

La importancia de los ritos de duelo en la formación del kerigma pascual

Carmen Bernabé Ubieta*

Sumario

La autora constata en los evangelios la presencia de las mujeres discípulas de Jesús estrechamente relacionadas con su muerte y con el sepulcro en una expresión de llanto y de lamento, es decir, de duelo. A partir de este hecho se pregunta: ¿por qué de esta presencia de las mujeres en relación con su muerte?, ¿guarda alguna relación con el kerigma pascual?, ¿tuvieron algún papel en el origen y transmisión del kerigma?

A partir de la antropología cultural, concretamente a partir de los estudios sobre los ritos de duelo, la autora nos lleva a profundizar en el tema y a comprender mejor cómo están las mujeres en el origen de la tradición kerigmática.

Palabras clave: Pascua, Ritos de duelo, Origen del kerigma, Mujeres discípulas.

* Doctora en Teología. Universidad de Deusto. Bilbao. España. cbernabe@teol.deusto.es



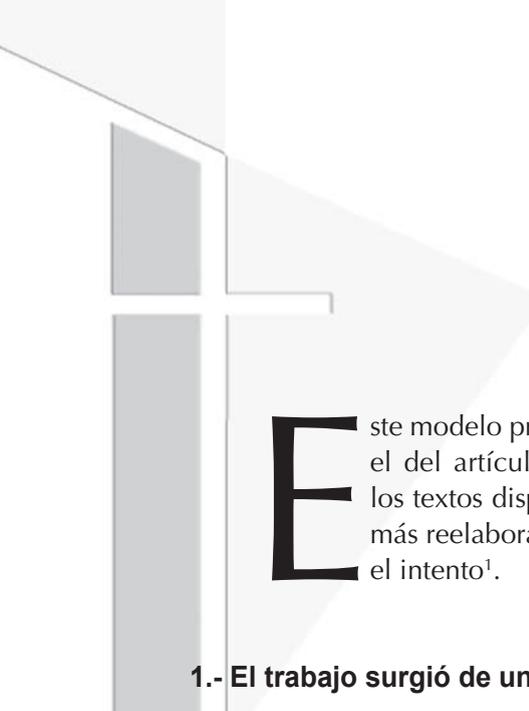
The importance of the rites of mourning in the creation of paschal kerygma

Abstract

The author confirms in the Gospels the presence of the women disciples of Jesus closely related to his death and the tomb in an expression of crying. In other words, the mourning. From this fact she asks: ¿Why the presence of women in relation to his death? ¿Is there any relation with the Paschal kerygma? Did they have any roll in the origin and the transmission of the kerygma?

From cultural anthropology, particularly from studies about the rites of mourning, the author leads us to go into the subject in depth, and to understand better how the women are in the origin of kerygmatic tradition.

Key Words: Pasch, Rites of mourning, Origin of kerygma, Women disciples.



Este modelo presenta un grado de tentativa mayor que el del artículo anterior (las posesiones) puesto que los textos disponibles presentan menos datos y están más reelaborados, pero es legítimo y necesario hacer el intento¹.

1.- El trabajo surgió de una constatación y una pregunta

Las mujeres discípulas de Jesús aparecen en los evangelios estrechamente relacionadas con su muerte y con el sepulcro, tanto que incluso las apariciones y el anuncio de la Resurrección los reciben en su entorno. Surge la pregunta del porqué de esta relación, tanto más cuanto que el relato de la Pasión es muy antiguo y su mención ha desaparecido del resto del evangelio (excepto Lc 8,1-3) ¿Qué relación guarda con el Kerigma pascual? ¿Tuvieron algún papel en el origen y transmisión del Kerigma pascual?

A la primera pregunta, quizá pueda darnos respuesta la antropología cultural con sus estudios sobre los ritos de duelo. Y en concreto, el estudio de una parte de ellos como son los lamentos. A la segunda y a la tercera, la psicología social con sus estudios sobre la memoria colectiva y la identidad, y los estudios sobre la transmisión oral son el marco epistemológico que puede aportar claves heurísticas muy interesantes tanto para dar con el sentido literal del texto en su contexto como para facilitar la hermenéutica posterior.

¹ Este trabajo está desarrollado en C. Bernabé, "Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba", pp.307-352, en C. Bernabé/C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*. EVD, Estella 2008.



2.- Análisis histórico-crítico del texto

Se comienza el estudio del texto con el análisis histórico crítico de los testimonios existentes (Mc, Mt, Lc, Jn, EvPe, EpistApost) que, aunque no se puede exponer aquí, permite sacar algunas conclusiones: 1) la existencia de una antigua tradición oral sobre la visita de unas mujeres discípulas de Jesús (entre ellas María Magdalena) al sepulcro de la que quedan rastros en los diferentes testimonios tradicionales; 2) revisados sus diversos intereses redaccionales, el motivo de la visita que parece más plausible es el que da el evangelio de Pedro: llorar y lamentarse, es decir, hacer duelo (idea que parece confirmar Jn 20,11-18).

La pregunta por la historicidad del hecho narrado y el contenido de la tradición oral tiene que contar con el evidente desarrollo teológico de los relatos. Hecho su análisis, se puede afirmar la existencia de un núcleo histórico que parece imposible negar si nos atenemos a la plausibilidad efectual que ha dejado su huellas en las tradiciones y también a la plausibilidad contextual: varias mujeres discípulas (o María Magdalena sola) van a la sepultura a hacer duelo y tienen una experiencia reveladora por la que saben que Jesús crucificado no está allí, que ha resucitado. Una profundización en los ritos de duelo y, sobre todo, en la lamentación que forma parte de ellos, nos puede ayudar a profundizar en el tema y a comprender mejor cómo están las mujeres en el origen de la tradición kerigmática.

3.- Los lamentos como evento comunicativo

Los lamentos son, en realidad, un “lenguaje, un código cultural para la expresión del dolor, que suministran a quien se duele un conjunto de símbolos compartidos que posibilitan organizar y articular la experiencia de la muerte de manera culturalmente significativa y de forma socialmente aceptada”². Son un evento comunicativo que ejerce un efecto sobre las mujeres que los ejecutan y la comunidad a la que ellas pertenecen. Se podría decir que los lamentos rituales

² Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton University Press, New Jersey, pp. 73-74.

de las mujeres son “episodios comunicativos entre los vivos y los muertos” para beneficio de ambas partes.³

Es un fenómeno propio de mujeres y se diferencian de las elegías, las canciones sobre los muertos que cantan los hombres, en que estas últimas son elogios sobre los muertos cuyas acciones recuerdan y loan con rasgos de modelos heroicos; los lamentos rituales de las mujeres son creaciones dirigidas a la persona muerta, en una especie de diálogo con el difunto. Algunas de esas composiciones son más libres y personales que otras en la medida que recuerdan la historia pasada de la persona difunta e imaginan el futuro sin su presencia⁴.

Los estudios realizados sobre lamentos, tanto los actuales como los que nos han llegado procedentes del mundo griego antiguo, ponen de manifiesto la existencia y la continuidad de unos rasgos literarios comunes en estas creaciones: estructura, convenciones, temas y fórmulas, así como símbolos e imágenes, que muestran la persistencia de un lenguaje utilizado por las mujeres para vivir y elaborar la experiencia de la muerte y la separación⁵. Tienen también funciones sociales y comunitarias pues elaboran, para el grupo, la pérdida de la persona difunta, mantienen vivo su recuerdo y su presencia, reivindican su historia y, en ocasiones, denuncian las injusticias que sufrió la persona difunta.

Se descubre en ellos una *intención expresa de recordar, de rememorar*⁶ la vida de quien ha muerto. Al hacer “memoria” del muerto

³ Anna Caraveli-Chaves, “Bridge Between Worlds The Geek Women’s Laments as Communicative Event”, *Journal of American Folklore* 368 (1980); Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Rowman & Littlefield Publ. Oxford- New York 2002, pp. 104ss. Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*. Este capítulo está extractado en Loring M. Danforth, “Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments”, en A.C. Robben (ed.), *Death, Mourning and Burial. A Cross-cultural Reader*. Blackwell Publ., Oxford 2004, pp. 156-166.

⁴ Estas composiciones, tanto ahora como en la antigüedad, son de diferentes tipos. Algunas de ellas son más formales (thêmos) y contienen elementos musicales mientras otras presentan un grado mayor de espontaneidad (goós), se recitan más que se cantan y son más individualizadas y apasionadas, llegando a presentar ciertos elementos extáticos, fruto del dolor.

⁵ Margaret Alexiou, *The Ritual Lament...*; también, Ernesto de Martino, *Morte e Pianto rituale*. Bollati Boringhieri, Turín 1975.

⁶ El juego de palabras que une la idea de rememorar con la de volver a dar unidad de conjunto y hacer parte de un todo, se ve mejor en inglés: re-member. En castellano existe la palabra remembranza donde quizá se ve más claro la relación entre memoria y “ser miembro de”.



se mira su vida desde un nuevo marco más amplio de comprensión y se le re-integra, en su nueva realidad, a la totalidad del grupo. Los lamentos contienen por tanto un elemento de conexión entre el pasado y el presente, entre los vivos y la persona fallecida, constituyendo así una especie de puente entre ambos. Incluso, a veces, asumen narrativamente la voz del muerto.

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

El aspecto de crítica y denuncia, junto a un elemento extático que la hacía incontrolable y cercana a las posesiones⁷, explican que desde la antigüedad a nuestros días, haya habido una actitud de sospecha ante la lamentación, que se la haya considerado una acción peligrosa que había que controlar. De ahí las numerosas regulaciones y leyes que se han hecho a lo largo de la historia. Las primeras que se conocen son las que promulgó Solón, en la antigua Grecia, para regular el comportamiento femenino en los ritos de duelo y, en concreto, en el acto de la lamentación ritual. La razón era el temor a que provocaran una alteración del orden social establecido pues podían incluso llamar a la venganza⁸. Este miedo se puede percibir también en los relatos y prohibiciones bíblicas del antiguo Israel (Dt 14,1; Lev 19,28)⁹. Esta prevención también se encuentra en los padres de la Iglesia durante los primeros siglos del cristianismo; por ejemplo, las

⁷ Algunos de los términos empleados para hablar de los lamentos hacen referencia a este matiz y lo connotan. Ese aspecto extático en el que podían entrar las mujeres en lamentación sigue apareciendo en los estudios de campo y es el que produce temor en su familiares, cfr. Ana Caraveli-Chavez, “Bridge Between Worlds...”, Idem., “The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in rural Greece”, en Jill Dubich (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*. Pinceton University Press, Nueva Jersey 1986.

⁸ M. Alexiou, *The Ritual Lament...*, Gail-Holst-Wahaft, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*. Routledge, Londres 1992.

⁹ S.M. Olylan, *Biblical Mourning Ritual and Social Dimensions*. Oxford University Press, Oxford 2004; Ernesto de Martino, *Morte e Pianto rituale*, pp 286-290. Este autor piensa que hay una polémica de este tipo en Lc 23,27-29; 1 Te 4,12-13.

homilías de Juan Crisóstomo (*HomJn* 62,4-5) relacionaba la acción de la lamentación con los ritos báquicos y los éxtasis¹⁰. Todo ello hace comprensible que se dedicara una gran energía a su restricción o prohibición total, aunque nunca dio el resultado deseado¹¹. Otra estrategia más efectiva fue el proponer un modelo de duelo cristiano que recogía y modulaba el antiguo: el llanto sereno y el saber estar de María de Nazaret a los pies de la cruz ¹².

Este aspecto de evento comunicativo está subrayado en los textos:

- Diálogo con el ángel o con el mismo Resucitado (en algunos de los testigos).
- La experiencia de revelación sobre la vida transformada y el paso al ámbito de Dios cuyo contenido se pone en boca del ser celestial.
- En Juan es muy palpable, incluso en la pregunta por el “dónde” está Jesús se asemeja a el tono de muchos lamentos que preguntan a los elementos por la persona fallecida.

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

¹⁰ Juan Crisóstomo emplea 149 veces el término *lhroj* que se refiere a un tipo de discurso que Lc 24,11 atribuye a las mujeres que vuelven del sepulcro después de haber tenido la revelación.

¹¹ Margaret Alexiou, *The Ritual Lament* ...pp. 73-74. J. Archer, *Her Price is Beyond Rubies*.

¹² Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale...*, pp. 300-301.



4.- La trascendencia de la labor anamnética para la comunidad

El N.T (y pasa lo mismo con toda la Biblia) es la plasmación de un proceso que mira al pasado, recoge de él lo significativo para el presente del grupo, creando así la memoria colectiva y construyendo la identidad comunitaria¹³. Aprovechando lo que ya se ha dicho en otras colaboraciones, sólo insistiré en algunos aspectos que me parecen especialmente significativos para mi tema.

1.- Resumiendo se puede decir que la memoria colectiva supone una relectura y una reconstrucción del pasado desde los intereses del presente, en vista a la construcción del futuro del grupo, que su establecimiento puede suscitar conflictos de interpretación entre diferentes grupos o “comunidades de memoria”. Tiene la importante función de dar identidad, de decir quién es ese grupo que recuerda, lo que le caracteriza y le constituye, así como de la autoridad que lo fundamenta y da legitimidad a su existencia.

Si esto lo aplicamos a los relatos de las mujeres en el sepulcro veremos que en su actividad de lamentación, las mujeres discípulas no podían sino recordar lo vivido con Jesús y los episodios de la última semana en Jerusalén. Ellas recuerdan¹⁴, hacen memoria, re-memoran la vida de Jesús. En un momento de crisis de identidad grupal por la muerte traumática de quien era el centro y motor del grupo, lo que ha creado una disonancia cognitiva, su actividad anamnética tiene una importante función grupal.

Esta labor anamnética no se limita a enumerar los hechos del pasado, como sacados sin más del baúl de la memoria, sino que implica una selección de recuerdos desde ciertos horizontes de significado

¹³ Alan Kirk / Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, pg. Número dedicado a la memoria colectiva aplicada a los estudios bíblicos: *Social Memory and Biblical Studies: Theoria, Methods and Application, Biblical Theology Bulletin* 36:1 (2006); sobre todo, W. H. Kelber, “The Generative force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering”, *BTB* 36:1 (2006) 15-22. J.K. Olick, “Products, Processes and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory”, *BTB* 36:1 (2006). Todo el número 36 está dedicado al tema de la memoria colectiva aplicada a los estudios bíblicos.

¹⁴ Es de notar que el mismo término de sepultura (mnhmei/on) hace ya alusión al hecho de recordar (mimnh,|skomai).



que configuran un todo y le dan sentido para el presente. Recuerdan su vida y enseñanza de ahí la alusión a Galilea- desde la experiencia de crucifixión y desde ciertas categorías existentes en su tradición que bien pudieron ser la de mártir o justo perseguido (¿Siervo de Yahvé?) tan en sintonía con su experiencia vital y el aspecto de denuncia de las injusticias que tiene el duelo.

En esa experiencia de dolor y de comunicación, sucede algo inesperado: la experiencia de revelación. La certeza de sentido que se recibe como dada, y que es puesta en boca del ángel. En la experiencia y el ámbito de muerte surge la certeza de la vida que deja sin sentido la misma actividad del duelo.

Lucas refleja –aunque sea de forma indirecta- este papel fundamental de las mujeres discípulas en el proceso anamnético de la comunidad que dio lugar al anuncio y al kerigma, al relato y al culto a Jesús. En el relato lucano, los seres celestiales piden a las mujeres que “recuerden” (μνήσθητε) cómo Jesús les hablaba cuando estaba en Galilea, y ellas recuerdan sus palabras (ἐμνήσθησαν) (Lc 24,6).

Desde la perspectiva de la capacidad performativa que tiene la memoria y a la que acabamos de aludir, opino que semejante afirmación es importante. A pesar de que Lucas les quite importancia como transmisoras del kerigma pascual, el dato de la relación mujeres-Kerigma (lo que éste supone de recuerdo y relectura de la vida y muerte de Jesús) no aparece sólo en este evangelista. Está también en Juan, que pone otro tipo de Kerigma en boca de María Magdalena (“He visto al Señor”) del que M.E. Boismard opina que es muy antiguo, y también en el resto de los evangelios las mujeres están relacionadas con el kerigma pascual: “Jesús de Nazaret, el crucificado, ha resucitado” (Mc 16,6; Mt 28,8). Es a ellas a las que primero parece hacérseles manifiesta el verdadero alcance de la vida y muerte de Jesús y con ello de su identidad; y esto sucede de forma paradójica: en la lamentación de la muerte descubren la vida.

2.- La memoria se transmite y se plasma de formas diferentes, puede ser en textos pero, en las culturas predominantemente orales, también se trasmite de forma oral mediante narraciones que, a menudo, se ritualizan, sea porque la narración adquiere una dimensión



ritual o porque se utilizan en el culto (Séder de Pascua, la última cena...). De la misma forma, este relato presenta algunas huellas de que pudo haber sido utilizado en el culto antes de ser puesto por escrito (constatación del lugar, el tema del día y la hora...), quizá en una celebración de la resurrección en el sepulcro o en sus inmediaciones. Esta es una tesis que defendió, entre otros, Schenke (1970) y hoy cobra fuerza a la luz de los descubrimientos arqueológicos y el conocimiento aportado por otras ciencias a su análisis exegetico.

Estos relatos que contienen y crean memoria colectiva se transformaron al ponerse por escrito en función de otros intereses comunitarios que desdibujan y difuminan el papel de las mujeres, una línea seguida después por lo exégetas del texto. Pero han quedado rastros en los textos de esa historia anterior.

Los estudios sobre folclore y transmisión oral de la tradición son de gran ayuda. Por ejemplo, Holly E. Hearon ha aplicado a estos relatos unos criterios elaborados a partir de los estudios sobre folclore y la tradición oral y ha llegado a la misma conclusión¹⁵. Los cuatro criterios que establece esta autora para determinar si un relato procede de la tradición oral son: 1) No hay evidencia de que fuera copiado de un texto escrito anterior; 2) Exhibe un comienzo, un intermedio y un final claro mediante los cuales cuenta una única historia; 3) Muestra características relacionadas con los textos orales: dos personajes, recursos memorísticos (repetición, fórmulas, ecos verbales...), comentarios ilustrativos, cambios en la narración...; 4) el relato diverge de las tendencias literarias del autor.

Aunque los relatos han sufrido la reelaboración de la tradición y del evangelista para ser introducidos en su obra aún pueden observarse algunos de estos rasgos. Por ejemplo, si miramos el relato de la visita de María Magdalena a la tumba (Jn 20,11-18 + v.1) podemos hallar varios de estos criterios: una historia, dos personajes, repeticiones, fórmulas, cambios de tiempos en los verbos de la frase: “Le dice Jesús:

¹⁵ Holly E. Hearon, *The Mary Magdalene Tradition*. Liturgical Press, Collegeville, Mi 2004. También, Antoniette Clark Wire, *Holy Lives, Holy Deaths. A Close Hearing of Early Jewish Storytellers*, Society Biblical association, Atlanta 2002; Joana Dewy, “From Storytelling to Written Text: The Loss of Early Christian Women’s Voices”, *BTB* 26 (1996)74-80.

‘Vete y di...’. Va María Magdalena anunciando a los discípulos “He visto al Señor” y que le dijo estas cosas”.

Larry Hurtado habla que en el inicio del culto a Jesús como Señor habría habido: una exégesis carismática, canciones inspiradas, y visiones del Resucitado, las tres las califica de experiencias de revelación¹⁶. En la visita a la tumba para lamentarse las mujeres tienen las tres.

Las mujeres discípulas están por tanto en el origen del kerigma, de la construcción identitaria de la comunidad, en el inicio y transmisión de la tradición y culto de Jesús, pero posteriormente se les negará la posibilidad de ser ministros de la Palabra porque a los discípulos varones “las cosas que ellas decían les parecían *ληρος* y no *λογος* (Lc 24,11). Esto que Lucas subraya con fuerza aparece también en otros testigos tradicionales (EpistApost), y puede ser el rastro de una noticia histórica que refleja la mentalidad del momento, aquella que funcionaba con un esquema que situaba el hablar de las mujeres en el ámbito del *μυθος* y no del *λογος*, mucho más si se trataba de temas en relación con la lamentación y su elemento extático- y con el cual Lucas, por ejemplo, justifica que las mujeres de su comunidad no puedan ser ministros de la Palabra ni enviadas a anunciar el evangelio (Hch 1,21-26).

La redacción y la exégesis han contribuido a oscurecer el papel de aquellas primeras discípulas en el surgimiento del carisma tan fundamental para la comunidad cristiana de entonces y de todos los tiempos.

¹⁶ Larry Hurtado en su obra *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp.71-73 habla de la importancia de estas experiencias en la innovación religiosa y de su existencia en aquellos momentos.