de su vida”.

A pesar de todas las filosofías, los cultos y los mitos la creencia en la inmortalidad personal tras la muerte no era muy común en el mundo pagano del primer siglo de nuestra era. La falta de pruebas y el escepticismo, a pesar de ser una época de búsqueda de espiritualidad renovada, recortaba la esperanza. Incluso en los cultos misticos no parece que hubiera promesas de una inmortalidad real. Tan es así que muchos epitafios repitieron lo que parecía una broma: “No fui, no soy, no me importa”, una frase tan común que en muchas tumbas aparece abreviada en unas siglas “n.f.n.s.n.c”.<sup>8</sup> Un epitafio que se corresponde con la famosa frase de Epicuro: “¿Por qué he de temer a la muerte? Mientras yo exista la muerte no existe y cuando la muerte existe soy yo el que no existe”.<sup>9</sup> Una actitud no muy distinta de la que profesan muchos contemporáneos nuestros y demuestra la gran novedad que aportó el cristianismo a este mundo sin esperanzas eternas.

Desde otras coordenadas no es muy distinto el pensamiento egipcio al platónico donde la muerte aparece como llena de posibilidades de realización ya que las personas difuntas continuaban disfrutando de un tipo de vida. No se produce la separación entre el alma y el cuerpo con la muerte. De aquí, nace todo el proceso de la momificación que tenía el sentido de proveer al difunto con su mismo cuerpo. En las tumbas se colocaban una serie de bienes con la intención de cubrir al máximo sus necesidades y atender a su servicio. El *Libro de los muertos* proporciona un texto que facilita al difunto el conoci-

miento de la nueva realidad en la que entra, proporcionándole las claves para un comportamiento adecuado que le evite posibles problemas. Al principio todo este desarrollo nació de un concepto aristocrático de la muerte ya que sólo tenían acceso a estas prácticas los faraones y los ricos pero con los años se fue democratizando. Esta apertura a los sectores de la población menos beneficiados permitía que el más allá quedara abierto a todos los hombres a los que ofrecía la posibilidad de una vida muy feliz.<sup>10</sup>

El mundo judío compartía con los canaanitas y los babilonios la idea de un *sheol*, el lugar donde iban los muertos, que era un mundo subterráneo y oscuro opuesto a YHWH que encarnaba la luz. El silencio y el polvo también lo caracterizaban. Este último como recuerdo del polvo del que el hombre había salido y al que volvía tras su muerte. Dentro de la cosmología hebrea se encontraba situado en zonas muy profundas bajo la corteza terrestre a las que los humanos no tenían acceso pues el mismo Dios se lo impediría: “Si fuerzan la entrada del *sheol*, mi mano de allí los agarrará”.<sup>11</sup> Al temor del sitio colaboraba la no clara distinción entre *sheol* y *tehon*, el lugar acuático donde habitaba el dios de las aguas primordiales presto a emerger de ellas en cualquier momento. Como dice Petersen “el que está en el *sheol* está también en el océano puesto que ambos nos hablan del mundo subterráneo y sus poderes negativos, el mundo de la muerte y del caos”.<sup>12</sup>

Sus habitantes se convertían en *rephaim*, sombras medio dormidas y con una vida desesperanzada como la imaginada por Homero. El capítulo 14 de Isaías al describir la muerte del rey de Babilonia hace una descripción de lo que allí se iba a encontrar el monarca muerto. Nos dice que el *sheol* despertó a las sombras, pues pasaban dormidas la mayor parte del tiempo, para que recibieran al soberano. El reci-

10. Para la explicación más prolija y detallada del mundo de los muertos en Egipto me remito al trabajo en el capítulo anterior de Nuria CALDUCH ya que trata el tema en profundidad.

11. Am 9,2

12. Johannes PEDERSE, *Israel, its Life and Culture*, Compenhague 1926, vol I- II, 463.

8. La cita en Ramsay MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven 1981, 53-57.

9. He tomado la frase de la obra de Max SCHELER, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid 1934, p.38-39.

bimiento era lúgubre pues incluía la notificación de que su persona se había hecho tan débil como las suyas y que su destino no era más que una cama de gusanos. Lo que no excluía que los muertos estuvieran clasificados pues los reyes se sentaban en sus tronos y los héroes conservaban con ellos su armamento. La pitonisa de Endor reconoce a Samuel porque le ve envuelto en su manto lo que nos indica que conservaban sus vestidos.<sup>13</sup> Los enemigos de Israel eran colocados en los lugares más profundos por ser los peor considerados. Cuando habla de los caídos de Asur, Ezequiel dice que “sus sepulcros han sido puestos en las profundidades de la fosa”.<sup>14</sup> Con todo, de las diferentes categorías dentro de esa morada ninguna se libraba de la miseria o de la suciedad.

Otro vocablo que también hace referencia a los habitantes del sheol es *elohim*. Ha habido exégetas que han querido ver en la palabra el equivalente a una divinización de los difuntos, ya que el vocablo parece un plural de Dios, lo que abría la posibilidad de su consiguiente culto. Ese uso se basa en textos de los salmos donde *elohim* parece que se vincula a seres supranaturales. Sin embargo en el entorno funerario la traducción más idónea de este vocablo es la de espirituales por contraposición al mundo natural de los vivos.<sup>15</sup>

Peor suerte aún era la de aquellos cuyos restos no recibían sepultura alguna pues permanecían vagando sin descanso. Era la peor desgracia que le podía ocurrir a un ser humano y con la que se le maldecía. “Si alguno no halla sepultura... más feliz es un aborto” Ecl 6,3 Y es que el judío se sentía protegido por el clan donde encontraba la razón de su vida y de su muerte. No verse incluido en la tumba familiar donde yacían sus antepasados le hacía perder su personalidad y sumergirse en la nada.

13. 1Sm 28,14.

14. Ez 32,23.

15. Para profundizar en la discusión Philips S. JOHNSTON, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Intervarsity Press, Downers Grove 2002, 142-144.

La falta de esperanza en el sheol queda magistralmente expresada en el libro de Job:

“Una esperanza guarda el árbol,  
si es cortado aún puede retoñar  
y no dejará de echar renuevos  
... pero el hombre que muere queda inerte  
... el hombre que yace no se levantará,  
se gastarán los cielos antes que se despierte,  
antes que surja de su sueño”.<sup>16</sup>

La muerte es el final. El hombre vuelve al polvo del que salió y Dios le quita el espíritu que le insufló y que le daba la vida.<sup>17</sup> Queda una esperanza pero que se coloca en el destino de la nación que es lo que importa al judío. Cada individuo tiene que colaborar a su grandeza multiplicando los hijos de Israel para que éste se haga fuerte y pueda ejercer un papel de protagonista en el mundo. Familia, tierra y paz componen una trilogía que nunca se debe separar y sobre la que reposan las promesas de YHWH.

Precisamente fue esta esperanza colectiva en la fidelidad de su Dios la que fue abriendo las puertas a la posibilidad de un destino mejor para los individuos que las telarañas del sheol.

“He aquí todo lo que hace Dios,  
dos y tres veces con el hombre,  
para recobrar su alma de la fosa,  
para que sea alumbrado con la luz de los vivos”.<sup>18</sup>

Una esperanza de la que también participa el salmista cuando dice: “Dios rescatará mi alma de las garras del sheol”.<sup>19</sup>

16. Job 14, 7-12.

17. N.T. WRIGTH, *The Resurrection of the Son of God*, Fortress Press, Minneapolis 2003, 98. Toda la primera parte del libro es un magnífico resumen de las creencias en el más allá de los pueblos de la zona de la que he tomado muchas ideas.

18. Job 33,29-30

19. Sal 49,16

Va surgiendo una luz nueva en Israel que habla de levantarse, de salir del sueño, de abandonar el sheol... Hay esperanzas de vida ultraterrena para los muertos que fueron fieles a YHWH en su vida. Un paso de gigante en la concepción del más allá pero sin olvidar que hablar de inmortalidad es algo propio de las élites intelectuales y que el pueblo llano se quedó muy anclado en sus creencias y en sus costumbres de toda la vida.<sup>20</sup>

### 1. Los muertos se entierran

No todas las culturas entierran a sus muertos pues las hay que prefieren el rito de la incineración. Parten de la idea de que la sustancia material del ser humano con el fuego desaparece y deja libre al espíritu para que suba al lugar de su origen. Este es el caso de las cremaciones indias, una incineración que incluso se lleva a cabo por partida doble para evitar que queden restos que puedan impedir una subida expedita a los cielos. Aunque la intención pueda ser otra también hay cremaciones en muchas ceremonias dentro de Roma. En líneas generales se puede afirmar que la inhumación se practicaba con más frecuencia en la parte oriental del imperio mientras que la cremación era preferida por la occidental. Con el paso del tiempo ésta fue cediendo y a comienzos de nuestra era prácticamente habían desaparecido las piras funerarias.<sup>21</sup>

Fuera de las excavaciones arqueológicas tenemos pocas fuentes que nos proporcionen información sobre los ritos que se llevaron a cabo en Palestina a la hora de la muerte. La mayoría de las veces los libros se limitan a copiarse unos a otros aportando pocas noticias nuevas. La escasez se incrementa respecto a las mujeres aunque el duelo

tiene siempre un fuerte contenido femenino. Dado que se silencian sus actuaciones éstas se tienen que adivinar y englobar su presencia ocultada dentro del epígrafe general.

#### 1. Tipos y modos de enterramiento

El mundo judío no comprende al ser humano como un ser compuesto y siente reverencia por el cuerpo al que le da la consiguiente sepultura de aquí que la cremación de cuerpos no aparezca en Palestina salvo como castigo. El pueblo de Israel apuesta por el enterramiento y la arqueología demuestra que hay una gran variedad de tumbas y sepulturas a lo largo y ancho de su geografía y de su historia. Dentro de esta tendencia general también encontramos alguna excepción. Por influencia egipcia el cuerpo de José fue embalsamado (Gn 50,2) mientras que, como la guerra suele ser despiadada con los vencidos, la Biblia refleja que los cuerpos de Saúl y sus hijos aparecieron quemados debido a la mutilación a la que habían sido sometidos tras su derrota por los filisteos (1 Sm 31,12).

El lugar geográfico por la constitución del terreno no deja de tener su importancia en el tipo de tumba escogido. En general y con la intención de simplificar podemos dividir la tierra prometida en dos grandes zonas: la que está cercana a la costa y la que se eleva por las montañas en la que se enclava Jerusalén donde se centra nuestro interés. Fosos o pozos en la tierra arenosa de fácil excavación eran la opción de la región costera. Estas perforaciones constituían cavidades que se utilizaban como enterramientos tras introducir previamente los cadáveres en sarcófagos, féretros, tinajas, urnas... En la zona montañosa se empezaron escogiendo las cuevas naturales pues éstas permitían un ahorro de costos. Eran cuevas o grutas que la mano del hombre iba acondicionando en la medida que aumentaban sus necesidades. Con el tiempo este sistema dejó paso a excavaciones formales, realizadas en la roca formando habitaciones y utilizando como modelo las casas de los vivos.

20. Creo que las reflexiones que hace Nuria CALDUCH en el capítulo anterior enriquecen este pequeño apunte sobre lo que significa el sheol para el mundo judío con lo que a ella me remito una vez más.

21. Hans Joseph KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity. A guide to Graeco - Roman Religion*, T&T Clark, Londres 2000,73

Tanto las excavadas en el suelo con forma de pozo como las labradas en las paredes rocosas se sellaban mediante losas deslizantes con unos sistemas de cerramiento más o menos complicados según el momento y la categoría del difunto. En épocas avanzadas no era infrecuente que se colocara cera con sellos impresos en el hueco de tal manera que ésta se rompiera al abrir la tumba. Era una manera de conocer y prevenir la existencia de una profanación del enterramiento. El evangelio apócrifo de Pedro habla de siete sellos en la tumba de Jesucristo pero ignoramos si está utilizando un número simbólico, lo más probable, o si la cantidad tiene algún referente histórico.<sup>22</sup>

Dentro de las cuevas y a partir del s. VIII a.C acabó siendo el sistema más utilizado un modelo que consistía en una disposición de bancos que circundaban a una fosa central de unos 5 metros cuadrados. El difunto se colocaba en las bancadas, boca arriba y con la cabeza reposando en una almohada de piedra. A veces para evitar su caída se rodeaba de algún parapeto también labrado en la roca. En la medida que la necesidad de espacio aumentaba se juntaban los huesos del cadáver que ya había perdido sus partes blandas y se arrojaban a la fosa central. Allí se mezclaban con los restos de otros miembros de su familia sin distinción de sexo ni edad pues eran enterramientos concebidos para más de 3 generaciones.<sup>23</sup>

Desde muy pronto se produce una interacción entre la tribu y la tumba pues ésta sirve para marcar el territorio donde habitarían y se enterrarían sus familias. De aquí la importancia que el AT da a la compra de la tumba de Abraham en Machpelah y aún más relevante al hecho de que Moisés fuera enterrado por Dios en algún lugar no específico de la Tierra Prometida. Un lugar que por desconocido abría su espacio a todos los israelitas concebidos como hijos y familiares de Moisés.

22. Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave*, Doubleday, N. York 1994, volumen II, 1297.

23. Elizabeth M. BLOCH-SMITH, "The Cult of the Dead in Judah. Interpreting the Material Remains", *JBL* 111/2 (1992) 217.

"Fue a juntarse con su pueblo" es una frase que aparece un número de veces en el Pentateuco referido a los patriarcas mientras que "se acostó con sus padres" es la frase final de muchas crónicas de reyes judíos que curiosamente no se enterraron con su familia. Aunque gozan de diferencias ambas frases presuponen la reunión en el más allá con los antepasados pues enterrarse en el mismo lugar facilitaba ese empeño de sumarse a los ancestros. Supone "fundar el presente de todos en un antaño ya desvanecido pero cuyo recordatorio se impone como algo unánimemente compartido"<sup>24</sup>. Las figuras míticas de Israel ya fueran patriarcas o reyes se sumaban a los familiares difuntos para dar estabilidad a todo el conjunto tanto en vida como en muerte. De esta manera se consigue que los muertos proporcionen: "una raigambre que ancla al grupo humano en el suelo dándole estabilidad en el espacio y continuidad en el tiempo".<sup>25</sup>

Se han encontrado numerosas jarras de barro que contenían cuerpos de niños bajo la vivienda familiar. Para la explicación de este fenómeno se han dado varias razones: 1. Niños muertos al nacer y cuyos cuerpos se conservaban en la casa para que su espíritu entrara en un nuevo hijo. 2. Los padres con la intención de seguir vigilando o cuidando a su hijo al estar cerca. 3. Y la razón más inhumana es que son niños que sirvieron como víctimas sacrificales para la fundación de la misma casa. Esa muerte servía para aplacar a los espíritus malignos que pudieran estar interesados en dañar el nuevo hogar.<sup>26</sup>

Un concepto que refuerza la hegemonía masculina pues no hay un solo ejemplo de mujer enterrada sola o que comience la saga de una tumba familiar salvo alguna reina tardía.<sup>27</sup> Salvo en estos casos todos los sepulcros se identifican con el nombre del cabeza de familia. Un

24. Jean Pierre VERNANT, o.c. 103.

25. *Ibidem*.105.

26. R.W. DOERMANN, *Sheol in the Old Testament*, Tesis doctoral sin publicar, Duke University 1962, 145 en el facsímil autorizado de UMI Dissertation services.

27. A esta conclusión llega Elizabeth M. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, 68.

buen ejemplo es el que refleja la tumba de un matrimonio: “Este es el sepulcro de (¿Sheban?) Yahu... No hay ni oro ni plata sólo sus huesos y los de su esclava-mujer. Maldita sea la persona que lo abra”.<sup>28</sup> Se rompe la regla en algunas de las colonias judías de la diáspora donde hay mujeres ricas que se encargan de construir su propio enterramiento de lo que dejan constancia por escrito.

## 2. Influencias del helenismo

La llegada del helenismo introdujo algunos cambios que coinciden con la época ligeramente anterior a Cristo. La riqueza y el deseo de honor hicieron que los enterramientos se complicaran pues contaban con pórticos de entrada y varias habitaciones a las que se accedía mediante túneles. Junto al sistema tradicional de la bancada se hace muy popular en la zona de Jerusalén la fórmula de los *loculi* o *kokim*, aberturas horizontales en la roca de unos 70 cm de profundidad y altura con la longitud suficiente para la cabida de un cuerpo humano. También aparecen unos nichos semicirculares, *arcosalia*, que se abren a un metro del suelo y que tienen una base plana sobre la que reposa el difunto. En recientes excavaciones se han hallado unas tumbas del tipo *kokim* y *arcosalia* cercanas al Santo Sepulcro lo que hace pensar, basándonos en una reconstrucción arqueológica de los restos que se encuentran en la basílica, que la tumba de Cristo era del modelo *arcosalia*.

Brown considera que el enterramiento de la reina Helena de Adiabene, muerta 25 años después de Jesucristo, ofrece un excelente ejemplo de lo que podría haber sido la tumba del Mesías: excavada en la roca de una cantera, con nichos de los dos tipos que hemos descrito y cerrada por una piedra deslizante.<sup>29</sup>

Uno de los cambios más importantes en esta época hace referencia al tratamiento de los huesos que hasta este momento se echaban a

la fosa central sin capacidad de identificación. En la Judea romana y especialmente en la zona de Jerusalén se empieza una nueva costumbre. Al año del fallecimiento se recogen los huesos de cada persona para depositarlos en pequeños osarios generalmente de piedra pero que también podían ser de madera o de arcilla. Su tamaño de 60 - 35- 30 cm estaba calculado para dar cabida a los huesos grandes del cuerpo humano: cráneo y fémur. Constan de tapas planas y algunas estaban decoradas con dibujos geométricos, flores o algunos signos típicos del judaísmo como menorahs y rollos de la Torah. La nueva fórmula permitía preservar la identidad del fallecido pues el individuo empezaba a tener consideración propia por influencia de las nuevas tendencias y no era meramente un miembro del clan. Una influencia que también deja su huella en la lengua de las inscripciones pues el 40% de los osarios de este período están escritos en griego.<sup>30</sup>

Las inscripciones en estas urnas permitían identificar a la persona allí enterrada a la vez que ponían de relieve alguna cualidad de su vida. Las relaciones familiares y la profesión del difunto se llevaban la palma pero también se dejaba constancia si la persona había tenido alguna actuación relevante para la sociedad judía. Un ejemplo de este tipo es: “Nicanor, que construyó las puertas del Templo”.<sup>31</sup>

Esta ceremonia de enterrar los huesos al año de la muerte tenía un carácter gozoso ya que se consideraba que la carne era la parte pecaminosa del ser humano. Una vez que el cadáver había sido despojado de esta carga estaba en condiciones óptimas para esperar la resurrección gloriosa que se le había prometido.

30. No hay unanimidad entre los expertos pues algunos piensan que esta práctica tuvo una duración de sólo 80 años mientras que para otros es muy antigua y no depende de influencias helenísticas. Ver John DAVIES, o.c., 80 para la discusión.

31. Para más ejemplos de este tipo de inscripción ver John DAVIES, o.c., 75.

28. Citado en John DAVIES, o.c., 75.

29. Raymond E. BROWN, o.c., 1281.



Las altas cifras de mortalidad femenina a la hora del parto también han dejado su huella en algunas inscripciones halladas en los osarios que describen que los restos que allí se encuentran son de una madre con su hijo recién nacido. Por lo demás, no creo necesario apuntar que se han encontrado pocas inscripciones de mujeres y que cuando aparecen su identificación llevaba el sello del genitivo: hija, esposa o madre de algún varón cuyo nombre consta.

### 3. Respeto a los difuntos

Las tumbas selladas forman parte del respeto y la referencia que siente el pueblo judío por el lugar de reposo de los muertos. Todas las épocas han maldecido a los profanadores pero de época helenística contamos con numerosas fórmulas estereotipadas para todos aquellos que disturben su paz. La mayoría se encuentran en Beth Shearim, una necrópolis cercana a Haifa, que fue un lugar donde muchos judíos de la diáspora se enterraron tras la destrucción del templo de Jerusalén. Sus maldiciones contra los profanadores se centran sobre todo en la amenaza de la pérdida de vida en el más allá.

Una línea distinta siguen los epitafios de una serie de tumbas halladas en las comunidades judías de la diáspora en la zona de Asia Menor. La violación llevaba implícita una multa que debía ser pagada a la familia o a las autoridades de la ciudad. Por si la suma de dinero no fuera suficiente para ahuyentar a los desaprensivos se les amenazaba con las maldiciones que fija el Deuteronomio en los capítulos 27 - 29 para los que no cumplen la alianza. Eran comunidades que habían sufrido en su propia sangre el destierro con lo que conocían las dimensiones de la ira de YHWH. Un pueblo confiado ahora, desde su renovada fidelidad, que las antiguas maldiciones sobre Israel Dios las traspasaría a sus enemigos; en este caso a los violadores de tumbas. La fórmula estereotipada era: "Y la persona violadora será maldita con todas las maldiciones escritas en el Deuteronomio".

Parece claro el conocimiento de la Torah que se presupone, un conocimiento que llevaba aparejado una gran consideración y respeto por el libro. Tan es así que la fórmula fue utilizada también por familias gentiles como la de Flavio Amphikles en Euboea en el siglo II d.C lo que demuestra la influencia de los judíos en algunas partes del Imperio y la interrelación que se producía entre las diversas culturas y religiones que convivieron en esa época. Una última variante de estos epitafios condenadores de la profanación se basa en Éxodo 38,7 pues hace que la iniquidad de los padres sea también castigada en las siguientes generaciones: "en los hijos y en los hijos de los hijos".<sup>32</sup>

Es muy curiosa una lápida encontrada en Nazaret con 22 líneas escritas en griego que reflejan un edicto del César, posiblemente Augusto o Septimio Severo, en la que considera criminales, sujetos a juicio y condenación, a los profanadores de tumbas. La razón que se esgrime es el honor de los muertos. La cercanía en el tiempo a la muerte de Jesús ha hecho pensar a algunos, sin fundamento, que este edicto era la respuesta de Roma a las narraciones de la tumba vacía.<sup>33</sup>

La otra cara de la moneda nos la ofrece el talmud babilónico donde aparece una plegaria que el israelita piadoso debía rezar al paso de una tumba: "Bendito sea Aquel que te creó justo, que te mantuvo en la justicia, que te nutrió en la justicia, que te unió en la justicia y que en la justicia te levantará de nuevo".<sup>34</sup> Alguno que no creía en la bondad del ser humano y no confió en los viajeros prefirió adelantarse y proclamar la bendición el mismo: "Que Uriyahu sea bendito por YHWH su guardián y por Ashera"<sup>35</sup>. Uno de los pocos textos que han aparecido y que nos dejan constancia de la existencia de la compañera de YHWH.

32. Para estas inscripciones y su contexto Paul R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge University Press, Nueva York 1994, 60-73.

33. Raymond E. BROWN o.c., 1293.

34. Plegaria citada por John DAVIES, o.c., 108.

35. La referencia viene en Elizabeth BLOCH-DAVIES, o.c., 104.

#### 4. Objetos hallados en las tumbas

Junto a los cadáveres se han hallado en las excavaciones numerosos objetos que nos proporcionan pistas sobre el momento del enterramiento, la procedencia del difunto y algunas de las creencias compartidas. Son objetos que pertenecen a toda la gama imaginable de las necesidades humanas: cerámica, joyas, herramientas, cosas personales, terracotas de deidades, lámparas, huesos de animales... Con frecuencia se encuentran cacerolas con restos de hollín que nos hace pensar sirvieron para cocinar alimentos ya que también aparecen restos de comida.<sup>36</sup> En estadios primitivos parece claro que se alimentaba a los muertos pues se creía podían estar necesitados de nutrición en el más allá. Una de las formas más comunes era la práctica de unos orificios que comunicaban directamente con el lugar del enterramiento y por los que se introducían líquidos y todo tipo de alimentos.

Conocemos alguna pieza de joyería de una gran calidad gracias a que algunas mujeres se enterraron con ellas. Joyas, que junto a espejos y artículos de cosmética, nos alertan de inmediato sobre el sexo de la persona allí enterrada.

Mucha discusión ha generado la existencia de todos estos bienes en los enterramientos judíos junto al cadáver. ¿Qué necesidad tenían los habitantes del *sheol*, con una quasi vida, de alimentos u objetos? Hoy parece que la mayoría de los expertos en el tema han llegado a la conclusión de que con estas provisiones se trataba de salvar los primeros días, tres para unos y siete para otros, hasta que el difunto se alojaba definitivamente en el mundo subterráneo.<sup>37</sup> Sin eliminar la idea de que de esa manera se le contentaba y con eso se paraban sus poderes maléficos. Unos poderes que podía dejar libres en caso de no estar satisfecho con el tratamiento dado a sus restos lo que entra en el epígrafe del culto a los muertos.

36. Para una relación exhaustiva ver Elizabeth BLOCH-SMITH, o.c., 63-108 que es todo un capítulo que lleva por título "Burial contents".

37. L. Y. RAHMANI, "Ancient Jerusalem's funerary customs and tombs, BA (1982) 107-119.

La realidad es que en ningún lugar de la Biblia se establecen limitaciones al hecho de alimentar a los difuntos pues se da por supuesto. Hay una única excepción que aparece en un texto del Dt 26, 14 y que prohíbe expresamente utilizar la comida que estaba reservada para el templo. La razón es clara: ese alimento correspondía a YHWH y los fallecidos no eran divinidades de ninguna categoría que pudieran hacerle la competencia. Desde esta óptica la prohibición lo que hace es enclavar la práctica como idolatría

En los albores de nuestra era el número de objetos que se encontraban en las tumbas disminuyó. Había lámparas que podían ser utilizadas para los familiares que atendían al segundo entierro cuando la recogida de los huesos. También se han hallado frascos de perfume posiblemente destinados a los vivos y que se utilizaban para sopor-tar los fuertes olores del lugar. Cacerolas y platos que sirvieron para las comidas que las familias celebraban en las tumbas en los aniversarios y fiestas de difuntos. Incluso ha aparecido alguna moneda ocasional para pagar los servicios de Caronte u otras necesidades en el más allá. Una moneda que se cree era colocaba en la boca del difunto pues era el camino de huida del cuerpo que utilizaba el espíritu. Muchos de estos objetos hubieran podido llevarse de vuelta a casa pero en la medida que creció la idea de la impureza de los muertos su contacto posterior era impensable ya que habían quedado contaminados.

#### 5. La falta de entierro correcto como desgracia y deshonor

Para un sistema religioso que no distingue lugares en el *sheol* para buenos y malos la antítesis del reposo tras la muerte no puede ser otra que el vagar incesante. El castigo suponía no unirse a los seres humanos, vivos o muertos, entre los que se encontraban sus familiares más cercanos. También se privaba de la compañía de YHWH si es que ésta se contemplaba de alguna manera en el *sheol*. El hombre religioso consideraba que era una forma de castigo de Dios que expulsaba al pecador de las filas de su pueblo para lanzarlo al caos.

Una manera de pensar en la que coincidían con los romanos y con otros muchos para quienes dejar un cuerpo sin sepultura suponía exponer a su espíritu a la posibilidad de toda clase de desgraciadas repercusiones.<sup>38</sup>

Si para el AT todo servidor de YHWH tenía derecho a ser enterrado dignamente la contrapartida a esa prerrogativa era negársela a los pecadores como castigo por sus faltas. “Tu cadáver será pasto de todas las aves del cielo y de todas las bestias de la tierra sin que nadie las espante”<sup>39</sup> anuncia este texto del Deuteronomio como acto final al que estaba destinado el infiel. Una conclusión semejante a la del guerrero vencido en la batalla pues el ensañamiento con el adversario caído incluía dejar su cuerpo a la intemperie. Eran cuerpos que habían sido sometidos previamente a toda clase de sevicias para que perdieran su figura humana. Uno de los mejores ejemplos narrativos de estas costumbres nos viene dada en la descripción que hace Aquiles con el cadáver de Héctor. Ensucia con barro, desfigura y arrastra el cuerpo por la tierra para que acabe como pasto de las fieras y de esa manera convertirse en carne de esos mismos animales salvajes.

Israel sigue las prácticas de sus vecinos y también comete brutalidades con los cadáveres de los enemigos. David se ensaña con los que mataron a Isbaal, hijo de Saúl, creyendo que con ello ganarían su favor. “Dio una orden a sus muchachos, que los mataron, les cortaron las manos y los pies y los colgaron junto a la alberca de Hebrón”.<sup>40</sup>

Es conmovedora la historia de una madre, Rispa, hija de Ayyá, que veló día y noche a sus dos hijos asesinados y condenados a no recibir digna sepultura. Vigila a su lado “desde el comienzo de la siega

hasta que cayeron las primeras lluvias”, un período de tiempo de varios meses, para que pájaros y fieras carroñeras no pudieran ensañarse con sus cuerpos.<sup>41</sup> Los huesos secos que Ezequiel contempló en una de sus visiones se recubrieron de carne y músculos gracias a la intervención salvadora de YHWH ¿Esperaría esta madre un nuevo milagro con los suyos? Cualesquiera fuera su ilusión su fidelidad a ultranza se pone como ejemplo que imita el propio rey David.

Algunos crímenes sexuales daban un paso más en la dureza de las penas impuestas pues eran castigados con la hoguera. “Serán quemados tanto él como ella para que no haya tal incesto en medio vuestro”.<sup>42</sup> Aquí no se le daba a ningún familiar la posibilidad de velar por los suyos ya que se habían quedado reducidos a cenizas. También existían limitaciones para los que se suicidaban pues se les negaban algunas de las manifestaciones del duelo como el desgarrar de los vestidos de los familiares y el desfile de las condolencias a la familia.<sup>43</sup>

Para evitar todo este tipo de suertes que suponían extrañamiento, los huesos de José fueron traídos de Egipto y enterrados con su familia. “Fueron sepultados en la parcela de campo que había comprado Jacob... y que pasó a ser heredad de los hijos de José”.<sup>44</sup> El argumento que presidió ese traslado es el mismo que considera que las personas de presunta buena fe que mueren lejos de sus casas deben de ser atendidas por los pobladores más cercanos. De no hacerlo podían ser fruto de las iras del difunto mientras que un trato positivo les garantizaba su bendición. Una bendición que comprendía la prosperidad de sus tierras, la misma prosperidad por la que velaban los moradores de las tumbas familiares.

38. J. M. C. TOYNBEE, *Death and Burial in the Roman World*, Thames and Hudson, Londres 1971, 42.

39. Dt 28,26.

40. 2Sm 4,12.

41. El texto viene relatado en 2Sm 21,10.

42. Lv 20,14.

43. Nissan RUBI, “Birkat Avelin. The Blessing of Mourners”, en Herbert W. BASSER y Simcha FISHBANE, *Approaches to Ancient Judaism*, o.c., 119.

44. Jos 24, 32.

Todo este pensamiento llevó a que los que se hallaban un cadáver en el campo estaban conminados a realizar las obligaciones propias de un familiar. Ante la presencia de un muerto cercano a una zona habitada hay un precioso texto del Deuteronomio 21,1-9 que invita a todos los israelitas del área a actuar. Una actuación que supone la colaboración conjunta de los ancianos del lugar, los levitas y los parientes del difunto. Todos deben como primera medida negar su participación en la muerte y tras lavarse las manos ¿en señal de inocencia? enterrar el cadáver.

Si el pueblo más cercano estaba obligado a sepultar al muerto que hubiera aparecido dentro de sus límites mayor obligación tenía la familia. Una familia que dejara a sus difuntos sin sepultura, algo verdaderamente impensable, o que no procediera a los ritos funerarios normales y a los duelos prescritos incurría en la desaprobación general. Y lo que era peor aún en el desprecio de YHWH.

El problema creció cuando por problemas de honor y vergüenza los gastos de un sepelio alcanzaron unos costos que caían fuera de las posibilidades de las familias menos adineradas. Estas se desprendían de sus difuntos a escondidas antes de reconocer sus carencias. Como ejemplo y para luchar contra el gasto excesivo el rabino Gamaliel pidió que llegado su momento se le enterrara en un sudario de tela barata. Parece que el modelo cundió pues algunas familias siguieron su camino.<sup>45</sup> En la misma línea tenemos que ver las leyes que proclamó en Grecia Solón prohibiendo toda clase de excesos en las exequias de los difuntos.

Por si acaso la familia no podía costear los gastos muchos ciudadanos del imperio decidieron unirse en asociaciones que se encargaban de proveer un enterramiento digno para sus miembros. Una práctica común en la España de nuestro siglo entre muchas personas de edad avanzada. Eran, entonces, personas pertenecientes a los substratos

menos favorecidos de la sociedad a los que se les cobraba una cantidad al inscribirse y una pequeña mensualidad. Estas asociaciones se conocían con el nombre de *collegia tenuiorum* y dada su popularidad en todo el imperio romano y en las comunidades judías de la diáspora no es inverosímil que existiera alguna sociedad de este tipo en Jerusalén. Curiosamente podían celebrar algunas comidas en beneficio de sus asociados pero su número se limitaba. Era mejor morir de hambre que poner en entredicho los dineros para el entierro.<sup>46</sup>

El tipo de enterramiento que impulsaron estas asociaciones se conoce como columbario, palabra que procede de palomar por su parecido con este tipo de arquitectura ya que se constituían nichos excavados en la pared semejantes a los que tenemos en nuestros cementerios actuales. Una práctica que suponía un menor costo que la inhumación que se practicaba en la tierra o la cueva perforada en la roca.

Otros tipos de asociación dentro del imperio romano, no específicamente funerarias, también tenían la preocupación de cuidar del entierro de sus miembros. Contamos con los estatutos de una de ellas *Cultores Dianae* de Lanuvium que nos abren las puertas a algunas de sus obligaciones. Cuando un socio moría dentro de un marco de 20 millas de la ciudad tres compañeros debían ocuparse de enterrarlo allí mismo. Todos los costos serían reembolsados por la asociación. Si muere esclavo y sus amos rehusan darle un entierro honorable la asociación procederá a un ritual mortuario presidido por un retrato del difunto. En cambio, si el socio ha cometido un suicidio no hay obligación ninguna que llevar a cabo.<sup>47</sup>

No era infrecuente que las asociaciones fueran encomendadas de celebrar el ritual que se conoce con el nombre de *rosalia* y que consistía en decorar las tumbas con rosas. El rito se llevaba a cabo en primavera en una fiesta común que coincidía con la floración o cuando

46. Philip Francis ESLER, *Community and Gospel in Luke - Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, N.York 1997, 176.

47. Hans Joseph KLAUCK, o.c., 53.

45. Cita en John DAVIES, o.c., 105.

los allegados de un difunto marcaran una fecha determinada. Para que la práctica se pudiera seguir llevando a cabo tras la muerte de los últimos familiares se solían dejar tierras a estas asociaciones para que con el dinero de su arriendo se pudieran cubrir los gastos de las rosas. Me parece bonita una inscripción del siglo II que apareció en Acmonia, una ciudad de Asia Menor. En ella, un tal Aurelius Aristetas compromete una tierra y dona una serie de palos, rastrillos y picos a una asociación que se llama, *Los vecinos de la primera puerta*, para que todos los años decoren con rosas la tumba de su esposa Aurelia.<sup>48</sup> Quiero pensar, fruto de un romanticismo ligado a las rosas, que aquella pareja se quiso y que la memoria de su amor dejaba una nueva impronta cada año en aquellas flores con las que se adornaba su nicho. ¿Por qué no? Muchos cónyuges han sentido y sienten dolor ante la muerte de la persona que ha compartido su vida. Un epitafio del siglo III a.C nos deja constancia de que así fue:

“Chaerestrata yace en esta tumba. En vida su marido la amó. A la hora de su muerte la lamentó”.<sup>49</sup>

A pesar de todas estas medidas la carencia de medios impulsó en Israel la creación de fosas comunes conocidas como “las tumbas de los hijos del pueblo”, unos enterramientos que comienzan al final de la monarquía y que se van extendiendo a lo largo de la historia. En sus tumbas encontraron acogida los pobres, extranjeros, esclavos y personas sin familia. En Jerusalén tenemos constancia de la existencia de estos enterramientos colectivos en tiempos de Cristo pero existieron mucho antes pues en la Biblia se describe el fin del profeta Urías en estos términos: “Y sacaron a Urías de Egipto y lo trajeron al rey Yoyaquim, quién lo acuchilló y echó su cadáver a la fosa común” Jr 26, 23.

48. Paul R. TREBILCO, o.c., 79.

49. Sarah B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, N. York, 92. (Hay traducción en castellano)

Hay quienes piensan que la respuesta de Jesús al discípulo que le pide tiempo para enterrar a su padre habría que traducirla como: “Deja que la ciudad entierre a sus muertos”. Un entierro al que se pedía se uniera en procesión el ciudadano que tropezara con la comitiva. Jesús invita al joven a que cambie de comitiva y siga la suya.<sup>50</sup>

El mismo Dios se compadecía de los cuerpos sin enterrar y para evitar su propagación manifestaba su ira contra los que no cumplían con sus obligaciones. Los filisteos tras vencer al rey Saúl en una batalla y darle muerte se ensañaron con su cadáver y con los de sus hijos. Ninguna novedad en su actitud ya que esa era la costumbre del vencedor. Lo que no está claro es si David, una vez rescatados los huesos, los enterra en un acto de buena voluntad o si lo hace por terminar con una sequía mandada por Dios contra el pueblo por no haber dado entierro digno al que fue su rey. “En tiempos de David hubo hambre por tres años consecutivos. David consultó el rostro del YHWH y YHWH respondió: Hay sangre sobre Saúl...” 2 Sm 21,1-14. La historia no termina y la tierra no fructifica hasta que los huesos del rey vencido son enterrados con los consiguientes ritos funerarios. Es en este momento cuando la ira de Dios queda definitivamente aplacada.

Parece claro que hay un momento de la historia de Israel en el que se cambian las costumbres y todos los difuntos con independencia de su vida son enterrados por la comunidad o entregados a su familia para que cumplan con sus deberes. El texto más emblemático de esta práctica hace referencia a los criminales ejecutados. Una vez cumplida la sentencia sus cuerpos eran colgados de un árbol como escarmiento y lección para todos los que buscaran seguir una vida semejante. La norma que se postula dice así: “Si un hombre reo de delito capital ha sido ejecutado y le has colgado de un árbol no dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol. Lo enterrarás el mismo día porque un colgado es una maldición de Dios. Así no harás impu-

50. Herbert W. BASSER y Simcha FISHBANE, *Approaches to Antient Judaism*, New Series, vol.V, Scholars Press, Atlanta 1993, 89.

ro el suelo que YHWH tu Dios te da en herencia".<sup>51</sup> Unos versículos que han dado mucho juego en la comprensión del entierro de Cristo junto a las costumbres que seguían los romanos para los cuerpos de los ajusticiados y que veremos en su momento.

La última frase del texto nos abre a una nueva página y es a la consideración del cadáver como impuro y por lo tanto capaz de polucionar todo lo que entrara en su contacto. En este caso era la misma tierra la que quedaba contaminada si no se le daba sepultura inmediata. Una tierra que arrendaba Israel ya que su verdadero dueño era YHWH al que debía rendir cuentas.

Otro texto demuestra que las prescripciones del Deuteronomio no se quedaron en papel mojado pues se llevaron a la práctica. En el libro de Josué aparece lo que fue el destino del rey de Ay. "Al rey de Ay lo colgó de un árbol hasta la tarde; y a la puesta del sol ordenó Josué que bajaran el cadáver del árbol. Lo echaron luego a la entrada de la puerta de la ciudad y amontonaron sobre él un gran montón de piedras que existe todavía hoy".<sup>52</sup> Josué cumple las normas pero está claro que realiza un sepelio mínimo que simplemente evitara que el cadáver fuera pasto de las carroñeras.

Las buenas intenciones a veces vienen mezcladas con otros fines. El pueblo judío tenía miedo a los espíritus de los muertos que concebía vagando sin destino a falta de sepultura. Parece constatado que con el avance de la civilización ese temor evolucionó y el cuidado del difunto pasó a ser fruto de las redes de afecto que con su persona se desarrollaron a lo largo de su vida. Pero en momentos más tempranos los muertos eran seres que tenían capacidad para dañar a los suyos, para castigar a los que pudiendo no habían atendido a su entierro y necesidades. De aquí que una mezcla de misericordia, prescripciones, impureza y miedo contribuyeran a erradicar del suelo israelita la visión de cuerpos abandonados a su suerte y sin el correspondiente sepelio.

51. Dt 21,22-23.

52. Jos 8,29.

## 2. Los ritos funerarios

El entierro es el acto final de una serie de eventos que los familiares del difunto llevan a cabo y que comportan una serie de obligaciones que tienen que ver con la actitud, el vestido, la comida, el tiempo... tanto de la persona fallecida como de los parientes y amigos. Sobre estas costumbres la mejor información que tenemos es la que nos llega de la narrativa judía, unos textos que suelen ser posteriores al inicio de nuestra era lo que nos obliga a preguntarnos por los orígenes de su existencia. Pero creo que podemos apostar por su antigüedad en consideración al conservadurismo y perpetuación de este tipo de prácticas en todas las culturas.

### 1. Los preparativos del cadáver

Los preparativos comenzaban en el momento que se tenía constancia de la muerte del difunto. Sabemos que tanto en Judea como en Galilea los funerales y entierros se celebraban de inmediato lo que nos confirma el NT con las disposiciones que narra tanto para la hija de Jairo como para Lázaro. Esta aceleración tenía dos motivaciones como trasfondo. La primera era un miedo generalizado a los difuntos especialmente si tenían que pasar la noche en la casa. Hay quienes piensan que el texto del Dt 21,22 "no dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol" fue generado por estas impresiones negativas<sup>53</sup>: el miedo a que la malignidad del difunto se desatara causando algún acontecimiento desagradable que era preferible evitar. De hecho en el libro de Tobías se nos informa que éste tras sepultar un cadáver se bañó y salió a dormir en el patio para evitar la casa presuntamente contaminada. Curiosamente fueron esas circunstancias las que permitieron que le cayera el excremento en los ojos que le dejó ciego.<sup>54</sup>

53. Ver J. MORGENSTERN, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites*, Quadrangle books, Chicago 1966, 143. Para la espiritualidad maligna de los muertos es interesante todo el capítulo XIV "Evil spirits and death rites", 117-179

54. Tob 2,9

El segundo motivo para un entierro acelerado proviene de la consideración de los cadáveres como impuros, una impureza que arrastraba consigo a todos los que entraran en cualquier tipo de contacto con el difunto. Un contacto contaminante que se producía con la menor parte de su cuerpo pues incluso la proyección de la sombra producía impureza. Dentro de las sombras era considerada como especialmente peligrosa la que generaban las tumbas. La costumbre de encalarlas de blanco tiene como objeto avisar a los transeúntes de su existencia para que las pudieran evitar y no se vieran afectados. Un problema adicional era que la persona contaminada se convertía a su vez en contaminante de todos los objetos que tocaba lo que producía un efecto multiplicador de la impureza.<sup>55</sup>

No hay unanimidad sobre el origen o motivo de la consideración de impureza de los difuntos. Me gusta la que defiende Johnston contraponiendo a YHWH que es Dios de vida y de vivos; éstos pueden alabarle y tener relación con él. En el caso de los muertos se considera que ya no pueden tener contactos con YHWH lo que les sitúa en otro plano que a la vez de ser distinto es peor.<sup>56</sup> En este apartado los cristianos pronto se distinguieron de sus hermanos judíos pues negaron la impureza de los cadáveres a los que incluso enterraban en sus iglesias. Una práctica impulsada inicialmente por la veneración de los mártires.

Las prisas para los entierros fueron las culpables de que en algunos casos se cometieran errores contra los que advierte *Semahot* 8,1 cuando describe sucesos de entierros en vida: "La tumba de un varón fue inspeccionada a los 3 días y estaba vivo. Vivió otros 25 años. A otro caso le dio tiempo a tener 5 hijos antes de morir de verdad".<sup>57</sup> Para evitar estos hechos las mujeres visitaban los enterramientos durante 3 días que era el tiempo que se consideraba límite hasta dejar cons-

55. En la Mishnah aparece toda una relación sobre la contaminación de los cadáveres muy específica. Ver la cita en John DAVIES, o.c., 95

56. Philip S. JOHNSTON, o.c., 45

57. Cita en Byron R. McCANE, o.c., 51

tancia definitiva de la muerte. Las prisas también obligaron a tener las tumbas preparadas de antemano y de nuevo la Misnah regula el tipo de labor que se podía hacer en los días y períodos festivos.

Certificada la muerte con los métodos del tiempo se cerraban los ojos del difunto y se sujetaba su mandíbula. Entre la gente adinerada no era infrecuente llamar a un profesional que los romanos conocían por *pollinctor*, una persona que se encargaba de todos los cometidos. Se lavaba el cuerpo del difunto y se envolvía en un lienzo cubriendo su cara con un sudario independiente. Éste tenía las dimensiones de un pañuelo.<sup>58</sup> En muchos textos rabínicos la terminología hace referencia a dos acciones consecutivas: envolver y vendar. Parece que estos verbos aluden a que se sujetaba la barbilla, los brazos se colocaban a los lados y los pies se ataban por los tobillos. Al final una gran pieza de tela recubría la totalidad del cuerpo. El texto de Jn 11,44 cuando habla de la resurrección de Lázaro describe una situación semejante a la que hemos descrito: "El muerto salió. Llevaba los brazos y las piernas atados con vendas y la cara envuelta en un sudario".

Los israelitas no embalsamaban sino que ungían y lavaban los cuerpos con agua a la que añadían perfumes olorosos. Entre los pliegos del sudario se esparcían fragantes especias que además de sus finalidades olorosas propias se creía ahuyentaban a los malos espíritus. En las tumbas se han encontrado frascos de estos mismos perfumes, *unguentaria*, que tenían como finalidad ahuyentar el mal olor del lugar. Posiblemente eran los mismos que habían sido utilizados en los hogares y que por haber contraído impureza resultaban inservibles para usos posteriores. Como ya indiqué al hablar de la influencia griega en Palestina algunas familias colocaban una moneda en la boca del difunto para pagar a Caronte o algún otro servicio en el más allá que exigiera una contraprestación en metálico.

58. Para la discusión entre lienzo y sudario Luis GARCÍA GARCÍA, "Lienzos, no vendas en la sepultura de Jesús" *Burgense* 32 (1991) 557-567

Resulta curioso que si una mujer moría durante el período de su menstruación se obligaba a que su cuerpo fuera sometido a una serie de medidas purificadoras antes de su enterramiento. Con ello se buscaba no contaminar la tierra que iba a recibir el cuerpo. La prescripción dice: “La práctica al principio consistió en la inmersión en agua de las mujeres que morían durante su período; luego se amplió a todas las demás por razón de su honor”.<sup>59</sup> Lo que nos abre los ojos a la idea de que la muerte en este momento mensual era considerada deshonrosa y para que los que no conocían el hecho se mantuvieran en la ignorancia se amplió el lavado ritual a todas las mujeres.

Terminados los preparativos se colocaba al difunto en una camilla en la que se habían esparcido previamente hojas de laurel, ciprés, olivo... y las mismas especias que llevaba el sudario. En procesión, familia y amigos, separados los hombres de las mujeres, procedían a su traslado a la tumba. Era un honor portar el féretro con lo que se hacían muchos turnos para que todos pudieran participar. Quienes preceden al grupo suelen ser mujeres que gesticulan y lloran. Los sacerdotes se mantenían alejados de todo lo que comportaba cercanía a estos actos por temor a contaminarse lo que les impediría realizar sus cometidos rituales. El recorrido era largo pues los lugares de enterramiento se fueron situando en las afueras de los espacios habitados por efecto de su contaminación. El paso obligado por la ciudad también daba lugar a determinar las prioridades quedando los cortejos fúnebres obligados a ceder la preeminencia a los nupciales. “El honor de los vivos pasa antes que el de los muertos”.<sup>60</sup> No era infrecuente que la procesión parara en determinados lugares para entonar cantos fúnebres.

Los vasos griegos pintados son una buena fuente para comprender los actos que se llevaban a cabo en los entierros con la ventaja añadida de que el lugar de las mujeres aparece perfectamente determi-

nado. Hay un protagonismo femenino marcado en las escenas de ofrendas y en todo lo que conlleva mantener la relación con los muertos. Muchos de estos vasos representan a mujeres de pie depositando objetos junto a la tumba. Son generalmente coronas o frascos de perfume. Estos frascos pueden también tener representaciones funerarias pintadas donde una vez más se destaca el protagonismo femenino.<sup>61</sup>

## 2. El comportamiento de la familia

El comportamiento de los miembros de la familia más cercanos quedaba minuciosamente reglado. De no guardar escrupulosamente cada paso eran mal vistos por su entorno perdiendo ese honor que tanto valor daba la cultura mediterránea. Las normas eran muy semejantes a las que se llevaban a cabo en los casos de penitencia.

Algún texto bíblico nos permite asomarnos a la manera de vivir el luto en los primeros tiempos. De Jacob se nos dice que cambió sus vestidos por tela de saco al enterarse de la muerte de su padre.<sup>62</sup> Betsabé profirió lamentaciones por su esposo Urías antes de convertirse en la mujer del rey David.<sup>63</sup> Referente al tiempo que dura el duelo el pueblo de Israel guardó luto por Aaron por un período de 30 días.<sup>64</sup> Pero el que mejor refleja las acciones que se llevaban a cabo en su momento es un texto de Jeremías: “Morirán grandes y chicos en esta tierra. No se les sepultará, ni nadie les plañirá, ni se arañarán ni se rasparán por ellos, ni se partirá el pan al que está de luto para consolarle por el muerto, ni le darán de beber la taza consoladora por su padre o por su madre”.<sup>65</sup> Unas costumbres que permanecieron estables durante siglos.

61. Un buen estudio de la iconografía de los leцитos griegos en Francois LISSARRAGUE, “Una mirada ateniense” en Georges DUBY y Michelle PERROT, *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, Taurus, Madrid 20012, 206-266.

62. Gn 37,34.

63. 2Sm 11, 26-27.

64. Nm 20,29.

65. Jr 16, 6-7.

59. Cita en Tal ILAN, *Jewish Women in Greco Roman Palestine*, Hendrickson Publishers, Peabody 1996, 103.

60. Sem11,6.



No alude el profeta a la acción de arrancarse el pelo que también era habitual. Un acto empujado por el extremo dolor, por la voluntad de morir junto a la persona amada que se refleja utilizando la parte por el todo. Se destruye el pelo con la intención de simbolizar la muerte con la ventaja de que se utiliza un trozo del cuerpo humano que se regenera fácilmente. Otras culturas hacen lo mismo con las uñas.

Numerosos exégetas consideran que de nuevo era un sacrificio al espíritu maléfico de los muertos para aplacar su ira.<sup>66</sup> De aquí las prohibiciones del Levítico: “No rapéis en redondo vuestra cabeza, ni cortes los bordes de tu barba. No haréis incisiones en vuestra carne por los muertos; ni os haréis tatuaje”<sup>67</sup> y las del Deuteronomio<sup>68</sup>: “Hijos sois de YHWH vuestro Dios. No os haréis incisión ni tonsura entre los ojos por un muerto”. Un texto que otro versículo del Levítico dirige especialmente a los sacerdotes.<sup>69</sup> La idea que subyace es que solo YHWH es merecedor de los sacrificios del pueblo elegido. Pero no siempre la costumbre tenía una intención de sacrificio ya que en otro lugar es el propio Dios quién aconseja “raparse y cubrirse de sayal” ante la llegada del temido día de muerte de YHWH.<sup>70</sup>

La prohibición del Deuteronomio se amplía a las incisiones, cortes sangrantes en la cara y en otras partes del cuerpo. Para comprender el procedimiento que se seguía no hay más que ver en la televisión las imágenes de una facción musulmana que se lesiona y hace sangre en el día que conmemora la muerte de Husein, un nieto del profeta que murió mártir. No creo que lo que ocurre hoy fuera muy distinto de lo que sucedía hace muchos siglos.

Otra costumbre que parece probada es el desgarramiento de los vestidos sustituyéndolos por túnicas bastas de tela de saco u otro

material semejante. Parece que el motivo parte de la idea de volver al estado originario que ahora sufren los difuntos y que sus allegados quieren compartir. Curiosamente en el rabinismo contemporáneo los vestidos rasgados por causas especiales no se podían volver a coser.<sup>71</sup>

Los que no se cortaban el pelo lo llevaban desarreglado y sin peinar. Si a esto añadimos que se cubrían toda la cara e incluso el cuerpo con polvo y tierra el resultado final ofrece un efecto sucio y desaliñado.<sup>72</sup> Durante los primeros días del duelo se sentaban en el suelo, andaban descalzos y ayunaban. Cuando Jacob se entera de la presunta muerte de José se dice que: “Desgarró su vestido, se echó un sayal a la cintura e hizo duelo por su hijo durante muchos días”.<sup>73</sup>

No conocemos en qué consistía pero parece claro que había un traje especial de luto posiblemente reservado a las mujeres. Un texto de 2 Sm 14,2 habla de una mujer sagaz a la que se aconseja: “Da muestras de duelo, vístete de luto y no te perfumes”. Lo que se ratifica en varios textos que hablan de los vestidos que llevan las viudas posiblemente de por vida. Algo que en nuestras poblaciones rurales se ha llevado a cabo hasta hace muy poco tiempo. Para el engaño a su suegro Tamar “se quitó de encima sus ropas de duelo”.<sup>74</sup> Unas ropas que seguramente fueran negras, un hábito universal del duelo que corrobora Jeremías:

“Por eso ha de enlutarse la tierra  
y se oscurecerán los cielos arriba”.<sup>75</sup>

66. Para la relación de sus obras ver Julian MORGENSTERN, o.c., 106.

67. Lv 19, 27.

68. Dt 14,1.

69. Lv 21,5.

70. Is 22, 12.

71. Para todo lo referente a las prácticas funerarias y su simbolismo, E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement dans la Bible*, Aubier, Lyon 1966, 114-148.

72. Esta es la imagen que presenta un súbdito de Saúl cuando comunica su muerte a David. 2Sm 1,2: “Con los vestidos rotos y cubierta de polvo la cabeza”.

73. Gn 37,34.

74. Gn 38,14.

75. Jr 4,28.

### 3. *Ayuno y comida*

La costumbre del ayuno ante la muerte también parece atestiguada en la Biblia. El hecho aparece con frecuencia dentro de la historia de David. Se nos dice que el rey “ayunó hasta la noche por Saúl y Jonatán”<sup>76</sup> lo que repite ante la muerte de Abner.<sup>77</sup> En cambio sus servidores se sorprenden cuando al morir el primer niño que tiene con Betsabé pide que le traigan comida.<sup>78</sup>

Junto a estos textos hay otros que apuntan a la existencia de una comida especial con ocasión de una muerte. Oseas habla del pan del duelo apuntando que hará impuro a quién lo coma.<sup>79</sup> Su cercanía al mundo de los difuntos lo ha dejado contaminado con lo que su uso queda limitado a los casos de una posible muerte por hambre. Un pan que, por la misma razón, tampoco se puede emplear para pagar los diezmos que se entregan al templo anualmente.<sup>80</sup>

Gracias a Jeremías se amplía nuestra información. En el texto que hemos visto un poco antes nos dice que ese pan era dado a los deudos del fallecido por otras personas y añade una referencia sobre una copa consoladora.<sup>81</sup> Puede que todo el proceso tenga su origen en el hecho de que no se cocinara en la casa de un difunto y que fueran los vecinos los encargados de traer el sustento necesario para sus familiares vivos.<sup>82</sup>

La llegada de la cultura grecorromana a Palestina introdujo otras costumbres alimentarias que aparecen condenadas en la Biblia pero que seguramente el pueblo realizaba ya que no eran costumbres muy distintas de sus ritos ancestrales. Me refiero a la costumbre de

76. 2Sm 1,12.

77. 2Sm 3, 35-37.

78. 2Sm 12, 20ss.

79. Os 9,4.

80. Dt 26,14.

81. Jr 16,7.

82. Phipp S. JOHNSTON, o.c., tiene un pequeño apartado bajo el nombre de *Fasting and feasting* que nos amplía estas citas.

reunirse en torno a la tumba de un familiar o amigo en fecha determinada para comer, *refrigeria*, con el difunto incluido como comensal. El nombre de refrigeria tiene su origen en la idea de que el mundo de los muertos es muy caluroso y ve de buen grado una comida refrescante. Para facilitar la participación de los difuntos en el acto se practicaban unas tuberías en el lado oeste de la tumba que comunicaban directamente con el lugar exacto del cuerpo y que permitían el acceso de los líquidos.<sup>83</sup> Tanto griegos como romanos guardaban unas fechas determinadas que para los segundos tenían lugar a los 9 días de la muerte de aquí el nombre que se le daba: *cena novendialis*.<sup>84</sup>

A estas fechas de comidas en los cementerios hay que añadir las celebraciones de los aniversarios en honor de los familiares difuntos. En Atenas tenían lugar a finales de febrero y estaban ligadas a las *Anthesteria* mientras que Roma se guardaban en la misma fecha las *Parentalia* en honor de los padres difuntos y las *Lemaria*, que tenían lugar en mayo, en recuerdo de todos los familiares fallecidos.

La condena bíblica de muchas de estas prácticas tiene su origen en el miedo del culto a los muertos como adversarios del auténtico culto que sólo le es debido a YHWH. Un texto cristiano del siglo IV nos demuestra que todas estas costumbres seguían estando en pleno uso en aquel momento. Una madre cuyo hijo ha muerto martirizado es alabada por Gregorio Nazianceno al negarse a seguir las costumbres de su entorno. Ella se expresa de este modo: “No arrancaré mi pelo, no rasgaré mi túnica, no arañaré mi piel con las uñas, no entonaré una elegía, no llamaré a las plañideras, no me encerraré en la oscuridad para que el aire acompañe mi lamento, no esperaré a los consoladores, no prepararé el pan del funeral. Todas estas cosas las hacen las madres vulgares, madres que sólo lo son de la carne”.<sup>85</sup>

83. Hans Joseph KLAUCK, o.c. 76.

84. J.M.C. TOYNBEE, o.c. 63.

85. Cita del Migne que aparece en Margaret ALEXIOU, o.c., 33.

#### 4. Los tiempos del duelo

Dentro de las normas los tiempos que había que guardar ante la muerte estaban bien reglados. En principio los primeros 7 días tras el fallecimiento, *shiro'ah*, los familiares del difunto no salían de casa para nada. No trabajaban, ni se lavaban, prescindían de relaciones sexuales e iban descalzos. Las únicas salidas que se permitían eran para visitar la tumba de aquí que en el relato de la resurrección de Lázaro los vecinos pensarán que María se ausentaba para "ir al sepulcro a llorar". Esa costumbre permitía vigilar hasta el tercer día la posibilidad de que el difunto sobreviviera ya que había la creencia de que la muerte definitiva no se efectuaba hasta pasado este momento.<sup>86</sup> Otros ampliaban el período pues consideraban que eran 7 los días de una posible reintegración a la vida lo que obligaba a aumentar la vigilancia de la tumba unos días más.<sup>87</sup>

Un segundo período de 30 días, *shloshim*, permitía que la familia se fuera reintegrando a la sociedad poco a poco. Su participación en la sinagoga también era gradual no siendo plena hasta que hubieran pasado 4 sábados desde el duelo inicial. En ella se celebraba una ceremonia que consistía en la bendición de los parientes de un difunto, un acto que previamente había tenido lugar en las puertas del Templo cuando éste existía.<sup>88</sup> Pasado el mes se permitía que las personas hubieran rehecho sus vidas salvo en el caso de la muerte de los padres pues de sus hijos se esperaba que mantuvieran ciertas restricciones durante todo un año.<sup>89</sup>

La fecha del año tenía un nuevo significado pues coincidía con la recogida de los huesos para efectuar el segundo enterramiento en los osarios. Una ceremonia a la que sólo accedían los familiares más cercanos que de nuevo realizaban alguna señal de duelo como

86. Thomas R.W. LONGSTAFF, "The Women at the Tomb: Matthew 28,1 Re Examined" *NTS* 27 (1981) 278.

87. Esto es lo que defiende Julian MORGENSTERN, o.c., 119.

88. Nissan RUBIN, o.c., 131.

89. Ver Byron M. MCCANE, o.c., 58.

rasgarse las vestiduras. En los aniversarios de la muerte se celebraban banquetes o simples comidas en los que el muerto se consideraba presente.

#### 3. El papel de las mujeres

Los varones podían lavar los cuerpos de los hombres y las mujeres los de ambos sexos, una labor que les solía ser encomendada pues no importaba tanto que se contaminaran con la impureza del cadáver. El lavado y vestido del cuerpo tiene analogía con el trato que se le da al recién nacido. Es como si el ciclo de la vida se estrenara en manos de mujeres y se terminara también en ellas. Pero desde tiempo inmemorial las mujeres donde han jugado un papel importante a la hora de la muerte ha sido como protagonistas en las lamentaciones. Si la muerte es siempre dura lo era especialmente la de sus hijos pues junto al desgarrar de su separación se proyectaba una vida sin esperanzas ni futuro. En la de sus maridos lloraban también por la difícil vida que como viuda les esperaba a partir de aquel momento.

Con el tiempo el dolor que mostraban los varones de las epopeyas homéricas empezó a ser mal visto, una actitud que se extendió por toda la zona. Desde ese momento su papel se ciñó a la expresión de una pena moderada y a componer la elegía del difunto.<sup>90</sup> Las formas que emplearon en estos menesteres eran la mayoría de las veces estereotipadas llegando a constituir un auténtico género literario. Tenemos constancia de que existió un homenaje público a mujeres famosas, con frecuencia esposas de políticos o terratenientes, acompañado de discursos de elogio con ocasión de su sepultura. Pero no podemos ocultar que no importaba tanto la difunta que se honraba ya que estas *laudationes* servían para aumentar la consideración de sus esposos o hijos vivos.

90. Kathleen E. CORLEY, *Women and the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Polebridge Press, Santa Rosa 2002, 110.

Las lamentaciones que hacían las mujeres eran distintas pues pudieron expresar la pérdida que experimentaban con mayor libertad. El resultado final fue que moderación ante la muerte se hizo equivalente de masculino y extravagancia de femenino siendo ésta criticada. Plutarco comentando a Solón dice: “que sean multados los hombres que se dejan arrastrar por pasiones y errores de conducta afeminada y sin virilidad en las manifestaciones de duelo”.<sup>91</sup> De hecho, en la realidad, los varones se mostraban inquietos ante la expresión de dolor de sus mujeres. El resultado final ha sido que en el Mediterráneo el duelo se ha hecho femenino y hay que conseguir que no aparezca en los hombres. Algo que ha perdurado durante siglos y de lo que aún quedan restos. Para los españoles es paradigmática la famosa frase que la madre de Boabdil dijo a su hijo que lloraba la pérdida de Granada: “Llora como una mujer lo que no has sabido defender como un hombre”.

Hay que reconocer que el pueblo judío se distanció algo de la práctica general pues consideraba que el llanto por los familiares difuntos era algo debido tanto para varones como para mujeres.<sup>92</sup> Pero por otro lado, se alinean con la tónica común al prohibir que las mujeres sigan sus demostraciones de duelo una vez que el cadáver ha sido enterrado.

Hay una mujer que aparece en el AT con un comportamiento que se sale de la corriente que se espera de nuestro sexo. Me refiero a la madre de los Macabeos, una familia de 7 hermanos martirizados delante de sus ojos por Antioco IV que esperaba renegaran de su fe judía. Ella no sólo no se lamenta sino que insta a sus hijos para que se mantengan fieles a su credo. El narrador por esta conducta la califica de mujer con valor varonil.<sup>93</sup> Un epíteto que se repite y se agranda en el libro apócrifo 4 Macabeos cuando trata el mismo tema.

91. Cita en Nicole LORAUX, *Madres en duelo*, Abada, Madrid 2004, 31.

92. *Semahot* 23,4.

93. 2Mac 7,21.

“Más noble que los varones en fortaleza y más fuerte que los héroes en perseverancia” es una de las frases que le dedica el libro.<sup>94</sup>

Pero a las mujeres no les importaron las burlas, los menosprecios y las quejas y tomaron el testigo de las muestras del dolor. De aquí que la expresión utilizada en hebreo para los que gimen en los entierros se utilice siempre en femenino. Ellas cantan, ellas baten palmas, ellas se lamentan y cuando una entona una elegía, otras la secundan.<sup>95</sup> Tan arraigada está esta actitud que se convierte en un estereotipo del comportamiento femenino. Jeremías usa la figura de Raquel como modelo, una mujer que lamenta el exilio de las tribus del norte, que llora ante la pérdida de Israel.

“En Ramá se escuchan ayes  
Lloro amarguísimo  
Raquel que llora por sus hijos”.<sup>96</sup>

Las lamentaciones eran un acto compuesto por varias partes ya que generaban movimientos, cantos y gemidos. Su principal cometido era suavizar el dolor pues su expresión en alta voz actuaba de calmante para la herida que había abierto la muerte. Una idea que compartía toda la antigüedad y de lo que es un buen ejemplo las palabras del coro de mujeres de Troya ante Hekabe:

“Que dulces son las lágrimas para los desafortunados  
Y el llanto de las lamentaciones, y las dolorosas Musas”.<sup>97</sup>

Desgraciadamente en una sociedad como la nuestra que se avergüenza de las demostraciones de dolor, los deudos del fallecido tienen pocos espacios en los que dejar rienda suelta a su pena. Muchas mujeres caen en depresiones o les salen a relucir cánceres que estaban latentes.

94. Un tratamiento más completo del tema en Amy Jill LEVINE, *Women like this. New Perspectives on Jewish Women in the Graeco - Roman World*, Scholars Press, Atlanta 1991, 74ss.

95. Tal ILAN, o.c., 190.

96. Jr 31,15.

97. E. Tr. 608 -609.

tes y que ante la reducción de las defensas encontraron vía libre para extenderse. No se ha exteriorizado esa herida que suaviza el dolor, ese lamento que pone en palabras el desgarramiento de una vida condenada a la ausencia de los seres queridos. Un lamento que suaviza la pena.

Las lamentaciones pueden ser de dos tipos. Por un lado las que están en manos de profesionales, una profesión que se pasa de madres a hijas. Por otro, las que nacen espontáneamente de las mujeres que componen la familia del difunto. No era infrecuente que en las ciudades estas mujeres profesionales del duelo se colocaran en la plaza con la ilusión de ser contratadas. A veces eran esclavas y sus dueños pretendían sacar el máximo de su trabajo. Un trabajo que la persona con conocimientos musicales podía emplear también en los banquetes. Las *plañideras* con frecuencia hacían uso de sus artes en la misma plaza pues con ello pretendían recabar la atención del público a la vez que ponían de relieve sus talentos. Su existencia queda bien plasmada en un texto de Jeremías 16, 16-19 cuando se lamenta por la suerte de Jerusalén:

“¡Hala! Llamad a las *plañideras*, que vengan:  
mandad por las más hábiles, que vengan.  
¡Pronto! que entonen por nosotros una lamentación.  
Dejen caer lágrimas nuestros ojos,  
y nuestros párpados den curso, al llanto.  
Sí, una lamentación se deja oír desde Sión:  
“¡Ay!, que somos saqueados!, que vergüenza tan grande,  
que se nos hace dejar nuestra tierra,  
han derruido nuestros hogares!,  
Oíd, pues, mujeres, la palabra de YHWH;  
reciba vuestro oído la palabra de su boca;  
Enseñad a vuestras hijas esta lamentación,  
y las unas y a las otras esta elegía:  
la muerte ha trepado por nuestras ventanas  
ha entrado en nuestros palacios  
barriendo de la calle al chiquillo  
a los mozos de las plazas”.

Hay quienes han visto dibujados dos tipos de estos profesionales, los que se contrataban en banquetes o en funerales, en el famoso dicho del evangelio.

“Tocamos la flauta y no bailáis  
Cantamos lamentaciones y no lloráis”.<sup>98</sup>

Un dicho que alude a Juan Bautista y a Jesús.

Los lamentos de las profesionales son más formales y siguen unos patrones estereotipados mientras que los familiares son hijos del dolor del momento que irrumpe sin haber sido pensado. La importancia de su presencia se demuestra en el hecho de que hasta los más pobres utilizaran los servicios de las mujeres pagadas. El *rabino Juda* consideraba que el hombre más necesitado debía contratar como mínimo a dos flautistas y a una *plañidera* para el entierro de su esposa.<sup>99</sup> Imagino que su costo sería moderado pues en caso contrario los pobres no tendrían capacidad económica para cumplir el precepto.

La génesis de estos cantos hay que buscarla en unos tiempos primitivos en los que los gritos se pensaba servían para ahuyentar a los difuntos o incluso para despertarlos si realmente no hubieran muerto. De aquí fueron naciendo todas las formas posteriores. Pero aunque esa razón no hubiera existido las mujeres, especialmente las madres, dejarían que su dolor se desbordara. Si las madres lloran cuando los hijos marchan a la guerra ¡Cuanto más cuando les devuelven sus cuerpos sin vida! Con mucha frecuencia esos lamentos de las mujeres de la familia contienen retazos de la vida del difunto pues recuerdan sus hechos o dichos. Hay quién piensa que el relato de la pasión de Jesús tuvo su origen en un contexto lit-

98. Lc 7,32

99. Cita en John DAVIES, o.c.106.

úrgico dominado por mujeres que lloraban la pérdida del Maestro recordando las circunstancias de su muerte.<sup>100</sup>

Muchos de los temas utilizados pertenecen a ese acerbo común del que hablábamos al principio de estas páginas. Las lamentaciones que se dirigían a Dios le recordaban los servicios que el difunto había realizado para la comunidad, las esperanzas que su vida había generado y la desesperación por su pérdida en la que hoy se encontraban sus deudos. Al final no era infrecuente que se expresara una queja ante Dios que aludiera a la brevedad de la vida del hombre.

También era posible que estas elegías se dirigieran a los propios muertos. Se les expresaba el deseo de haber cambiado la vida por la suya, de haber muerto juntos o incluso de no haber nacido. Pero también un sin fin de quejas podían recaer sobre el difunto al que se le achacaba haber abandonado esta vida demasiado pronto dejando a su familia sin futuro, a sus hijos sin padre y a su mujer sin esposo. En una sociedad patriarcal cuando muere el padre se lleva la llave de la despensa lo que aumenta el dolor por la pérdida.

En el caso de una muerte violenta a manos de criminales la ira se deshace en maldiciones de todo tipo contra los causantes. Ésta es una de las razones por las que se generaron toda clase de restricciones a estas muestras de dolor femeninas. La llamada a la venganza surtía sus efectos y la violencia generaba más violencia.<sup>101</sup> Ben Sira aconseja moderación y apunta a un máximo de dos días para expresar el dolor.<sup>102</sup> Se vela por la paz de la ciudad y se aleja a las madres lo más posible del entierro. Un esfuerzo inútil pues ellas no se conforman con ese puesto y transgreden las leyes que las limitan.

100. Esto es lo que piensa John Dominic CROSSAN, *The Birth of Christianity. Discovering what Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus*, Harper, N.York 1998, 528.

101. Gail HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices: Women's Laments in Greek Literature*, Routledge, Londres 1992, 114.

102. Eclo 38, 17.

Como las mujeres se saltaban las normas otro modo de frenarlas era ridiculizar su actuación. Esto es lo que hace Luciano en la Roma del siglo II colocándose en el papel del finado: "Que utilidad saco yo de vuestros lamentos, del golpeo sobre vuestros pechos al son de la flauta o de las extravagantes elegías de las mujeres". Una queja que comparte la iglesia primitiva y que soluciona celebrando las exequias en las iglesias y sustituyendo las lamentaciones por el canto de himnos.<sup>103</sup> Pero ni las quejas, ni las restricciones ni las burlas sirvieron pues las mujeres continuaron con sus costumbres hasta nuestros días.

Hoy en las sociedades modernas prácticamente ha desaparecido el lamento fúnebre de las mujeres. Su queja se ha frenado mostrando la esperanza en una vida posterior mejor, una queja que antaño expresaba desesperación, miedo y rabia ante lo ocurrido. Son voces revolucionarias y peligrosas que ninguna institución quiere impulsar. Ese silencio nos ha dejado "sin un lenguaje que expresa no solo el dolor sino también la rabia ante la cara de la muerte".<sup>104</sup> Un lenguaje que muchas veces es necesario para no caer en depresiones posteriores.

No era infrecuente que las lamentaciones fueran acompañadas de bailes que era una forma distinta de expresar las emociones que los seres humanos sienten ante la marcha de los seres queridos.<sup>105</sup> Son danzas sagradas que realizaban las mujeres acompañadas de panderos y pequeños tambores.

El protagonismo femenino no se acaba en las lamentaciones pues las mujeres guardaban además días especiales en sus fiestas de recuerdo a los muertos. Las fiestas griegas de las Tesmophoria y las Adonia, celebradas sólo por las mujeres, tenían un día dedicado al

103. *Sobre los funerales* 19. Cita en Kathleen E. CORLEY, o.c., 113.

104. Gail HOLST-WARHAFT, o.c., 6.

105. W.O.E. OESTERLEY, *Sacred Dance in the Ancient World*, Dover Publications, Mineola 2002, 42. Todo el libro es muy interesante para ver el desarrollo de las danzas rituales y los motivos iniciales que las impulsaron.

duelo que a su vez era seguido por la celebración de la nueva vida. Estos ritos de Adonis se convirtieron en una fuente de rituales poéticos que intentaban dar sentido a la muerte. Dentro de la tradición judía contamos con una leyenda atribuida a Beruriah que nos introduce en las formas y la imaginación que las mujeres encontraban para comprender la excesiva frecuencia de la muerte de su prole. En este caso la mujer se basa en que la propiedad de sus hijos era de Dios lo que implica la idea de que su fallecimiento suponía que Dios había venido a reclamar lo que era suyo.<sup>106</sup>

La visita a las tumbas en los días posteriores a la muerte también se caracterizaba por recaer en manos de las mujeres. La idea de que el muerto podía resucitar en los primeros días hizo que se guardaran turnos y se hicieran visitas esporádicas a la entrada de los enterramientos. Visitas que se daban por terminadas al tercer día ya que para entonces todas las esperanzas de un retorno del fallecido habían desaparecido. Ya no se oían lamentos sino que se guardaba un respetuoso silencio.<sup>107</sup>

Todas estas prácticas hicieron caer la sospecha sobre las mujeres de que pretendían conseguir un contacto con sus muertos a través de poderes especiales y con la intención de darles culto.

### 1. ¿Culto a los muertos?

A lo largo de estas líneas ha aparecido con frecuencia la alusión a un posible culto a los muertos que aunque condenado en la Biblia parece que existió. Sus raíces hay que buscarlas en el mundo pre-yavista de donde nacen todas las prácticas de las lamentaciones para ahu-

106. Beruriah es el nombre de una mujer con gran conocimiento de la Torah de los que algunos se preguntan por su autenticidad. La cita viene en Marianne SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress Press, Minneapolis 1994, 256.

107. Esta puede ser la razón de la visita a la tumba de Jesucristo que hacen las mujeres Thomas R.W. LONGSTAFF, "¿Qué hacen esas mujeres ante el sepulcro de Jesús? Unas reflexiones sobre Mateo 28,1", 310-311 en Amy JILLLEVINE, *Una compañera para Mateo*, Desclee, Bilbao 2003.

yentar a los malos espíritus mientras que los desgarros de la ropa, las incisiones corporales<sup>108</sup> y los cortes de pelo tenían como misión actuar de sacrificios para ganarse su favor. No son de extrañar estas prácticas pues en el Israel primitivo la concepción de los muertos giraba en torno a la idea de espíritus peligrosos y malignos cuyos sentimientos era necesario aplacar.

Curiosamente todas las citas proféticas contra algunas de estas prácticas nacen de una concepción israelita peculiar. El culto a los muertos y el culto a YHWH eran perfectamente compatibles pero siempre con la condición de que no se mezclaran pues la participación en el primero hacía a la persona impura y por tanto inhábil para acercarse a YHWH.

En la medida que los muertos se consideraran divinos o cuasi-divinos, *elohim* con este sentido, tenían derecho a participar de los diezmos en alimento que correspondían al templo. Una costumbre que aparece ampliamente atestiguada. Cuando Jacob pide por un feliz regreso promete: "La piedra que he erigido como estela será casa de Dios, *bet elohim*, y de todo lo que me dieres te pagaré el diezmo".<sup>109</sup> Parece que esa casa de Dios era para algunos exégetas la tumba de sus antepasados divinizados. Contra esta costumbre de no dar los diezmos a YHWH es contra la que se rebelan los profetas al considerarla una variable de la idolatría.

Sacrificios a los muertos fueron ofrecidos en diversos lugares: en colinas, tumbas, santuarios, bajo estelas...<sup>110</sup> La idea básica que subyace es que la sangre caliente de los animales sacrificados devolvía algún tipo de vida a los habitantes del mundo subterráneo. Jonatán da como razón de la ausencia de David a un acto de la corte porque

108. Todos los pueblos ven los sacrificios de sangre positivamente pero para los semitas en especial ya que la vida estaba depositada en ella. Ver Sir J. G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, Londres 1919, 270-303.

109. Gn 28,22.

110. Ver para las citas bíblicas de estos lugares Elizabeth BLOCH-SMITH, "The Cult of the Dead in Judah. Interpreting the Material Remains" *JBL* 111/2 (1992) 220.

se había marchado a Belén “para celebrar el sacrificio anual de toda la familia”<sup>111</sup>, un sacrificio en honor de los antepasados que desconocemos en que consistía. Los reyes también se beneficiaron a la hora de su muerte de estas ofrendas, una costumbre que introdujo la dinastía de los omridas en siglo IX a. C.

Probablemente la razón primordial de este culto se apoye también en la idea de la posibilidad de un acceso privilegiado a las divinidades o al propio YHWH a través de los difuntos. Un acceso que no le era factible de otro modo al mundo de los vivos. De aquí también el origen de la necromancia que la Biblia coloca en las manos de toda clase de individuos: magos, adivinos, sabios, interrogadores de muertos, sacerdotes y profetas. El pueblo cuando YHWH parecía ocultar su faz le pide a Isaías que consulte a los muertos: “Y cuando os dijeren: consultad a los nigromantes y a los adivinos que bisbisean y murmuran ¿es que no consulta un pueblo a sus dioses por los vivos a los muertos? ¡Vaya si dirán cosa tal! Lo que no tiene provecho!”.<sup>112</sup>

Dentro de los poderes especiales de los que gozaban los muertos aparece la capacidad de revivir a los hombres lo que resulta paradójico ya que el éxito no les acompañaba a ellos mismos. Los huesos de Eliseo lo consiguieron cuando echaron un cadáver en su tumba. Mientras que Ana, la mujer de Elkana, pidió en la ceremonia anual del culto ancestral quedar embarazada y se lo concedieron.<sup>113</sup>

Curiosamente en tiempos de la dominación romana se seguían arrojando bienes en las tumbas, una costumbre ancestral de posible culto al muerto, que no era contestada por las autoridades judías en la medida que el derroche no fuera excesivo.<sup>114</sup>

Hay que reconocer que las mujeres siempre se han visto muy cercanas a este mundo de la adivinación y la necromancia. El oráculo de Delfos lo manejaba una pitonisa y en general en toda Grecia se con-

111. 2Sm 20,6.

112. Is 8,9.

113. Los textos son de 2 Re 13, 20-21 y 1Sm 1-11.

114. *Semahot* 25.

sideraba que las mujeres, especialmente las vírgenes, tenían unos dones en este campo que les faltaban a los varones. El caso de necromancia más claro de la Biblia tiene como protagonista a una mujer a la que Saúl pide que contacte con Samuél ya difunto. Debía de ser una persona de reputación en toda la zona para que todo un rey acudiera en demanda de sus servicios. La mujer accede y consigue que Samuel responda. Lo hace con miedo pues este tipo de prácticas estaba castigado con la muerte.<sup>115</sup> Curiosamente hay la tendencia a llamar brujas o prostitutas como en Is 57,3<sup>116</sup> a estas mujeres y tampoco nos puede extrañar que los varones que realizaban prácticas semejantes fueran tratados de adivinos o profetas, epítetos mucho más dignos para ser a la postre el mismo oficio.

Parece claro que las mujeres eran más atrevidas a la hora de contravenir normas que tenían relación con el mundo de sus queridos difuntos. Fuera por culto o por simple deseo de no perder el contacto con los suyos hay constancia de sus visitas regulares a las tumbas. Vigilaban los primeros días la posibilidad de una vuelta a la vida, comían y llevaban alimentos... practicaban una serie de costumbres funerarias en las que no eran acompañadas por los varones. Todavía hoy grandes peregrinaciones de mujeres acuden a las tumbas de los profetas de Israel algo que no hacen los hombres de sus familias. Rezan, piden y se relacionan entre ellas comiendo elaborados picnics con sus amigas.

Estas costumbres no eran contestadas en el Israel romano salvo en el caso de los ajusticiados ya que su presencia y sus lamentos podían levantar la ira de los dominadores lo que querían evitar las autoridades de Israel. Ese tipo de protestas podía desencadenar toda una serie de represiones añadidas con una magnitud desconocida y siempre temida. Un hecho que nos introduce de lleno en la muerte y entierro de Jesucristo.

115. 1Sm 28, 3-25.

116. El texto dice: “Venid acá hijos de hechicera, raza adúltera”.



#### 4. Muerte y entierro de Jesús de Nazaret

Si todos los exégetas están bastante de acuerdo en torno a las circunstancias de la muerte de Jesús no se puede decir lo mismo respecto a su enterramiento. Algunos como Crossan o Marianne Sawicki niegan que se conociera el lugar de su tumba. Creen que no hubo sepulcro nuevo, que las mujeres no visitaron realmente el sitio donde yacía su cuerpo, que los romanos no mandaron soldados para impedir que sus discípulos llevaran a cabo algún tipo de actuación que resultara apologética...

Piensan que el desarrollo que nos encontramos en los evangelios fue una necesidad de los cristianos que pretendían embellecer el final de la vida de Jesucristo. El cuerpo necesitaba un entierro y con relatos se construía el recuerdo de algo que no existió. Todo esto desde la óptica de que los evangelios no pretendieron nunca hacer un relato histórico, aunque contengan historia, sino afianzar la fe de sus comunidades.

La tumba vacía era obligada ante la idea de un Reino de Cristo que empieza en este mundo y al que acompaña siempre la presencia de su fundador. Crossan llama a esta actitud que adoptan los primeros cristianos, *sarcophilia*, amor a la carne, una postura que se aparta del feroz dualismo griego y de la que va a depender toda nuestra comprensión del evangelio.<sup>117</sup> El cuerpo toma parte de esa vida nueva que empieza en Cristo y que se promete a sus seguidores.

Los argumentos históricos con los que defienden estas posturas están bien trabajados. Parten fundamentalmente de las costumbres romanas de la época que se caracterizaban por la crueldad y la falta de sentimientos con los desleales al Imperio.<sup>118</sup> Si a esto añadimos

117. John Dominic CROSSAN, o.c, 36.

118. Se puede seguir su explicación en John Dominic CROSSAN, *Who Killed Jesus? Exploring the Roots of Anti-semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, Harper, N. York 1995, en el capítulo que titula "Burial", 161-188. Marianne SAWICKI o.c, 180-181 llega a la misma conclusión.

que para todo el mundo antiguo la última página del deshonor era no ser enterrado no hay ninguna razón para pensar que los romanos se saltaran la norma. Las 3 penas capitales más infamantes que se empleaban en aquellos momentos eran ser quemado vivo, echado a las fieras o muerto en cruz. En las dos primeras no quedaban restos que pudieran ser enterrados y en la tercera las autoridades exigían que los cuerpos muertos permanecieran en las cruces para ser carne de las aves y escarmiento para los viandantes. Los textos que dan fe de estas prácticas aparecen en los anales históricos de la época y son muy numerosos. Si ésta era la costumbre romana los gobernantes de las provincias tendrían aún menos margen para la piedad ya que podían ser acusados de traición al imperio si dejaban de castigar a los instigadores de revueltas.<sup>119</sup> Una acusación que como mal menor supondría su deposición. En el caso de Pilato no está claro si era un sanguinario como dicen algunos o se dejaba convencer en aras a prácticas más caritativas como defienden otros.

El otro lado de la moneda que quita hierro a la ley romana y a su impiedad nos viene de las costumbres judías donde la misericordia jugaba un papel. Los argumentos de esta postura confieren historicidad a los relatos evangélicos sobre el entierro de Jesucristo. Es el texto del Deuteronomio 21, 22-23 que habla de la obligación de no mantener un cuerpo en la cruz llegada la noche el que ha dado pie a pensar en la posibilidad de que el horror de los judíos forzara a las autoridades romanas a una actitud más clemente. De hecho los judíos a lo largo y ancho del imperio gozaban con varias situaciones de privilegio en comparación con otras etnias o religiones. Estaban exentos de servicio militar, podían pagar diezmos al Templo desde cualquier provincia y se les respetaba su descanso sabático.

Junto a la piedad judía y en apoyo de estas tesis se cuenta con un hecho histórico. Recientemente ha aparecido en Jerusalén el osario de

119. Tanto CROSSAN o. c., como Raymond E. BROWN, "The Burial of Jesus. Mark 15,42-47" *CBQ* (1988) 233- 245 ofrecen ejemplos de estas prácticas.

un hombre crucificado de nombre Yehohanan. Sus restos demuestran que en alguna ocasión, al menos, la misericordia pudo con la justicia implacable. ¿No pudo ser un caso semejante el de Cristo?

Parece claro que aunque la misericordia funcionara y el cuerpo fuera entregado a quienes lo reclamaran los condenados no eran enterrados en sus tumbas familiares ni tenían derecho a los ritos fúnebres normales. Varios textos rabínicos especifican las diversas maneras que son aceptadas para el entierro de criminales y que recortan muchas de las prácticas comunes.<sup>120</sup>

Una tercera variante es que el Sanedrín se hiciera cargo del cuerpo de los ajusticiados para evitar que sus familias los enterraran. En el caso de Jesucristo se puede pensar que de esa misión se encargó a José de Arimatea para que la llevara a cabo. El cuerpo también se le entregaba a la familia pero una vez que hubiera transcurrido un año desde la muerte. Estas son las opciones y variantes que los técnicos nos ofrecen. Libre es cada uno de escoger y pensar cual fue la historia verdadera del entierro de Jesucristo pero nosotros seguiremos el relato bíblico pues es en el que se basa nuestra fe.

### 1. ¿Enterrado con deshonra?

Sí parece cierto que las tradiciones evangélicas se caracterizan por una elaboración en la que se van multiplicando los honores que se le rinden al cuerpo muerto de Jesús de manera que alejan su sepultura de un enterramiento infame. Creo que es bueno remitirnos al primer texto cronológico, el evangelio de Marcos, para ver la descripción escueta y falta de pormenores que relata. Su primacía en el tiempo le puede acercar a lo que sucedió realmente.

Marcos no habla de la existencia de ningún dueño de una tumba. Se limita a presentar a un piadoso judío, miembro del Sanedrín y de

120. Ver para estas citas el artículo de Hughes COUSIN, "Sepultures Criminelles et Prophétiques", *RB* 81 (1974) 381-382

nombre José de Arimatea que se atreve a pedir a Pilato que le entregue el cuerpo muerto de Jesús. Pasado el mal trago de la demanda, su actuación no es muy prolija pues simplemente compra una sábana, envuelve el cuerpo en ella y lo coloca en un sepulcro excavado en la roca que cierra rodando la piedra. Todo el relato da la impresión de prisa, de querer acabar cuanto antes con un deber desagradable que se le había encomendado. En su caso, además, la proximidad del sábado hacía que la premura se acelerara.

De aquí que posiblemente el lugar escogido para enterrar el cuerpo fuera cercano. De hecho se conoce la existencia a las afueras de Jerusalén, en el mismo Gólgota, de una serie de tumbas excavadas en la roca. Están en la parte norte de la ciudad y para su acceso había que atravesar la Puerta del Jardín, *Gennath*, lo que pudo haber dado lugar a la creencia de que Jesús fue enterrado en un jardín, como aparece en el relato de Juan, ya que de hecho en la zona existían.

Contamos con un texto emblemático que narra la actitud que deben tener los judíos ante el entierro de los suicidas. Sus deudos: "No se deben desgarrar la ropa ni quitarse los zapatos. Tampoco se harán discursos elogiosos. Se colocarán en fila para recitar el *Birkat Avedim* por su persona".<sup>121</sup> Parece que esta oración se trataba de una bendición que incluía a la familia del muerto por lo que no se eliminaba de los ritos. De hacerlo hubieran pagado justos por pecadores.

Posiblemente a los ajusticiados les darían un tratamiento similar que en el caso de Jesús fue aún más deshonroso ya que la familia no apareció para recoger el cadáver. No parece que a lo largo de su vida pública sus deudos se mostraran muy cercanos y en estos momentos finales de peligro evidente no era la hora de cambiar de actitud. Jesús no fue enterrado por los suyos, nadie se rasgó las vestiduras, se hizo incisiones, se arrancó el pelo... todas las prácticas normales en la muerte de un judío pero prohibidas para los ajusticiados.

121. *Semahot* 2,11. El artículo de Nissan RUBIN, o.c., describe esta ceremonia que consiste en una bendición especial.

Junto a esto debemos añadir que no parece que los primeros discípulos de Juan o de Jesús tuvieron interés en venerar la tumba de sus maestros y eso que los consideraban profetas cuyas tumbas eran lugares santos. Hasta el siglo IV no hubo interés en el sepulcro de Cristo.<sup>122</sup> ¿Seguirían instrucciones? ¿Le importaría a Jesús este desprecio a las costumbres honoríficas? Podemos inferir por algunos dichos de los evangelios que no daba mucha importancia a los entierros fastuosos ni tampoco a la veneración de los muertos. Por un lado, el texto del presunto seguidor que pide tiempo para enterrar a su padre y por otro la peregrinación a las tumbas erigidas en honor de los profetas que es criticada en Lc 11, 47 y Mt 23, 29-36: “Ay de vosotros que edificáis mausoleos a los profetas”. Jesús se niega a ayunar, llega tarde al funeral de Lázaro, echa de la casa de Jairo a los que lloran e incluso pide a las mujeres de Jerusalén que no guarden luto por su persona.

No es sólo cosa suya pues los grandes filósofos de la época tampoco estaban interesados en los entierros de sus personas. Teodoto el Ateo le conforta a Lisímaco que estaba amenazado de muerte sin entierro con estas palabras: “Qué te importa pudrirte debajo o encima de la tierra”. Mientras que preguntado Sócrates sobre la forma que quería ser enterrado contestó: “Como queráis, si podéis cogermé”. Una forma de pensar que también compartían los cínicos.<sup>123</sup>

Pero aunque a Cristo no le importara ni a su familia tampoco hubo un grupo de personas que no querían un final semejante. Tenían que ser mujeres a las que todos los relatos de la pasión conceden mayor o menor protagonismo en su visita a la tumba del Maestro. Mujeres que de lejos observaron su crucifixión, algo extraordinario en la narrativa griega que sólo menciona la presencia de varones en los lugares de muerte con la única excepción del fallecimiento de

Hércules junto a su madre. Marcos echa a los discípulos de la escena e introduce a las mujeres siguiendo un orden inverso al normal. Hay una excepción en el AT que describe la actuación de la madre de los Macabeos que asiste al martirio de sus hijos con gran entereza. Una excepción que se compensa cuando el narrador la tilda de “soldado de Dios”, de “ser más fuerte que un varón” y de tener virtudes masculinas. El redactor de aquel texto diría lo mismo de estas mujeres que se atrevieron a acercarse al martirio y enterramiento de Cristo.

## 2. *¿Qué hicieron las mujeres en la tumba de Jesús?*

Creo que quedó bien claro el protagonismo femenino a la hora de la muerte. A pesar de todas las limitaciones que se les imponen ellas consiguen acompañar a los suyos hasta el final. Tocar los cuerpos que dieron a luz pues quieren prepararlos y acompañarlos para su último viaje. Por eso no nos puede extrañar que de pronto, en todos los evangelios, aparezcan unas mujeres sin protagonismo hasta ese momento que se atreven a desafiar a las autoridades romanas y se acercan a la tumba de Cristo. Previamente y de lejos habían espiado el lugar en el que lo habían enterrado.

Son las únicas que no abandonan a los que han muerto en deshonor como Ripá, la madre que veló a sus hijos durante meses para que sus cuerpos no fueran ultrajados por las fieras. Jesús no gozó de ungüentos o especies olorosas en torno a su cuerpo y estas mujeres pretenden reparar esa falta. Es demasiado tarde y no piensan en la dificultad de acceder a una tumba cerrada por una gran piedra. La cosa es ir y luego se encontrará la solución. Otro motivo de la visita puede ser comprobar si realmente ha muerto, una costumbre en manos de mujeres y acompañar a su espíritu hasta el reposo definitivo que no sucede hasta el tercer día.

Ningún texto habla de sus lamentaciones ni del desgarrar de sus vestidos. Van, miran o se sientan. Salvo en el evangelio de Juan no lloran ni se lamentan. ¿No era ese el papel principal de las mujeres? ¿no

122. Hay quienes piensan que las tradiciones de la tumba vacía y las apariciones de Galilea son dos formas confrontadas de entender la necesidad de hacer duelo.

123. Para las citas ver Kathleen CORLEY, o.c. 75.

sienten la muerte de Jesucristo? Tampoco se habla de que llevaran comida a la tumba lo que era otro uso común. En general se filtra la impresión de que la tradición incomoda pero es tan persistente que no se puede borrar. Incomoda ante la posibilidad de comprender los hechos como culto a los muertos o de calificar los sucesos que allí se llevaron a cabo como histeria femenina.

Me gusta pensar que las mujeres asumieron aquel dicho de Jesús que convertía en familiares suyos a todos aquellos que seguían la palabra de Dios. Ellas formaban parte de esa nueva gran familia y no quisieron que Jesús desapareciera sin el duelo que merecía. Un duelo que no pudieron llevar a cabo porque se encontraron con una tumba vacía. Pero un duelo cuyos lamentos y recuerdo de la vida de Jesucristo formaron las primeras piedras de lo que luego se llamó Nuevo Testamento

### Bibliografía

- ALEXIOU, Margaret, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 2002.
- BASSER, W. Herbert y FISHBANE, Simcha, *Approaches to Ancient Judaism*, Scholars Press, Atlanta 1993.
- BASSER, W. Herbert, "Let the Dead Bury their Dead: Rethorical Features of Rabbinic and NT Literature," *Approaches to Ancient Judaism*, Scholars Press, Atlanta 1993, 79-95.
- BLOCH – SMITH, Elizabeth, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.
- "The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains" *JBL* (1992) 213 -224.
- BOLT, Peter G., "Death, Life and Afterlife in the Graeco Roman World", 52 en Richard N. LONGENECHER, *Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the New Testament*, Eerdmans, Cambridge 1998.
- BOVON, Francois, Le privilege paschal de Marie - Madeleine, *NTS* 30 (1984) 50- 62.

- BROWN, Raymond E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: a Commentary of the Passion Narrative in the Four Gospels*, Doubleday, Nueva York 1994. (Traducción española: *La muerte del Mesías*, EVD, Estella 2005)
- "The Burial of Jesus. Mark 15,42-47" *CBQ* (1988) 233-245.
- CORLEY, Kathleen E. *Women and the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Oigins*, Polebridge Press, Santa Rosa 2002.
- *Private Women, Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Hendrickson, Peabody 1993.
- COUSIN, Hughes, "Sepultures criminelles et prophétiques", *RB* 81 (1974) 381-382.
- CROSSAN, John Dominic, *Jesús: vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994.
- *Jesus, a Revolutionary Biography*, Harper Collins, N.York 1995.
- *Who Killed Jesus?* Harper, San Francisco 1996.
- *The Birth of Christianity. Discovering what Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus*, Harper, N.York 1998.
- DAVIES, John, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, Routledge, Londres 1999.
- DIEZ DE VELASCO, Fancisco, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia Antigua*, Trotta, Madrid 1995.
- ESLER, Philip Francis, *Community and Gospel in Luke - Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, N.York 1997.
- FRAZER, Sir J.G., *Folk-lore in the Old Testament*, Londres 1919.
- GARCÍA GARCÍA, Luis, "Lienzos, no vendas en la sepultura de Jesús" *Burgense* 32(1991) 557-567.
- HAULOTTE Edgar, *Symbolique du vêtement dans la Bible*, Aubier, Lyon 1966.
- HOLST – WARHAFT, Gail, *Dangerous Voices: Women's Laments in Greek Literature*, Routledge, Londres 1992.
- ILAN, Tal, *Jewish Women in Greco - Roman Palestine*, Hendricson, Peabody 1996.

- JOHNSTON, Philips S., *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Intervarsity Press, Downers Grove 2002.
- KLAUCK, Hans Joseph, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco - Roman Religion*, T&T Clark, Londres 2000.
- LEVINE, Amy Jill, *Women like this. New Perspectives on Jewish Women in the Graeco - Roman World*, Scholars Press, Atlanta 1991.
- LISSARRAGUE, Francois, "Una mirada ateniense" en Georges DUBY y Michelle PERROT, *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, Taurus, Madrid 2001<sup>2</sup>.
- LONGSTAFF, Thomas R., "The Women at the Tomb" *NTS* 27 (1981) 277-282.
- LORAUX, Nicole, *Madres en duelo*, Abada, Madrid 2004.
- MACMULLEN, Ramsay, *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven 1981.
- MCCANE, Byron R, *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, Trinity Press, Harrisburgh 2003.
- "Let the Dead Bury their Own Dead. Secondary Burial and Matt 8, 21-22" *HTR* 83 (1990) 31-43.
- MIRCEA ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981<sup>2</sup>.
- MORGENSTERN, Julian, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions Among the Semites*, Quadrangle books, Chicago 1966.
- NEUMANN, Erick, *The Great Mother*, Princeton University Press, Princeton 1991<sup>7</sup>.
- OESTERLEY W.O.E., *Sacred Dance in Ancient World*, Dover Publications, Mineola 2002.
- PEDERSEN Johannes; *Israel, its Llife and Culture*, Copenhaguen 1926, vol I- II .
- POMEROY, Sarah B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, N.York (trad. castellana Diosas, rameras, esposas y esclavas. *Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid 1990).
- RAHMANI, L.Y., "Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs, *BA* (1982) 107-119.
- RUBIN, Nissan, "Birkat Avelim: The Blessing of Mourners. Ritual Aspects of Social Change", en Herbert W. BASSER y Simcha FISHBANE, *Approaches to Ancient Judaism*, Scholars Press, Atlanta 1993, 119 -141.
- SAWICKI, Marianne, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress Press, Minneapolis 1994.
- SCHELER Max, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid 1934.
- STRELAN, R, *Paul, Artemis and the Jews in Ephesus*, de Gruyter, N.York 1996.
- TOYNBEE, J.M.C., *Death and Burial in the Roman World*, Thames and Hudson, Londres 1971.
- TREBILCO, Paul R., *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge University Press, N.York 1994.
- VERNANT, Jean Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona 2001.
- WRIGTH, N.T., *The Resurrection of the Son of God*, Fortress Press, Minneapolis 2003.

### 3

## “Murió y fue sepultado” Contribución de las discípulas de Jesús a la elaboración de la fe en la resurrección

*Marinella Perroni*

**Marinella Perroni** (Roma 1947), Doctora en Filosofía (“La Sapienza”, Roma) y en Teología por el Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, en donde es profesora en la facultad de Filosofía y donde enseña Nuevo Testamento en la facultad de Teología. Ha sido profesora de Historia, Filosofía y Religión en el Instituto clásico M. Massimo de Roma. Es presidenta del CTI (Coordinamento Teologhe Italiane), miembro del comité científico di *Biblia* (Asociación laica de cultura bíblica) y del CdA de la Asociación Bíblica Italiana. Ha publicado numerosos ensayos científicos sobre la cuestión de las mujeres en los escritos del Nuevo Testamento, ensayos de exégesis y de teología en obras colectivas y la dirigida la edición de *Patrimonium fidei* (Festschrift M. Löhrer- P.R. Tragan, Roma 1997) y del *Corso di Teologia sacramentaria*, I-II, Brescia 2000; *Donne e tradizione della fede in Italia: l'apporto di una teologia di genere*. Atti del I Convegno nazionale del Coordinamento Teologhe Italiane, Roma (Campidoglio – Sala Giulio Cesare) 27 marzo 2004, Roma 2004.

**“MURIÓ Y FUE SEPULTADO”  
Contribución de las discípulas de Jesús  
a la elaboración de la fe en la resurrección\***

*Marinella Perroni*

INSISTIR EN EL HECHO DE QUE LAS DISCÍPULAS DE JESÚS fueron las primeras testigos de la resurrección ha llegado a convertirse en poco más que un lugar común: se subraya el vínculo entre fe en la resurrección y experiencia de las primeras discípulas, pero luego esto no sirve de gran cosa desde el punto de vista de la aplicación eclesial<sup>1</sup>. Es inevitable, dada la resistencia que caracteriza, sin sombra de duda, la cultura dominante, a establecer un contacto entre recuperación de la memoria histórica y transformación del sistema social y eclesial. A costa, a mi juicio, de un serio déficit de reflexión específica.

\* Título original en italiano «Morí e fu sepolto». Il contributo delle discepole di Gesù all'elaborazione della fede nella risurrezione» Traducción de M. Navarro.

1. La exégesis feminista de la Escritura, además de sus numerosas monografías, puede contar ya con dos obras complexivas de gran utilidad: Luise SCHOTTROFF – Marie-Theres WACKER (hrsg), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh [Kaiser] 1999; Carol MEYERS (ed), *Women in Scripture. A Dictionary of Named und Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Boston- Nueva York [Houghton Mifflin] 2000.

No me parece, en efecto, que se haya prestado todavía suficiente atención a ciertas indicaciones de las Escrituras que imponen, a mi parecer, un decisivo paso adelante. Se ha registrado un hecho: las apariciones pascuales a las mujeres, pero no han sido investigadas las motivaciones, sin poder, en consecuencia, perfilar su relevancia. Es necesario, en definitiva, preguntarse por qué precisamente algunas mujeres judías podían recibir la experiencia de la mañana de pascua como anuncio de la resurrección. Ello equivale a preguntarse qué concepción de la muerte y de la vida después de la muerte formaba parte de su vivencia de mujeres judías, ligada tanto a sus creencias como a sus costumbres religiosas. No basta, por tanto, seguir afirmando, más o menos cansinamente, que la presencia de las discípulas en el sepulcro en la mañana de pascua era debida a sus tareas sociales respecto a la muerte, pues ya se hace indispensable preguntarse, por lo menos, si no han sido precisamente estas tareas, pero sobre todo su específica comprensión de la muerte, y su espera de la resurrección de los muertos, el motivo por el que justamente las discípulas de Jesús, antes de nadie, podían estar en grado de formular y expresar el anuncio de la resurrección.

### 1. Marta de Betania y la fe en la resurrección de los muertos

Todo lo que en los evangelios sinópticos queda implícito, en el cuarto evangelio, en cambio, se convierte en una indicación de tal manera relevante, que representa un punto de partida obligado para volver a trazar el vínculo tan particular que liga, en las Escrituras, la fe de las mujeres con el gran tema de la muerte-resurrección. Uno de los momentos culminantes de la narración evangélica de Juan está representado por el testimonio de la resurrección de parte de Marta de Betania (11,21-27) No entramos aquí en los detalles de uno de los episodios evangélicos más conocidos y estudiados. Nos bastará solamente con una consideración. La más solemne de las confesiones de fe del cuarto evangelio que, en la estrategia literaria del evangelista Juan lleva a cumplimiento el libro de los signos e insinúa, desde el

punto de vista de la urdimbre teológica, la posibilidad de un significado paralelo con la confesión de fe de Pedro en el Lago de Tiberíades, tiene por objeto la resurrección. Incluso, para ser más precisa, la creencia en la resurrección de los muertos, preámbulo necesario, aunque no suficiente, para acoger la revelación de Jesús y traducirla en una afirmación de fe cristológica.<sup>2</sup> A la afirmación por parte de Jesús del futuro de resurrección que espera al hermano muerto, Marta responde: *sé que resurgirá en la resurrección del último día*. Esta es, por tanto, la condición previa para la revelación de la identidad entre Jesús y la vida eterna, así como por la solemne confesión de fe: *Yo he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, que debe venir al mundo*. En esta confesión, el milagro de la resurrección de Lázaro no representa ni el fundamento ni el argumento, sino sólo, significativamente, si se tiene en cuenta la teología joannea del milagro, el corolario.

Desde este punto de vista, para entender la importancia decisiva de la confesión de Marta dentro de la teología del cuarto evangelista, es preciso enganchar el episodio de Betania tanto al que lo prepara como al que él mismo es una preparación. Ante todo es necesario confrontar las dos figuras con las que Juan abre y cierra el llamado "libro de los signos", es decir, la primera parte de su evangelio. Poner, por tanto, de relieve el papel de aquella "madre" a la que Jesús llama "mujer" (2,4) y el papel de la mujer que Juan presenta como aquella a la que Jesús quería mucho junto con su hermana y su hermano Lázaro (11,5).<sup>3</sup>

2. Soy consciente de la gran complejidad de este tema. Cuando el evangelista Marcos expresa la perplejidad de los discípulos que habían participado en la transfiguración de Jesús en torno al significado de la expresión "resucitar de entre los muertos" (Mc 9,9s) luce un relámpago sobre aquella, que, con razón, Jacob Kremer llama polisemia de una expresión que impone en todo texto la distinción entre significado de una palabra y significante, ya sea en el nivel temático como en el nivel retórico: cfr. Gisbert GRESHAKE - Jacob KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1986.

3. El hecho de que justamente la familia de Betania, y particularmente Marta, pueda representar al discípulo que Jesús "amaba" y, por tanto, la figura clave de la tradición joánica, no deja de ser una sugerente hipótesis. Difícilmente verificable, pero también difícilmente desmentible.



La primera, la madre de Jesús, aparece en el relato de las bodas de Caná con el que el evangelista inicia la presentación de la primera revelación de Jesús al mundo, que es el tema del "libro de los signos", o sea de los cc. 2-12 y que encuentra en la cuestión de la relación entre fe y milagros una dominante línea significativa. La segunda cierra, junto con su hermana María, el libro de los signos. Estas dos mujeres representan, la una, María de Nazaret, la explicitación, la otra, Marta de Betania, la solución, del problema de la relación entre fe y milagros.

Con respecto a la fuerza taumatúrgica de Jesús y al valor efectivo de reconocer sus milagros, la pretensión de la madre de Jesús, que no por casualidad queda expresada al comienzo de su actividad pública, deja entrever el carácter ambivalente del milagro respecto al mesianismo de Jesús y la necesidad teológica del evangelista de hacer pasar el significado del milagro del nivel de los hechos al de los signos. Si la actitud de María en Caná encarna, la dificultad, y por ello podría representar el modo totalmente joánico de aludir al conflicto entre Jesús y su familia o sus conciudadanos, que los sinópticos, en cambio, explicitan<sup>4</sup>, Marta muestra, sobre todo, que esta dificultad puede encontrar una solución. Sólo, sin embargo, en la aceptación de la lógica del signo. Una lógica que impone que los gestos taumatúrgicos de Jesús sean colocados y valorados no antes de ni prescindiendo de la confesión de fe, sino sólo después de ella. La fe es la que determina la comprensión de la potencia taumatúrgica del profeta de Nazaret por lo que debe ser, es decir, evitando que se le atribuya valor en sí y reconociéndole, en cambio, su cualidad de signo. El problema es candente, sobre todo para la segunda generación cristiana, y de modo muy particular de cara al surgimiento de tendencias gnósticas. Como confirma, también, el hecho de que en Juan, a diferencia de las tradiciones utilizadas por los sinópticos, los doce no reciben el poder taumatúrgico<sup>5</sup>.

4. Cfr. Jürgen BECKER, *María. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau*, EVA, (Biblische Gestalten 4), Leipzig 2001, 201. Cfr. Mc 3,20s e par; 6,1-6 e par.

5. Cfr. Mc 6,7; Mt 9,35-38; 10,1,7-8; Lc 10,9.

La confesión de Marta, por otra parte, encuentra su pleno significado también en relación a aquel del cual representa una clara preparación. En el cuarto evangelio, el relato de la profecía pascual de María Magdalena del c. 20, encuentra en el diálogo entre Jesús y Marta su antecedente literario directo y además su presupuesto teológico vinculante. Une los dos episodios el hilo rojo de la elaboración teológica de la fe en la resurrección, es decir, el núcleo identitario del cristianismo naciente. El hecho, además, de que las protagonistas de ambos relatos sean dos discípulas no es, a mi juicio, nada casual si se tiene en cuenta que, en el cuarto evangelio, a cada vuelta decisiva para el progresivo desarrollo de la revelación cristológica, encontramos un personaje femenino<sup>6</sup>. Y no puede ser casualidad tampoco que el diálogo entre Jesús y estas figuras sea siempre inherente a aspectos que tienen que ver con el binomio muerte-vida o muerte-resurrección. Por otro lado, la orientación compartida por los tres sinópticos, y por tanto fuertemente radicada en la más primitiva tradición de la pasión de Jesús, no hace más que confirmar esta primera evidencia, desde el momento en que hace explícito el estrecho ligamento entre participación de las discípulas en los acontecimientos pascales –muerte, sepultura y resurrección– y elaboración kerigmática.

Me parece, así, completamente posible sostener la hipótesis de que justamente las discípulas de Jesús, sobre la base de su teología de la muerte y de la resurrección de los cuerpos, no separada de su específica experiencia de mujeres hebreas, estaban mejor preparadas y dispuestas para hacer propia la fe en la resurrección de Jesús. En el intento de dar cuerpo a una tal hipótesis está, por tanto, el objetivo de esta investigación. La familiaridad con la muerte y la fe en la

6. La revelación de Jesús como agua de vida eterna y la apertura de la misión a los samaritanos (4,1-42); la revelación de Jesús como Cristo e Hijo de Dios que debe venir al mundo (11,18-30); la revelación del carácter mesiánico de la muerte de Jesús en el momento de la unción por parte de María de Betania (12,1-11); la revelación de la resurrección como exaltación gloriosa de Jesús en el momento de la profecía pascual a María de Magdala (20,1-2,11-18).

resurrección de los muertos, patrimonio compartido por las mujeres que seguían a Jesús, han hecho de manera que para ellas, antes que nadie, la resurrección fuera un acontecimiento plausible y, en consecuencia, una experiencia posible. Y, por tanto, un kerigma<sup>7</sup>.

## 2. Dos antecedentes decisivos en las Escrituras Hebreas

Basta un texto como 2 Sm 14,14, para entender que la idea de la inmortalidad no pertenece desde el principio a la fe israelita: *Nosotros somos como agua que una vez derramada en tierra no puede ser bebida*. Las palabras de David después de la muerte del hijo, nacido de la relación adúltera con Betsabé, no deben, entonces, sorprender: *Cuando el niño estaba todavía vivo ayuné y lloré, porque pensaba: ¿quién sabe? El señor podría tener compasión de mí y dejar vivir al niño. ¡Pero ahora está muerto! ¿por qué tendría que ayunar? ¿quizás podría todavía hacerlo volver? Yo iré donde él, pero él no volverá a mí* (2Sm 12,22ss)

Ni la idea de elección divina ni la de la creación presuponían la inmortalidad del hombre y, en definitiva, era vivida con mayor angustia cualquier privación en el ámbito de las relaciones sociales, debida, por ejemplo, a enfermedad, por no hablar de la muerte misma<sup>8</sup>. Entendida como final radical de la existencia humana, la muerte comporta una situación frente a la cual no tiene ningún sentido ni siquiera la esperanza. Incluso las narraciones veterotestamentarias de vuelta a la vida<sup>9</sup> no quiebran en modo alguno este convencimiento del valor definitivo de la muerte.

Privada de todo significado religioso o moral, la muerte era doblemente irrelevante para el israelita pues, si por una parte determinaba el fin de la única cosa digna de consideración, es decir, la posibi-

lidad de relación con Dios, su efecto era anulado, por otra parte, con la sucesión de las generaciones que aseguraban la supervivencia de tal relación por parte del pueblo entero con su Dios.

Solamente cuando, a partir del tiempo del exilio, da comienzo un complejo proceso de individualización de las relaciones con Dios<sup>10</sup>, y de espera del cumplimiento del juicio de Dios y cuando, para los israelitas de los últimos tiempos antes de Cristo, la muerte se colorea en términos morales, como fruto del pecado<sup>11</sup>, la idea de la muerte adquiere espesor y perfil teológico y se abre camino la hipótesis de la resurrección de los muertos<sup>12</sup>. Nunca, sin embargo, será posible reducirla al simple retorno a la vida de un cadáver ni asimilarla al concepto de inmortalidad del principio divino presente en el hombre. Incluso la idea de la resurrección conserva la especificidad que le llega de la relación con la entera experiencia religiosa de la cual la tradición bíblica es sedimentación plurisecular. Desde el momento en que empieza a tomar consistencia propia, la idea israelita de la muerte se inserta en la compleja red de categorías teológicas, a través de las cuales, en el curso de los siglos, se ha expresado la fe de Israel. Categorías como ley, elección, promesa, juicio, futuro, mesías, *eschaton*, restauración, confieren a la experiencia de la muerte una perspectiva que va más allá del dato estrictamente experiencial, como la esperanza de un nuevo eón que atraviesa los confines del presente.

La esperanza en la resurrección que se trasparenta en Dn 12,2 y, probablemente, también en el Apocalipsis de Isaiás (26,19), pone en marcha un total replanteamiento respecto a la muerte, dado que ella no solamente será privada de su dominio en el futuro Reino de Dios, sino que será superada incluso por las generaciones pasadas, gracias a un acto divino de nueva creación. Y esto llegará a ser considerado

7. Esto no significa afirmar que la fe de los discípulos haya creado la resurrección de Jesús, sino que Jesús resucita en la fe de los discípulos.

8. Piénsese, por ejemplo, en Sl 18,5s; 55,5; 116,3.

9. Cfr. El hijo de la viuda de Sarepta (1Re 17,17ss); el hijo de la sunamita (2Re 4,18ss); el hombre tumbado muerto sobre el sepulcro de Eliseo (2Re 13,20).

10. Cfr. p.ejemplo Jr 31,29ss; Ez 18,2.

11. Cfr. Gn 3, pero, sobre todo, Rom 5,17ss.

12. Véase al respecto el panorama histórico-religioso trazado por Ulrich WILKENS, *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Sígueme, Salamanca 1981 (ed.or. Stuttgart-Berlín 1970), 92-133.

uno de los principios fundamentales del judaísmo rabínico<sup>13</sup>. Con todo, se debe tener presente que para los judíos la esperanza de la resurrección está siempre inscrita dentro de la gran cuestión de la teodicea: como pregunta sobre el cumplimiento último de cuanto Dios ha prometido realizar para aquellos que ha elegido<sup>14</sup>.

A partir de estas consideraciones de carácter general<sup>15</sup> queremos tomar en cuenta a dos figuras femeninas a las cuales las Escrituras Hebreas confieren un carácter emblemático, en relación con la maduración teológica de la concepción de la muerte la primera, y en la gestación de la idea de la resurrección, la segunda. La matriarca Raquel y la madre de los mártires macabeos representan dos vueltas de tuerca en el proceso de desarrollo de la fe en la resurrección de los muertos y establecen, también, los presupuestos para la fe en la resurrección de Jesús de Nazaret<sup>16</sup>.

### 1. Raquel llora por sus hijos

Con razón Ulrich Luz afirma que la inserción en Mt 2,18 de la profecía de Jr 13,14s sobre *Raquel que llora por sus hijos y no se quiere consolar porque ya no están* comporta que los lamentos de la matriarca adquieren una profunda dimensión proleptica. Se vuelven a evocar, por un lado, la deportación y el exilio, las palabras proféticas, por el otro, preconizan también el rechazo del Mesías de parte de Israel (27,25) La matanza de los niños inocentes de Belén, por los que

13. Con todo, recordemos que sólo después del año 70 d.C. el judaísmo llegará a afirmar la posibilidad de una resurrección general de los muertos limitándose antes, en cambio, a formular una esperanza en la resurrección de los justos: cfr. Ulrich B. MÜLLER, *L'origine della fede nella risurrezione di Gesù. Aspetti e condizioni storiche*, Orizzonti biblici, Cittadella Assisi 2001 (ed.or. Stuttgart 1998), 130.

14. Cfr. Wilkens, *ib.*, 106.

15. Para un cuadro panorámico del tema puede verse John BOWKER, *La morte nelle religioni. Ebraismo Cristianesimo Islam Induismo Buddismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996 [ed.or. Cambridge 1991], 59-96.

16. Sobre Raquel y sobre la madre de los macabeos se podría decir mucho. Aquí nos limitamos a algunas consideraciones funcionales para poner de relieve exclusivamente el vínculo entre estas dos figuras y la idea de la resurrección de los muertos.

Raquel, la matriarca, eleva su lamento, no pone de relieve solamente la crueldad de Herodes que vacía y deslegitima su mismo poder en el momento en que lo dirige contra los hijos de Israel. Anuncia, además, la maldición presente en el rechazo del Mesías<sup>17</sup>. En cuanto icono del más atroz enfrentamiento con la muerte (la madre que sobrevive a los hijos), Raquel que llora sus hijos adquiere los trazos, tanto en las Escrituras Hebreas como en las Cristianas, del pueblo entero. Los significados de esta extraordinaria imagen colectiva son múltiples e invitan a reconocer el vínculo particular de las mujeres israelitas con la muerte. Un vínculo que va más allá de la experiencia singular: si Jacob, a la vista de la túnica ensangrentada de su hijo José llora durante mucho tiempo a su hijo y no quiere ser consolado (Gn 37,33), Raquel es inconsolable por todos los hijos de Israel. Más aún, por cada uno de los hijos de Israel<sup>18</sup>.

Trazar el perfil de Raquel ayuda a entender por qué, precisamente ella y no las otras matriarcas, ha sido la que ha recibido de la tradición una carga simbólica tan fuerte. Su papel de matriarca de Israel, aparece en seguida más ligado a la muerte que a la vida, puesto que muere dando a luz al último de los hijos de Jacob<sup>19</sup>.

Considerado en su conjunto, el asunto de Jacob y Raquel da la vuelta a la pretensión de primacía del orden natural, por no decir de la ley del clan que reivindica la tutela, pretensión de la que se erige defensor el pagano Labán (Gn 29,26): no es su matrimonio fuente y

17. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKK 1/1, Benziger-Neukirchner, Vluyn 5/2002, 185.

18. Véase Samuel H. DRESNER, *Rachel*, Minneapolis, Minneapolis 1994. A este propósito él hace notar que la forma hebrea está en singular y remite por tanto a "cada uno" de los hijos de Israel [242 n.2].

19. Producen una gran fascinación las páginas dedicadas a Raquel por Chatherine CHARLIER, *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, Collana "Schulim Vogelmann" 95, Giuntina, Firenze 2002 (ed. or. París 1985), 185-270. Aunque probable, es, sin embargo, indicativa la opinión según la cual, precisamente por esto, Raquel, "la cordera" era venerada como madre de los judíos en el exilio, mientras que su hermana Lía lo era de los judíos de Tierra Santa.

condición del amor, sino, por el contrario, es la inmediatez del amor, fortalecida por una espera de muchos años de trabajo y esfuerzo, la que decide su vida.

La gran generosidad de Raquel en relación con su hermana parece querer redimir de alguna forma la malicia que prevalece en la historia de una elección que se realiza gracias a las inversiones del derecho natural. Basta pensar en la malicia y al engaño en relación con Isaac y Esaú por parte de Rebeca y Jacob. Y la gran generosidad de Raquel con respecto a Lía rescata incluso el modelo arquetípico según el cual el hermano más pequeño, ante el más grande, está condenado a sucumbir. Sobre todo, la gran fuerza subversiva de Raquel, que obedece a las reglas del juego de la descendencia, aunque sin sujetarse, y contrastarlas sin, por ello, negarlas, remite al principio teológico según el cual la historia de Israel avanza como historia de la elección de Dios gracias a una tendencia recurrente a dar la vuelta a las reglas

Que esta tensión subversiva connote de modo decisivo la génesis de la fe del pueblo de la promesa en la época de los patriarcas y de las matriarcas y que esté ligada sobre todo a estas últimas, no puede ser, desde luego, un hecho casual<sup>20</sup>. Del mismo modo que no es infravalorado que también para la tradición posterior, precisamente el llanto de Raquel adquiera valor de intercesión que logra obtener de Dios aquella restauración de Israel que la intercesión de Abrahán, Isaac y Jacob e incluso la intercesión de Moisés no lograron, en cambio, conseguir.

Raquel lleva, sin embargo, el signo de la unidad y lo lleva hasta el final, cuando Jacob en lugar de enterrarla en Macpelah, junto a los

20. Véase al respecto el breve, pero intenso prefacio al libro de Catherine Charlier en el que Emmanuel Lévinas sintetiza con fuerza el rol de estas mujeres bíblicas que "serían el advenimiento mismo en el ser de la responsabilidad de interrumpir la complacencia de sí de los seres que pueden bastarse a sí mismos y, por tanto, creerse razonables... de sacudir la buena conciencia de esta racionalidad de la autosuficiencia y hacer resonar la llamada a 'la virtud y a la justicia' hasta el trastorno de las cosas".

otros patriarcas y otras matriarcas, la entierra sola, a lo largo del camino que, después de los dolorosos años del exilio, lo reconduce finalmente a Canaán<sup>21</sup>. Si todavía hoy la tumba de Raquel atrae a los peregrinos, sobre todo a mujeres estériles que desean superar la esterilidad, esta tumba, para la tradición, será el signo del fin de los tiempos de tribulación y de angustia y así quedará hasta el término del exilio. E incluso hasta la resurrección de los muertos. Considerada ya como madre de todos los hijos de Jacob, incluidos los hijos de su hermana Lía, Raquel los habría consolado cuando, al volver del exilio, hubieron pasado delante de su tumba y, llorando por ellos, se habría hecho cargo de su aflicción y les habría asegurado su ayuda<sup>22</sup>. Sólo a ella, inconsolable frente al dolor de sus hijos, espera el infinito deber de consolación. Y ella, que puede aceptar únicamente la consolación del Mesías, con su llanto, transforma en conmovedora la espera de la era mesiánica<sup>23</sup>.

Hay algo de extraordinariamente potente en esta imagen que, por eso mismo, no puede ser desarraigada de la vivencia histórico-religiosa para ser convertida en una pura abstracción o una figura retórica, ni puede quedar constreñida en los límites de una identidad individual. Raquel-Israel da cuerpo, efectivamente, a la relación con la muerte por parte del pueblo de la alianza. Y la relectura hecha de Jr 31,15s confirma la importancia de la intercesión en la comprensión de la muerte y la vivencia de las mujeres israelitas. Asimilada al exilio, la muerte prevé un retorno y el llanto de Raquel obtiene consuelo: *detén la voz del llanto, tus ojos de derramar lágrimas, porque hay una compensación por tus penas; ellas volverán del país enemigo*. Por esto para Mateo, en el umbral de la era mesiánica, será todavía el recuerdo de

21. Hay dos tradiciones acerca de la sepultura de Raquel. La más arcaica pretende que llegó a Rama, a pocos kilómetros al norte de Jerusalén, justamente en los confines con Benjamín en Zelnach; una segunda, más reciente, de la que depende también Mt 2,18, coloca, en cambio, la tumba de Raquel al sur de Jerusalén, en el camino a Belén (cfr. Gn 35,19; 48,7; 1Sm 10,2).

22. Cfr. CHARLIER, *Matriarche...*, 267.

23. Cfr. CHARLIER, *Matriarche...*, 269.

Raquel que llora sus hijos la vertiente entre la vieja y la nueva era. No es casualidad que los rabinos asemejen el seno de Raquel con la tumba en la cual comenzará la resurrección. El Targum afirma que Dios tiene en la mano cuatro llaves: la llave de la lluvia con la que abre el cielo, la llave del alimento porque abre su mano y sacia a todo viviente, la llave de la vida con la que abre el seno de Raquel y la llave de la tumba que ha prometido abrir<sup>24</sup>.

## 2. La madre que tiene la esperanza en el Señor

Si la matriarca Raquel puede ser considerada el emblema de la teología de la resurrección como metáfora de la esperanza de la reconstrucción de Israel, la madre de los Macabeos es, a su vez, señal de la maduración, gracias a la experiencia de la persecución y del martirio, de la esperanza en la resurrección individual después de la muerte.

Según el libro de Job, *el que desciende al Sheol no sube más* (7,9): ¿cómo es posible aceptar tal suerte en el momento en que, durante la crisis macabea, llega a ser tan lacerante el problema de la retribución individual y, por lo mismo, imposible aceptar que la suerte de quienes mueren por la fe sea perderse en el reino de los muertos? Quien traduce en la experiencia cotidiana la palabra profética que abre a la esperanza de la resurrección de los muertos es, una vez más, una mujer y, una vez más, la madre de Israel: el oráculo de Daniel había prometido que *un gran número de quienes duermen en el país del polvo se despertarán* (12,2) y la madre de los siete macabeos sostiene a sus hijos en la prueba extrema del martirio, apelando precisamente a la fe en la resurrección<sup>25</sup>. En este texto falta la referencia escatológica que, en cambio, está presente en Dn 12, pero la resurrección, descrita como destino particular de los siete hermanos, se realiza, inmediatamente

después de la muerte, en el mundo celeste. Descatologizada, la idea de la resurrección queda unida a los temas de la *passio iusti* y del martirio que han influido en los círculos del primer judaísmo y, por tanto, en los discípulos de Jesús hasta el punto de inspirar explícitamente la narración cristiana de la pasión de Jesús<sup>26</sup>.

Inmediatamente antes, el martirio del venerando Eleazar es presentado en términos virtuosos. Como *ejemplo de generosidad y recuerdo de fortaleza* (2Mac 6,31) Para los siete jóvenes hermanos macabeos, en cambio, el martirio se convierte en prenda de resurrección. Para todos, porque todos, sin distinción de edad o sexo, en el tiempo de Antíoco IV Epífanes, podían sufrir el martirio<sup>27</sup>. El relato, a primera vista repetitivo, dada la réplica casi monótona de la misma escena de sufrimiento y de muerte para cada uno de los siete jóvenes, intenta en realidad asegurar el desarrollo gradual de la idea de la resurrección<sup>28</sup>. A partir de la confianza en la venganza de Dios expresada por el primer joven (7,6), la resurrección viene seguidamente expuesta como el premio que el rey del mundo dará a aquellos que han muerto por sus leyes (7,9). En el *crescendo*, progresivamente dramático, en el que continúan las escenas de tortura, que al mismo tiempo son manifestaciones de creciente valor y desprecio por el sufrimiento, se hace eco una progresiva precisión de la fe en la resurrección, presentada como esperanza de recuperar la integridad del propio cuerpo (7,11), como pasaje a la vida eterna que será permitido solamen-

26. Cfr. MÜLLER, *ib*, 122.

27. Cfr. 6,10.

28. Desde el punto de vista de la estructura narrativa, es posible reconocer una estructura quiástica en los vv. 2-19, es decir, en el diálogo entre seis de los siete hermanos y el rey Antíoco, al que corona el discurso de la madre (vv.20-23), que no se dirige nunca al soberano, sino sólo a sus hijos. Sigue, después, el intento por parte de Antíoco de convencer a la mujer a la vista de su último hijo y la exhortación final de la madre que incita a tener esperanza en la misericordia de Dios. El conjunto, por lo tanto, intenta resaltar el enfrentamiento entre dos poderes, el brutal del soberano pagano, al que está cerrada la misericordia divina y no podrá experimentar la resurrección, y el misericordioso de Dios en relación con sus fieles.

24. Targum Neofiti, Gn 30,22.

25. Cfr. Angelo PENNA, *Libri dei Maccabei*, La sacra Bibbia, Marietti, Torino-Roma 1953; Werner DOMMERHAUSEN, *1 und 2 Makkabäer*, Die Neue Echter Bibel, Echter, Würzburg 1985.

te a quienes hayan sido fieles hasta el final (7,14), como pasaje al tormento eterno para aquellos que se han opuesto a Dios (7,17), como signo del perdón de parte de Dios (7,18.32) mediante el cual el martirio de los justos tiene valor de impetración y de expiación (7,37s).

Colocada en el centro de la secuencia narrativa, la madre de los siete chicos constituye la vuelta de tuerca de la escena completa y sus palabras representan una elaboración ya avanzada de la fe en la resurrección. El tono paradójico del relato, por una parte, y la cualidad teológica de su discurso, por otra, confieren a esta madre de Israel un carácter paradigmático porque no está, simplemente, en el centro de un episodio o de un relato, sino sobre todo en el punto de desarrollo decisivo de la maduración de la fe israelita. Los diversos trazos del comportamiento de la mujer y los diversos elementos de su doble intervención merecen consideración.

El heroísmo de la mujer queda fuera de discusión, así como el reconocimiento de su fundamento religioso: la esperanza en el Señor. Sobre todo, lo que caracteriza el comportamiento y las palabras de esta madre de Israel es la lógica con la cual llega a fundar la fe en la resurrección. No por nada, el libro apócrifo 4 Macabeos<sup>29</sup> relea el comportamiento de los mártires de la época macabea como ejemplo, particularmente elocuente, dada la singularidad (única) de la relación que liga una madre a su hijo, de la capacidad de la razón para dominar el instinto de las pasiones<sup>30</sup>. Y Juan Crisóstomo cuando le atribuye el título de *philosophos*<sup>31</sup>, confirma que, dentro del relato, sus palabras representan una argumentación *sobre* y no simplemente un testimonio *de* la fe en la resurrección. La inteligencia teológica de su

experiencia de maternidad, prestada de la fe judía y expresada con una implícita, pero clara referencia a Job 10,8-12 y al Sl 139,13-15, permite a la mujer postular la resurrección a partir de la nueva comprensión de la acción creadora de Dios. Por más madre que sea, ella no es dueña de la vida de sus hijos, porque su generación es debida no solamente a la voluntad, sino también a la obra de Dios. Si a Él se debe la generación del ser humano, porque a él se debe la donación del espíritu y de la vida que han dado comienzo a todas las cosas, de él se debe esperar, también la restitución de aquel espíritu y de aquella misma vida. Si a su potencia, más fuerte que cualquier otro poder terreno, se debe la creación del cielo, de la tierra y de la prole humana, en su misericordia se funda también la esperanza de reencontrarse, de nuevo, en la resurrección.

Como para Raquel también para la madre de los siete jóvenes macabeos la experiencia de la maternidad, en cuanto lugar teológico de la elaboración de la fe en el Dios de la elección y la creación, representa una premisa sustancial para postular la fe no en la inmortalidad, sino en la resurrección. Dos madres de Israel, muestran con toda claridad que la tensión muerte-resurrección, como polaridad en el interior de la cual la fe israelita alcanzará plena maduración y germinará, al mismo tiempo, la fe cristiana, despliega la plenitud de sus significados y de sus posibilidades, antes incluso que en las diversas experiencias de muerte, en la absoluta singularidad de la experiencia de maternidad. Más allá de su efectivo rol histórico, estas dos figuras de mujeres son madres de Israel justamente porque impulsan, hasta el punto máximo de su posibilidad de desarrollo, la confesión de que el Dios de Israel no es el Dios de muertos, sino de vivos (Mc 12,27), empujando el significado más allá de la elección histórica de Israel, es decir, hasta la creencia en la resurrección de los muertos como intrínseca consecuencia tanto de la alianza (Raquel), como de la creación (la madre de los Macabeos)

29. Cfr. MOSES HADAS, *The third and fourth Books of Maccabees*, Jewish apochryphal Literature, Harper&Brothers, Nueva York 1953.

30. Sobre el tema de la relectura filosófica del martirio de los macabeos véase JAN WILLEM VAN HENTEN, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Supplement to the JSJS 57, Brill, Laiden- Nueva York-Köln 1997.

31. *Homélies sur le Macchabées*, 1: Oeuvres complètes de Jean Chrisostome IV, Vivès, Paris 1866, 355.

### 3. Las discípulas de Jesús ante su muerte y su sepultura

La triple tradición es concorde al presentar la oposición de los Saduceos a la idea de la resurrección de los muertos. Hay testimonios de la polémica, llevada hasta la paradoja, que los Saduceos emprenden con Jesús en torno a la institución del levirato, ampliamente practicado en el mundo del Medio Oriente y, no sin problemas<sup>32</sup>, incluso en Israel (cf Mc 12,18-27; Tm 22,23-33; Lc 20,27-39) De una polémica análoga se hizo objeto la primera predicación apostólica de Pedro y Juan (He 4,2) y de Pablo (He 23,6.8) No olvidamos el rechazo a la idea misma de la resurrección de los muertos por parte de los griegos de Atenas, que hacen de ello motivo de broma y de risa en las confrontaciones con Pablo (He 17,31), y las dudas de los cristianos de Corinto en torno a la resurrección de los muertos, que llevan al apóstol a intervenir con gran osadía argumentativa. Justamente en este último contexto recurre la conocida exclamación: *si los muertos no resucitan tampoco Cristo ha resucitado*. Con la inevitable consecuencia del vaciamiento total de la instancia soteriológica (1Cor 15,17)

La predicación cristiana sobre la resurrección de Jesús, pues, debe ser medida siempre, ya sea en el mundo judío o en el pagano, con la existencia o no de la premisa, si no suficiente ciertamente necesaria, de la fe en la Resurrección de los muertos. En particular, por lo que respecta a las discípulas de Jesús, es desde luego imposible pensar que pertenecieran a la secta de los Saduceos. Ellas compartían con otros grupos religiosos de la época la esperanza en la resurrección de los muertos. De los evangelios nos llegan algunas importantes indicaciones sobre el hecho de que, en el tiempo de Jesús, las mujeres participaban directamente en los ritos de la sepultura. Ambos hechos explican no solamente por qué son las primeras destinatarias de la aparición pascual, sino sobre todo por qué precisamente ellas tienen la capacidad de significar el sepulcro vacío en términos de

resurrección. Situadas una vez más en proximidad a la muerte con la esperanza de la resurrección de los muertos en el corazón, las discípulas galileas son, con toda probabilidad, las únicas que pueden comprender el significado rompedor de la tumba vacía. Una breve presentación del valor reconocido por el mundo judío en el siglo primero de nuestra era al momento de la sepultura, nos permite identificar el motivo por el cual también la sepultura de Jesús adquiere valor kerigmático, pero, sobre todo, nos permite precisar la importancia del testimonio de las mujeres en el seguimiento de Jesús, para la génesis de la fe y del kerigma pascual.

#### 1. Testigos de la sepultura de Jesús

Los israelitas, desde los cananeos, cambiaron la costumbre de sepultar a sus muertos. Costumbre que, en realidad, no se ha cargado nunca de significados específicos, dado el modo tan particular de entender la muerte que tenían los israelitas, o como separación definitiva de Dios o como un tiempo provisional en espera de la resurrección de los muertos. Tal usanza estaba estrechamente ligada, por una parte, al hecho de que el clima cálido favorecía la rápida descomposición de los cuerpos, y por otra, a la creencia popular de que un cuerpo muerto, en cuanto impuro, transmite impureza. La práctica del enterramiento de los muertos encuentra, por lo demás, en el mandato divino de Gn 3,19, una connotación religiosa precisa. Antes de los influjos zoroastrianos de la época del exilio e incluso posteriores, de los influjos del Islam y de la Cábala, las ceremonias funerarias israelitas no se revestían de particulares significados religiosos ni preveían particulares formas rituales.

En 2 Sm 3,11 David invita a quienes han matado a Abner a rasgarse las vestiduras, ponerse el cilicio y hacer el duelo; después sigue el ataúd y, una vez que Abner ha sido sepultado, se pronuncia la lamentación. Aunque se trata de un caso especial, porque Abner ha sido asesinado, los elementos del luto no parecen distintos del uso normal. La lamentación que acompañaba el cuerpo a la sepultura

32. Atestiguada en Dt 25,5-10, tal práctica está prohibida por Lv 18,16 e 20,21.

podía ser hecha por los parientes o conocidos del muerto, o también por mujeres a sueldo como muestra Jr 9,16. Ser sepultado desnudo era considerado un deshonor y a la práctica de enterrar al difunto con su mejor vestido alude 1Sm 28,4. Existía, además, la costumbre de poner en el sepulcro aromas, incienso y perfumes para contrarrestar el hedor de la muerte y el mirto era esparcido sobre y dentro del sepulcro.

De algunos textos se puede recabar que ya en el período neotestamentario el cuerpo era lavado antes de la sepultura (He 9,37) y ungido con aceites aromáticos (Jn 12, 7) y que era envuelto en un paño de lino en el que se ponían los aromas de varios tipos (Jn 19,40), las manos y los pies se envolvían en vendas (Jn 11,44), pero nunca fue practicado el embalsamamiento<sup>33</sup>. ¿Debemos entonces suponer, junto al cuarto evangelista, que para la sepultura de Jesús fueron respetadas las costumbres judías (19,40)?

En el caso de Jesús hay que tener presente, ante todo, el hecho de que no nos encontramos ante una sepultura normal tras una muerte normal, sino ante una sepultura de un muerto por ejecución capital en la cruz. Ya el libro del Deuteronomio considera éste un caso especial que no se asemeja, por tanto, a los numerosos ejemplos de sepultura presentes en las Escrituras Hebreas<sup>34</sup>: los cadáveres de aquellos que han sido conducidos a la muerte y penden de un árbol deben ser sepultados el mismo día, puesto que el condenado es una maldición (21,22-23) No podemos entrar, en segundo lugar, en la cuestión de la plausibilidad histórica de los diversos elementos de los relatos de la sepultura de Jesús, o en el caso contrario de su fuer-

33. Aparte de los casos especiales de Jacob y José, respectivamente en Gn 50,2 y 26, que reflejan su contacto directo con los usos egipcios. Para una cuidadosa reconstrucción de la práctica hebrea de la sepultura en la época neotestamentaria, véase María-Luisa RIGATO, *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavola-reliquia della Basilica Eleniana a Roma*, Tesi Gregoriana. Serie Teologica 100, PUG, Roma 2003, 177-226.

34. Una larga lista de estos ejemplos se puede encontrar en Pier Luigi BAIMA BOLLONE, *Sepultura del Messia e Sudario di Oviedo*, SEI, Torino 1997, 48s.

te caracterización apologética además de su indiscutida carga teológica. Debemos limitarnos a señalar que sólo según el relato joánico Jesús recibe sepultura totalmente honorable porque su cuerpo es tratado con aceites perfumados de gran valor.

Lo que me interesa señalar aquí es que en todas, las cuatro narraciones evangélicas, el elemento narrativo que garantiza la continuidad en el desarrollo de los hechos de la pasión, que forman además los núcleos del kerigma, es la presencia de las discípulas: en la crucifixión (Mc 15,40 y par.), en la sepultura (Mc 15, 47 y par.), en la tumba la mañana de pascua (Mc 16,1 y par.) Como espectadoras, bajo la cruz y en la clausura del sepulcro. Como sujetos activos, el primer día de la semana, el día que la comunidad cristiana, desde el comienzo, ha venerado el día de la resurrección.

A la luz de cuanto venimos diciendo se trata de una constatación decisiva. Ciertamente, su presencia en la tumba el día después del sábado, puede haber sido dictada simplemente por la exigencia de completar un entierro realizado de prisa, al menos desde los tres sinópticos, más fuertemente marcados por preocupaciones apologéticas, sin lavado ritual<sup>35</sup> y sin la unción del cadáver con aceites aromáticos o incluso sin haber echado en la tumba las plantas aromáticas. En Juan, efectivamente, según el cual los usos rituales han sido cumplidos porque José de Arimatea y Nicodemo han envuelto el cuerpo de Jesús después de haberlo ungido con aceites aromáticos (19,39), falta totalmente la escena de las mujeres que van al sepulcro llevando aceites aromáticos.

En las tres narraciones sinópticas y, por tanto, ya en el primitivo relato de la pasión del que dependen, las mujeres observan el lugar donde Jesús es colocado sin participar ni siquiera en las costumbres de la época para las mujeres, es decir, llorando y lamentándose. Hecho todavía más extraño si se piensa que la utilización de la forma verbal en imperfecto por parte de Marcos (*miraban*) deja supo-

35. Como, en cambio, en *Vangelo di Pietro* 6,24.



ner que ellas habían formado parte de la acción de depositarlo en el sepulcro y que su mención no sea considerada, por tanto, sólo como un expediente narrativo para explicar cómo es posible que hayan podido ir al lugar de la sepultura la mañana de pascua. Respecto a esto mismo Lucas es todavía más explícito, porque precisa que las mujeres vieron no solamente el sepulcro, sino también *cómo* era depositado el cuerpo de Jesús. Mateo 27,60, deja incluso suponer que la presencia de las mujeres, *sentadas* frente al sepulcro se posterga, no obstante la inminencia del sábado, todavía más que José de Arimatea, que se fue después de haber hecho rodar una gran piedra para cerrar el acceso. En Lucas, en cambio, justamente la inminencia del sábado condiciona el comportamiento de las mujeres, que vuelven a casa para preparar aromas y ungüentos antes de que llegue el sábado (23,56) Para Lucas, así, las discípulas nada más asisten a la sepultura: hecho extraño, si se piensa que el tercer evangelista es el único que cuenta que a la muerte de Jesús habían asistido, además de las mujeres, algunos conocidos de Jesús (23,49) Y todavía más: Lucas insiste también en el episodio de la sepultura, sobre el dato de que las mujeres que toman parte en los hechos de pascua son las que han acompañado a Jesús en el gran viaje que lo ha llevado desde Galilea a Jerusalén (vv.49.55)<sup>36</sup>.

Más allá del hecho, que queda a mi juicio inexplicable, de que la mención de las mujeres que participan en los acontecimientos pascales no concuerdan ni siquiera para un mismo evangelista, porque son tres las presentes bajo la cruz y dos las del sepulcro<sup>37</sup>, lo que merece consideración es que la presencia de las mujeres en la sepultura es presentada, refiriéndonos a las versiones sinópticas de la pasión, como un dato ya fijo de la tradición.

36. El hecho de que para Lucas las mujeres tienen ya dispuestos los aromas y deben solamente prepararlos, mientras para Marcos tienen todavía que comprarlos, es difícilmente resoluble.

37. Para la compleja cuestión de las menciones nominales de las discípulas en los relatos pascales, cfr. BROWN, *ib.*, 1301-1306.

El protagonismo de María Magdalena, por tanto, es indiscutido: sobre ella, que por sí sola o con compañeras, va a la tumba la mañana de pascua hay total acuerdo, como sobre ella, en referencia a Jn 20,1.11ss y también al final tardío de Mc 16,9-20, ha tomado cuerpo una antigua tradición que la veía destinataria de la protofanía pascal. También su presencia junto a las otras dos mujeres en el momento de la crucifixión debe haber sido un elemento de la tradición preevangélica<sup>38</sup>. Incluso si se quiere sostener que su presencia en el sepulcro durante la sepultura es fruto de una creación retrospectiva debida a las otras dos noticias tradicionales, no hace más que confirmar que el nexo que une a las discípulas a la tradición de los acontecimientos pascales, ha tenido, progresivamente, una connotación kerigmática. Su papel de *dramatis personae* que entran significativamente en la memoria de los hechos de pascua, toma, en la incipiente predicación cristiana a la que va adscrito el relato primitivo de la pasión que está en la base de las narraciones sinópticas, un preciso valor kerigmático: ellas son las testigos de la completa vicisitud que lleva a su Maestro del oprobio de la muerte de cruz a la sepultura hasta la exaltación.

Paradójicamente, me parece más importante que nunca el hecho de que el elemento narrativo de las mujeres en el sepulcro tenga valor kerigmático y no histórico. Me pregunto, de hecho, si precisamente este específico vínculo entre discipulado de las mujeres y desarrollo del kerigma, que la predicación apostólica no ha podido por menos que reconocer, no sea un patente testimonio del papel que las discípulas de Jesús han jugado en la génesis de la fe en la resurrección de Jesús y en la elaboración del anuncio pascal. Otro testimonio fuerte en este sentido nos llega del relato de la unción de Betania que, tanto en Marcos, como en Mateo y en Juan, tiene un explícito vínculo con la pasión de Jesús, y en particular, con su sepultura.

38. Véase al respecto BROWN, *ib.*, 1146.1350s.

## 2. “para mi sepultura” (Mc 14,3-9 y Mt 12, 1-8)

La obra de Elisabeth Schüssler Fiorenza *In memory of Her*<sup>39</sup> ha abierto camino a un entero filón exegético que, a partir de la interpretación del episodio de la unción de Betania, ha contribuido a la recuperación de la memoria histórica de las discípulas de Jesús y de la reconstrucción crítico-feminista de los orígenes cristianos. En los veinte años que han seguido a la publicación de *En memoria de ella*, la bibliografía al respecto, se ha ido enriqueciendo en desmesura<sup>40</sup>. Nos limitamos aquí solamente a varias observaciones importantes para el tema que estamos tratando: ¿cómo debemos valorar el hecho de que el gesto profético de la mujer tiene que ver con la sepultura de Jesús tanto para Marcos y Mateo como para Juan (12,1-18) y que, al menos para Marcos y Mateo, va en alguna medida identificado con la predicación del evangelio?

Dejando aparte el rompecabezas de las divergencias y de las convergencias entre las tres redacciones, hacemos notar, ante todo, que la referencia que hace Jesús a su sepultura después de la unción de parte de la mujer está, de todas formas, en contradicción con los hechos narrados en el relato de la pasión en el que su sepultura tiene lugar: para Marcos y Mateo, sin unción con aceites aromáticos mientras que para Juan, que contempla en cambio una unción, ella no es, obra de las mujeres. En segundo lugar, el episodio recibe progresivamente el colorido de una polémica sobre el discipulado: el desprecio en relación con la mujer, que para Marcos está expresado genéricamente por *algunos*, se convierte para Mateo, en cambio, en un contencioso de parte de los discípulos y en Juan toma, además, los tonos

39. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York 1983 (traducción española *En memoria de ella*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1978).

40. Nos limitamos aquí a señalar, además de la ya clásica obra de Monika FANDER, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*, MithA 8, Telos, Altenberge 1993; Irene DANNEMANN, *Aus dem Rahmen fallen. Frauen in Markusevangelium. Eine feministische Re-Vision*, Alektor, Berlin 1996.

de un enfrentamiento directo entre Judas, uno de los Doce y María de Betania. Está en juego el modo de entender y de vivir el discipulado en relación con Jesús. Mejor aún, en relación con el Resucitado. Marcos y Mateo declaran explícitamente el valor proléptico del gesto de la mujer respecto a la sepultura de Jesús y también explícitamente ponen de relieve el valor kerigmático. Juan, además de unir el relato de la unción con la resurrección de Lázaro, insiste sobre todo en la posición dirimente que Jesús toma en el conflicto abierto entre la actitud de María y la pretensión de Judas de dictar las reglas del discipulado cristiano. La identificación entre la mujer de Betania y la pecadora de la que habla Lucas (Lc 7,36-50) operada ya desde la tradición antigua con San Efrén y San Gregorio Magno, atribuye al relato un tono penitencial, que le es totalmente extraño, y lo priva, en cambio, de su fuerte connotación prefigurativa. Esta, más todavía que la gran generosidad llena de amor de la discípula de Jesús, me parece es la verdadera clave interpretativa del relato.

Es Jesús mismo, por otra parte, quien establece una explícita conexión entre el gesto de la mujer y su sepultura. El deseo de ungir el cuerpo de Jesús después de su muerte, que impulsa a las discípulas a ir al sepulcro muy temprano el primer día de la semana es anticipado aquí con una prefiguración profética. En la sucesión de los acontecimientos pascuales, esto representa la respuesta de las discípulas a la muerte injusta de Jesús. Un acto de cuidado y de veneración. Representa el sello de su discipulado en relación con aquel maestro al que habían seguido en su predicación galilea y en el viaje que, además de a Jerusalén, lo había conducido a la crucifixión.

En el relato marciano de la unción, retomado de Mateo, el ligamen hecho por Jesús entre el gesto de la mujer y su sepultura no constituye solamente la solución narrativa del contencioso intradiscipular. Indica con claridad que en el fundamento del discipulado postpascual no existen motivaciones ni argumentos éticos, sino solamente el reconocimiento cristológico del mesianismo de Jesús. La obra buena cumplida por la mujer es, por tanto, la de haber atribuido a la muer-

te de Jesús valor cristológico, no sólo ungiendo su cabeza como habían hecho los profetas veterotestamentarios con los reyes de Israel<sup>41</sup>, sino también reconociendo en la muerte misma del Mesías el momento de su unción real. La variante misionera y eclesiológica de todo esto se encuentra también explicitada por Jesús mismo en el único dicho evangélico que reconoce abiertamente que el gesto de la mujer, teniendo carácter kerigmático porque prefigura la muerte y la sepultura de Jesús, llegará a ser objeto de la predicación misionera postpascual<sup>42</sup>.

Para poder conferir el justo valor a este texto en el cual, con extrema claridad está presentada la relación entre rol de las discípulas y valor kerigmático de la sepultura de Jesús, es necesario, sin embargo, dar un último paso adelante. A partir de todo lo dicho aquí, en efecto, la pregunta se impone: ¿por qué en la antigua fórmula transmitida por Pablo en 1Cor 15,3-5, en la cual la sepultura tiene valor kerigmático concreto, las mujeres han desaparecido totalmente? ¿Podemos quizás considerar la fórmula kerigmática de la cual Pablo se hace portavoz, un testimonio de la ya presente exclusión de las mujeres de la predicación kerigmática y, por tanto, del oscurecimiento de la relación discípulas-kerigma?

### 3. El valor kerigmático de la sepultura de Jesús: 1Cor 15,3b-5

La importancia reconocida, tanto por la publicidad reciente como por los pronunciamientos del Magisterio, al hecho de que las discípulas de Jesús fueron las primeras testigos de la resurrección, no puede dejar de pedir cuentas a la fórmula kerigmática de 1Cor

15,3b-5.6-11. Especialmente por el hecho de que la lista de las apariciones pascuales que presenta no contiene referencia alguna a las discípulas de Jesús<sup>43</sup>. Un problema, cualquier cosa menos nuevo, que se ha intentado resolver, demasiado de prisa, a mi modo de ver, recurriendo a plausibles motivos apologéticos. Ellas habrían impulsado la predicación cristiana a liberarse del pesado fardo del testimonio de las discípulas, de reputación contraproducente dado el descrédito en que era considerado el testimonio de las mujeres tanto en el mundo judío como en el pagano<sup>44</sup>.

Nos encontramos, me parece, frente a un problema poco escuchado, pero que tiene, en cambio, una importancia perjudicial muy fuerte: ¿cómo evaluar la distancia entre dos filones histórico-literarios portadores de la tradición kerigmática como Mc 16, 1-8 y par. y 1Cor 15,3-5? Está claro que una respuesta a esta pregunta comporta también establecer si y hasta qué punto 1Cor 15,3b-5.6 es vinculante y, todavía más, preguntarse si la tradición teológica sucesiva no ha estado fuertemente condicionada justamente por una valoración viciada de la *paradosis* que contiene<sup>45</sup>.

No hay duda de que tanto el kerigma prepaulino como el relato evangélico de la pasión concuerdan en el hecho de atribuir valor kerigmático, además de a la muerte y resurrección, a la sepultura y a las apariciones de Jesús. Están en desacuerdo visiblemente, sin

43. No entramos aquí en el problema específico de la autenticidad de toda la lista de apariciones en que se desarrolla la fórmula y de sus posibles ampliaciones debidas, en cambio, a la tradición o incluso al mismo Pablo. Para esto, como para lo que sigue, véase Marinella PERRONI, "L'annuncio pasquale alle/delle donne [Mc 16,1-8]: alle origini della tradizione kerygmatica", en M. Perroni-E. Salmann, *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?*, Festschrift Magnus Löhner und Pius-Ramon Tragan, Studia Anselmiana 124, Roma 1997, 397-436.

44. A este respecto ha creado escuela Martin HENGEL, *María Magdalena und Frauen als Zeugen*: O. Betz-M. Hengel-P. Schmidt (Hrsg), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel (FS O. Michel), Laiden-Köln 1963, 243-256 (246).

45. Véase al respecto Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, *o.c.*, 366, que remite la ausencia de referencia a las mujeres en 1Cor a la conflictividad con que las iglesias cristianas han vivido la legitimación de la apostolicidad.

embargo, en el hecho de si las discípulas han sido destinatarias de la primera aparición pascual, de la cual, según 1Cor, habrían gozado Cefas y los Doce. El peso que ha tenido la tradición posterior, enfatizando el valor de Pedro y de los Doce, y por tanto, de 1Cor, en desfavorecer los relatos pascales es evidente. Hasta el punto de que, a pesar de que los estudiosos están ya todos de acuerdo en aceptar que tanto para Jesús como para la primera predicación, el grupo de los Doce tenía valor simbólico, y por tanto inclusivo y no numeral, y, por ello discriminatorio<sup>46</sup>, este convencimiento no logra incidir en la comprensión reductiva y mecánica de la sucesión apostólica, que ha echado una fuerte hipoteca sobre la tradición teológica, principalmente la católica. No se reconoce el justo relieve incluso al hecho de que junto a Pablo también otros filones de la tradición, no hayan considerado nunca a los Doce como “colegio apostólico” exclusivo. Por lo demás, el proceso de institucionalización de los ministerios eclesiales ha contribuido a enfatizar el valor exclusivo del colegio apostólico, incluso si se encuentra en abierto contraste con el elenco de las apariciones con que Pablo acompaña, para apoyar su derecho a ser considerado apóstol, la misma fórmula de 1Cor 15<sup>47</sup>. Elenco que, explícitamente, no menciona ninguna mujer, pero, es verdad, deja claramente suponer que, al menos para Pablo, también las mujeres debían haber recibido una aparición del Resucitado. Sería, efectivamente, ridículo considerar en sentido rigurosamente masculino expresiones como *a todos los apóstoles* y, todavía más, *a más de quinientos hermanos de una vez*.

46. Sin negar en absoluto la historicidad de la llamada y de la constitución del grupo de los Doce por parte de Jesús, es claro, sin embargo, que han de ser entendidas en términos escatológico-apocalípticos y que el número 12 expresa la convicción de Jesús mismo de haber sido invitado a anunciar el Reinado de Dios a todo Israel. Él ha entendido su misión como el comienzo de la nueva era escatológica. Por esto el número 12 tiene una finalidad representativa y no funcional, evocando los patriarcas para aludir al pueblo entero. Y por esto, fuera de tal trasfondo, el interés por el grupo de los Doce pierde progresivamente valor.

47. La arcaica fórmula tradicional se cerraba quizás justamente con la mención de Cefas y de los Doce. Y a ella el mismo Pablo, sirviéndose con toda probabilidad de material tradicional, habría añadido después la lista de las otras apariciones.

En fin, dejemos dicho todavía, que la fórmula prepaulina refleja el modo en que comunidades judeo-cristianas palestinas han expresado el contenido de su fe pascual en términos normativos. Antes de su consagración por obra de Pablo, el kerigma de 1Cor tenía valor de *regula fidei* únicamente para algunas comunidades. Sólo porque el apóstol la utiliza, de fórmula de fe con carácter, podemos decir, local, ella adquiere la fuerza de una *paradosis*.

Considerado en su conjunto, el silencio de la fórmula sobre la profecía pascual a las discípulas no puede menos que inquietar. Sobre todo porque esta de 1Cor manifiesta, mucho más que todas las otras fórmulas kerigmáticas presentes en las Escrituras cristianas, una fuerte afinidad justo con los relatos pascales. Ciertamente, la referencia a la sepultura, de ningún modo usual para una fórmula kerigmática, la hace particularmente apta a la argumentación con la cual Pablo quiere refutar a quienes negaban la resurrección de los muertos. De todos modos, la estructura en doble paralelismo no puede ciertamente retener que la referencia a la sepultura sea un añadido paulino.

Tanto la referencia a la sepultura como la de las apariciones testifican un paso adelante en la elaboración del kerigma pascual cristiano<sup>48</sup> que encuentra pleno desarrollo en la doble antítesis muerte-resurrección y sepultura-apariciones. Especular a la primera, la antítesis sepultura-apariciones representa una significativa profundización porque da historicidad ulterior a la fe veterotestamentaria en Jahwe que *hace vivir y morir, hace descender al Sheol y saca de él*<sup>49</sup>. La dimensión histórica (murió y fue sepultado), la doctrinal (por nuestros pecados; el tercer día) y la escriturística (según las Escrituras) son ya expresión de una razonada consciencia de los fundamentos de la fe pascual. Tanto la sepultura como las visiones son experiencias históricas que sirven para reforzar el valor salvífico de la muerte de Jesús.

48. Cfr. 1Tes 4,14; 2Cor 5,15; Rom 4,25; 8,34; 14,9; Cfr. También He, 2,29-36; 4,8-12.

49. Cfr. 1Sm 2,6; Dt 32,39; Sal 10,4.

Dado que una confesión de fe no contenía una enumeración de los hechos salvíficos, como llegará a ocurrir después, normalmente, para la *regula fidei* post-apostólica<sup>50</sup>, el paso de una fórmula de dos miembros a una de cuatro no puede menos que reclamar los relatos pascales evangélicos: la urdimbre de 1Cor 15,3b-5 puede, con razón, ser considerada un momento –literario no cronológico– intermedio entre la sobriedad del enunciado de fe o de la fórmula litúrgica y el desarrollo narrativo de la naciente tradición evangélica. En ambos, por otro lado, la segunda antítesis no tiene, con respecto a la primera, valor pleonástico, sino sobre todo teológico. La unión entre muerte y sepultura no pretende tanto establecer un nexo entre dos acontecimientos históricos, cuanto subrayar el empalme entre dos sucesos divinos. Recibe peso kerigmático y está cargado de elaboración teológica. Una elaboración tal que sólo puede haber tenido lugar en el interior de la comunidad discipular.

La sepultura de Jesús no está considerada solamente una obvia consecuencia de la muerte. El primer peso semántico de la referencia al sepulcro está en la evocación de la entrega definitiva al reino de los muertos, del retorno a la tierra de la cual se le ha generado<sup>51</sup>. El momento de la sepultura sanciona también el inicio de una nueva situación discipular. A los discípulos les queda ya solamente un cadáver y su fidelidad puede expresarse sólo venerando la memoria de un profeta muerto.

Hemos visto que es perfectamente posible que, por la fe de las mujeres que habían seguido a Jesús hasta la tumba, la devolución a la tierra significara también que *resucitará en el último día* (Jn 11,24) Aquí está, me parece, el punto neurálgico, En la sutura, es decir, entre el acontecimiento histórico de la muerte y la espera de un pasaje de la oscuridad de la tierra al inminente evento de una nueva creación. Y

50. Cfr., por ejemplo, IGNAZIO, *Smyrn*, 1,1-2.

51. Cfr. Gn 3,20.

aquí está la absoluta novedad a la que se debe la génesis de la fe discipular como fe pascual, es decir, el paso de la confianza en un profeta Galileo a la fe en el Hijo de Dios resucitado.

¿Debemos decir, entonces, que 1Cor 15,3b-5 representa un elocuente ejemplo de pérdida de la memoria, dado que la aportación decisiva de las discípulas a la elaboración de la fe pascual no está sellada por ninguna referencia explícita a la profanía pascual de la cual han sido destinatarias? No es difícil creerlo. En el interior de los evangelios canónicos, de hecho, numerosos otros elementos confirman que para ellas ha comenzado muy pronto un proceso de progresiva exclusión de todo rol eclesial. Y la iglesia de las generaciones siguientes a la apostólica queda reflejada más, ciertamente, en la *paradosis* paulina que en los relatos pascales. Confirmación de ello es también la fórmula que Lucas inserta como corona del relato de los discípulos de Emaús (24,34): si a la aparición de las mujeres, como a la de los dos de Emaús, se le reconocía valor catequético, puesto que eran narrados ya muy pronto, a la aparición a Simón/Cefas ha sido atribuido carácter fundador.

### Conclusión

El primitivo relato de la pasión refleja el nacimiento de la fe discipular en la resurrección de Jesús que se convierte en testimonio kerigmático. De él se trasparenta una elaboración teológica decisiva a la cual, sin duda ninguna, han contribuido las discípulas de Jesús. Las discípulas que habían acompañado a Jesús hasta la muerte y al sepulcro, o sea, hasta la última consecuencia de la muerte, ciertamente han vivido aquel trayecto a partir de su fe de mujeres hebreas que saben que *resucitará en el último día*. Solamente ellas garantizan la continuidad entre la tumba llena y la tumba vacía. Solamente su esperanza podía favorecer el pasaje del nivel crono-histórico al escato-teológico y traducir en experiencia salvífica la antítesis muerte-resurrección.

Su historia de mujeres de Israel, que creen que la resurrección es posible, las pone en situación de experimentar la novedad de vida que nace de la manifestación del Resucitado. Nadie sabrá decir nunca qué ha supuesto para ellas aquel pasaje de la espera de la resurrección en el último día, del maestro injustamente entregado al sepulcro, a la experiencia del primer día después del sábado del que ha tomado comienzo la nueva creación. Es cierto, sin embargo, que cuando el sepulcro se ha transformado para ellas de lugar de gemido en lugar de manifestación, han estado en disposición de entender. Porque sabían muy bien, como las madres de Israel, que a la venida del Mesías el llanto de Raquel habría sido consolado y que la espera de la madre que ha confiado en el Señor incluso en el momento de la prueba más dura, habría sido satisfecha con la inmediata resurrección de sus hijos.

Aunque a veces parece quererlo olvidar, la comunidad discipular nace justamente de allí, de la fe de aquellas mujeres que, progresivamente se ha ido entrelazando con la esperanza de la resurrección y de la fidelidad de aquellas discípulas que, permaneciendo allí frente al sepulcro, han querido participar hasta el final en la vicisitud de aquel maestro al que habían seguido y servido. Incluso, más allá todavía del final.

### Bibliografía

- BAIMA BOLLONE, Pier Luigi, *Sepoltura del Messia e Sudario di Oviedo*, SEL, Torino 1997.
- BECKER, Jürgen Maria, *Mutter Jesu und erwählte Jungfrau*, EVA, (Biblische Gestalten 4), Leipzig 2001.
- BOWKER, John *La morte nelle religioni. Ebraismo Cristianesimo Islam Induismo Buddismo*, Cinisello Balsamo (San Paolo) 1996 [ed.or. Cambridge 1991].
- BROWN, Raymond E., *La morte del Messia. Dal Getzemani al sepolcro. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 1994 (ed.or. Nueva York 1994).

- CHARLIER, Chaterine, *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, Giuntina, Firenze 2002 (ed. or. París 1985).
- D'ANGELO Marie Rose, "Women Partners in the New Testament", *Journal of Feminist Studies in Religion* 1 (1990).
- DANNEMANN, Irene, *Aus dem Rahmen fallen. Frauen in Markusevangelium. Eine feministische Re-Vision*, Alektor, Berlín 1996.
- DOMMERHAUSEN, Werner, *Lund 1 und 2 Makkabäer*, Echter, Würzburg 1985.
- DRESNER, Samuel H., *Rachel*, Fortres Press, Minneapolis 1994.
- FANDER, Monika, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergrunde*, MthA 8, Telos, Altenberge 1993.
- GRESHAKE, Gisbert - KREMER, Jacob, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1986.
- HADAS, Moses, *The third and fourth Books of Maccabees*, Harper & Brothers, Nueva York 1953.
- HENGEL, Martin, *Maria Magdalena und Frauen als Zeugen*: O. Betz-M. Hengel-P. Schmidt (Hrsg), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel (FS O. Michel), Laiden-Köln 1963.
- HENTEN, Jan Willem VAN *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish Poepel. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Supplement to the JSJS 57, Brill, Laiden- Nueva York-Köln 1997.
- Homélies sur le Macchabées*, 1: Oeuvres complètes de Jean Chrisostome IV, Vivès, París 1866.
- LUZ, Ulrich *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKK 1/1, Neukirchen-Vluyn (Benziger-Neukirchener) 5/2002.
- MEYERS, Carol (ed), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Boston- Nueva York [Houghton Mifflin] 2000.
- MÜLLER, Ulrich B., *L'origine della fede nella risurrezione di Gesù. Aspetti e condizioni storiche*, Orizzonti biblici, Assisi (Cittadella) 2001 (ed.or. Stuttgart 1998).

- PENNA, Angelo, *Libri dei Maccabei*, La sacra Bibbia, Marietti, Torino-Roma, 1953.
- PERRONI, Marinella, "L'annuncio pasquale alle/delle donne [Mc 16, 1-8]: alle origini della tradizione kerygmatica", en M. Perroni-E. Salmann, *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?*, Festschrift Magnus Löhner und Pius-Ramon Tragan, Studia Anselmiana 124, Roma 1997.
- RIGATO, Maria-Luisa, *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavoletta-reliquia della Basilica Eleniana a Roma*, Tesi Gregoriana. Serie Teologica 100, PUG, Roma 2003.
- SCHOTTROFF Luise -WACKER Marie-Theres (hrsg), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh [Kaiser] 21999.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York 1983.
- WILKENS, Ulrich, *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Sígueme, Salamanca 1981.

## 4

# Mujeres y antropología teológica de la vida y de la muerte

*Trinidad León Martín*

**Trinidad León Martín** (Órgiva, Granada 1953) es mercedaria de la caridad, doctora en teología (P.U. Gregoriana, Roma), y diplomada en Trabajo Social. Desde 1997 es profesora de Misterio de Dios y de Mariología en la facultad de Teología de Granada y en el I.T. Tomás Sánchez de Granada. Imparte clases en el I. de VR de Madrid. Pertenece al consejo de redacción de varias revistas relacionadas con la teología y el mundo actual, y al acompañamiento de grupos de reflexión cristiana; colabora frecuentemente en Cursos y Master de formación teológica y religiosa. Ha escrito artículos en revistas científicas y de divulgación y ha participado en obras colectivas (*Diez mujeres escriben teología*, EVD, Estella 1993; *Diez Palabras en teología feminista*, EVD, Estella 2004), entre ellas algunos de los títulos de esta colección (*Cinco mujeres oran con los sentidos*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997; *Así vemos a Dios*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001; *Orar con las relaciones humanas*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001) También ha publicado con éxito varias obras de narrativa juvenil (SM y BRUÑO). Pertenece a la Asociación de Teólogas Españolas.

## MUJERES Y ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE LA VIDA Y DE LA MUERTE

*Trinidad León Martín*

### **Introducción**

LA ANTROPOLOGÍA ASUME LAS CONNOTACIONES PROPIAS DE LA CULTURA en la que se expresa. En cada cultura se dan un conjunto de afirmaciones y conceptos que permiten saber cómo se ven y se interpretan a sí mismos los hombres y las mujeres que crean ese espacio de convivencia y de historia, y también cómo los ven desde fuera quienes no pertenecen a dicho espacio cultural.

El Cristianismo, además de ser una *religión* es, indudablemente, una expresión cultural, una manera concreta de mirarse y de entenderse el ser humano en relación consigo mismo, con los otros seres y con el universo en general. Toda cultura y toda antropología encierra, además, una manera de afrontar el hecho incuestionable de la finitud de la existencia de este mundo y en este mundo.

Vida y muerte son los dos polos de una misma e inquietante cuestión, por más que tratemos de afrontarla con la máxima naturalidad.



Nadie puede darnos una respuesta a la pregunta por la muerte, pero tampoco al interrogante que nos plantea la vida, por el mero hecho de vivir. No obstante, no dejamos de plantearnos estas preguntas, incluso sin llegar a formularlas abiertamente: ¿por qué la vida? ¿por qué la muerte?

A mi entender, y sin detenernos a explicitar las categorías filosóficas que sustentan nuestro pensamiento, pero nutriéndonos obviamente de ellas<sup>1</sup>, la antropología cristiana se percibe como un *arco iris existencial* en el cual, tanto el inicio como el final, se nos desdibujan o diluyen en el horizonte mientras, el arco en sí, la existencia misma, está llena de matices, de “colores” en expansión sucesiva que atraen y a la vez inquietan y abocan a la pregunta inevitable arriba planteada: ¿por qué? ¿de dónde? ¿a dónde?...

De alguna manera, la humanidad: los hombres y mujeres, tanto si aceptamos el haber sido hechos “a imagen y semejanza” de la Divinidad (Gn 2, 26-27), como si no, nos sabemos o intuimos dentro de un recorrido que va inexorablemente de la vida hacia la muerte, y la muerte en sí es sentida como la vuelta personal a un Origen del que perdimos toda referencia tangible y con el cual, sin embargo, toda criatura mantiene un lazo de unidad indestructible.

Este *arco iris existencial* en el que transcurre nuestra vida es experimentado, en primer lugar, como una especie de “exilio”: salimos del vientre materno a una existencia que se nos da sin que hayamos optado por ella, y después, la muerte. Algo que es parecido a un regreso igualmente obligado, trágico y forzado, o bien, sereno y esperanzado. Menos esto que aquello. O, quizás, paradójicamente, ambas cosas a la vez.

La vida es un vínculo sutil e íntimamente desplegado entre la creación y el Creador, un vínculo que tiende a conformarnos con la realidad

1. Me siento especialmente vinculada al pensamiento existencial de la filósofa española María Zambrano, estimulada por la palabra apasionada de Simone Weil y la fuerza crítica y contundente de Hannah Arendt. Creo que con esto digo bastante.

que vivimos y, a través de ella, seguir proyectándonos continuamente hacia un final que, en definitiva, es el origen mismo del que procedemos. Para los creyentes, sea cual sea la religión que profesen, ese final originario es algo llamado de infinitas maneras: Ser Absoluto, Trascendencia, Divinidad, Iluminación, la Roca del ser, Dios...

Nos proponemos en estas páginas algo muy concreto y a la vez complicado: mirar la *vida* dentro de la muerte y la *muerte* dentro de la vida, y ambas dimensiones como una totalidad en la que el ser humano va transformando (dando nueva forma) a una existencia que le viene dada de manera absolutamente gratuita y única.

La mía intenta ser una voz de mujer entre otras muchas, que invitan hoy a hacer una nueva reflexión teológica desde las perspectivas más diversas. Soy consciente de la dificultad que entraña el decir algo significativo para todos, especialmente para las mujeres, en este campo teológico<sup>2</sup>, ya que la antropología teológica cristiana ha mamado mucho y durante largo tiempo, de la idea de secundariedad o subordinación del género femenino al masculino, propia del pensamiento aristotélico y tomista; pero, como advierte la gran doctora, Teresa de Jesús: “no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor”<sup>3</sup>.

2. No es ocioso insistir en la *invisibilidad* y el *silenciamiento* de las mujeres en el lenguaje teológico. La mujer ha estado y sigue estando sutilmente excluida de cuanto se dice desde la Divinidad (teológicamente) y esa realidad influye más de lo que se quiere reconocer en la vida cotidiana. Al lenguaje sexista de la cultura se une la incapacidad o la desidia de hacer siquiera el esfuerzo para descubrir nuevas formas de expresión que incluyan tanto a hombres como a mujeres, particularmente cuando se trata de hacer teología o decir la relación de las mujeres con la Divinidad: Una y Plural, según nuestra fe. Un buen acercamiento a esta problemática sobre el lenguaje y la exclusión de la mujer, puede verse en: MATUD M. P., - RODRÍGUEZ C., - MARRERO R., - CARBALLEIRA M., *Psicología de género: implicaciones en la vida cotidiana*, Madrid 2002. Y también, CALERO FERNÁNDEZ. M<sup>a</sup> Ángeles, *Sexismo lingüístico*, Narcea, Madrid 1999. Cada vez que, por fuerza de la limitación lingüística aparezca el término “hombre”, aún en los textos citados, la acepción será siempre la de *ser humano*, y usaré los términos de “varón” o “mujer” cuando lo requiera la referencia concreta a los distintos sexos.

3. Tomás ÁLVAREZ, *Diccionario de Santa Teresa*, sobre el opúsculo teresiano: “Conceptos de amor de Dios”, Monte Carmelo, Burgos 2002, 161.

He dividido esta reflexión sobre la vida y la muerte en tres puntos que quieren expresar el sentido de eso que he llamado “arco iris existencial”. Presento, en primer lugar la vida como un *nacer a la muerte*, porque desde el momento en que se nace, más aún, desde el momento en el que una nueva vida se gesta, comienza el proceso que lleva a la muerte. La vida es como en una especie de “exilio” que se sufre desde dentro del propio ser: existimos en una realidad que nos acoge sin que podamos sentir que ella sea nuestra “patria definitiva”.

Una segunda aproximación apunta hacia *el vivir* como momento que centra la existencia humana en el tiempo y en el espacio; momento en el que se experimenta la propia existencia, y que se prolonga tanto como la propia historia. Este momento tiene la fuerza y la intensidad de la conciencia que la persona llega a poseer acerca de su propia individualidad personal y única, realizándose, yendo siempre hacia la meta. Una meta que, poco a poco, lentamente en algunos casos, o de manera brusca e inesperada (por mucho que sintamos su cercanía la muerte sobreviene siempre de manera inesperada) nos arranca de esta manera de existir y nos devuelve al lugar originario: la Divinidad creadora.

Y, por último, quiero hablar de *la muerte como vida resucitada*, algo que no es exactamente prolongación de *esta* vida, de *esta* existencia, pero tampoco ruptura total con ella. Desde la fe y la confianza en Jesucristo, el Resucitado, la muerte es algo que tiene el poder de traspasar el tiempo y el espacio para alcanzar el pleno conocimiento de la propia corporeidad, más allá de la sensación de la materia, *humus*, de la que estamos hechas las criaturas. Sólo la muerte puede hacernos sentir en plena posesión de lo que ahora es apenas una tímida intuición, un aliento casi contenido de la *Ruah* divina (Espíritu Santo) en el ser humano. La pregunta que habitualmente se le hacía a Jesús sigue ahí: “Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna?” (Lc 10,25).

No tengo ningún problema en admitir que esta comprensión antropológica encierra una pre-comprensión creyente, es más, creo que la vida que me fue regala y que vivo merece la pena porque creo en la muerte como llamada a la resurrección, ya experimentada plenamente por la humanidad en Jesucristo. Con todo, esta reflexión no trata de ser una aproximación convencional a la “antropología teológica”. Soy perfectamente consciente de que al escribir estas páginas, con este sentido de *inclusión existencial*, como el arco iris que se tensa en el horizonte del ser, estaré poniendo el énfasis en algunos aspectos de la vida y de la muerte humanas desde la perspectiva que me permite mi entorno cultural y mis propios conocimientos teológicos del tema, pero dejaré de lado otros de suma importancia que corresponden a otras vivencias y expresiones religioso-culturales. Es el reto y a la vez el límite de este trabajo.

### 1. Nacer a la muerte: principio o protología de la vida

Toda antropología que se considere “cristiana” comenzará haciendo mención a los “orígenes” y al “Origen”, yo también lo haré, pues no es posible concebir la vida sin el Origen de la vida. Por otra parte, bueno es reconocer que toda experiencia religiosa y toda religión tiene su propio acercamiento a esa Realidad creadora. Todas las teogonías, antropogonías y cosmogonías convergen en el intento de dar una respuesta a la acción creadora de los “dioses” como, por ejemplo, en el mito mesopotámico de *Enuma Elish* o de *Gilgamesh*, o del Génesis bíblico.

Desde las páginas del Libro del Génesis (1-3) la creación del cosmos y de la humanidad toman la forma de un relato dentro del cual la bondad, la gratuidad y la belleza de lo creado se encuentran dentro de un contexto de vínculo relacional incomprendido, de soledad personal, de falta de identidad, de incompreensión de la propia realidad, en definitiva, de exilio. Y con el exilio, la experiencia de la muerte, del necesario regreso al misterioso lugar del que procedemos para poder realizarnos en plenitud.

Mientras vivimos nos acompaña el sentimiento profundo de la provisionalidad de la vida, sentimos la vida preñada de nostalgia infinita, de añoranza del Seno feliz y seguro que la engendró y en el que es imposible no ser, en el que es imposible morir. La preocupación por la inmortalidad personal, individual, aparece en todas las culturas religiosas pero en el cristianismo se perfila de forma nítida como la experiencia común de un mundo en el que todo decae y quizá muere, pero al que la Buena Nueva de Jesús ofrece un horizonte lleno de esperanza: vosotros tendréis vida eterna<sup>4</sup>, o si se prefiere: “quien cree en mí, aun cuando se muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá para siempre” (Jn 11, 25b-26). En el cristianismo, la nostalgia se nos convierte en esperanza.

La filósofa María Zambrano lo expresa así: “Porque en la nostalgia del paraíso se despierta una nostalgia aun más primitiva y original, la del ser. Ser no como resultado de un esfuerzo y de una elección sino por haber sido engendrado y elegido..., ser como hijo. Ser hijo, mas no en soledad”<sup>5</sup>. Y es que, en el fondo, la vida nos sitúa en permanente búsqueda de aquel lugar cálido que abraza, envuelve y ofrece permanente aliento y seguridad; el regazo capaz de aplacar la soledad que cada cual arrastra dentro de sí y que intuimos o soñamos como una especie de llamada privilegiada a la existencia, por nuestro propio nombre, con identidad propia, para siempre...

La antropología teológica del cristianismo es una escatología esperanzada que se expresa en la certeza de haber “nacido” para morir y “re-nacer” de otra manera. Esta certeza no siempre, y no en todas las personas, es algo serenamente asumido; en muchas puede producir

desasosiego, ansiedad, un estallido de violencia gestada en lo más íntimo del ser. Con todo, es una energía que empuja hacia delante, porque se sabe, sin ningún tipo de dudas, que es imposible volver hacia atrás, regresar al útero materno, al lugar originario, por el mismo camino por el que vinimos a la vida. Pero este ir hacia adelante es sencillamente eso, morir.

La salida del “paraíso” narrada en el texto de los Orígenes (Libro del Génesis, 1-11) puede compararse metafóricamente a la salida del útero gestante, del lugar en el que aún no se tiene conciencia de la desnudez, de la indigencia criatural. Del “paraíso-útero” se sale con violencia, expulsado, porque es la única manera de “salir”, pero también de vivir.

La antropología teológica intenta poner a los creyentes, mujeres y hombres, ante la certeza esperanzada del camino que va de la *vida a la Vida*, pasando por ese anti-útero que llamamos *muerte*: tenemos que morir para poder vivir en plenitud.

### 1. Criaturas ancladas en la eternidad

Para el cristianismo, el misterio de la creación hunde sus raíces en el Amor y la Sabiduría de las Entrañas divinas (cf 1Jn 4, 8; Sab 11, 24); el acto creador es una llamada del “Dios que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen” (Rom 4,17). En este sentido, la creación es una palabra (*logos*); esta palabra ha sido pronunciada en la creación por el carácter desbordado y dialogante del amor: en el “Principio existe la Relación”, afirma Juan en el prólogo de su evangelio (cf Jn 1,1ss). El cristianismo entiende que el amor es el principio (*arché*) de todo cuanto existe y que esta acción creadora no tiene a su vez mas sentido que el de darse absoluta y gratuitamente. Pero el amor no es sólo principio, sino también término (*télos*), un fin, el Fin, en sí mismo.

El acto creador produce gratuitamente las cosas distintas de la Divinidad creadora, pero, a la vez, las mantiene en unidad ontológi-

4. Cf. Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Piados, Barcelona 2002, 297-298.

5. María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, 314. Esta pensadora española vivió en el exilio desde el final de la Segunda República española y esta condición de exiliada política se convirtió en parte constitutiva de su ser como mujer y como filósofa: ella misma se considera “exilio” y vive la vida como un verdadero exilio siempre abierto y siempre añorando la “patria”, una patria que está mucho más allá de las fronteras geográficas y que, con frecuencia le resulta inalcanzable, por más que se sepa en camino hacia ella. El “exilio” condicionará toda su obra.

ca y relacional con Ella, de manera que cada criatura es recreada constantemente en el amor original entregado, donado, hasta alcanzar su plenitud: la vida en Dios. Afirma X. Zubiri "Por la gracia tenemos una vida sobrenatural que nos confiere un cierto modo de intimidad superior, anclados en la eternidad... todo ente finito se halla unido, primariamente también, a la fuente del ser"<sup>6</sup>.

La creación, como acto libre y gratuito de Dios, es una voz de Dios en el abismo (caos) para hacer armonía (cosmos). La obra creadora del amor, como principio del ser y de todos los seres, es conocida como *henopoíesis* (unificación) en el pensamiento griego. Sólo en el amor se sostiene la unidad cósmica de toda la creación<sup>7</sup>.

En el Principio-Amor las cosas se encuentran en relación armónica con la Palabra creadora, son creadas: llamadas a la existencia

6. Xavier ZUBIRI, NHD, 538. Acudo a un interlocutor que merece toda confianza y que puede, desde su manera de pensar y de afrontar la vida, suscitar nuestra propia interpe-lación, Xavier Zubiri. Comienzo citando la obra en la que el pensamiento de este autor cobra cuerpo y entidad: *Naturaleza, Hombre y Dios* (citado como NHD), Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 19879 (la 10ª es de 1944); obra compuesta por una serie de estudios publicados entre 1933-1944 y cursos impartidos en diversos centros de estudios superiores y círculos de debate 1973-1975. Como indica el título, en este ensayo se trata esencialmente sobre qué es "Naturaleza", qué es "Historia", quién es el "Dios" descubierto en la dimensión teológica de la *religación* personal del ser humano a la Divinidad. A la referencia zubiriana he unido el diálogo con María Zambrano, quedán-dome prendida y, lo confieso, subyugada, en apenas algunos textos de esta autora, porque hacer referencia más amplia y explícita a todo su pensamiento desbordaría con creces el espacio de esta colaboración.

7. La pluralidad se da en las cosas creadas no solamente como *alteridad* interna de la forma, sino también en la pluralidad de los individuos. Una misma forma se proyecta sobre unos individuos distintos que se hallan, sin embargo, mutuamente referidos entre sí: varón-mujer, individuo-comunidad, naturaleza-humanidad,... Este orden relacional es, según el pensamiento griego, una *táxis* fundada en su ser mismo. Como estatuida por el Creador, el Testamento Cristiano o Nuevo Testamento lo llama *ktísis* y su unidad forma un *kósmos*. (Cf. NHD, 501). "... para los griegos la creación es un vestigio de la Trinidad. Las cosas ejercitan su ser por la operación causal del Espíritu Santo; éste los lleva a realizar su imagen ejemplar que está en el Hijo, y a unirse a la fuente del ser que está en el Padre, del cual recibieron, por el Hijo y en el Espíritu Santo, su propia realidad. Lo mismo tratándose de cada cosa que tratándose del cosmos: es la idea escatológica de la historia del cosmos..." (NHD, 503).

mediante Ella. Pero el Logos del que nos habla Juan en el prólogo de su evangelio tiene, además, un sujeto al que dirigirse, un "alguien" que responde libre y gratuitamente, por más que lo haga desde la finitud: el ser humano.

Desde la concepción bíblica del ser humano, somos una realidad cuya existencia se encuentra a medio camino entre "la Palabra" que alienta la creación y "lo creado": somos sujetos vocacionados<sup>8</sup> y podemos dar respuesta a la llamada Divina de manera libre y activa, reconociendo y aceptando, ¡o rechazando!, el sentido último de esa llamada<sup>9</sup>.

Como la Divinidad creadora, la creación es "una" y a la vez "plural". La idea de pluralidad en la unidad nos sitúa el centro mismo de la fe cristiana: la Trinidad divina. Refiriéndose a los escritos paulinos Zubiri afirma que la creación material, la naturaleza, no es ajena al proceso de vocación-atracción que lleva a la santificación de todo lo creado por el Espíritu y, mediante él, a la cristificación y deificación de todo. De alguna manera la vida entera se halla afectada por Cristo: la Palabra que existe en el Principio "...y a modo de Cristo, la creación entera tiende a una transfiguración futura y gime por ella"<sup>10</sup> (cf Rom 8, 22).

Desde antiguo los padres griegos vieron en la estructura del acto creador la "traducción" de la vida trinitaria a nuestro modo de existir<sup>11</sup> en unidad y pluralidad irreductibles. La creación expresa, a su manera, de modo finito, lo que la Divinidad es infinitamente.

8. "Esa voz de la nada que es al acto creador, esa *llamada* al ser, es, en el caso del espíritu algo especial: no es un simple llamada, es una *vocación*..." Xavier ZUBIRI, NHD, 500.

9. Cf. NHD, 496.

10. Cf. NHD, 505, 517.

11. Contra toda posible forma de emanatismo gnóstico, el Testamento Cristiano o Nuevo Testamento y los Padres griegos insisten temáticamente en el carácter *trascendental* del acto creador frente a las *procesiones* inmanentes que producen las Personas divinas. Cf. Xavier ZUBIRI, NHD, 380, 443-444.

El Aliento-Sabiduría divina (Espíritu Santo) ejecuta en la creación lo que la Voluntad creadora (Padre) manda por su Palabra (Hijo): “Todos los entes, tienen un solo Principio, que actúa por el Hijo, y se consume en el Espíritu Santo” dice Basilio de Cesarea (s. IV), “El Padre mismo, produce y da todas las cosas por el Logos en el Espíritu” afirmaba Atanasio, su contemporáneo. Por esto, si aceptamos la gratuidad del acto creador, veremos como otorgada o volcada en él a la Trinidad creadora, afirma, a su vez, Xavier Zubiri, en diálogo con los padres de la antigüedad griega citados<sup>12</sup>.

Recogiendo esa tradición cristiana, me atrevo a concluir que si la creación tiene su origen en el Amor de las Entrañas divinas, la Trinidad se hace un hogar en medio de la creación por la Encarnación del Hijo, Jesucristo, nacido por la Fuerza del Espíritu, de las entrañas de una mujer: María de Nazaret.

## 2. La vida, como tensión entre el “barro” y el “aliento”

Estamos hablando de una antropología que diciendo al hombre (humanidad), dice siempre algo de la Divinidad, una antropología en la que el ser humano es un animal o realidad viviente, no en solitario sino en comunión con la creación. Ésta es, a su vez, “vestigio de la Trinidad” creadora. Pero ¿qué significa ser un ser, un animal viviente? Para Zubiri, concretamente significa que el ser humano, en medio de todo lo creado, se auto-posee: se conoce y se sabe dueño de su existencia y, a la vez, en continuo movimiento desde su Origen hasta su Eschatón (fin)<sup>13</sup>.

12. Es la teoría patristica del *Vestigium Trinitatis*. Cf. NHD, pp. 495-496. Zubiri continúa esta reflexión afirmando que Dionisio Areopagita compara por esto la creación a una iluminación extrínseca, a partir de la fuente del ser divino. No es, afirma nuestro autor, una idea panteísta, Dios Padre, por la riqueza infinita de su ser, y “decide”, ser imitado *ad extra...* (Idem).

13. “Vivir es autopoerse, y todo el decurso vital es la manera de autopoerse”. El hombre es para Xavier Zubiri un *viviente* que tiene un carácter especial: está animado, es un “viviente animal”. Y en esta condición tiene la capacidad de sentir la realidad, no sólo

En este sentido, la palabra de María Zambrano añade un matiz interesante al discurso. Afirma esta intelectual y, a su manera, mujer profundamente creyente: “La vida es movimiento, pero el hombre ha manifestado un cierto horror a este movimiento que es el vivir...”<sup>14</sup>. Sin que mediáramos en ello, alguien o algo nos ha arrastrado o lanzado fuera de nuestro lugar original para hacernos poseer el don que llamamos “vida”.

Somos algo que podríamos tratar de definir como un puñado de tierra sorprendida por el Aliento divino. La Escritura judeo-cristiana lo explica así: “El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, le insufló en sus narices un hálito de vida y así el hombre llegó a ser un ser viviente” (Gn 2,7)<sup>15</sup>. Pero, en realidad ¿qué somos? ¿por qué estamos aquí? ¿qué significa vivir si estamos abocados a la muerte, moviéndonos inexorablemente hacia ella?

## La vida entre el tiempo y la eternidad

La primera respuesta tiene que ver con la corporeidad, con ese *aliento* que nos hace ser no del todo puro barro. En nuestra realidad descubrimos mucho de Dios, algo que, en palabras de María Zambrano, nos hace descubrir “la distancia inexorable que nos ha de separar de todo, hasta de nosotros mismos”<sup>16</sup>.

Según Xavier Zubiri, para comprender nuestro propio misterio tendríamos que entender la materia desde el cuerpo y no el cuerpo desde la materia. Se trata de una observación casi obvia: somos un

como estímulo de sus sentidos sino “realmente”, es decir, como *presencia direccional*: no solo como realidad “ante” mí, sino como realidad en “hacia” sí mismo... Cf Xavier ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982, (desde ahora, HD). 31.

14. María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 194.

15. Cf. El estudio de Mercedes NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, San Pablo Madrid 1993.

16. María ZAMBRANO, “Escritos autobiográficos de María Zambrano. Adsum”, *Anthropos*, marzo-abril (1987) 4.

“cuerpo carnal” que se vive en relación con el espacio y con el tiempo, pero, a la vez, con una proyección trascendente a *esta* materia y en *este* tiempo, es decir, somos también “un cuerpo espiritual”: una corporeidad.

El ser humano, mediante su cuerpo se vive y se relaciona en un espacio concreto pero, por su espíritu, absorbe y por tanto transciende originariamente el tiempo, se va haciendo en el tiempo y nunca se queda apresado en él, participa de la eternidad que es condición divina<sup>17</sup>. Por tanto, como seres humanos no podemos definirnos tan sólo en razón a aquello que nos asemeja a la creación, participamos también de lo que nos asemeja al Misterio creador. “Podría decirse que el Dios de los científicos creó al hombre a su imagen y semejanza, y lo puso en el mundo con un único mandamiento: a partir de ahora, trata de descubrir por ti mismo cómo se hizo y cómo funciona”<sup>18</sup>.

Nuestra existencia, extendida entre esas dos dimensiones: materia y espíritu, es una unidad idéntica en todos los puntos de su espacio vital: una y *la misma* siempre, desde el nacer hasta el morir, pero no es *lo mismo*: cambia, crece, madura, se agosta, pasa por diversas etapas que la dejan marcada, transformada: niñez, adultez, ancianidad... La vida en sí es camino, a medida que avanzamos en ese camino algo queda como abandonado, aunque nunca perdido, por más que nos acompañe siempre la sensación de estar despojándonos de

17. Cf. Xavier ZUBIRI, NHD, 498. Tiempo es para este pensador un momento de las cosas, no adición de fechas... (Cf NHD, 11-13). Tiempo y espacio es algo que afecta a la acción formal del ser, no simplemente una tensión sino una ex-tensión y una dis-tensión en sentido activo: la espaciosidad y la temporeidad, desde las que se recoge y de repliega el ser en interna unidad. Tiempo y espacio son así el ámbito en que están circunscritas las posibilidades de la acción en que el ser consiste. Por eso hay muchos modos distintos de estar en el tiempo y en el espacio... La vida [de los seres vivos] es por esto, en cierto modo, sobre-espacial; pero no sobre-temporal” (Cf NHD, 498-500). En la misma línea, María Zambrano entiende que el tiempo “es la relatividad mediadora entre dos absolutos: el absoluto del ser en cuanto tal, según al hombre se le aparece y el absoluto de su propio ser tal como inexorablemente él lo pretende”, María ZAMBRANO, *El sueño creador*, Turner, Madrid 1986, 50.

18. Hannah ARENDT, o.c., 159.

algo esencial al dejar atrás cada una de estas etapas. En palabras de María Zambrano: “El camino es siempre un cierto vacío. Para hacer cualquier camino ha sido necesario arrasar, destruir...”<sup>19</sup>.

De muchas cosas debemos despojarnos a lo largo de la existencia, pero ninguna de esas privaciones nos impide seguir siendo quienes somos hasta el final, un final que concebimos como plenitud. En este sentido, el tiempo, que se agota para y en cada ser humano, no es sino el despliegue de ese movimiento eterno que nos lleva a ser “de otra manera”, siendo siempre *la misma* realidad personal, es decir: una criatura llamada a vivir en la Divinidad: “Sabemos, en efecto, que si esta tienda en que habitamos en la tierra se destruye, tenemos otra casa, que es obra de Dios; una morada eterna en los cielos, no construida por mano de hombres; por eso precisamente suspiramos, deseando ardientemente ser revestidos de nuestra morada celestial, supuesto que estemos vestidos y no desnudos. Mientras estamos en esta tienda corporal suspiramos angustiados, ya que no queremos quedar desnudos, sino más bien ser revestidos, para que la mortalidad sea absorbida por la vida. El que nos ha preparado para este destino es Dios, el mismo que nos ha dado en prenda su Espíritu” (2 Cor 5, 1-5).

#### *La vida como diálogo entre finito e infinito*

Lo que sabemos, porque lo experimentamos, es que somos tierra: “Sabemos que estamos hechos de tierra. Sabemos que esta tierra está hecha de nuestros cuerpos. Pues nos vemos a nosotros mismos. Y somos naturaleza. Somos naturaleza que ve a la naturaleza. Somos naturaleza que tiene un concepto de la naturaleza. Naturaleza que llora. Naturaleza que habla a la naturaleza de la naturaleza”<sup>20</sup>. La vida en el ser humano es un encuentro y un diálogo permanente

19. María ZAMBRANO, *El sueño creador*, 50.

20. Cita de Susan GRIFFIN, *Woman and Nature* (1980, 226), tomado de Bárbara HOLLAND-CUNZ, *Ecofeminismos*, Ediciones Cátedra, Madrid 1996, 244, nota 21.

entre lo finito y lo infinito armonizado en nuestro ser. Sólo en la serena conjugación de ambos polos, entendemos, por fin, el sentido profundo de la existencia; pero esta *armonía* tarda en llegar y, con frecuencia, mientras vivimos, nunca llega.

El diálogo existencial tendría que darse, dentro de esta corporeidad (cuerpo-espíritu) que somos, como un reconocimiento de la propia finitud, sintiéndonos criaturas atraídas e incluso arrastradas hacia la infinitud de la existencia. Pero eso supone aceptar, reconocer, nuestro modo de existir como *relativo* o, si se quiere como *religado*; entendiéndolo por *religación* aquello que Xavier Zubiri define como: “algo básico y radical, la raíz misma de la realidad personal”<sup>21</sup>, algo que hay que acoger y valorar e incluso algo a lo que hay que “doblegarse”, mirar con humildad y a la vez con dignidad dentro de nuestro ser, sin soberbia, sin las rupturas edípicas de las que tan frecuentemente hacemos gala, aun sin saberlo.

Vivir es, pues, ir tomando posesión de la propia realidad personal, existencialmente religada. Esa “religación” se encuentra, más allá de todo temor o duda, estando en *este cuerpo* y en *esta vida*; sabiendo que “eso que llamamos ‘cuerpo viviente’ no es simplemente un cuerpo material, sino un cuerpo compenetrado por el alma”<sup>22</sup>. Lograr esta compenetración supone alcanzar la armonía entre la vida-muerte y la muerte-vida. Sin este horizonte de trascendencia no tendría sentido ni el nacer, ni el crecer, ni la vida, ni la muerte.

Es verdad que todo lo que experimentamos en la realidad corporal, por muy animada que esté por el espíritu, se nos torna frágil y perecedero, incluso aquello que intuimos, por la fe, como el vínculo más poderoso con la Divinidad y con los otros seres creados: el amor<sup>23</sup>.

21. Xavier ZUBIRI, HD, 93.

22. Edith STEIN, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, 95.

23. ZUBIRI entiende la Realidad Absolutamente Absoluta, como el fundamento de toda otra realidad y es “Dios”. Y lo es en cuanto Realidad *última*, *posibilitante* e *impelente* de nuestra realidad que es relativamente absoluta respecto a Dios mismo, o de la realidad de las cosas que son absolutamente relativas a sí mismas. Cf Xavier ZUBIRI, HD, 150-151.

Porque en el amor sentimos, precisamente, nuestro exilio. Estamos “fuera” de todo lo que amamos, existe en nuestro ser un vacío inexplicable, una distancia insalvable. Sólo una cierta “muerte” puede acercarnos a una íntima y total compenetración. En la experiencia de una mujer apasionada, esta realidad suena así: “Amar la verdad significa soportar la muerte. La verdad se halla del lado de la muerte”<sup>24</sup>.

No obstante, ni el vacío ni la muerte son riesgos hacia los que tengamos que correr, nos vienen dados ya desde el nacimiento: vivir es una aventura en la que nos jugamos el sentido de la propia vida. Con frecuencia, lo que se experimenta no es el sentido de la vida sino el vacío de sentido: “Quien por un momento soporta el vacío, o bien obtiene el pan sobrenatural, o bien cae. El riesgo es terrible, y hay que correrlo, e incluso exponerse a un momento sin esperanza. Pero no hay que arrojarse a él”<sup>25</sup>, simplemente acogerlo, dejarlo ser, para que nos abra al anhelo de infinito que encierra en sí mismo.

### 3. Nacimiento como experiencia de “exilio”

“Nacer” es experimentar el exilio del ser<sup>26</sup>, pues, viviendo en esta realidad común a la naturaleza y al espíritu estamos como *fuera* de nuestra patria, sin poder sentir que somos totalmente ni lo uno ni lo otro, estamos viviendo el “exilio”: la salida forzada, no voluntaria, del “Lugar” en el que se encuentran nuestras raíces más profundas; anhelando, consciente o inconscientemente, saber de ese Lugar perdido y, a la vez, intentando enraizarnos en esta tierra provisional, estar aquí, aceptándonos tal como somos, amándonos en esta realidad concreta y sintiendo que la atravesamos raudamente.

24. Simone WEIL, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1994, 62.

25. Idem.

26. La teóloga colombiana, Amparo NOVOA PALACIOS prepara una tesis doctoral sobre este tema en cuestión: la antropología del exilio en María Zambrano. Agradezco sus indicaciones bibliográficas.

El tiempo que permanecemos en este espacio, en esta tierra, por largo que sea, al final es nada: un paso entre la inmensidad finita del cosmos que nos sostiene y la infinita inmensidad Divina.

Este *paso* es una experiencia dolorosa porque es precisamente la manifestación de lo que venimos llamando "exilio". Y no hay exilio que no sea doloroso. Por mucho que María Zambrano, llegue a afirmar en un momento dado, después de cuarenta y cinco años alejada de su patria: "amo mi exilio"<sup>27</sup>, la verdad es que sus escritos destilan un cierto sentimiento de abandono y soledad, a la vez que sugieren el anhelo de estar ya, de ser ya, una criatura abrazada por la cálida seguridad de la tierra de la que salió, empujada por la fuerza de la sinrazón política. Pero la experiencia de exilio se corresponde con algo mucho más íntimo y personal y que, además, toca directamente la experiencia antropológica cristiana:

"La vuelta hacia el Padre es recuperación del ser original y originario y de la comunidad perdida con todas las criaturas, el entendimiento perfecto con todo lo viviente y lo no viviente..., como si nosotros mismos también anduviésemos errantes, desconocidos aun para nosotros mismos, pues aquel que somos no lo vemos"<sup>28</sup>.

#### *Nacer y vivir en el "exilio": crecer*

A medida que se va aceptando la provisionalidad de esta realidad, como si estuviera suspendida entre el cielo y la tierra, es posible comenzar a vivir de verdad. Tal vez no sea casual que, justamente las personas que han vivido experiencias límites, que han estado al borde de la muerte, sean las que mejor saben valorar el instante concreto que la vida ofrece, las pequeñas grandes cosas que hacen sentir que vivimos.

Creer es ir saliendo de un estadio vital a otro. En la narración del Génesis este paso está narrado como una imposición y división de tareas, como castigo y expulsión (Gn 3,16-24) En la vida, la persona se va "viviendo" al mismo tiempo que va ejecutando acciones, *diciéndose* a través de lo que sabe, puede y le dejan *hacer*. Como dije anteriormente, las acciones no son la vida, pero sí el argumento de la vida, aquello que proporciona la certeza de estar vivos, porque la vida es creación y creatividad constante<sup>29</sup>.

Las personas que sufren el exilio real carecen, con frecuencia, de esta posibilidad de decirse en todo lo que ellas son a través de sus propias y libres acciones; y si lo hacen, cuando logran hacerlo, es a través de un largo camino lleno de pasión, con todo lo que este término contiene de amor y de sufrimiento. En alguna medida, todos, hombres y mujeres, participamos de esta condición "exiliada". Esto significa que quien vive de verdad, vive creativamente dentro de un *exilio apasionado*, buscando siempre el camino que lleva al árbol de la vida, guardado y custodiado por la espada del fuego: el discernimiento de todo lo que nos está permitido ser y hacer en una tierra que ya no es el paraíso y que no volverá a serlo mientras vivamos en ella.

En esta realidad exiliada, las mujeres tenemos la capacidad de llevar a cabo la acción vital íntegra: vivir, engendrar y parir un ser viviente; no sólo vivimos sino que somos el seno que acoge y gesta la vida, a la manera de las entrañas Divinas; nuestro vientre es el paraíso en el que la vida crece sin necesidad de lucha alguna, excepto el de la salida (nacimiento), tal vez la lucha más dura y traumática que tiene que librar el ser humano antes de la muerte. Lo nuestro, respecto al ser, es verdadera recepción-recreación de la acción Divina: dar vida. No somos creadoras de la vida, pero sí receptoras y gestadoras de vida. Las mujeres sentimos, desde las entrañas, que somos portadoras del vínculo umbilical de la creación. Llevando la vida en las

27. Artículo publicado en el ABC del 28 de agosto de 1989.

28. María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 314.

29. "El hombre es así, ante todo, agente de sus actos, es agente de su vida: se posee a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades..." Cf xavier ZUBIRI, HD, 76-78.



entrañas, la geste o no físicamente, cada mujer puede exclamar con Eva “¡Dios me lo dio!” (Gn 4,1). Pero el don de la vida es el regalo más frágil que se recibe, que se da, y, desgraciadamente, que también se arrebat, el más absolutamente vulnerable. Lo ha sido a lo largo de toda la historia humana y lo seguirá siendo<sup>30</sup>.

Creer, en este sentido de “exilio”, es sentir que la vida es siempre algo inacabado, algo que tiene hoy un perfil y mañana otro, como las dunas movedizas del desierto que desdibujan y cambian constantemente el horizonte; o como el cambio que se produce en la naturaleza en cada estación del año.

La experiencia de María Zambrano remite constantemente a eso que estamos llamando “exilio” pues, en esta vida “Encuentra el hombre su ser, mas se encuentra con él como con un extraño; se le manifiesta y se le oculta; se le desvanece y se le impone; le comunica y exige; se le da en sueños, como a toda criatura viviente, y le hace luego despertar. Mas no puede vivir enclaustrado sin más en su ser. Algo le sucede al hombre con su ser que le expelle de este originario claustro”<sup>31</sup>. Y lo que nos sucede es, simplemente, la vida.

Pero ¿qué es la vida? La vida es sin mí. Yo puedo desaparecer, morir, pero la vida sigue. Por eso, tal vez tenga razón Simone Weil cuando descubre que, además de seres exiliados somos seres indiscretos: “Mi presencia es indiscreta, como si me hallara en medio de dos amantes o dos amigos”<sup>32</sup> (Creador y creación). Pretendemos ser el centro de la existencia y no lo somos, pues somos criaturas amadas

30. La historia no hace sino dejar retazos de vida destrozada por la violencia sobre los más débiles. Apenas pasa un día sin que tengamos noticia de la muerte de una mujer a manos de su supuesto compañero; las guerras, el terrorismo o la opresión esclavizante proliferan justo allí donde podría florecer la vida, pero otros intereses ahogan la existencia de millones de personas. Nuestro mundo es una realidad que quita la vida al mismo tiempo que la da, tal vez por eso la esperanza cristiana ha sido desde los comienzos del cristianismo un “lugar” en el que muchas personas encontraron la fuerza para resistir y afrontar la muerte, sin quedar destruidas por ella.

31. María ZAMBRANO, *El sueño creador*, Ediciones Turner, Madrid 1986, 52.

32. Simone WEIL, o.c., 88.

junto a otras muchas. Es posible que Dios nos ame con predilección, pero no de manera excluyente. Esta certeza puede producir una cierta decepción y, sin embargo, es la mejor manera de sentirnos parte de esta creación amada hasta el infinito. Esto es “crecer”, transformarse e ir hacia la plena madurez.

Pero los cambios de nuestra existencia producen una cierta inquietud y desasosiego. ¿Por qué si no ese afán por inmovilizarlo todo, por dejar las cosas tal como están? ¿Por qué sobre todo, ese miedo a la novedad, a lo desconocido que nos viene, que está viniendo día tras día y que sentimos como advertencia en nuestro propio cuerpo, las mujeres de una manera absolutamente determinante desde la primera menstruación a la menopausia...?

En la vida estamos continuamente *saliendo* de lo conocido a lo desconocido, porque somos seres itinerantes en nuestra propia realidad, seres en crecimiento. Podemos resistirnos, agotarnos, protestar..., pero no nos es posible detenernos. La vida no se detiene, avanza siempre, cambia de sentido, se mueve y al hacerlo ejerce una presión sobre nosotros, nos empuja a salir fuera del “abrigo de la caverna maternal, donde ningún esfuerzo era necesario ni posible... Y el despertar: un ímpetu del mirar, y surge enseguida la avidez, el apetito desde lo más hondo, el hambre originaria”<sup>33</sup>. Cada instante vivido es un sueño gestado en la historia, un parto del Don divino en la creación: nuestra propia existencia.

#### *Un sueño divino: vivir*

Nacer es, entonces, un hambre permanente de vida. Y vida es vivir la novedad de cada instante y la fatiga de cada etapa del camino, pasar ávidamente de la niñez a la juventud, de la juventud a la madurez, de la madurez a la vejez... Pero esta dinámica no supone, todavía, el ser criaturas saciadas, ni supone el reencuentro pleno con

33. María ZAMBRANO, “Escritos...”, 4.

la fuerza Divina que nos hizo salir a la vida; para alcanzar esa plenitud es preciso encontrarse con la muerte y trascenderla. El nacimiento, en este sentido de paso hacia la trascendencia es una especie de muerte preliminar. Al nacer se *muere*, no al modo en que muere cuando se está al final de la propia existencia, sino yendo hacia la muerte<sup>34</sup>, “y que un ser divino esté muriendo siempre. Y naciendo. Un ser divino: fuego que se reenciende en su sola luz”<sup>35</sup>. El ser divino que hay en nuestro ser busca reencontrarse con la Divinidad, con aquella Luz que nos enciende por dentro de manera única e irremplazable.

María Zambrano, desde sus circunstancias históricas personales, como mujer comprometida y como pensadora proscrita y exiliada, llega a sentirse ella misma *exilio*; ella, la mujer no sometida, sacada afuera o automarginada por sus ideas, habla del exilio de modo desgarrador, como una verdadera experiencia mística: “La tragedia única es haber nacido. Pues nacer es pretender hacer real el sueño de Dios”<sup>36</sup>. Un sueño que hay en nuestro ser y que, como todo sueño, se desvanece en el momento en que queremos aferrarlo, realizarlo a nuestra manera, encerrarlo en nuestra realidad existencial.

Mientras la vida está dentro del “sueño divino” el ser se encuentra como en un estado prenatal, de un modo indefinido; nacer es definir ese sueño, liberar el ser en el tiempo, tomar conciencia de él y tratar de realizarlo: aparecer en la realidad con una forma tangible: “La vida es una continua aparición. Y en el hombre, en y a través de la conciencia, él es el medio de la aparición: lo que entra en ella se hace realidad”<sup>37</sup> y, por lo mismo, se hace finitud.

34. Cf. *Ibid.*, 3.

35. María ZAMBRANO, *Claros del Bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1997, 132.

36. En el párrafo inmediatamente anterior Zambrano afirma, refiriéndose al pensar sobre la vida del poeta de la antigüedad, Píndaro: “*Somos sombras de un sueño... Sombras del sueño de Dios. Mi vida no es mi sueño, y si la sueño es porque yo que la sueño, soy soñado. Dios nos sueña y entonces hay que hacer que su sueño sea lo más transparente posible, reducir la sombra a lo menos, adelgazarla*” (Cf. *Ibid.*, 4).

37. María ZAMBRANO, *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid 1992, 87.

No somos criaturas dueñas del sueño que nos hace aparecer en la existencia, somos el sueño de Otro y de otros. Por eso: “Nacer es realizar o pretender realizar el sueño de vida de nuestros padres; el sueño de Dios inicialmente. Quizá Dios soñó con una criatura, su predilecta; quizá el universo nos sueña como su cumplimiento y estamos ya pre-soñados en la flor y en el árbol que se yergue, en la misma materia extensa, soñada también ella, que aspira a la realidad y la sirve incansablemente como la sierva que es del Universo, la madre que sirve hasta ver erguido sobre sí, aplastándola, al hijo que la olvida”<sup>38</sup>.

El nacer dura y se realiza “como un sueño”<sup>39</sup> del que participamos casi de manera inconsciente e involuntaria. Primero somos criaturas “soñadas”, pero, en cuanto tomamos conciencia de esta realidad, ya estamos obligadas a realizar ese sueño. Entonces la vida se nos convierte casi en un delito y, con frecuencia, en una tragedia: el delito y la tragedia de querer poseerla totalmente, en esta realidad material, no en otra: “Si no hubiera esta toma de posesión inicial no sería delito el haber nacido y seríamos inocentes” –continúa la autora–. La verdadera tragedia del nacer a la vida está en querer adueñarse de ella, tomarla en posesión, dominarla. Pero la vida a la que dedicamos el esfuerzo de “servir incansablemente” en lugar de disfrutarla libre y gozosamente, se nos convierte en la “hija” que se yergue, nos aplasta, nos domina y nos olvida...

#### *La fuerza de la vida: madurez*

Las mujeres hemos despertado tarde, algunas ni lo han hecho todavía, al sueño de nuestra propia realidad. Las que han logrado salir de la somnolencia y han comprendido que su tarea no es sólo sostener la vida sino vivir, han pagado y están pagando el precio de esa liberación, a veces con la propia vida, viéndose aplastadas por aquellos

38. *Idem.*

39. María COBOS, *María Zambrano: Al encuentro del alba*, Burgos 2004.

a los que han levantado y sostenido<sup>40</sup>. Por eso, la vida se nos presenta, de manera especial a las mujeres, como una *catarsis*, como una posibilidad irrenunciable de lograr vivir por sí misma y desde sí misma. Esto significa darse la oportunidad de “estar aquí de nuevo, después de haberse alejado de todos, de todo...”, hasta lograr verse como una criatura más entre las otras que llenaban su realidad, compartiendo con ellas las huellas y las sombras; una persona llena de ideas, de imágenes y de anhelos<sup>41</sup>.

A muchas mujeres se les ha escapado la vida, la han sentido y la sienten como dilapidada o como un peso que las encorva, las humilla y las postra. La antropología que emana del Evangelio sitúa también a nuestro género justo en el camino del Sanador, del Dios que salva y libera: así el caso de la hemorroisa, de la mujer encorvada o de la suegra de Pedro (cf. Lc 8, 43-48 ; 13, 10-13 ; 4, 39). Durante mucho tiempo las mujeres han sentido sobre su condición femenina la carga de la *culpabilidad* de vivir, la urgencia de tener que “vivir muriendo” para que otros nacieran y vivieran. Esto es evangélico, pero sólo en el sentido en que Jesucristo entrega la vida: por propia voluntad y con la firme certeza de recuperarla de nuevo de manera absoluta (Jn 10, 17-18). “Y ahora ella, al no poder morir sentía que tenía que nacer por sí misma”<sup>42</sup>.

El camino de la vida se recorre en el tiempo y, por más que se intuya que hay otra “vida sin tiempo”, las personas, hombre y mujeres, necesitamos sabernos dueñas de este tiempo que vivimos aquí, no dejarnos arrasar por él, engullir por él: “el tiempo, pues, constituye

la posibilidad de vivir humanamente; de vivir. Ya que el vivir no es lo mismo que la vida. La vida es dada, mas es un don que exige de quien la recibe el vivirla, y al hombre de una especial manera”<sup>43</sup>. Vivir es el exilio de la vida y, en esa condición exiliada, vivir es tarea, la tarea de madurar el don, no simplemente de poseerlo (cf Mt 25, 14-30).

La vida es un don con derecho a devolución, por eso merece la pena ser vivida en la dimensión exacta que nos permita nuestra conciencia y nuestra propia voluntad, en el modo relativo-relacional en el que nos encontramos situados los seres humanos: “El hombre ha de hacerse su propia vida a diferencia de la planta y del animal que la encuentran ya hecha y que sólo tienen que deslizarse por ella...”<sup>44</sup>. “Deslizarse” por la vida no es vivir humanamente sino animalmente, la conciencia de “exilio” es el precio que se paga por *saber* hacer la propia vida. Pero muchos hombres y mujeres optan por esta manera de dejar pasar la vida a través de ellos, aceptando esta vida como lugar de permanencia y llegando al límite de ella sin haber aceptado que se acaba, que ya no existe.

Gran parte de la humanidad, sobre todo de ese 52% crecido de mujeres que la formamos, no se atreve a soñar siquiera la posibilidad de hacerse con las riendas de su existencia, bien porque se las han arrebatado, bien porque ellas mismas las han abandonado en manos de otros. Es obvio que vivir supone el esfuerzo de acoger el don de la vida y dejar que dé fruto a través de este milagro que somos y que nunca dejaremos de ser puesto que eso que llamamos *muerte* es, como mucho, un *detalle* más de la Vida: “Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí aunque haya muerto vivirá; y todo el que esté vivo y crea en mí, jamás morirá. ¿Crees esto?...” (Jn 11, 25-26)

40. Pensemos en las mujeres de la Revolución francesa, en las sufragistas y feministas que han cambiado el rostro de la vida femenina desde el siglo XVIII, por ejemplo, al XX, las misioneras asesinadas cada año en países en los que la vida se convierte en muerte continuamente en manos de quienes ejercen de *faraones* de nuestro tiempo..., y en tanta otra cuyo anonimato cubre la historia y la cimiento.

41. Cf. María ZAMBRANO, “Escritos...”, 5.

42. María ZAMBRANO, “Escritos...”, 4.

43. María ZAMBRANO, *El sueño creador*, 50.

44. *Ibid.*, 51.

## 2. Viviendo la vida: catarsis (purificación) de la muerte

Desde la antropología cristiana, el ser humano recibe la vida y con ella su ser único e irrepetible. “Un ser que se le presenta como absoluto, en un modo extraño. Pues que siendo éste su ser recibido, y sintiéndolo él como absoluto, se lo encuentra a su cargo. Lo lleva y lo soporta, lo sufre en verdad, puesto que le pesa; lo envuelve y hasta puede poseerlo, si ha dejado de contar con él o si cuenta en demasía”<sup>45</sup>.

¿Cómo acoger el don *absoluto* de la vida que hemos recibido, dentro de este ser *relativo* y finito que somos? Este, sin duda, es el planteamiento que se hace Pablo de Tarso cuando afirma: “Este tesoro lo llevamos en vasijas de barro, para que aparezca claro que una fuerza tan extraordinaria procede de Dios y no de nosotros” (2Cor 4, 7).

Nos encontramos como realidades inmersas en algo casi *irreal*, un punto intermedio entre la nada y el ser, entre lo relativo y lo absoluto, entre lo finito y el infinito, sin ser totalmente ni lo uno ni lo otro. Comprendernos así, aceptarnos así, es todo un ejercicio que pone a prueba la vida entera y la purifica. Para María Zambrano se trata de aceptar que somos “... un centro intermedio entre las dos realidades, la propia y la total. Es irreal por tanto. Es un punto matemático que señala un abismo y lo ahonda. Pues a fuerza de mirar todo se vuelve más y más distante, y ‘eso’, ese alguien que alienta dentro, que querría salir a ser visto, y a respirar también, va hundiéndose, retrocediendo a esa tiniebla, más allá quizá de donde estaba cuando no había mirado nunca”<sup>46</sup>.

Si no fuéramos conscientes de que vivimos tampoco lo seríamos de lo mucho que deseamos vivir, del abismo tan profundo que nos separa de la Vida y, a la vez, nos une a ella. Aunque, como advierte Xavier Zubiri, el hombre, gracias a su libertad, puede vivir en este mundo de dos maneras, de cara a Dios o de manera “conversiva” a

él, o de espaldas a él, es decir, de manera aversiva<sup>47</sup>; de cualquiera de las dos maneras, lo quiera o no, lo acoja o lo rechace, la vida es un don divino y la muerte, para quien cree en el Resucitado, la manera de poseerlo en plenitud: como permanencia en el reino de Dios.

### 1. Vivirse en relación a la muerte, un proyecto de permanencia en la luz

Con toda lucidez, Simone Weil habla de este proyecto que todo ser humano alimenta íntimamente y que contiene, a la vez, el cambio esperado y el deseo de permanecer, sea como sea, en la luz, en la verdad y, en definitiva, en la vida: “... siempre me he prohibido pensar en una vida futura, pero siempre he creído que el instante de la muerte es la norma y el objeto de la vida. Pensaba que para quienes viven de la forma adecuada ése es el instante en que, por una fracción infinitesimal de tiempo, la verdad pura, desnuda, indudable, eterna, penetra en el alma. Puedo decir que jamás he deseado para mí otro bien”<sup>48</sup>. La vida futura comienza ahora, es ya.

María Zambrano afirma que sólo cuando se acepta íntegramente el propio ser comenzamos a vivir por entero<sup>49</sup>. En la mujer esta aceptación supone además la tarea de “reconocimiento”, no a través del “otro” (varón), como ha venido enseñando la antropología teológica tradicional, sino distinta de él. Esta *distinción-valoración* no ha contado en la antropología teológica del cristianismo, muy al contrario, se ha visto sistemáticamente mutilada desde la mirada miope, ciega o interesada de la otra realidad relativa con la cual conforma la única humanidad: el varón. Éste es el pensamiento de uno de sus más grandes representantes, Tomás de Aquino, (s. XIII): “el hombre es principio y fin de la mujer; al igual que Dios es principio y fin de la criatura..., no fue creado el hombre para la mujer, sino la mujer para el hombre”<sup>50</sup>...

45. Ibid., 51-52.

46. María ZAMBRANO, “Escritos...”, 4

47. Xavier ZUBIRI, *El problema teológico...*, 447.

48. Simone WEIL, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1993, 38.

49. María ZAMBRANO, *El sueño creador*, 53.

50. Cf. Tomás de AQUINO, *Suma Teológica* I, q. 93, art. 4, resp obj 10, ibid, 831.

La *catarsis* o purificación del sentido de la vida en las mujeres ha pasado, a lo largo de la historia, del menosprecio que abocaba a una muerte de los sentidos y de la propia presencia, a la aceptación hecha de reconocimiento y autovaloración. Hemos pasado de la oscuridad del sometimiento, al deseo de estar y permanecer en la verdad y la vida que se dice a través de nosotras mismas, sin otro intermediario, al fin de cuentas, tan humano como nosotras. Las mujeres, al menos en nuestro ámbito cultural occidental y en cierta medida en otros del área oriental y del hemisferio sur, hemos descubierto que, además de la función de esposas o madres, hemos de vivirnos como personas con un proyecto propio y dignificante<sup>51</sup>.

Pero esto ha supuesto el reencuentro con nuestra realidad corporal y espiritual: amar nuestro cuerpo y admirar nuestro espíritu. Saber y entender los ciclos vitales que se producen en nuestra corporeidad. Hemos aprendido, generación tras generación, a respetarlos y cuidarlos, a superar uno para gozar del siguiente: menarquia, madurez, menopausia, vejez... Pero junto a ese proceso tan íntimo, las mujeres nos enfrentamos a la tarea de sabernos en relación con la realidad, debiendo despertar a la libertad de ser nosotras mismas por nosotras mismas, sin perdernos en lo que de esa realidad, fragmentaria y transitiva, se nos ha permitido o se nos permite ver y disfrutar, muchas veces sólo de manera pasiva o interesadamente activa en favor del varón, pretendido actor primario y original de todas las escenas de la vida<sup>52</sup>.

#### *Vida compartida, vida purificada ¿resentida?*

La vida, y muy especialmente la vida de las mujeres en cuanto la inmensa mayoría se han vivido y se viven aún enteramente en refe-

51. En este sentido me parece excelente la idea presentada por Pilar DE MIGUEL FERNÁNDEZ, "Propuesta", en: *10 palabras clave en Teología Feminista*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004. 411- 452.

52. Para profundizar en el tema puede verse, entre otras, la obra de Henrietta L. MOORE, *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid 1999.

rencia a los varones, es "convivencia", pero toda convivencia encierra siempre cierta muerte. Por eso, vivir es algo más que convivir, es vivirse en relación a la muerte: la muerte física, pero también la muerte de los sentidos, de los sentimientos, de los deseos, de los propios intereses, incluso de las esperanzas que sostienen cada uno de los fracasos y de las circunstancias adversas de la vida.

Tenemos, lo queramos o no, que aprender a convivir con la muerte, mirarla como benevolente compañera de camino y atender *pacientemente* al reclamo de su presencia. Esto es a lo que llamo "catarsis" o purificación de la vida.

Cómo nacimos a esta vida nadie lo recuerda. De ese primer momento de encuentro con la existencia nadie guarda memoria. El intento de volver la mirada hacia ese instante en el que se produce la contracción final del útero materno y nuestro cuerpo comienza a respirar por sí mismo, nuestra piel a sentir y nuestros sentidos a familiarizarse con el mundo externo y extraño, nadie sabe nada realmente, conscientemente.

La conciencia de vivir se nos abre a medida que se nos va abriendo el horizonte de nuestra propia vida, en relación al mundo que nos rodea. Pero lo que vemos al ir abriéndonos los ojos, el sentido de la luz que todo lo ilumina y a todo le da forma y color, no siempre es algo que nos habla de aquello que debiera estar en nuestra *memoria espiritual*, aquello que llevamos grabado en el alma como un sello indeleble y que tiene la forma de la Divinidad.

La vida, según Xavier Zubiri es proyecto que el ser humano realiza en una luz que es, en verdad, oscuridad: "En su visión y en su vida, este hombre ve y vive en la luz, pero interpretándola desde la oscuridad"<sup>53</sup>.

¿Podríamos plantearnos la idea de que vivir es tener experiencia de la luz desde la todavía no-luz...? En este sentido podríamos enten-

53. Cf. Xavier ZUBIRI, NHD, 12 y 199.

der la siguiente afirmación zubiriana: "... habría que decir que el hombre no es su vida, sino que vive para ser", ya que mientras la vida transcurre y pasa, el hombre 'es' lo que le queda de 'suyo', después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar... Gracias a esta trascendencia el ser humano asiste al transcurso de todo, aún de su propia vida y su persona 'es' más allá del pasar y el quedar. Vivir no es simplemente ni estar ni cambiar; es un tipo de movimiento más sutil y más hondo..., es la realización misma del "*manere*", es decir: permanecer *estable* en la dinamicidad, en el cambio<sup>54</sup>.

La vida, en sí misma, es movimiento purificador. Pero esta unidad vital que Zubiri describe como "estabilidad en movimiento"<sup>55</sup>, o algo así, queda, con frecuencia, desestabilizada y estancada. Las culturas profundamente androcéntricas, la cultura occidental y cristiana entre ellas, han logrado hacer de la *estabilidad* existencial de las mujeres un erial, tierra resquebrajada por la que se les escapa la vida. Se ha pensado que el sexo femenino era la parte "débil" de la humanidad, pero las mujeres no son débiles en sí mismas, han sido sistemáticamente debilitadas por el poder dominante ejercido sobre ellas. Por eso, no es extraño descubrir que la vida compartida es además, la vida resentida:

"Y ahora estaba aquí, ahora y aquí, resentida como cuando nació. Sabía, sí, que era eso lo primero: el resentimiento, como si sólo estuviésemos en la vida aquí, por haber sido despedidos y aun rechazados; porque 'él', 'ellos', ¿quién?, no nos quiere"<sup>56</sup>.

Y no es que duela compartir la vida, es que la vida queda resentida, precisamente, al no poderse compartir. Esta es la experiencia antropológica olvidada por la teología, olvidada, al menos en lo que se refiere a las mujeres y, por tanto, es la dimensión llamada a ser tenida en cuenta a la hora de vivir humana y cristianamente.

54. Ibid., 209

55. Cf Ibid., 447 y 467-468.

56. María ZAMBRANO, "Escritos...", 5.

### *La vida herida de muerte*

"Y cada vez que se nace o se renace, y aún en el ir naciendo de cada día, hay que aceptar esa herida en el ser, esa escisión entre el que mira, que puede identificarse con lo mirado –y así va naciendo– y el otro, el que siente a oscuras y en silencio, entre la noche del sentido, condenado a no nacer ahora, a no nacer todavía. Y hay que aprender a soportarlo"<sup>57</sup>.

La vida de cualquier persona es una "herida" y esa herida es la dolorosa apertura, más aún es "escisión", a través de la cual sentimos que miramos más allá de esto que somos, pero, sobre todo, sentimos que "nos miran" y, lo más sobrecogedor es que por esa "mirada" nacemos y por ella vivimos.

Pero el texto de María Zambrano sugiere aún más. Ante la figura de Edipo ciego, "lejos de las tinieblas maternas", encontramos un ser que se hunde cada vez más "en las propias tinieblas", esa figura se sumerge en la experiencia de quien busca vivir su propia vida y no deja de descubrir que está viviéndose lejos de ella, apresado por un destino que está más allá de lo que alcanza su propia mirada.

En cada mujer y en cada hombre vive "otra" realidad que ansía nacer, "otra" realidad que no nace todavía... Esta situación de espera se vive "a oscuras y en silencio", en esa cadencia mística de "la noche del sentido" condenado a padecer y a dejar que la espera se convierta en esperanza. Esta es la tarea de la fe, ya sea en la vida misma, ya sea en Aquella realidad que la provoca.

Con un extraño y profundo sentido trágico de lo que significa vivir naciendo a cada instante, Zambrano hace una afirmación que escamotea una interpretación fácil y apacible de lo que ella se plantea como pregunta "¿Nacer es un sacrificio a la luz?", y se responde como enigma: "Después de haber padecido mucho comienza a nacer la esperanza de que el condenado por la luz también nazca en

57. Ibid. 4.

otra luz. De que nazca una luz que lo nazca"<sup>58</sup>. Y así vivir la vida... "Quería deshacer lo vivido, lo visto, lo acumulado en el día, caído sobre ella intempestivamente, como la vida misma. Quería deshacer el *hecho* de haber nacido, de estar ahí, aquí"<sup>59</sup>.

La vida de las mujeres se ha realizado siempre dentro de un proceso de muerte y de esperanza: en tensión entre la soledad y la compañía, entre el silencio y la necesidad de diálogo, entre la fragilidad y la fuerza, entre el dolor y el gozo... Esta situación queda perfectamente narrada en el capítulo 3 del libro del Génesis. El "paraíso" se queda pequeño para realizar el proyecto de libertad que acompaña el don de la vida, libertad que la mujer ansía conocer que, una vez conocida, no puede si no realizar. Y en esa tarea se va desarrollando nuestra vida, una vida irremediamente herida de muerte.

Quien no haya vivido la experiencia de acompañar los últimos años de la vida de alguien, de un hombre, de una mujer: una persona agotada por el *peso* de la vida, difícilmente podrá entender este grito de desesperación, una *desesperación esperanzada* porque aún se tiene el coraje de luchar contra lo vivido, todavía se piensa en poder, siquiera, "deshacer" algo, volver a vivir de manera distinta lo vivido, incluso el hecho mismo de "haber nacido, de estar ahí, aquí".

Los ojos nublados de una madre anciana (o de un padre, en esto no encuentro diferencia) repasando los motivos que tiene para querer morir (¡vivir!), enseñan a comprender la pregunta apenas formulada desde el más profundo, indigente y desgarrador sufrimiento: *¿Y todo... ¿para qué!...?* Esa pregunta lleva, a mí al menos me ha llevado, a sentir la vida, como una herida que se abre internamente, sin posibilidad de sanación mientras no encontremos la razón final del por qué hacemos lo que hacemos y somos lo que somos.

58. Idem.

59. María ZAMBRANO, art. cit., 5.

Ese *¿para qué!...?* es la misma pregunta, más aún, el grito que le lanzamos a la vida expuesta a la muerte, incluso si el horizonte de la muerte parece lejano y ajeno... Ante la indigencia del prójimo, yo, ser humano, me siento indigente, vulnerable. Y eso duele. Creo que es una experiencia compartida, sobre todo por quienes ya hemos hecho un cierto recorrido, el sentir la vida "herida de muerte" cada vez que alguien a nuestro lado, sobre todo a nuestro lado, se muere.

La muerte va cobrando fuerza a medida que el ser humano se aferra a la vida. María Zambrano formula esta verdad que sentimos en lo más profundo de nuestra propia vida, la certeza de que "Se puede morir estando vivo. Se muere de muchas maneras, en ciertos padeceres sin nombre, en la muerte del prójimo, y más todavía en la muerte de lo que se ama y en la soledad que produce la total ausencia de posibilidades de comunicarse, cuando a nadie le podemos contar nuestra historia.

La vida de muchas mujeres adultas, sea cual sea el grado de madurez personal que hayan alcanzado, se realiza cotidianamente conviviendo con su propia realidad silenciada y volcada en aquellas "otras" realidades, que deberían escuchar y no escuchan sino que enjuician y, enjuiciando, sumergen la existencia femenina en la muerte. El silencio anula la visión del propio ser y aboca a una vida desesperanzada, carente de la fuerza vital que da la convivencia dialogada, eso es muerte... Las mujeres, más de que abrazos, estamos, históricamente, anhelantes de *palabra*, de poder narrar lo que hemos vivido y lo que nos hace vivir. No poder contar lo que vivimos, eso es muerte, "...y muerte por juicio. El juicio de quien debía de oír y entrar sin más en el interior de nuestra vida es la muerte"<sup>60</sup>.

Cuando nuestra vida depende de aquello que compartimos y de aquellos con los que convivimos, nos exponemos a morir mientras creemos vivir: "... cuando la convivencia se hace imposible porque el

60. Cf. María ZAMBRANO, "Escritos...", 3.

que convive interpone y arroja su juicio sobre la persona viva, sobre aquello que nace solamente cuando se comparte, *se hace* la muerte"<sup>61</sup>. Una cosa es sentir que la muerte nos llega como algo propio de la vida, y otra sentir que quienes conviven con nosotras nos producen la muerte. A esto, las mujeres hoy, cada vez más y de manera más consciente, nos negamos rotundamente.

## 2. La aceptación de la muerte en la vida

La muerte es el *retorno ineludible* al origen de la vida. Pero este retorno no se da de la misma manera en que la criatura fue "exiliada" sino convertida ya en una realidad distinta, "crecida", enriquecida en el don recibido, capaz de saberse presente a sí misma y desde sí misma acogerse en la *Presencia* relacional que la ha acompañado siempre y que apenas puede intuir como colofón de su completa trayectoria. "Por largamente que un ser humano haya suspirado por morir, sólo el 'fiat' de la muerte se lleva el último suspiro y ese desfallecimiento del que ya no es posible volver en sí"<sup>62</sup>.

La muerte, advierte María Zambrano, tiene muchas maneras de manifestarse, tanto en la vida personal como en la historia. Respecto a la muerte de "la historia", de lo que se vive asistiendo a ella más o menos directamente, es que *se ve*: "...es visible, mientras que en la muerte de la persona lo que más nos interesa queda sustraído a nuestros ojos"<sup>63</sup>. Y yo entiendo esa sustracción en el más hondo sentido del término: nos lo quitan. Así como nacemos esforzados, como seres lanzados al exilio de la vida, de ella se sale igualmente con esfuerzo y sin que podamos prácticamente ejercer en ello nuestra voluntad, al menos que se recurra al suicidio y, ni aún así seremos conscientes de lo que es realmente el *útero* de la muerte por el que pasamos de un estado de vida al otro.

61. Ibid., 5.

62. María ZAMBRANO, *Claros del bosque*, 131.

63. María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 229.

*Ver la vida en la muerte: vejez vs soledad*

"La muerte ¿será verse enteramente a sí mismo?" Eso creemos. Pero antes, la mujer exiliada que hay en María Zambrano, exiliada de todo: de la política, de la patria, del amor, de la razón..., avisa del proceso que la vida sigue para encontrarse en sí misma.

"Y ahora, ya conocía aquel desierto, aquella blancura sin fronteras que no es todavía el morir. A lo primero era un trabajo el subir aquella cuesta, y luego cesó el trabajo; sólo algo llamado 'sí misma', 'yo', algo que no era. Todo había ido cayendo: la que se creía ser. Su 'ser' ya sabía ella que no era apenas nada..."<sup>64</sup>.

Las personas que alcanzan cierta longevidad están llamadas a experimentar lo que significa subir trabajosamente la cuesta del desvalimiento y dejar que todo a su alrededor vaya cayendo en esa subida: sentimientos, compañías, amistades, ilusiones, fuerzas... No todas las personas llegan a esa altura con la lucidez suficiente para reconocer y contar lo que experimentan, el vértigo que produce ese "desierto blanco" que no tiene fronteras, que invita a dejarse estar sencillamente, ya sin apenas nada, ni siquiera eso a lo que tanto nos aferramos y que llamamos nuestro "yo", nuestro "ser personal".

¿Cómo será sentir que no se es "apenas nada" y sin embargo se sigue siendo ya casi en plenitud...? La vejez es, debería ser, encuentro con la libertad del ser. Ya sin ese afán de poseerse, viviendo el abandono confiado de haber "subido la cuesta" y encontrarse ante el infinito, a punto para quedar envuelto el ser en la luz, sin nada que lo pueda impedir porque "todo había ido cayendo"<sup>65</sup>. En el fondo, la mayor experiencia de muerte es la experiencia del despojo y de la soledad.

La soledad es la experiencia vivida por el mismo hijo de Dios en su encarnación y muerte, La soledad humana es la soledad divina. La

64. Idem.

65. María ZAMBRANO, "Escritos...", 5.



escena del Getsemaní cobra vida en todas las vidas humanas: todo ser humano muere solo (cf Mt 26, 36-46). La soledad es la gran compañera de la muerte, pero cuando la vida se prolonga en una vejez solitaria, la muerte ya no es compañera sino enemiga, porque no acaba de llegar...

Por el hecho, al menos en nuestro mundo occidental europeo, de la mayor longevidad de las mujeres que alcanza ya los 90 y más años mientras que la de los hombres ronda entre los 76 y 80, ellas se quedan antes solas. Y esta soledad acompañada de recuerdos es una verdadera muerte que hay que saber aceptar y con la que hay que aprender a convivir, ya desde la juventud y desde la madurez. Es más, se madura a medida que se va experimentando la muerte.

Todo lo que nace se muere. "En la historia, la muerte se ha llamado 'decadencia' y su proceso ha sido seguido sólo desde el punto de vista de la desintegración de la caída del protagonista, en un sentido lineal de una sola dimensión, como si fuera un simple debilitamiento, una pérdida de poder y nada más"<sup>66</sup>. Pero en la persona, la muerte va dejando heridas, va dejando, sobre todo, la *memoria* herida, de manera que "Toda muerte deja una herencia, lo que vida fue del que se ha ido y que aparecía ante los ojos de los que le amaban en diversa forma como algo... íntimo y sustancial de la vida, algo que nos lleva a sentir en la persona viviente, algo así como una sustancia. Y las cualidades morales o intelectuales y el 'estilo' que aparece en quienes lo amaron, incorporadas, transformadas, a veces"<sup>67</sup>.

#### *Camino cotidiano hacia la resurrección*

La vida invita siempre, cada día, a ser vivida de una manera nueva. Cuando se acoge esta invitación se comprende lo mucho que tenemos en común la naturaleza y nosotros, se comprende que formamos parte de un universo, de un caos armónicamente entrelazado,

de una vida crecida instante a instante en las manos mismas del Creador. Una mujer que, pese a su juventud, ha experimentado ya algunas muertes en la vida, me advierte "que no tenemos cosas en común con la naturaleza: somos naturaleza"<sup>68</sup>. Por eso, entiende ella, hablar de la vida dentro de la muerte y de la muerte dentro de la vida tiene que ser, dice ella "algo muy *connatural*". Le pedí que volcara para estas páginas un poco de esa experiencia, y lo hizo así:

"Me pides que te hable sobre cómo siento la vida y la muerte... Me viene a la memoria que cuando Jesús quiere decir algo sobre la vida habla de viñas, de tierra labrada, de peces en la red, de ovejas, de monedillas perdidas, de conocidos pesados e inoportunos, de banquetes, de préstamos, de viudas, de higueras, de panes y levaduras, de nubes que barruntan tormenta, de vinos, de barcas varadas en la orilla... Y me pregunto ¿es tan difícil hablar de esto en teología?

En lo que a mí respecta, no sólo creo en la resurrección sino que *veo* la vida resucitada a cada paso. Salgo a la calle y miro, y veo el rostro de una mujer muy mayor, tal vez tenga más de 80 años, con los labios coloreados, el cabello arreglado con sencillez, unos tacones discretos y un gran toque de coquetería, pero sobre todo, descubro en su rostro una sonrisa que me habla, sin palabras, de sus ganas de vivir. Es imposible que esta mujer camine hacia la muerte, me digo, seguro que camina hacia la vida.

Sigo mirando y veo, en una grieta que hay entre el bordillo de asfalto y la calzada, una matita pequeña, minúscula, solitaria, con hojas no mayores que un lunar en mi mano y si me acerco a ella descubro asombrada pétalos y pistilos diminutos, perfectos, armoniosos, la vida que se ofrece simple y gratuita y que durará apenas un instante. Seguro que mañana no está, pero ahora es algo precioso, vital.

68. Las mujeres, no sé si tanto los varones, encontramos en el compartir lo vivido en el día a día una manera de resucitar constantemente de nuestras experiencias de muerte. Este trabajo tiene mucho de diálogo, de momentos compartidos entrañablemente con Dory Morales Rodríguez; por eso recojo sus palabras, agradecida por esa "teología del campo y de la calle" en la que ella está sobradamente doctorada y con la que tanto me enriquece.

66. María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 229.

67. Idem.

Me sorprende también el encuentro con un hombre de mediana edad, mal vestido, maloliente y desaliñado. Observo cómo acuna entre sus brazos, con mimo, al chuchito que se ha hecho compañero de su intemperie y comparte con él el trozo de pan que alguien acaba de darle. Es una manera de compartir la muerte y la vida, me digo.

Estoy caminando, mirando, viviendo... Y soy consciente de ello. Veo a mi vecina que me saluda al cruzar la calle. Siento la alegría que brota del encuentro con unas amigas, el compartir una cerveza, un paseo sosegado, el contenido crítico de un libro, un silencio, una preocupación o una buena noticia... Después, la despedida, esa cierta muerte del instante vivido. Creo que la vida estalla a mi alrededor con estruendo, pero yo la percibo como un susurro que lo dice todo y a cada instante. La vida siempre es en presente, está resucitando a cada momento, porque a cada momento consiento que muera.

Creo que la muerte, lo que anula, lo que mata de verdad la vida, no es dejar de respirar en un preciso momento, es otra cosa... Algo que no está necesariamente ligado al instante en el que se agota el aliento del cuerpo. La muerte es el miedo que paraliza el afecto y la ceguera de quienes caminan sin disfrutar de lo que ven, la ambición que entierra la honestidad y la justicia... La muerte es la negación de lo que germina y de lo que simplemente sucede. La muerte es la cerrazón a cuanto acontece a nuestro alrededor. La muerte, para mí, es la negación de mí misma y de mi derecho a ser feliz, a poseer un ser nuevo cada día. Por eso procuro ver cada día las pequeñas cosas que acompañan mi existencia y me hablan de resurrección, y alientan a cada instante mi vocación a la vida resucitada".

Esta antropología teológica de lo cotidiano de la vida y de la muerte, de la vida que resucita en la mirada consciente de cada instante y que se muere en ese mismo instante para resucitar en el siguiente, es la que la gente entiende como *palabra de Dios*, y el mensaje del que la teología académica muchas veces carece. Pero, habrá que seguir buscando y dejando el miedo del sepulcro para quienes no saben de albas ni de atardeceres, para quienes no saben que la vida empieza en lo pequeño, cuando creemos que ya todo ha pasado, cuando realmente la persona se entrega sin condiciones, cuando el sobresal-

to del querer aferrar la vida ya no agobia el alma sino que bulle en ella como una chispa de luz, aceptando que lo vivido se nos muere, necesariamente, para convertirse en algo eterno.

Y volviendo a nuestro diálogo con María Zambrano sobre ese nacer o renacer cada día:

"Nacer sin pasado, sin nada previo a lo que referirse, y poder entonces verlo todo, y sentirlo, como deben sentir la aurora las hojas que reciben el rocío, abrir los ojos a la luz sonriendo, bendecir la mañana, el alma, la vida recibida, la vida, qué hermosura, sintiéndose ser nada o apenas nada..."<sup>69</sup>.

Y es que a la eternidad se nace sin nada. O mejor dicho, se muere generalmente como se ha vivido: con rabia y el gesto contraído del que nunca vivió realmente o con una sonrisa iluminada ante la Presencia que llama y que siempre ha estado ahí, amando en silencio y, en silencio, iluminando la vida.

La muerte nos sorprende más cuando la vemos llegar en otros porque: "El que se va entregado a esa inapelable llamada, no ha podido decir su palabra audiblemente...Y desde afuera, el que se ha quedado extrañado por extrañado que estuviera en el ser que se le va, no ha oído nada, puede a lo mas percibir un sí, el Sí absoluto que se asemeja al del amor, al de toda forma y modo de amor..."<sup>70</sup>. Eso, o algo parecido, es la esperanza escatológica.

Esa es la invitación que todavía la antropología teológica cristiana puede y debe lanzar al mundo: la muerte es una respuesta confiada a la llamada del Amor. Nuestro mundo sabe mucho de muchas cosas, pero, posiblemente haya perdido la capacidad de sonreír confiadamente a la llamada de la eternidad. Saberse morir es saberse estar todavía en la vida, todavía sin terminar de nacer del todo a la

69. María ZAMBRANO, "Escritos...", 5.

70. María ZAMBRANO, *Claros del bosque*, 131.

Vida, anhelantes y temerosos. En esa situación la compañía de las otras personas, de las cosas que nos son conocidas y queridas, apenas sirven para aumentar el sufrimiento del desgarramiento que es morir. Afirma nuestra autora en una verdadera descripción épica del momento mismo de la muerte :

“Y sintió entonces el delito de haberse ido sola tan lejos hacia aquella claridad sin sombras, sola y sin haber todavía nacido. Por eso no pudo. Porque no había nacido del todo, por eso la habían rechazado. Como velos opacos, como pálidas membranas, había visto desprenderse de su ser lo que creía ser, de lo que estaba imbuida. Y había quedado aquello insignificante, desvalido e impotente ante la luz, ante la claridad sin fronteras más bien, pues no sentía allí el foco, no vibración de ninguna clase, y el frío era absoluto... Por una vez la legitimidad, lo debido, se cumplía inexorablemente, simplemente, se cumplía sin señal siquiera de que se estaba cumpliendo; de tal modo era simple. La pura simplicidad que para los que de verdad han nacido debe ser el *ser* del todo y para siempre. Y para ella, escapada del tiempo y de la paciencia –también de la humanidad– era la simple negación, el *no* que de tan cierto no se dice, pues no hay palabras por allí”<sup>71</sup>.

Ante la muerte todo es “insignificante”. En la muerte no hay palabra, porque la palabra es siempre explicación de algo, compartir algo, y la muerte no se comparte. La muerte se vive a solas. Y a solas se resucita (cf Lc 24, 1-12).

### 3. Muerte: la vida resucitada

Tengo la absoluta certeza de que la antropología teológica elaborada desde lo que María Zambrano llama el “método de la razón poética”, puede aportar una nueva e ilusionante luz sobre el saber acerca de la persona humana, de su vida y de su muerte, sobre todo, desde la experiencia femenina. Ella habla de lo que vive y, sobre todo, de lo que intuye más allá de lo meramente vivido.

Con su voluntad de búsqueda, de aceptación del movimiento que sobreviene a la coherencia entre la razón y la mística del corazón, María Zambrano es capaz de definir el instante mismo de la muerte, en muchos tipos de muertes, por ejemplo, la del rechazo: “Anhelar morir no es todavía el morir mismo”<sup>72</sup>, como el anhelo del abrazo paterno no es, ni mucho menos, la experiencia del abrazo Divino, pero, en ocasiones, se le parece, o al menos, el deseo hace que se le parezca:

“Allá, una claridad sin foco, sin semejanza a ninguna otra, se extendía sin límites; no era el horizonte o quizás era sólo horizonte. Y no había podido atravesarlo; una invisible resistencia la rechazó”<sup>73</sup>.

Podemos *hacer* experiencia de muerte-resurrección, siempre y cuando no pretendamos atravesar por nuestras propias fuerzas, por la violencia que impulsa a la vida, el misterio de la luz que llama a la Luz, abarcar con nuestra mirada y encerrar en nuestras manos el horizonte que es eternamente Horizonte. En el ser humano el amor a la vida es insaciable, insatisfecho siempre, y no se conforma con nada que no tenga sabor a infinito. Por eso es mayor la tragedia de la muerte, cuando esta muerte no tiene horizonte alguno. Cuando una vez vislumbrada la claridad de la luz que da el amor, solo queda la soledad.

#### *El horizonte trágico de la muerte*

En mi opinión, la tragedia de la muerte tiene rostro y vida propia: la de aquellos que ejercen la violencia contra la vida, de aquellos seres humanos que no valoran absolutamente en nada la vida: ni la propia ni la ajena. Desde los orígenes el nombre de la muerte fue el nombre de la violencia contra el hermano: “... se lanzó contra su hermano Abel y lo mató. El Señor preguntó a Caín –¿Dónde está tu

72. María ZAMBRANO, *Claros del bosque*, 131.

73. María ZAMBRANO, “Escritos...”, 5.

71. María ZAMBRANO, “Escritos...”, 6

hermano? El respondió: –No lo sé; ¿soy yo acaso el guardián de mi hermano? Entonces el Señor replicó: –¿Qué es lo que has hecho? La sangre de tu hermano me grita desde la tierra” (Gn 4, 8-10). Caín es el don de Dios, no exiliado, sino errante; sin meta ni orientación alguna en la vida. La persona metida en sí, violenta, herida de envidia y marcada por la desesperación.

Toda violencia contra la vida surge de un corazón violentado: “El Señor se fijó en Abel y su ofrenda, más que en Caín y la suya. Entonces Caín se enfureció mucho y andaba cabizbajo” (Gn 4, 4b-5). El drama de la violencia fratricida es el guión que sigue la humanidad cuando ha llegado al límite soportable de su propia indigencia, cuando se sitúa ante sus límites desde la soberbia que humilla y no desde la humildad que libera. La furia que nace de la no-aceptación propia conduce al ser humano hasta la destrucción. Entonces la muerte ya no es más que un obstáculo en el camino y lo único que importa es levantar el brazo armado contra ella, matar: “La historia humana lo es de la desesperación humana –advierte María Zambrano-. Desesperación del hombre por su ser pasajero, por su humillación frente a Dios. Por hacerse un mundo desde su nada”<sup>74</sup>.

Antes, durante y después de un acto de violencia contra la vida, aún queda espacio para la esperanza. Parece mentira, pero la vida tiene capacidad de superar la materialidad de lo vivido, por trágico que éste sea. Siempre existirá un “país de Nod” en el que la criatura pueda refugiarse y afrontar su propia y destructiva violencia, engendrando violencia (Gn 4, 10-16). Con frecuencia, el “país de Nod” se abre ante nuestros ojos y nos sentimos criaturas inmersas en la sociedad de la muerte, ciudadanas involuntarias de esa patria que destruye la humanidad y que no sabemos cómo alejar de nuestras fronteras, porque traspasa todas las fronteras, especialmente las del corazón.

Que la muerte llegue no es tragedia, que llegue de manos de la indigencia, de la otra nada, eso es tragedia... “Después vino el frenesí por

ser a imagen y semejanza de este Dios creador, y en ello se usaron todas las razones. Todas las razones, hasta que la razón misma se consumió y se hizo de nuevo, por la mano del hombre, nada... Es la terrible violencia del pensamiento que expresa la otra terrible violencia del existir”<sup>75</sup>.

Necesitaríamos hoy una fe que nos abriera de nuevo a la conciencia de ser criaturas en el exilio, criaturas necesitadas de hospitalidad filial y fraterna, hambrientas de pan, de compañía, de agua, de sombra... Necesitaríamos una razón abierta a la esperanza de ese cristianismo que, como afirma María Zambrano, “sin necesidad de enunciarlo, recogiese las profecías de la Vida verdadera, esa desconocida”<sup>76</sup>.

*Vida eterna: la “gloria” de la Presencia que nos lleva*

La vida eterna es ya una realidad, pero todavía no. No hay ruptura traumática entre esta vida y la vida que llamamos *eterna*, lo que existe es una unidad indescifrable. Esta unidad llena de dinamismo es ya una realidad, la experimentamos viviendo.

Desde la perspectiva zubiriana, siguiendo la más pura tradición de los “padres de la Iglesia”, la vida eterna es la *gloria*: vivirse ya en Dios<sup>77</sup>. Y esto es ya una realidad, lo ha sido desde el principio de nuestra existencia y lo será hasta el fin. Pero al igual que el principio, de esta etapa final nos está dado sólo el germen. Su confirmación y su plenitud de visión, el ser criaturas poseídas por la Trinidad divina, será la vida eterna en la gloria, después de la muerte. En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con la Divinidad, quedará definitivamente sellado, y con ello la *reversión* de las criaturas todas, y en especial de la humanidad, a Dios.

El cosmos entero está afectado por la encarnación-resurrección de Cristo. Cristo glorificado es prenda y tipo de la glorificación de toda

75. Ibid., 105.

76. Ibid., 107.

77. Cf la obra de Antonio ORBE, *Antropología de san Ireneo*, BAC. Madrid 1959.

74. María ZAMBRANO, “Acerca de la violencia”, *Revista del conocimiento*, enero (1985) 104.

creación visible y dentro de ella de la entera humanidad, cada cual con su propio cuerpo: es la idea de la resurrección de la *carne* y con ella de toda la creación (cf Rom 15, 12-28)<sup>78</sup>. Pero ¿cómo entender esta “vida eterna” que nos lleva hacia la plenitud sin que podamos evadir esta fuerza que empuja la existencia desde el corazón de todas las cosas, desde nuestro más hondo aliento? Tal vez debiéramos creernos más y mejor eso que afirma Jesús en las páginas del evangelio: “Sois dioses”. En realidad, la eternidad no define en absoluto nuestra condición sino la condición divina, se dice en una página de esta misma obra que *la inmortalidad es privilegio de los dioses*; luego, si creemos en la inmortalidad, deberíamos creer en nuestra semejanza con la Divinidad. Vale la pena recoger el relato de María Zambrano, remembranza sosegada de un día cualquiera de la propia vida, para sentir que dentro de ella late la eternidad.

Es una larga cita que quiero abrir, no sólo para ilustrar sino y, sobre todo, para sobresaltar el espíritu de tantas mujeres que tienen algo que contar sobre sí mismas, sobre sus vivencias, que, de alguna manera, son de todas y son eternas:

“Y a la salida la madre joven, con una ramo de violetas, casi siempre en el manguito, con el velillo moteado recogido detrás del sombrero, la llevaba dándole calor con su mano de la que no la aislaban los guantes suaves. Y así, andaba sobre el asfalto duro, pasaba sobre el Viaducto, subía el rumor de la calle de Segovia, donde un árbol tendía sus ramas que casi podía tocar, y podía hundir los ojos que siempre se le iban e aquella lejanía azulada, casi blanca algunas tardes, franqueada del verde oscuro de la Casa de Campo. El horizonte lleno de luz, donde querría detenerse a beberla, como el mejor alimento, el ansiado, se embecía un instante. Y alguna china se le clavaba en la planta del pie, a través del zapato, hiriente, o se soltaban los lazos, o alguien empujaba su hombro. Y volvía a sentir que era débil. Pero no iba sola... Y enseguida la casa, con el fuego encendido. Y afuera la noche ya”<sup>79</sup>.

78. Cf. Xavier ZUBIRI, NHD, 541.

79. María ZAMBRANO, “Escritos...”, 5.

La Divina Presencia que nos lleva en la vida *hacia la Vida*, de la mano de la Sabiduría (Ruah) y de la Palabra (Verdad), es siempre una “madre joven”, sencilla y naturalmente ataviada, que nos espera a la salida de este lugar en el que aprendemos, viviendo, a vivir de verdad y eternamente. María Zambrano afirma que en esta forma de exilio que es la vida, tal vez, “nunca se ha estado vivo del todo ni sea posible estarlo”<sup>80</sup>. Porque estar realmente vivo supone haber llegado ya a la plenitud de la vida y eso sólo se produce, desde la comprensión cristiana de lo que significa “vivir en plenitud” cuando nos alcanza la muerte: “Porque si hemos sido injertados en Cristo a través de una muerte semejante a la suya, también compartiremos su resurrección” (Rm 6, 5).

El trayecto recorrido entre esta vida y la Vida que nos espera, es experimentado como algo firme pero frío, como “asfalto duro”, el camino a veces ni siquiera tiene la calidez ni la blandura de la tierra. A nuestro alrededor, haciendo con nosotros la vida, el rumor de la vida. Y la naturaleza invitando a la caricia, a hundirse en la belleza del “horizonte lleno de luz”. El horizonte atrae. El cielo azulado o envuelto en las ráfagas ígneas del atardecer es siempre un memorial atrayente e inquietante de la belleza paradisiaca que, intuimos, nos espera. Quisiéramos sumergirnos en él o beber de él todo el saber a eternidad que nos sugiere, siquiera por un instante...

Pero, el camino sigue e incomoda. Se advierte todo lo que, por pequeño que sea, se nos clava en la carne o nos hiere el cuerpo y el alma. Esas simples cosas que nos devuelven una y otra vez a la realidad de nuestra indigencia, de nuestra debilidad... “¡Pero no iba sola!”, esa es la gran certeza del camino cristiano entre la vida y la muerte: no hacemos el camino en solitario, nos llevan de la mano, cálida y confiadamente. Es la mano *materna* de Dios la que nos agarra y sostiene, paso a paso, libre pero firmemente.

80. María ZAMBRANO, “Escritos...”, 3.

*Escatología: nacer a la Vida Divina*

“Y enseguida la casa, con el fuego encendido”. Afuera ha quedado la noche.

El calor inconfundible del Hogar en el que la Divinidad nos abre su regazo y nos recibe como se recibe a la criatura que se ha esperado a lo largo del día, sabiéndola inmersa en pequeñas cosas que han podido hacerla gozar, pero también herirla... La vida que creíamos llena de luz, es en realidad una “noche” cuando se intuye siquiera qué será la vida resucitada. Por eso, por más que disfrutemos la luz, que sepamos que vivimos, siempre andamos sumergidos en una cierta noche, como esa que envuelve a Nicodemo, maestro de la ley él, supuestamente muy versado en las cosas de Dios y de los hombres y, sin embargo, buscando en las tinieblas algo de luz. Y el encuentro con Jesús provoca la conciencia de que, inexplicablemente, “hay que nacer de nuevo” (cf Jn 3,3ss).

La esperanza de la Vida, después del camino recorrido y después de haber atravesado la puerta de lo que llamamos muerte, es algo que invita a la alegría permanente, a esa, en palabras del Maestro y Señor: “nadie os podrá quitar” (Jn 16, 22). El texto que acabo de citar es, a mi entender, uno de los que mejor proyecta la idea evangélica de lo que puede ser la vida escatológica que nos espera. Jesús habla desde la angustia que provoca en el ser humano la cercanía de la muerte, y lo hace con palabras de consuelo que van dirigidas a sus discípulos, pero que nacen de su propia y esperanzada confianza. Pudo remitirse a muchas experiencias vitales desde las que los hombres recaban coraje para afrontar las dificultades e incluso la muerte, pero lo hizo poniendo ante el grupo de sus seguidores y seguidoras la imagen de una mujer parturienta:

“Cuando una mujer va a dar a luz, siente tristeza, porque le ha llegado la hora; pero cuando el niño ha nacido su alegría le hace olvidar el sufrimiento pasado y está contenta por haber traído un niño al mundo...” (Jn 16, 21).

En el sentido en el que, desde esta perspectiva antropológica podemos interpretar el texto, la mujer que está dando a luz con sufrimiento, esperando la hora de dar a luz otra vida, somos cada ser humano, abierto a la eternidad que se ha venido gestando en nosotros y que, pese al terror que nos produce lo desconocido, anhelamos gozar.

¿Será realmente la muerte resucitar en el Seno de la Divinidad? Y si es así ¿cómo será ese “resucitar”? Tal vez, si pudiéramos *decir* ese momento, *narrarlo*, ya la pregunta sobre qué somos estaría totalmente resuelta, simplemente estaríamos viviendo de verdad. Podría ser una experiencia contada en los términos de un encuentro con el propio ser, asumiendo cada instante de la vida: esa niñez y esa adolescencia, a veces tan heridas, esa juventud inquieta, esa madurez que no acaba de llegar... Nos encontraríamos con la verdad en nuestra verdad. Y la Divina Presencia acogiendo nuestro ser, como un regazo maternal:

“Y ahora, por eso no le preguntaba nada, la ayuda a reclinarse, a quedarse pegada, fija en el lecho blanco. Pero ella se dijo simplemente la verdad a sí misma, la verdad acabada de descubrir: ‘Sí, estoy aquí’ ‘Quiero ser tu hija, nacida de tu sueño’, comenzaba a darse cuenta de todo lo que significaba ese entrar en la vida”<sup>81</sup>.

¿Será esto resucitar: asentir, reclinarse, hacerse presente, reconocerse un *sueño de Dios*...? Descubriremos la verdad de la vida sólo cuando dejemos para siempre el fuego de *esta* vida. Mientras tanto, será hermoso sentir que después de este “exilio”, volvemos a Casa, paso a paso, momento a momento y que nos espera el encuentro con esa Presencia que acoge y reclina en su seno hasta hacernos exclamar: “Sí, estoy aquí”, he vuelto trayendo conmigo tu sueño.

Tal vez, María Zambrano no pretendiera en absoluto hacer “antropología de la vida y de la muerte”, pero su sentir de mujer, pegada

81. *Ibid.*, 7

al camino de la vida, exiliada de todas las seguridades, hizo de ella una verdadera visionaria de la eternidad, ante la realidad de la muerte. ¿No suenan a eso, a eternidad, estas palabras?:

“Mas lo que queda no es más que la presencia, la hermenéutica belleza de un cuerpo casi vivo que en un instante ha sido abandonado por el fuego que lo habitaba. Y nace entonces la belleza, en una claridad nunca vista que parece desprenderse de ese instante único, una claridad sin signo alguno de fuego. Luz y fuego se han separado. Y la belleza se extiende como un velo sobre ese cuerpo liberado del fuego del aliento, presencia pura sin rastro alguno de exteriorización. Está en sí tan verdaderamente que no volverá a sí como antes, cuando respiraba, que estaba en sí y en otro, en lo otro desde el nacer”<sup>82</sup>.

Para esta mujer, abierta a la verdad de la razón iluminada por la belleza de la poesía, cuando se nace se viene a *lo otro*, cuando se muere se vuelve *a sí*. Nos encontramos con la verdad de nuestro ser, una verdad que no puede ser iluminada por ninguna realidad de aquí y que, sin embargo, es el camino para el encuentro en la Luz.

Nuestro otro interlocutor, Xavier Zubiri, al que no hemos perdido de vista, sino que está ahí, como a la escucha de cuanto se ha dicho hasta ahora, podría apuntar, como colofón de este recorrido o *inclusión existencial* entre la vida y la muerte, que esta unidad deificante del amor es ya una realidad. La vida eterna es ya una realidad. Pero, al igual que el principio de esta vida, no está sino en germen. Su confirmación y su plenitud en visión, en posesión inadmisibles de la Trinidad, será la vida eterna en la gloria, después de la muerte. En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios, quedará sellado. Y con ello la *reversión* a las criaturas todas, y en especial del hombre a Dios... Cristo glorificado es prenda y tipo de glorificación de toda creación visible, y dentro de ella del hombre entero con su propio cuerpo: es la idea de la resurrección de la carne. El cosmos entero está en cierto modo afectado por la

encarnación. Al encarnarse el Hijo, este *eón*, este siglo, recibió su pléroma, la plenitud de los tiempos. Por esto, el segundo *eón*, la vida eterna, está ya incoado en el cosmos. Por el advenimiento de Cristo se producirá la consumación de los siglos y el imperio exclusivo del otro *eón*, de la vida eterna<sup>83</sup>.

El pensamiento creyente de Zubiri se remonta a la cosmogonía cristocéntrica tan próxima a la visión paulina y del científico y teólogo jesuita Teilhard de Chardin: en Cristo todo se recapitula y cobra sentido: la vida y la muerte. Y dentro de este arco, lo que llamamos vida y puede que no lo sea tanto y lo que llamamos muerte, que en realidad y desde la experiencia cristiana no es otra cosa sino la plenitud de la vida: “Toda muerte va seguida de una lenta resurrección, que comienza tras del vacío irremediable que la muerte deja”<sup>84</sup>.

### Para concluir

Quiero terminar estas páginas de la manera más simple que pueda, sin muchas abstracciones pues, si bien la vida está llena de complicaciones, la muerte llega, cuando llega, y ya está... La mejor lección de antropología “teológica” que tuve sobre cómo se recibe la muerte cuando de verdad se ha vivido, la recibí a través de una charla tenida en un ambiente en el cual pude compartir amistad y fe, es decir, la vida.

Un presbítero, con mucha experiencia de vida y de muerte, nos contaba a otra amiga y a mí lo sucedido en un pequeño pueblo del que fue párroco durante algunos años. Le llamaron para asistir en sus últimos momentos a una anciana que había vivido toda su vida en el campo, cuidando del marido y de los hijos que nacían y, con frecuencia morían (tuvo tres hijos, tres hijas y cuatro abortos). Junto con su esposo cuidaba de los animales que proporcionaban el sustento de la familia y realizaban los trabajos del campo. Esta anciana, al

83. Cf. Xavier ZUBIRI, NHD, 541.

84. María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 229.

82. M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, 131.

preguntarle su párroco acerca de si temía la llegada de la muerte, le respondió: “Mire usted, señor cura, mi marido se me murió en esta misma cama hace ya algunos años; he parido muchos hijos, y algunos también se me murieron. Durante toda mi vida he visto nacer y morir a mucha gente que estaba a mi lado, también he visto nacer a nuestros animales, y muchos se nos morían; he visto cómo se secaban las hierbas y las flores del *prao* y otras volvían a crecer enseguida... Y digo yo, señor cura, que la muerte debe ser algo bueno, cuando Dios quiere que sea tan natural...”.

Vivir y morir es lo más *natural* que nos puede pasar, sobre todo, si somos personas confiadas en que el Amor divino está justo al final de ese camino, queriendo el encuentro, devolviéndonos *la Vida*.

### Bibliografía

- ÁLVAREZ Tomás, (ed), *Diccionario de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos, 2002.
- ARENDETT Hannah, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.
- CALERO FERNÁNDEZ M<sup>a</sup> Ángeles., *Sexismo lingüístico*, Narcea, Madrid, 1999.
- COBOS María, *María Zambrano: Al encuentro del alba*, Monte Carmelo, Burgos 2004.
- HOLLAND-CUNZ, Bárbara, *Ecofeminismos*, Ediciones Cátedra, Madrid 1996.
- MATUD M. P., - RODRÍGUEZ C., - MARRERO R., - CARBALLEIRA M., *Psicología de género: implicaciones en la vida cotidiana*, Madrid 2002.
- MOORE Henrietta L., *Antropología y feminismo*, Ediciones Cátedra, Madrid 1999.
- NAVARRO PUERTO, Mercedes, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3*, San Pablo, Madrid 1993.
- NAVARRO Mercedes - DE MIGUEL FERNÁNDEZ Pilar, *10 palabras clave en Teología Feminista*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004.
- ORBE Antonio, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1959.
- STEIN, Edith., *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000.

- ZAMBRANO, María, “Escritos autobiográficos de María Zambrano. Adsum, *Anthropos*, marzo abril (1987) 3-7.
- “Acerca de la violencia”, *Revista del Conocimiento*, enero (1985) 94-107.
- *El sueño creador*, Ediciones Turner, Madrid 1986.
- *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid 1992.
- *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- *Claros del Bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1997.
- WEIL, Simone, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1993
- *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1994.
- ZUBIRI Xavier, *Naturaleza, Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1987<sup>a</sup>.
- *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1988<sup>a</sup>.
- *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997.



## 5

# Desafíos teológicos ante la vida y la muerte en perspectiva de género

*Gertraud Ladner*

**Gertraud Ladner** (Innsbruck, Austria, 1962; vive en Kramsach/Tirol), casada y con dos hijas de corta edad, es doctora en teología con una tesis sobre "El cuerpo de las mujeres en la teología y la filosofía". Es profesora de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Innsbruck. Sus campos de interés son la teología feminista y la ética, cuestiones de género, y espiritualidad y mujeres. Forma parte del grupo coordinador del Sínodo Europeo de Mujeres. Entre sus obras: Gertraud LADNER, Brigitte ENZNER-PROBST (eds.), *FrauenKirchenKalender 2006*, Claudius Verlag, München 2005; "Feminismus zwischen Ziehbrunnen und Mall. Reisebericht aus Rumänien", en *Der Apfel. Rundbrief des Österreichischen Frauenforums Feministische Theologie* 73/1 (2005) 20-23; "Befreiung ohne Subjekt? Judith Butler feministisch-theologisch gegengelesen", en *Schlangenbrut* 86 (2004), 15- 19; *FrauenKörper in Theologie und Philosophie* (Theologische Frauenforschung in Europa 11), LIT, Münster 2002; *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*, en Wilhelm GUGGENBERGER, Gertraud LADNER (editors), LIT: Münster - Hamburgo - Londres 2002; "Feministische Spiritualität - Suchbewegungen zwischen Kirchenkritik und Kommerzialisierung von Religion", en Andreas VONACH, *Die Götter kommen wieder*, Thaur 2001, 57-76; "Mythos Feminismus - gibt es ihn noch? Passion und Lust - Wo im Mythos befinden wir uns? Eine Ortsbestimmung feministischer Theologie in Österreich", en Gertraud LADNER, Ruth FRICK-PÖDER, *Feministische Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 26. 1 (1999), 14-17.

## DESAFÍOS TEOLÓGICOS ANTE LA VIDA Y LA MUERTE EN PERSPECTIVA DE GÉNERO<sup>1</sup>

*Gertrad Ladner*

*Para mi madrina Anna Denifl (1925-2004)*

### **1. Primer desafío**

EL PRIMER DESAFÍO EN RELACIÓN CON LA VIDA, EL MORIR Y LA MUERTE, en una perspectiva de género, consiste en mirar, investigar y encontrar el núcleo de la cuestión. Esto significa observar las situaciones, el lugar y la forma como se ven confrontadas las mujeres con su vida y su muerte, escuchar sus experiencias y sus demandas, sus necesidades más vitales, sus querellas. Un análisis de la situación debe estar orientado hacia las relaciones personales y los contactos, el ambiente social en el vivir y el morir de las mujeres.

---

1. Título original alemán: "Theologische Herausforderungen von Leben und Sterben/Tod aus der Geschlechtsperspektive". Traducción de Vicente Arrieta

### 1. *¿Diferencias a la hora de la muerte?*

¿No morimos todos? ¿No somos todos iguales ante la muerte?  
 ¿Es preciso distinguir si es un hombre o una mujer quien muere?  
 ¿No es la muerte igual siempre para todos los que la sufren y para los supervivientes? ¿quiénes se quedan aquí? Sally Cline, que se ocupa del tema del tabú en torno a las mujeres, el morir y la muerte, escribe:

“Yo parto de que la fracción de segundo en que se enfrenta la propia muerte ni es igual para todas las personas ni es algo completamente diferente para cada individuo. No tenemos posibilidad alguna de averiguarlo. Los viajeros no vuelven. Pero todo aquello que precede a la muerte no puede ser visto con los mismos ojos por los hombres y por las mujeres. Incluimos ahí el ordenamiento social de las actitudes frente a la muerte, la atención a los moribundos, el duelo por los muertos, y la pérdida de hijos, padres, amantes, amigos, enemigos y familiares. Y, por supuesto, debemos contar aquí con la actitud frente a la propia enfermedad incurable y a la muerte que se aproxima<sup>2</sup>.

La concepción de lo femenino en nuestra sociedad implica que, en relación con la vida, el morir y la muerte están marcados, netamente, modelos de actuación específicamente propios de las mujeres; se esperan de ellas determinadas actitudes; les corresponden tareas supuestamente femeninas; se encuentran frente a cuestiones éticas a las que deben responder. Su responsabilidad es requerida socialmente y tiene un sello específicamente definido.

Por razón de su vida como mujeres tienen una perspectiva propia en sus relaciones tanto sobre el morir como sobre la muerte, cada cual de una forma particular, pero con puntos comunes.

2. Sally CLINE, *Frauen sterben anders. Wie wir im Leben den Tod bewältigen*, Bergisch-Gladbach 1997,22 (*Lifting the Taboo. Women, Death, and Dying*. Londres 1995.)

### 2. *La muerte de las mujeres...*

Sucede a menudo que llega antes de tiempo y, con demasiada frecuencia, causada por la violencia. Una razón estructural causante de ello es la situación subordinada de la mujer en la mayor parte de las sociedades. Al mismo tiempo que en Europa la esperanza de vida de las mujeres ha superado en algunos años a la de los hombres, sin embargo a nivel mundial, la calidad de vida de las mujeres ha descendido drásticamente.

El riesgo de muerte depende de la calidad de vida en general, del status económico y social, de la atención médica y del grado de formación cultural. En muchos países, el embarazo implica un peligro para la vida de las mujeres.

Mientras en Europa mueren menos de 10 mujeres en 100.000 partos normales, en algunos países africanos y asiáticos, la mortalidad alcanza las 1.000 mujeres. “En los Estados Unidos por cada 100.000 partos mueren de posparto 5 mujeres blancas, 21 negras y 18 mujeres de otras minorías”<sup>3</sup>.

La discriminación estructural de la mujer conduce a la infraalimentación, desnutrición, infecciones epidémicas, enfermedades contagiosas= infecciosas (SIDA), deficiente atención médica; y todo ello tiene como ulterior consecuencia una muerte prematura. Thoraya Ahme Obaid, directora del fondo de población de la ONU (UNO BEVÖLKERUNGSFONDS) considera el SIDA y la violencia contra las mujeres, como las dos mayores epidemias del mundo. Aumenta constantemente el porcentaje de mujeres infectadas de SIDA. Si en 1997 de las personas infectadas de SIDA en el mundo el 41% eran mujeres, el año 2002 eran ya el 51%; en el África subsahariana el 57% de infectados por el SIDA son mujeres; el 75% de los jóvenes infectados son mujeres. Las advertencias más claras para evitar la infección no llegan a la realidad de las mujeres y los jóvenes: es evidente la relación del SIDA con una situación estructural deteriorada; las

3. Silvia STRAHM BERNET, “Das Leben als letzte Gelegenheit”, en *Fama* 4(2000), 14-15.

mujeres que sufren violencia psíquica y física tienen un riesgo significativamente más alto de infección.

Una de las causas principales de lesiones y muerte de las mujeres es la violencia en el hogar. "En los Estados Unidos mueren cada día 10 mujeres víctimas de los malos tratos de sus compañeros. El 74% de estos asesinatos suceden cuando las mujeres han puesto fin a la relación. En Bangladesh, Brasil, Kenia y Tailandia más del 50% de los casos mortales, en zonas agrícolas, son causadas por el comportamiento violento del marido. En 1995, en Rusia, casi la mitad de las víctimas de un asesinato eran mujeres que fueron asesinadas por sus compañeros...<sup>4</sup> En Albania, Kosovo y muchos otros lugares del mundo se sigue practicando la llamada muerte por la honra contra las mujeres que han elegido compañeros de vida o amantes que no coinciden con los deseos de los miembros varones de la familia. Y también aquí, entre nosotros: a principios de verano de este año dos escolares encontraron, a quince kilómetros de mi residencia, cerca de un lago el "cadáver de una mujer de aspecto oriental". Su hermano la había matado, cuando se negó a casarse con un hombre del agrado de la familia. Esta familia vivía ya desde hacía muchos años en Austria<sup>5</sup>.

La violencia doméstica contra las mujeres crea problemas de salud con posibles consecuencias mortales: depresiones, peligro de suicidio, embarazos no deseados, enfermedades transmitidas por contacto sexual. Las mujeres que experimentan la violencia sufren, además de los daños físicos, consecuencias psíquicas a largo plazo. Es cierto que "la violencia contra la mujer" es reconocida internacionalmente como violación de los derechos humanos, pero no ha sido asumida consecuentemente en la legislación nacional<sup>6</sup>.

4. Id. 3

5. La autora se refiere al verano de 2004. N de la Editora.

6. En España, a comienzos del verano de 2005, y según los datos del Instituto de la Mujer, ya se cuentan 390 mujeres muertas desde 1999 a manos de sus maridos, ex maridos, amantes, ex amantes, novios y ex novios. Cf. nota 1 de la introducción donde se dan los datos actualizados sobre la situación en España en 2005 y hasta febrero de 2006.

### 3. ... y las chicas

En la mayoría de las culturas y sociedades, la discriminación cultural, económica y religiosa de las niñas es norma. Estudian menos, tienen menos formación, se les exige menos, tienen menos tiempo libre, tienen una peor atención médica y alimenticia. Está comprobada documentalmente en países asiáticos la muerte de niños en caso de que sean chicas; a pesar de que entretanto han sido prohibidos los reconocimientos de sexo prenatales, (China, India, Corea del Sur), estas medidas no han conseguido, sin embargo, poner remedio a estas prácticas. Las estadísticas descubren que a través del ancho mundo faltan millones de niñas y mujeres (se trata de la diferencia entre el número de niñas y mujeres que viven y el de las que deberían vivir, si no hubiera discriminación). La muerte tiene, pues, un carácter de género específico.

### 4. Mujeres como cuidadoras. El morir, la muerte y las tareas de las mujeres

#### *Cuidados privados*

Cuando hace dos años murió la madre de mi amiga, se consideró normal que sus vecinas acudieran y le asistieran en el "último servicio"; la lavaron, la vistieron, la velaron y rezaron por ella. Independientemente de que la persona fallecida sea varón o mujer, son ellas las que prestan estos últimos servicios. Las vecinas hablaban de sus recuerdos con los niños/as y con los nietos y nietas de la difunta, y alguna de ellas hasta lloró. Fueron estas mujeres quienes durante los días siguientes rezaron el rosario en la iglesia del pueblo y las que llevaban cirios. Tres días después de la muerte estuvieron presentes en el funeral en la iglesia, acompañaron a su vecina en su último camino y fueron al cementerio. Habían venido al entierro gente del pueblo, parientes y amistades, amigos de los hijos/as y de los nietos/as y la mayoría se quedó a la comida. Muchos no se habían encontrado desde hacía mucho tiempo. Las conversaciones giraban en torno a los recuerdos sobre la difunta y la propia vida. Las

mujeres que lavaron a la madre de mi amiga fueron a la misa de aniversario, y ahora cuando van al cementerio se paran ante su tumba y rocían con agua bendita la sepultura de su vecina fallecida.

Las semanas anteriores al fallecimiento de su madre, mi vecina la había cuidado junto con sus hermanos. La familia quería que ella, la madre, que había quedado sola después de la muerte por accidente de su marido, tuviera la posibilidad de verse rodeada de un ambiente acogedor. Mi amiga, su hermana mayor y sus hermanos se turnaban en el cuidado de su madre. Intentaban permanecer a su cuidado las 24 horas del día, arreglándose para conciliar esta asistencia continua con sus actividades laborales y familiares. La hermana mayor, cuyos hijos eran ya mayores, asumió la responsabilidad principal.

Así era, o así pudo haber sido. Por lo menos así lo capté yo cuando mi amiga me relató lo del “último servicio” en su pueblo natal. Para la madre de mi amiga era obvio que, en una situación como esta, ella prestara este “último servicio” a sus vecinas. A ella —en desacuerdo con mi ¿romántica? idea— le atendieron sus propios hijos. Murió de noche. Estaban presentes sus hijos/as, yernos y nueras. Esta costumbre va desapareciendo. Permanecen otros elementos. Sólo las mujeres muy mayores de la aldea consideran todavía este comportamiento como normal. Este servicio es evidente solo para las mujeres mayores en la aldea. La razón es que ya muy pocas mujeres trabajan en el campo o en el mismo pueblo. Para las jóvenes es necesario trabajar; para ello tienen que estar dispuestas a asumir una actividad laboral que con frecuencia tiene lugar fuera de la aldea. Por otra parte los demás elementos del relato concuerdan perfectamente con lo sucedido. Y ambas variantes tienen que ver con la realidad de las mujeres. Estas variantes nos hacen ver la realidad de las mujeres

Las mujeres asumen roles y funciones muy específicas en relación con el morir y la muerte. El trasfondo cultural sociológico es la división de trabajo específicamente de género, que de ordinario atribuye a las mujeres la asistencia y los cuidados en general.

Por otra parte, asumir cuidados intensivos de otras personas es una salida para las mujeres por su situación social: sus biografías personales, profesionalmente hablando, están frecuentemente rotas o interrumpidas. Con una interrupción más pierden ellas menos que los hombres, a quienes por otra parte apenas se les considera capaces del cuidado de los familiares. Lo que por una parte puede ser considerado como dependencia y pobreza económica, por otra parte posibilita estas atenciones precisamente por la disponibilidad de más tiempo libre. Las mujeres se definen también por sus relaciones, y su vida gira mucho en torno a la creación y el mantenimiento de las relaciones. De ahí que sean casi exclusivamente mujeres las que asumen el cuidado y la asistencia a los familiares enfermos. Y en el caso en que no puedan, a pesar de todo se sienten obligadas con ellos y les queda un remordimiento de conciencia<sup>7</sup>.

#### *Atención profesional, cuidados profesionales*

Esta espontaneidad en relación con la madre, la vecina o la amiga moribunda y muerta no es tan natural. Es mucho más frecuente el caso de los moribundos que fallecen en circunstancias en que su atención es asumida por profesionales, tanto en una residencia de ancianos, como en el hospital.

Vi una mujer muerta, por primera vez, en una residencia en la que trabajaba siendo todavía jovencita. Yacía en el cuarto de baño, en una camilla de urgencia lejos de sus compañeras de habitación. ¿Había muerto allí? ¿había muerto sola? No lo sé. El mismo día vino la funeraria a recoger su cadáver. Unos días más tarde vinieron sus hijos/as adultos/as a la estación y trajeron flores para mostrar su agradecimiento a las enfermeras y al personal auxiliar por haber atendido a su madre. Claro que también aquí, en las profesiones asistenciales, seguía y sigue predominando el personal femenino. Ellas se ven confrontadas con cuestiones prácticas y de ética profe-

7. Sally CLINE, 107-147

sional: decir la verdad a los enfermos, cómo manejar la situación, qué hacer y decir, a quién avisar.

### *Morir, muerte y vida en la posmodernidad*

Vamos a ocuparnos primero de otros elementos de la fenomenología del morir y de la muerte en la actualidad. Al hablar de posmodernidad, entiendo un análisis de la realidad social presente que afirma que vivimos en un tiempo de desmoronamiento de las sociedades, que se encuentran en plena crisis. Se abren muchas posibilidades, por una parte. Por otra, se han perdido muchos presupuestos normales. A nivel global, este desmoronamiento presenta muchos aspectos y está marcado con elementos diversos. En el área económica vivimos una imposición de la economía de mercado liberal –orientada sobre todo al beneficio económico– que asigna de forma cambiante las condiciones de vida, del morir y de la muerte. Muchos países sufren un derrumbe político tras la finalización de las hostilidades Este-Oeste, surgen nuevas áreas de conflicto en torno a diversidades culturales y religiosas, que en parte son impuestas. El morir acontece en situaciones relacionadas, rodeadas de violencia, que afectan catastróficamente a inocentes, no directamente implicados en el conflicto. (11.03.04 en Madrid; 11.09.2001 Nueva York; civiles en la guerra de Bosnia, en la guerra de Irak) En este mundo, cubierto por la información de los medios de comunicación, este morir y estas muertes son omnipresentes. Nos llegan, a través de la TV, directamente a nuestro salón. Tenemos la muerte presente, como crimen y como catástrofe, ahí cerca, aquí mismo.

La técnica médica pone a nuestro alcance abundantes medios que prolongan la vida, y desde ahí se plantea, por una parte, la calidad de una vida prolongada de este modo y, por otra parte, se abre la cuestión sobre las prioridades en el campo de la medicina. En lo que se refiere a la vida y la muerte se trata de la adjudicación de medios económicos muy elevados. El comienzo y el final de la vida parecen estar bajo el control de la técnica de la medicina, por otro lado son

los criterios médicos técnicos los que determinan si una vida es todavía vida, si en caso de ser vida es una vida digna de ser vivida, o si es razonable su prolongación. En varios países de Europa se discute sobre las condiciones legales de la eutanasia. En el nivel supranacional surge constantemente la discusión sobre la interrupción del embarazo en la supuesta malformación o enfermedad grave del bebé. Interesa mucho la cuestión del sentido de la vida y de la muerte, pero sólo para una minoría son aceptables las normas y los ritos de las iglesias cristianas. Al mismo tiempo tampoco es frecuente que la gente esté ligada por largo tiempo a una comunidad que va más allá de unas simples relaciones de amistad. El morir, la muerte, acontece cada vez con más frecuencia de una manera individualizada, como problema/responsabilidad/asunto/opción de la persona afectada, de sus familiares más cercanos. Y si el morir y la muerte están por una parte presentes en los medios, por otra han desaparecido personalmente del todo de la cotidianeidad y como experiencia directa. La sociedad, en general, está en situación de cambio y se debate nuevamente en qué condiciones se vive y cómo sucede la muerte. El morir real y la muerte conllevan un contenido de angustia y miedo y en gran parte siguen siendo tabú.

Aparecen muchas pistas como posibilidades, nada está absolutamente determinado. ¿Cómo es posible una muerte digna en estas circunstancias?

Dos mujeres se merecen nuestra gratitud, por haber conseguido crear estructuras y fórmulas para un morir en plena dignidad, pues a partir de ahí se ha producido un cambio de conciencia en la opinión pública en lo referente a este tema.

### *5. Las mujeres cambian el morir*

*Acompañar a las personas moribundas, escucharlas: Elisabeth Kübler-Ross*

No es casualidad que en los años 60 y 70 del siglo pasado (al tiempo que surgía el movimiento feminista) fueran también mujeres quienes dirigieran su atención a las necesidades de los sujetos moribun-

dos. Elisabeth Kübler-Ross, trabajaba como médica de los moribundos. Observó, captó y comprendió sus penas y sus necesidades. Al mismo tiempo se dio cuenta de que muchas personas al cuidado de los moribundos eludían el encuentro con esta clase de pacientes. Esto sucedía por la propia inseguridad, por la incapacidad de enfrentar la desesperada situación de sus pacientes y por su propia situación psicológica. Sentían dentro de sí mismos el miedo a la muerte, a confrontarse a sí mismos con ella y a plantearla directamente a sus pacientes. A éstos se les ocultaba que su situación era desesperada, se les consolaba. No se tomaban en serio sus preocupaciones, sus miedos, sus angustias. Elisabeth Kübler-Ross se acercó a estos pacientes, se confrontó a sí misma con su morir, con las cuestiones y la problemática que surgía de esta situación. Comprobó que con la conversación concreta acerca de la posibilidad de la muerte próxima, mejoraba la calidad de la vida que restaba. Percibió que las personas moribundas tienen aún asuntos que quieren arreglar, que también tienen un fuerte interés en los temas que se refieren al sentido de la vida, de su propia vida.

También observó que los/as enfermos/as terminales y los/as moribundos/as atraviesan diversas fases antes de enfrentarse directamente a su enfermedad o de aceptar que su vida se acaba:

*No-querer-creérselo*: niegan una situación, están como anestesiados, dormidos, aturdidos.

*Rechazo*: se disparan las emociones. Se suceden la cólera, rabia, desesperación que puede manifestarse en agresividades, en imputaciones de culpabilidad, en autoacusación.

*Negociar, intentar arreglarlo*: los pacientes tienen esperanzas, se muestran amistosos, comercian, regatean con los médicos y con Dios: "sólo hasta que mi hija haga el examen", "estoy dispuesta a todo si..."

*Depresión*: los pacientes reconocen que su mal es irreversible; se entristecen por lo que no han conseguido en su vida y por las posibilidades que todavía hubieran deseado ver cumplidas.

*Aceptación*: domina el cansancio, el agotamiento; se llega a un estado pacífico, de liberación, en paz, con una aguda hipersensibilidad.

Kübler-Ross acercó a la muerte a muchas personas y les quitó el miedo. Sus publicaciones despertaron una gran atención pública hacia estos temas y una apertura a los cambios. "Su capacidad de expresar las experiencias personales de los sujetos moribundos así como de sus familiares de una forma realmente emotiva, y para describir lo científico y lo "típico" presentándolo todo en una forma inteligible, constituye el mérito importante de esta gran mujer, científica y médica. Ojalá mis trabajos den consuelo y valor a todos aquellos y aquellas que aún tienen miedo de un acontecimiento que en el fondo es tan natural como el nacimiento. Ambos, el nacimiento y la muerte, entrañan cambios, nuevas orientaciones, a menudo dolor y pena, pero también alegría, crean vínculos más estrechos e implican un nuevo comienzo"<sup>8</sup>.

*Vivir conscientes hasta el final: Cicely Saunders y el movimiento del "Hospizbewegung"*<sup>9</sup> (cristiano)

Otra mujer puso manos a la obra en Gran Bretaña a una idea acariaciada durante largos años: la construcción de una casa para pacientes terminales de cáncer. Cicely Saunders, nacida en 1918 fundó en 1967 en Londres el *Hospizbewegung* San Cristobal. Por medio de un encuentro personal con las personas moribundas y una intensa relación con ellas reconoció la misión de su vida: comprometerse a sí misma para mejorar su situación.

8. Monika SPECHT-TOMANN y Doris TROPPER, *Zeit des Abschieds. Sterbe- und Trauerbegleitung*. Düsseldorf 1998,17

9. "Hospizbewegung", traducción alemana del original inglés, es un término sin equivalente en castellano, pues aunque literalmente significa "hospicio", su sentido no es el mismo en estas lenguas que en la nuestra. Se refiere a centros específicos de atención a enfermos terminales. Preferimos dejar el término alemán N. de la Editora.

Desarrolló la medicina paliativa que trata de limitar el dolor y el sufrimiento, sin pretender exigir la prolongación artificial e innecesaria de la vida a costa de un enorme gasto en medios médico-técnicos, una situación, por otra parte, en la que la calidad de vida de los pacientes es muy cuestionable. La medicina paliativa y el movimiento del *Hospizbewegung* pretenden la atención a los sujetos moribundos a tiempo completo.

Equipos constituidos por personas de formación muy diversa atienden a los moribundos y a sus familiares. Además de la terapia del dolor, el cariño, el interés la simpatía, el apoyo social, son factores que contribuyen a una vida consciente hasta el final (los mismos factores que hacen a los humanos olvidarse de su deseo de que les sea provocada-administrada la muerte) Se debe reconocer un espacio a toda la personalidad de los pacientes y a las personas de su entorno en quienes confían y hay que proporcionar el lugar que exigen sus necesidades corporales y espirituales. Deben ser acompañadas en esta difícil situación, para conseguir una buena relación entre ellos, al mismo tiempo que con sus angustias y necesidades.

Partiendo del *Hospizbewegung* San Cristobal, este movimiento se extendió por todo el mundo. Hoy hay *Hospizbewegung* en muchos países. En el ámbito del idioma alemán este movimiento está sostenido por un voluntariado numeroso que trabaja en colaboración con los equipos multidisciplinares en las instituciones hospitalarias o en grupos. Para que los sujetos enfermos graves y los moribundos puedan gozar de un ambiente familiar y estén rodeadas de personas familiarizadas con ellos organizan, junto con los familiares/parientes, un tratamiento ambulatorio. En la actualidad casi cada mes aparece en los periódicos locales una reseña informando de la fundación de grupos de *Hospizbewegung* en los más diversos lugares del país, incluso en zonas rurales. Y las ofertas siempre son gratuitas para los afectados y afectadas.

Una idea básica en el trabajo de los *Hospizbewegung* es: "Tú eres importante, porque tú eres quien eres. Y eres importante hasta el

último momento de tu vida." Teológicamente se trata de reforzar la dignidad de la persona y su valor. Se intenta valorar la individualidad de cada ser, que cada vida es un regalo y tratar de que se desarrolle la semejanza con Dios precisamente ahí donde queda rota la propia identidad, los conceptos de vida se desmoronan y el cuerpo está herido. Se trata de una vida plena frente a las más estrictas limitaciones.

Acompañar el morir y la muerte e integrarlas en la vida, es un esfuerzo que las mujeres asumen frecuentemente. Esto se vuelve a reflejar repetidamente en las publicaciones, en los seminarios sobre la confrontación y la superación del duelo, y en el acompañamiento al morir<sup>10</sup>. Así describe la situación una teóloga que prepara grupos de personas para el voluntariado del acompañamiento al morir:

"A menudo dirijo grupos constituidos por mujeres. Si se encuentra entre ellas un hombre que se interese por el acompañamiento a los moribundos, este casi siempre es un sacerdote..." "Más del 90% del voluntariado en el movimiento del *Hospizbewegung* está formado por mujeres. Son ellas, preponderantemente, las que se preocupan de las necesidades corporales y psíquicas. Me vienen a la memoria relatos bíblicos: María de Magdala y las otras mujeres que están al pie de la cruz; María de Magdala que con otras mujeres va al sepulcro para embalsamar el cadáver de Jesús."

En algunos países y culturas existen las plañideras: después de la muerte de una persona proclaman a gritos su tristeza y dolor. Todos pueden escuchar sus clamores y gritos y cantos. Lloran por sí mismas y por la comunidad. Con sus gritos clamorosos crean un espacio para los difuntos en la memoria de la comunidad. Ellas posibilitan a los familiares y vecinos un "paso" a una nueva vida diferente.

10. Ver entre otras Verena KAST, *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*. Stuttgart 1982; Monika RENZ, *Grenzerfahrung Gott. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit*, Freiburg im Breisgau 2003; Id. *Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung*, Paderborn 2000.



## 2. Segundo desafío

Un **ulterior** desafío teológico consiste en examinar críticamente los significados teológicos usuales, en tanto en cuanto pueden ser útiles a las mujeres y sus situaciones, y tener el valor de arriesgarse en la búsqueda de nuevos significados. Desde los inicios de la teología feminista, las teólogas critican la tradición cristiana occidental y su modelo de opresión de la mujer. Pero también vuelven a la tradición cristiana investigando los caminos de liberación que plantea para las mujeres y en general para todos, en la situación social de hoy día.

### 1. Frente a una orientación exclusiva hacia el más allá: vivir el hoy, el ahora

La crítica a la orientación respecto al más allá de la teología cristiana se realiza en una doble vertiente: se critica por una parte el comportamiento real con el morir y la muerte en concreto y por otra la teología y la cultura de la violencia que conduce a la muerte<sup>11</sup>.

La muerte no es aceptada como parte natural de la vida, como el final de la existencia material, sino como comienzo, entrada, a la única verdadera existencia espiritual. El planteamiento lineal patriarcal del tiempo va dirigido a una meta temporal que reside en el más allá, que no es de este mundo, que es eterna, desde donde valora y devalúa los valores concretos de la vida y del morir, en cuanto postula una verdadera vida para más tarde. La focalización en la vida después de la muerte impide fijar la atención en la muerte y desviarla hacia el sufrimiento y la violencia en la vida. La vida concreta debe ser subordinada y superada, esto se ha hecho a costa concretamente del sentido de la propia vida. En último término, esta teología niega en su valoración lo finito, la finitud de la vida, la muerte. La interpretación de la cruz y la resurrección –redención del

11. Cf. Maaïke de HAARDT, "«Das Leben reicht bis in den Tod» Feministische Reflexionen zu Endlichkeit und Tod" en *Schlangenbrut* 55 (1996) 9-12; Id. "Tod/Sterben", en *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2002, 557-562.

pecado, redención de la muerte– comprende la muerte de manera compleja y ambigua. A consecuencia de ella los humanos se ven obligados a vivir la paradoja de que la vida acaba con la muerte. Frente a la comprensión lineal del tiempo, las teólogas proponen una comprensión cíclica. Se trata de la renovación de la propia vida, de una aportación a la perdurabilidad de la existencia, que concede valor propio y significado a la vida.

### 2. Afirmar positivamente la vida y el cuerpo

La base de la no-valoración del cuerpo, la mujer y la naturaleza, está en la negación de la muerte y de la finitud. A ello se refieren entre otras Rosemary Ruether y Carol Christ. "El miedo al cuerpo, dice Reuther, es en último término el miedo a la muerte. Pues el cuerpo es el espacio de los cambios, el lugar en el que se manifiestan la transitoriedad, caducidad, fragilidad y, finalmente, también la muerte"<sup>12</sup>. La imagen predominante, si no la única, cristiana, de Dios como trascendente, acentúa la orientación cristiana hacia el más allá y apoya la minusvaloración del cuerpo, la vida, la tierra y la mujer. En el otro extremo de la escala dualista están el espíritu, la infinitud, la cultura y el hombre. Como a esta jerarquía se le concede también valor moral, se ponen a un lado Dios y el bien y, al otro, muerte y pecado. En vez de ser considerada como parte de la vida, la muerte es castigo del pecado que es vencido por Jesucristo. Por otra parte la teología feminista opta por una imagen de Dios inmanente, por una redención no cerrada. Una redención que se realiza como una experiencia en Jesús, pero que no está terminada del todo, por una encarnación continuada de Dios, que se expresa en una relación liberadora y cósmica en la creación. "La resurrección significa, pues, la experiencia de que aquello que significaba su vida (de Jesús) no podía ser

12. Maaïke de HAARDT, "«Das Leben reicht bis in den Tod». Feministische Reflexionen zu Endlichkeit und Tod", en *Schlangenbrut* 55 (1996), 11; Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985; Carol P. CHRIST, *Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*, Nueva York 1987.

matada, que él continuaba vivo en sus seguidores y seguidoras, y que hoy sigue vivo en todos aquellos humanos que, como él, son portadores del amor y la justicia de Dios en el mundo y de esta manera se esfuerzan por cambiar las cruces en árboles de la vida"<sup>13</sup>.

Las teólogas dirigen su mirada a la vida y a una relación con el morir que impulsa la vida. En lugar de iniciar la reflexión sobre la vida desde la muerte, piensan a partir del cuerpo, hablan de capacidad de renacimiento que determina nuestra vida. Toman partido por la vida en la vida.

Así pues, la teología feminista, desde su justificada crítica del rechazo a la muerte y la crítica a las estructuras que conducen a la muerte, ¿ha reflexionado suficientemente sobre el "morir concreto de cada día", sobre la dolorosa materialidad del cuerpo concreto que muere?, pregunta Maaïke de Haardt. Para ella, "reconocer la condición paradójica de la vida, el ambivalente carácter de la vida humana que se pretende celebrar, es una condición previa para celebrar la vida y al mismo tiempo tomar en serio la finitud y el morir. A esto se vincula estrechamente el reconocimiento de la inevitabilidad y la irrevocabilidad de este paradójico carácter de la vida humana, y de la convivencia"<sup>14</sup>. Si reconocemos que la vida humana es frágil, contradictoria, además de llena de sufrimiento y dolor, podemos ampliar el profundo respeto que la teología feminista concede al cuerpo y la tierra hasta alcanzar también al cuerpo moribundo. Aceptada esta ambivalencia, debería estar libre de calificaciones morales, porque la vida es ambivalente y paradójica, no es mala ni pecadora.

La santidad y la sacramentalidad de la existencia, la reafirmación feminista de la presencia de Dios, es válida también para los momentos en que esto parece ser contradictorio en la realidad concreta de la vida cotidiana<sup>15</sup>. De Haardt dice que la protesta feminista

contra la injusticia, contra la violencia y la lesión de la integridad psíquica y corporal se ha de llevar a cabo también allí donde a las personas enfermas, a las sufrientes y moribundas se les priva de su integridad e identidad cada día.

### 3. Tercer desafío

Hay una **tercera** tarea teológica, que es la teológico-práctica, esto es, acompañar a las mujeres en el morir, en su confrontación directa con la muerte, desde sus diversas situaciones personales y poner a su disposición las posibilidades para poder asumirla. Para ello hay que estar presente en el lugar y resistir el sufrimiento y la decadencia y aceptar, también, que hay realidades que escapan a la reflexión teológica. Pero este reto significa, además, un enfrentamiento con el fracaso, lo que se ha roto y la culpa, en la vida. Significa estar presente dejando de lado lo teológico, de forma que puedan ser tenidas en cuenta las necesidades específicas de las mujeres, sus miserias, y que estas puedan ser expresadas. Significa estar presente ante el sufrimiento y la sensibilidad de cada vida individual e intentar hallar en la vida de la persona las huellas, los signos del sentido de la vida específicos de cada persona. Significa desarrollar un lenguaje y unas formas litúrgicas, unos ritos, que tengan en cuenta la paradoja de la vida y del morir (el proceso del morir), la jerarquía de valores, la reconciliación, y que posibiliten el dejar la vida y la despedida. Me gustaría, a continuación, tratar sobre algunos de estos temas y dar algunas pistas para la pastoral.

#### 1. Ojos abiertos ante lo vivido y lo no vivido por las mujeres

Para cada persona gravemente enferma o moribunda, la necesidad de acogida social, de sinceridad, de atención fidedignamente cuidada, de respeto y de ordenamiento de la vida son diversas de acuerdo con su biografía personal. Y también son muy diversas las aptitudes necesarias para ello, la empatía, el escuchar activamente, la

13. Doris STRAHM, "Jesus Christus", en *Wörterbuch der Feministischen Theologie* 1991, 205.

14. Maaïke de HAARDT, "Das Leben reicht bis in den Tod", 12.

15. *Ibid.*

pregunta interesada, la autenticidad –que también muchos hombres y no todas las mujeres los poseen– dice la pastora y capellana (Seelsorgerin) en residencias de ancianos/as y de cuidados intensivos paliativos, Jaquiline Sonego Mettner: “Lo que más dificulta el encontrar una relación con la propia muerte, es sobre todo lo que no se ha vivido, lo que se ha dejado de hacer, lo que no nos hemos atrevido a realizar, los rencores inflexibles, las mentiras de la vida. Lo que ayuda es lo que se ha vivido, lo que se sabe que queda; es válido igualmente porque, ya sea hombre o mujer fue fiel a sí mismo. Esta vida es “eterna”, en el recuerdo de los allegados, como legado para los familiares que siguen vivos, y ante Dios que lo conserva todo en un silo”<sup>16</sup>.

Su sensibilidad feminista se acredita en el acompañamiento de los sujetos moribundos sobre todo en mirar –ver– observar la vida vivida y la no vivida de las mujeres. Para muchas mujeres que hoy alcanzan la ancianidad, los signos y mentiras vitales, específicamente de género, son aquellos que descubren las utopías propias de la vida de cada mujer; el no tener claro qué es lo verdaderamente importante; el sacrificarse por los demás para luego amargarse porque los demás no se lo agradecen. Hay que acercarse a las mujeres afectadas y hablar expresamente del tema, manifestar confianza y lamentarlo. Además, ver lo que todavía es posible cambiar y reconciliarse con lo que ya es inmutable. En esta actitud ve Sonego Mettner su ministerio pastoral. Igualmente importante es para ella el reafirmar la vida vivida, la apreciación de los valores, el ser agradecida a la vida. De esta manera se pueden reducir algunas defensas y desaparecen dolorosas ampollas. Los dogmas, –aun los más novedosos acerca de un procedimiento correcto en el duelo– están fuera de lugar. “Mi tarea consiste en ayudar a la persona moribunda a encontrar su propia verdad y la fuente de energía para vivirla”<sup>17</sup>.

16. SONEGO METTNER, Jaquiline: Das ganze Leben – vor und nach dem Tod, en *Fama*, 4 (2000), 8.

17. *Ibid.*

Una amiga me contó que dos días antes de morir, su cuñada se hizo arreglar el pelo, se maquilló y se puso una camisa nueva para recibir dignamente al médico. Para apoyarla en esto se requiere una formación pastoral física y anímica.

## 2. Llevar luto, afligirse, llorar por los muertos para que la vida se realice

### *Mujeres de negro*

Los días de fiesta mi abuela vestía siempre de gris oscuro o de negro. Así como a diario se vestía de color, para ella, por ser viuda, lo adecuado era vestirse los domingos y días festivos de color oscuro; y esto hasta cuarenta años después de la muerte de su marido. El papel de la viuda triste, afligida, está profundamente inscrita en nuestra tradición, va y viene a las mujeres sin querer. Los hombres cayeron en el campo de honor de innumerables batallas y fueron y son honrados como héroes. Las mujeres tienen que contribuir con lo que les corresponde. Su rol como viudas las obligó a un luto de largos años y con ello, muy frecuentemente, a la soledad. Se apoyó y se mantuvo un comportamiento, también por parte de la teología cristiana, que apenas daba oportunidad para una vida después del dolor por la muerte. Y aunque ya no es usual que las viudas sean reconocidas como tales por su vestido negro, sin embargo todavía quedan algunas expectativas de que sean fieles al cumplimiento de su rol.

El planteamiento del duelo, del luto, en una perspectiva feminista, intenta trabajar integrando y emancipando; concediendo un espacio al duelo por la persona fallecida, excluyendo en cuanto sea posible conflictos y sentimientos de culpabilidad; y tratando además de ofrecer nuevas perspectivas específicas<sup>18</sup>. Esto significa despedir a la persona muerta y junto con ella la etapa de vida común, con el fin de quedar libres para una vida nueva e independiente como mujer.

18. Folma HOESCH; Susanne KRAMER, “Abschiednehmen – weiterleben. Trauerarbeit in der Feministischen Psychotherapie” en *Schlangenbrut*, 55 (1996), 16-19.

“Es posible lograr con éxito seguir viviendo, que la tristeza por lo que se ha perdido no domine totalmente la vida, sino que se haga presente también el gozo de lo que se ha poseído y la expectativa ante lo que nos espera; aunque a pesar de todo van a surgir fases de tristeza y de aflicción por la despedida, pues la vida es como un río que corre hacia adelante y en sus orillas forma remolinos que giran hacia atrás”<sup>19</sup>.

Poco a poco van desapareciendo, incluso en la zona agrícola de mi tierra, las mujeres que manifiestan su luto vestidas de negro y cubiertas con velo. Esta costumbre está extendida en Grecia o en la antigua Yugoslavia, con un signo político renovado. En Belgrado las mujeres volvieron a la tradición de las mujeres vestidas de negro y le dieron un significado nuevo. “Women in black”, *Mujeres de negro* es un grupo de mujeres que protestaban públicamente contra el hecho de que sus hijos, sus compañeros, sus hermanos, y sus padres desaparecían sin dejar rastro, destruidos por la maquinaria de la guerra. Como en Kurdistán, en Argentina o en Palestina, recuerdan sin cesar la injusticia de lo que ha sucedido y continúa sucediendo constantemente. El lamento, el clamor angustioso, la acusación de las mujeres es explosiva y política, como aquella de Rispá en 2 Sm 3,7; 21,8-14, que exige un tratamiento digno de los muertos y apunta a la injusticia de lo acontecido.

### 3. Cuando se juntan el comienzo y el final de la vida

Hubo un tiempo en mi familia en las generaciones siguientes a la mía y a la de mis hermanos en que había más niños muertos que vivos. Mis cuñadas tuvieron que vérselas con la experiencia de que no es tan absolutamente normal dar a luz a un bebé que nace vivo y sano. Sin embargo, de este tema no se hablaba. Solo cuando tenía lugar un aborto en condiciones dramáticas el hombre o la mujer hablaban sobre lo sucedido. Y de esa forma supe que también mi

madre había tenido un aborto antes de nacer yo, que yo había tenido otra hermanita, mi siempre deseada y esperada hermana.

Pienso que el morir y la muerte, tienen algo de común con el concebir y dar a luz. Son los cambios más importantes en la vida de los seres humanos. Precisamente en torno al embarazo tienen lugar aquellas experiencias sobre la muerte que sólo las mujeres pueden vivir. Se trata de la muerte durante el embarazo, de la muerte durante el aborto, el aborto provocado, la muerte poco antes, durante o poco después del parto. Son experiencias de muerte que están rodeadas de muy fuertes tabúes, aunque no sean las únicas. A estas muertes con frecuencia se les quita importancia o se las silencia: el duelo no tiene eco, no tiene un espacio, no se hace público. Quiero abordar este tema y explicar la forma como ha de ser tratado y la manera de superar estas catástrofes personales.

Una mujer relata así sus experiencias durante su embarazo:

“Deseábamos mucho tener niños. Cuando por fin quedé embarazada, nos alegramos mucho. Pero nuestra primera hija, Salomé, murió en la décima semana del embarazo... Luego volvió a suceder. Estaba embarazada de mellizos. Al principio todo fue bien. Luego tuvimos un shock. Uno de los niños tiene “anenzephalie”... Yo lloraba mucho... Deseaba no haberme quedado nunca embarazada... Los niños parecían ser muy diferentes, uno de ellos tenía mucha vitalidad dentro de mí. Era Sara, de la que algunos negaban que fuera un ser humano. En uno de los reconocimientos el médico me preguntó: “¿Cuándo queréis que por fin lo matemos?” Nosotros hablábamos mucho con los niños y notábamos sus movimientos. Compramos un reloj de juguete con forma de conejo, lo tomábamos y lo poníamos sobre mi vientre. Los niños reaccionaban a la melodía, especialmente Sara. No me podía imaginar perder a esta niña. Luego tuve una infección en la matriz. Me tenían que hacer una cesárea para no poner en peligro también la vida del otro niño. El saber que el nacimiento de un niño, –Philip– significaba la muerte del otro casi me mata. Me llevaron a la sala de operaciones gritando, chillando, dando alaridos.”

19. Id., 19.

La experiencia de esta mujer es confirmada con la de muchas otras mujeres.

Sentía a sus hijos en su vientre como seres vivos y vivientes, comenzó una relación con ellos, y tuvo experiencias diferentes con cada uno de ellos. Ya durante el embarazo son seres vivos con su propia vida individual. El entorno no los considera así, no lo acepta así y para ese entorno realmente todavía no existen. Para el personal médico priman los intereses y aspectos sanitarios. Esta mujer tuvo la experiencia de que para el médico era claro que “este no va a poder vivir”; como para él no tenía valor alguno, había que quitarlo de en medio. La vida y la vitalidad que la madre experimenta, la relación que ella tiene con sus hijos, no tenía importancia para él.

Para la madre no tiene relevancia cuánto tiempo tiene el bebé, en qué semana de embarazo muere. La relación creada con el bebé se quiebra abruptamente. Una pérdida que se convierte en dolor. “Muchas mujeres viven muy claramente que lo que produce la mayor amargura en la muerte es el final de la relación con el ser, más que la muerte en sí o la desazón porque se les ha quitado el bebé”<sup>20</sup>. Es la repentina interrupción de esta relación lo que aflige profundamente. Esta pérdida tiene que ver con la pérdida de un papel que le ha sido arrebatado a la mujer en este momento: el de madre. Era madre y ya no lo es. Con frecuencia para los que le rodean no ha sucedido nada especial. Para la mujer afectada hay mundos entre el antes y el después. En la interrupción de un embarazo, en el aborto, las mujeres sienten algo directamente, cercano, como en otras experiencias de muerte. “Las mujeres ven la muerte como la vida, como algo que viene de “dentro”. Los hombres tienden a ver la muerte

20. Esther WILDBOLZ-QUARROZ, “Ach Mutter – dein Kind! Mütter und der Tod ihrer Kinder”, en *Fama*, 4 (2000), 4-6. Sally CLINE, *Frauen sterben anders. Wie wir im Leben den Tod bewältigen*. Bergisch-Gladbach 1997, 203-243. Hannah LOTHROP, *Gute Hoffnung – jähes Ende. Ein Begleitbuch für Eltern, die ihr Baby verlieren, und alle, die sie unterstützen wollen* München 51996.

como algo externo, como algo que viene “de fuera”<sup>21</sup>. Por eso el duelo, la tristeza de la mujer es diferente que la del hombre. Esto dificulta en las parejas asimilar la pérdida, estar unidos en el dolor, hallar una fórmula común, asumir la pérdida. Al ser esta situación problemática para los padres, estos piensan que los/as hermanos/as no sufren esta situación. La experiencia confirma que los/as hermanos/as viven esta experiencia aunque no se hable del tema. Ellos también sufren y a veces se preguntan: ¿seré yo culpable? Como a los padres, también a ellos les ayuda mucho compartir juntos el dolor, y encontrar una fórmula común que lo exprese.

Los padres ven cómo los médicos, el personal auxiliar y la comadrona desaparecen. Abandonan el lugar, se amparan en quehaceres profesionales, y por otra parte también ellos carecen de recursos. Un padre cuyo hijo estaba muerto pero tenía que nacer cuenta: “Nos hubiera ayudado mucho que la enfermera nos hubiera dicho “mirad, vuestro hijo” y no que se hubiera llevado fuera sin más la envoltura”. En un sistema centrado en la salud y la vida difícilmente se encuentra lugar para el luto y la muerte. Una enfermera de niños dice: “Lo que más deseamos es quitarnos la muerte de encima y vendar con un esparadrapo el dolor”.

Se vislumbran, no obstante, tendencias y cambios positivos. En Innsbruck, Tirol, vienen cada año, sólo a la clínica universitaria donde trabajo, unas 60 mujeres con casos de aborto. En Alemania son 10.000 los casos por año. En el Tirol, (680.000 habitantes) se registraron el año 2003, 30 nacimientos muertos y 261 abortos, se calcula que el número real es mucho más alto. Por iniciativa de la pastoral de los enfermos, de las comadronas y de un jefe médico titulado en psicología, se propuso un tratamiento de apoyo en caso de muerte, que se desarrolla poco antes y después del nacimiento. La fórmula fue presentada en un simposio, en otoño del 2004. Médica/os, personal sanitario y comadronas fueron instruidos en el tratamiento

21. Sally CLINE, 24.

con las/os afectadas/os. Hay una iniciativa para crear un entorno lleno de sensibilidad, para dar a los padres tiempo para asumir la situación: p.ej el tratamiento no sigue inmediatamente al diagnóstico; se da tiempo a los/as hermanos/as y a los padres para estar con el bebé muerto. Las comadronas llevaron a cabo el proyecto “cuna vacía”. De esta manera ayudan a los padres a aceptar la muerte de su hijo/a, de verlo, de tocarlo, de darle un nombre, de despedirse de él. Se consiguen si es posible, objetos que ayudan a la memoria, una foto, una huella del pie, una tarjeta con los datos. Si lo desean, las mujeres pueden llevar a casa estos recuerdos; si no, se archivan con las actas. (Con frecuencia sucede que años después, la madre desea saber lo que sucedió. Preguntan si queda algo de su hijo/a, y si se puede conocer, el sexo del bebé.) Se informa a los padres sobre las posibles reacciones de dolor y se tratan en conversación directa con los médicos las cuestiones más críticas: p.ej. el tema de la culpa. Se ponen a disposición informaciones sobre lo que pasa con el/la niño/a, sobre la autopsia, acerca de las formas de sepultura. Se ofrece asesoramiento psicológico y religioso.

Las normas eclesásticas y las civiles distinguen entre niños/as que han vivido y quienes no han vivido. Las madres que han sentido la vida dentro de sí, piensan de otra manera al respecto. Con frecuencia los padres desean el bautismo para sus hijos/as nacidos/as muertos/as. Antes de despedirse de él/ella les gustaría saludarlo. Para los bebés nacidos muertos esto no es posible ni en la iglesia católica ni en la iglesia evangélica. ¿No sería posible buscar aquí otra forma, o simplemente hacer valer la voluntad de los padres sobre sus hijos e hijas? La Comisión de Pastoral de la Conferencia Episcopal Alemana, así como la Iglesia evangélica luterana de Baviera han dado un primer paso en este aspecto y han abierto un servicio público.

También es muy problemático lo que sucede con el bebé muerto. Muchas veces no se sabe. Entre los países europeos, la regulación es diferente según cada país. En Austria, un bebé que ha muerto duran-

te el embarazo, es considerado hasta los 500g como miembro de su madre y desde los 500g como persona jurídica, que debe ser dado de alta en el censo civil (por otra parte así es también en Alemania) Durante mucho tiempo los cadáveres de los bebés, en tanto en cuanto existen, fueron eliminados en el hospital. Se sabe que en Berlín, hasta 1998, eran considerados legalmente como basura clínica e incinerados, el granulado procedente de estas incineraciones se volvió a utilizar en la construcción de calles. Masivas protestas de padres e instituciones eclesásticas obligaron a cambiar la ley. El comportamiento con los nacidos muertos es diferente según el país, el hospital o la empresa funeraria. Hay entierros secretos, amontonamiento al lado de otros muertos, entierros en fosas comunes. Son excepcionales los entierros individuales en sepulturas, aunque muchos padres lo desean. Lentamente comienza a existir una regulación y formas de entierro legales, más acordes con el sentimiento de la madre, de los padres.

El encarar activamente la muerte de su hija, ayudó a la madre de Sara y Philip, de tal manera que ya puede hablar con otros del tema: “Luego me preocupé del entierro. Fui a una tienda y compré vestidos de bebé para Sara. Todos le quedaban demasiado grandes. La dependienta me dijo: “crecerá en seguida” “Ya no va a crecer más. Ha muerto” Luego compré en la misma tienda un biberón de pecho para alimentar con mi propia leche a Philip. La vendedora no se lo podía imaginar, estaba extrañadísima. Yo lloré y apenas podía hacer todo esto, pero lo quería. Lo normal es que los hijos se preocupan de enterrar a sus padres. Sara de mi entierro y no yo del suyo.” Como a muchas otras, a esta madre lo sucedido en la muerte de su niña le parece impropio.

Para los extraños, mirado desde fuera, es muy difícil comprender la muerte durante el embarazo. Por ello resulta inexplicable la reacción de los afectados. Falta la sensibilidad social de considerar que cada pérdida es una verdadera muerte. Con frecuencia las mujeres arrastran consigo durante años el peso de sus experiencias y de la pena

por el hijo/a muerto/a, sin encontrar palabras para ello. No pueden vivir las fases del dolor como se conocen en otros procesos de dolor<sup>22</sup>. Los días de recuerdo, los acontecimientos que avivan los recuerdos, pueden conducir a estallidos emocionales insospechados, a llantos, depresiones, cuyas causas no confiesan los afectados, mujer o padres. Susana Schniering los expresa en estas palabras:

Por favor  
 déjame estar triste.  
 Cuando brotan las lágrimas  
 ¿puedes verlas  
 sin sentir miedo?  
 Cuando los rasgos del rostro  
 se deforman  
 ¿puedes mirarlos  
 sin horror?  
 Cuando la voz se vuelve quebrada  
 ¿puedes escucharla  
 sin palabras?  
 Cuando el silencio se prolonga  
 ¿puedes permanecer junto a mi?  
 Cuando vuelve la tristeza  
 déjame estar triste  
 Aquí tienes mi mano<sup>23</sup>.

#### 4. Pérdidas superadas y luto tabú unificado

Si estamos pendientes de las mujeres y sus necesidades, nos encontramos ante el desafío de expresar con palabras su vida y la muerte, que por otra parte está rodeada de tabúes. Las afectadas frecuentemente no pueden hablar de su dolor. La mayor parte de las veces, ni sus familiares, ni las personas más próximas saben nada de esto, y si se enteran, están también condicionadas por los mismos tabúes

22. Cf. Verena KASTZ

23. Susanne SCHNIERING, *Ich trage Dich in meinem Herzen. Der Gedenkplatz für nicht beerdigte Kinder in Ohlsdorf, Pinnow* 2001, 35.

sociales y no se preocupan de hacer un proceso de concientización. Puede suceder muchas veces que la despedida de la vida en tales casos no se realiza de una forma auténtica. El sufrimiento debe ser ocultado a las personas que nos rodean, por lo cual busca otros canales de expresión: depresiones, enfermedades.

Las personas enfermas de SIDA en muchas circunstancias no lo pueden decir. Estas personas están expuestas a miedos masivos: "... si nos encontramos frente a una persona con SIDA, no solo nos vemos confrontados con nuestra repulsión a la enfermedad, sino también con nuestra sexualidad ambivalente. Muchas/os de nosotras/os encontramos sobre todo esta combinación muy amenazadora<sup>24</sup>. Vergüenza y silencio, según Sally Cline, acompañan al SIDA<sup>25</sup>. Así los sujetos afectados son víctimas de una doble muerte, antes de que les llegue la hora de enfrentarse con la muerte real. Los familiares y el personal sanitario se ven enfrentados a los mismos miedos.

Silencio y negación a hablar sobre el tema lo experimentan también los familiares de los que se han suicidado. "A veces parece que el sólo hablar del tema, fuera contagioso".

Los supervivientes de las parejas del mismo sexo experimentan que ellos no son aceptados como "familiares" parientes o personas que sufren y están de luto. Como en muchos países no existe la posibilidad de registrar esta relación, están expuestos por ello a no poder visitar a sus compañero/as gravemente enfermos/as en el hospital, ni a poder colaborar en el cuidado de los/as enfermos/as, ni de tener voz ni voto en las decisiones médicas. Se les silencia en las esquelas, no les queda ningún derecho de su vida común. Los parientes de los muertos vivieron frecuentemente en "otro mundo", no conocían la relación y enterarse en esos momentos de la situación de hecho es frecuentemente doloroso para ambas partes.

24. Grace JANTZEN, "AIDS, Shame and Suffering" en J. WOODWARD (ed.), *Embracing the Chaos: Theological responses to Aids*, Londres 1990, 25s, citando a MOSER 14.

25. Sally CLINE, 351-383.

Aquí la misión de la teología sería no mantener ni reforzar los tabúes, sino reaccionar frente a ellos críticamente y contribuir a crear conciencia. Esto no siempre es fácil, pues es conocido por los/as teólogos/as que los tabús sociales y las situaciones de muerte y de luto son aquellos que, eclesiásticamente, están relacionados con temas explosivos.

### 5. *El morir, una preparación para la muerte*

Una tarea teológica consiste en reflexionar acerca de cómo puede suceder todo esto hoy de manera adecuada en las condiciones de este momento histórico, y el contenido y la forma de transmitir lo que hemos recibido de nuestra tradición cristiana. Fridrun Weinman, antigua pastora evangélica, se expresaba de la siguiente forma: "El Señor nos lo ha dado, el Señor nos lo ha quitado, bendito sea el nombre del Señor (Job 1,21) Esto lo dice Job, pero nosotros no podemos arrojar estas palabras como un dardo sobre la mente de los que sufren. Yo aconsejo que tratándose del (proceso de) morir y de la muerte deberíamos cuidar mucho nuestras citas bíblicas y nuestras respuestas teológicas. Una de las tareas importantes de este trabajo teológico, es conocer a las personas y sus necesidades personales. Otra tarea posterior es acompañar a las personas en su morir y en su muerte. Para los moribundos y sus familiares se presentan las crisis de su vida, crisis vitales, precisamente en estos momentos difíciles, con brotes de hipersensibilidad, cargados de conflictividad. Se plantean la pregunta del sentido de lo que han vivido y buscan respuestas<sup>26</sup>. Junto a una atención pastoral-psicológica competente pueden ayudar las acciones litúrgicas, los rituales (ritos) de despedida de la vida, el lamento, el arrepentirse, el agradecimiento. La Iglesia

26. Monika RENZ, *Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung*, Paderborn 2000; Id., *Grenzerfahrung Gott. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit*, Freiburg im Breisgau 2003

católica tiene el sacramento de la Unción de los Enfermos, administrado en caso de enfermedad grave. Pero por desgracia cada vez son menos las personas que tienen acceso a él. En los seminarios sobre el duelo, en el trabajo sobre el dolor por los muertos que se realizan con las mujeres se siente visiblemente el deseo, la nostalgia espiritual, por buscar nuevas formas adecuadas para estas situaciones. Estas formas deben ser coherentes con la realidad de las personas moribundas, o con la de los muertos y con la de sus familiares. Las teólogas y las mujeres afectadas han desarrollado una diversidad de formas litúrgicas que responden a sus necesidades y conceden a su dolor un marco público<sup>27</sup>.

### 6. *Hablamos de la muerte, hablamos de la vida*

Para nosotras como teólogas, enfrentarnos a la cuestión del morir y de la muerte, significa plantearnos también la vida con todo lo que significa, en todas sus concreciones anímicas, físicas y culturales, en todas sus facetas. Mirar a la muerte, reafirmando el significado y la dignidad de cada vida, larga o corta, esté sobrecargada de culpabilidad y opresión o no, sea cercana o extraña para nosotras, es el desafío más importante que tenemos en nuestra vida cotidiana: "Cuando hablamos de la muerte, hablamos de la vida; de lo que para nosotras/os es valioso, de lo que es para nosotras/os absolutamente importante, de aquello que es para nosotras/os irrenunciable, y de aquello que constituye nuestra esencia, la columna vertebral de nuestra vida"<sup>28</sup>.

27. Véase Rosemary RADFORD RUETHER 1988; Sabine MÜLLER, Elisabeth BAUERLE (HG.), "Der Kreis des Lebens hat sich geschlossen: Feministisch-theologischer Umgang mit Tod und Sterben in der Gemeindepraxis. Sonderausgabe" 1 zur *Schlangenbrut*, Münster 1999; Inge MÜLLER, "Den roten Faden über die Grenze werfen. Neue Formen des Abschieds finden" en: *Schlangenbrut* 55(1996), 5-8; Gerda PALM, *Jetzt bist du schon gegangen, Kind. Trauerbegleitung und heilende Rituale*. München 2001; Brigitte ENZNER-PROBST, *Heimkommen. Segensworte, Gebete und Rituale für die Kranken- und Sterbebegleitung*, München 2004.

28. Doris STRAHM, "Jesus Christus", en *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 14.



## Bibliografía

### Libros

- BÄUERLE, Sabine; MÜLLER, Elisabeth (Hg.), *Der Kreis des Lebens hat sich geschlossen: Feministisch-theologischer Umgang mit Tod und Sterben in der Gemeindepraxis. Sonderausgabe 1 zur Schlangenbrut*, Münster 1999.
- CHRIST, Carol P., *Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*, Nueva York 1987.
- CLINE, Sally: *Frauen sterben anders. Wie wir im Leben den Tod bewältigen*, Bergisch-Gladbach 1997 (*Lifting the Taboo. Women, Death, and Dying*. Londres 1995.)
- ENZNER-PROBST, Brigitte, *Heimkommen. Segensworte, Gebete und Rituale für die Kranken- und Sterbebegleitung*, München 2004.
- EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN BAYERN (Hg.), *Ein Engel an der leeren Wiege. Seelsorgerliche Begleitung bei Fehlgeburt, Totgeburt oder plötzlichem Säuglingstod – Eine Handreichung*, München 2002.
- HAARDT, Maaïke de, *Dichter bij de dood. Feministisch-theologische aanzetten tot een theologie van de dood*, Zoetermeer 1993.
- KAST, Verena, *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*, Stuttgart 1982.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth, *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart 1971 (*On Death and Dying*. Nueva York 1969.)
- LOTHROP, Hannah, *Gute Hoffnung – jähes Ende. Ein Begleitbuch für Eltern, die ihr Baby verlieren, und alle, die sie unterstützen wollen*, München 1996.
- PALM, Gerda: *Jetzt bist du schon gegangen, Kind. Trauerbegleitung und heilende Rituale*, München 2001.
- RENZ, Monika, *Grenzerfahrung Gott. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit*, Freiburg im Breisgau 2003.
- RENZ, Monika, *Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung*. Paderborn 2000.
- RADFORD RUETHER, Rosemary, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985.

- RADFORD RUETHER, Rosemary, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche*, Stuttgart 1988 (*Women-church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, San Francisco 1986.)
- SAUNDERS, Cicely, *Brücke in eine andere Welt. Was hinter der Hospizidee steht*. Hrsg. von Christoph Hörl, Freiburg i Breisgau 1999.
- SCHNIERING, Susanne, *Ich trage Dich in meinem Herzen. Der Gedenkplatz für nicht beerdigte Kinder in Ohlsdorf*, Pinnow 2001.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur seelsorglichen Begleitung. Eine Arbeitshilfe der Pastoralkommission und der Kommission Ehe und Familie der Deutschen Bischofskonferenz*. 25./26 April 1993, Bonn 1993.
- SPECHT-TOMANN, Monika; TROPPEL, Doris, *Zeit des Abschieds. Sterbe- und Trauerbegleitung*, Düsseldorf 1998.
- WÖRTERBUCH DER FEMINISTISCHEN THEOLOGIE, Hrsg. von Elisabeth GÖSSMANN, Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, Herlinde PISSAREK-HUDELIST, Ina PRAETORIUS, Luise SCHOTTROFF, Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gütersloh, 1. Auflage 1991.
- WÖRTERBUCH DER FEMINISTISCHEN THEOLOGIE, Hrsg. von Elisabeth GÖSSMANN, Helga KUHLMANN, Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, Ina PRAETORIUS, Luise SCHOTTROFF, Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Doris STRAHM, Agnes WUCKELT. Gütersloh, 2 vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage 2002.

### Artículos

- ENZNER-PROBST, Brigitte, "Schreien lernen oder: Von der heilsamen Kraft des Klagens. Klageliturgen als Raum seelsorgerlicher Begleitung", in *Praktische Theologie* 3 (2002) 188-195.
- HAARDT, Maaïke de: "Das Leben reicht bis in den Tod, Feministische Reflexionen zu Endlichkeit und Tod" in *Schlangenbrut*, 55 (1996) 9-12.

- HAARDT, Maike de, "Tod/Sterben" in *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (2002) 557-562.
- HOESCH, Folma; KRAMER, Susanne, "Abschiednehmen – weiterleben. Trauerarbeit in der Feministischen Psychotherapie" in *Schlangenbrut* 55 (1996) 16-19.
- JANTZEN, Grace: "AIDS, Shame and Suffering". In J. WOODWARD (ed.), *Embracing the Chaos: Theological responses to Aids*, Londres 1990, 22-31.
- KRAMER-FRIEDRICH, Susanne: "Trauerarbeit unter feministischem Aspekt" in *Fama* 4 (2000) 10-12.
- MOSER, Michaela, "Krankheit – Leiden – Tod ... und Sexualität. AIDS und seine Herausforderungen für eine feministische Theologie der Befreiung" in *Schlangenbrut*, 55 (1996) 13-15.
- MÜLLER, Inge, "Den roten Faden über die Grenze werfen. Neue Formen des Abschieds finden" in *Schlangenbrut* 55 (1996) 5-8.
- SONEGO METTNER, Jaqueline "Das ganze Leben – vor und nach dem Tod" in *Fama* 4 (2000) 7-9.
- STRAHM, Doris, "Jesus Christus" in *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (1991) 200-2007.
- STRAHM BERNET, Silvia "Das Leben als letzte Gelegenheit" in *Fama* 4 (2000) 14-15.
- STRAHM BERNET, Silvia "Das Leben von Frauen retten" in *Fama* 4 (2000) 3.
- WILDBOLZ-QUARROZ, "Esther: Ach Mutter – dein Kind! Mütter und der Tod ihrer Kinder", in *Fama* 4 (2000) 4-6.

#### **Zeitschriften**

- Fama Nr. 4/2000: Frauen und Tod.
- Schlangenbrut Nr. 55/1996: Sterben und Tod.
- Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur Nr. 3/2002: Spätmoderne Bestattungskultur.

## **DATOS DE LAS AUTORAS**

### **Nuria Calduch-Benages**

Via Martino V, 25  
00167-Rome (Italy)  
Tel.: 00-39-06-66049625  
Fax: 00-39-06-66049630  
e.mail: [ncalduch@pcn.net](mailto:ncalduch@pcn.net)

### **Isabel Gómez-Acebo**

Hoyos del Espino 14  
28085-Madrid  
Tel.: 91 316 67 27  
Móvil: 609 81 15 94  
Email: [isabelgacebo@terra.es](mailto:isabelgacebo@terra.es)

### **Gertraud Ladner**

private: Kuglgasse 23,  
A 6233 Kramsach  
Austria  
Tel. private: 0043-5337-62036  
office: Institut für Systematische Theologie

Karl-Rahner-Platz 1/II  
A 6020 Innsbruck  
Austria  
email: gertraud.ladner@uibk.ac.at  
Tel. office: 0043-512-507-8587

**Trinidad León Martín,**  
Laurel de la Reina,  
10, 18140 La Zubia (Granada)  
Tl 958-892074  
móvil 679600816  
NIF: 24.096.171 Z.

**Mercedes Navarro Puerto**  
Manipa 72  
28027-Madrid  
tlf 91 4080141  
móvil: 610 02 02 93  
NIF: 31.567.277 F

**Marinella Perroni**  
Via San Remo, 12  
I - 00182 Roma  
Tel. ++39.067022258 – Cell. ++39.335231347  
[perronix@tiscali.it](mailto:perronix@tiscali.it)

CF PRRMNL47T49H501Q  
Banca di Roma  
C/c 15368/34  
ABI 3002.3  
CAB 033381  
CIN L

RELECTURA DEL GÉNESIS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Dolores Aleixandre - Carmen Bernabé - Elisa Estévez - Mercedes Navarro.

CINCO MUJERES ORAN CON LOS SENTIDOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Alicia Fuertes - Trinidad León - Mercedes Navarro - Marta Zubía.

AMOR MALTRATADO. MATRIMONIO, SEXO Y VIOLENCIA EN LOS PROFETAS HEBREOS. Renita J. Weems.

DIEZ MUJERES ORAN ANTE UN CUADRO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M<sup>a</sup>. Josefa García Callado - M<sup>a</sup>. Teresa Pandelet - Justa del Sol - Rosario García - Beatriz Arescurrinaga - Rosa Carbonell - Inés Gramajo - Marifé Ramos - M<sup>a</sup>. Carmen Massé.

RELECTURA DE LUCAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Victoria Howell - Xabier Pikaza - Nuria Calduch-Benages - Pilar de Miguel Fernández - Mercedes Navarro.

MUJERES QUE SE ATREVIERON. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M<sup>a</sup>. Jesús Muñoz Mayor - M<sup>a</sup>. Teresa Pandelet - María del Mar Graña - María de Pablo-Romero - Victoria Howell - Diana de Vallescar.

DEL COSMOS A DIOS. ORAR CON LOS ELEMENTOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - María José Arana - Toty de Naverán - Emma Martínez.

MARÍA. MUJER MEDITERRÁNEA. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Esperanza Bautista - Mercedes Navarro - María del Pino Tejera - Demetria Ruiz López  
MUJERES Y ¿SECTAS? AYER Y HOY. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Julio Trebolle - Victoria Howell - Magdalena de Quiroga - M<sup>a</sup> del Carmen Fernández - Juan Bosch - M<sup>a</sup> José López - Izaskun Sáez de la Fuente - Mercedes Navarro.

Y VOSOTRAS, ¿QUIÉN DECIS QUE SOY YO? Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Mercedes Navarro - Dolores Aleixandre - Demetria Ruiz López - Nuria Calduch - Irene Vega - Carmen Bernabé - Pilar de Miguel.

ASÍ VEMOS A DIOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Felisa Elizondo - María Claustre Sole - María del Carmen Aparicio - Trinidad León - Elisa Estévez.  
¿QUÉ ESPERAMOS DE LA IGLESIA? LA RESPUESTA DE 30 MUJERES. Isabel Gómez-Acebo (Ed.).

LAS MUJERES EN LA VIDA DEL NOVIO. UN ANÁLISIS HISTÓRICO-LITERARIO FEMINISTA DE LOS PERSONAJES FEMENINOS EN EL CUARTO EVANGELIO. Adeline Fehribach.

ORAR DESDE LAS RELACIONES HUMANAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.).

LA MUJER Y EL VALOR DEL SUFRIMIENTO. UN TREMENDO Y ASOMBROSO REMAR HACIA DIOS. Kristine M. Rankka.

UNA COMPAÑERA PARA MATEO. Amy-Jill Levine con Marianne Blickenstaff.

UNA COMPAÑERA PARA MARCOS. Amy-Jill Levine con Marianne Blickenstaff.

LA MUJER EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.).

ESPIRITUALIDAD Y FORTALEZA FEMENINA. Pilar de Miguel (Ed.).

EN EL UMBRAL. MUERTE Y TEOLOGÍA EN PERSPECTIVA DE MUJERES. Mercedes Navarro (Ed.).