

Amor de sí, amor de Dios, amor del prójimo

Una relectura feminista a partir de Mc 12,28-34¹

por Mercedes Navarro Puerto

The patriarchal ideology, supposedly grounded in the Gospel, opposes love of oneself with love for our neighbours. This opposition does not apply to women or men in the same way. After considering the context of the discussion from the point of view of Mc 12,28-34, the present article attempts to lay the foundations for the thesis that love of oneself, love for God, and for our neighbours are not exclusive but inclusive. For women, to love themselves is a necessary condition for a healthy love of God and others.

INTRODUCCIÓN

Los textos sagrados utilizados contra las mujeres son numerosos. Unos lo han sido más que otros. De algunos ya ha dado buena cuenta la exégesis feminista y de otros, aunque implícitos en diversos desarrollos, parece haberse ocupado menos. Este, creo, es el caso del texto que deseo estudiar al hilo de una de las más funestas dualidades dicotómicas aplicadas a las mujeres. Cuando, en efecto, las mujeres nos hemos ocupado de nosotras mismas hemos sido acusadas de egoístas, degeneradas, e incluso, hemos sido perseguidas. Algo de esto parece mostrar, por ejemplo, el hecho de tener que dar explicaciones las mujeres que deciden no someterse al supuesto social de la maternidad. La importancia de engendrar, cuidar y acompañar la vida de un hijo o una hija, me parece a mí, es algo lo suficientemente importante y humano como para requerir un acto libre y voluntario, propio de un sujeto adulto y de cierta y probada madurez. Lo que predomina, sin embargo, es justamente lo contrario, pues son las mujeres que deciden no tener hijos quienes tienen que dar razones de tal decisión. El supuesto contra el que deben razonar es el egoísmo de no renunciar a sí, de no entregarse o de hacerlo de forma limitada.²

¿Se puede apoyar el supuesto social patriarcal de la renuncia de sí, como se nos ha enseñado, en el mensaje evangélico de Jesús? ¿Es posible encon-

¹ La parte central de este trabajo ha sido publicado en M. NAVARRO, *Amor de sí y género a partir de Mc 12,28-34*, en V.R. AZCUY (ed), *En la encrucijada del género. Conversaciones entre teología y disciplinas*, Buenos Aires 2005, pp. 133-156.

² Es obvio que las mujeres que se someten a este imperativo social de forma vicaria quedan exculpidas.

trar en los textos sagrados utilizados contra las mujeres liberación y fuerza para el camino sin posible vuelta atrás emprendido hace casi dos siglos? La exégesis feminista ha intentado responder de distintas maneras a éstas y otras preguntas y, en su línea y con su metodología, pretendo hacerlo yo.

La metodología de la teología feminista, parte en un primer momento de la experiencia de las mujeres. Este anclaje en la realidad establece explícitamente el marco y formula las preguntas que van a guiar el desarrollo. El punto de partida permite, además, tomar contacto con la propia sombra, a fin de que la investigación resulte lo más honesta posible. Esta metodología será aplicada en sus tres momentos, específicamente, a la exégesis feminista del texto que voy a estudiar. El punto de partida lo establezco a partir de la experiencia de las mujeres y de la relación entre los conceptos psicológicos de *empatía* y *empatía*. El segundo momento, la exégesis propiamente dicha, hace uso de los métodos que cada exegeta considera adecuados de acuerdo con las características del texto y dependiendo de las preguntas que guían el análisis. El rigor metodológico evita la manipulación del texto y la adecuada aplicación del método salvaguarda la distancia científica necesaria, pero las preguntas de la exegeta, formuladas o sin formular, influyen en la manera en que se aplica, pues como observadora que es, modifica lo observado.³ Los resultados de la exégesis nos devuelven a la realidad confrontando premisas y preguntas con claves de sentido y resultados. Es el tercer momento de esta metodología.

Tal es el procedimiento de tres pasos que seguiré aquí. Formularé las preguntas que me suscita la realidad de las mujeres que viven el enfrentamiento interno y externo entre el amor de sí y el amor a los demás, así como entre el amor de Dios y el amor de sí. Elijo el análisis narrativo de Mc 12,28-34, donde un escriba pregunta a Jesús sobre el mandamiento mayor de todos, y baso mi elección en que se refiere a un mandato judío que Jesús no refuta y tiene validez universal. Lo elijo, así, por ser explícito, pero también valoro que sea formulado en una conversación entre varones, pues me permite confrontar narrativamente su convergencia o divergencia con alguna historia de mujer del mismo evangelio (Mc 5,21-34, la historia de la hemorroisa) y con una sentencia que parece contraria al talante de dicha conversación (Mc 8,31, «si alguno quiere seguirme» ...) Al final volveré con los resultados a la realidad, para discernir hasta qué punto el texto se convierte en estímulo de una línea de actuación feminista y hasta qué punto las feministas cristianas podemos encontrarnos en el camino del evangelio.

I. AMOR DE SÍ, AMOR AL PRÓJIMO EN LA EXPERIENCIA DE LAS MUJERES

Con frecuencia escucho argumentos acerca de la pérdida felicidad de las mujeres que, bajo aparente nostalgia de un pasado mejor, esconden

³ Cfr. mi trabajo *Método* en M. NAVARRO - P. DE MIGUEL (edd), *Diez palabras en teología feminista*, Estella 2006, pp. 453-510.

trampas. Las mujeres de generaciones pasadas, que corresponderían a la generación de mi madre (entre los 70 y los 90 años), dicen, fueron más felices y menos conflictivas: eran mujeres que conocían su lugar en el mundo, se preparaban para un destino de pocas alternativas y tenían buen conformar. Eran mujeres fuertes, que sacaban adelante a sus familias y aceptaban a sus maridos incluso en los casos en que no eran buenas personas. Desde luego, siguen diciendo como argumento *a fortiori*, los maridos no las mataban como hacen ahora. Pues, a diferencia del pasado, las actuales generaciones (mujeres medianas y jóvenes) están insatisfechas, son infelices, conflictivas, adictas, sin rumbo ni sentido en muchos casos, subidas al carro de la cultura y ambiciones masculinas ... ¿Hemos ganado? La infelicidad generalizada parece responder negativamente.

Estos argumentos, esgrimidos la mayor parte de las veces por varones y algunas mujeres de talante conservador ya sea social o religioso y presentes en ciertos documentos eclesiásticos católicos,⁴ omiten datos obvios de ayer y hoy. He conocido a numerosas mujeres de la generación mayor, que habiendo sido supuestamente felices en sus mejores tiempos, ahora son personas resentidas, exigentes y amargadas; mujeres que reclaman lo que no han tenido, que no perdonan (ni se perdonan) haber dedicado sus vidas exclusivamente al marido y los/as hijos, los cuales, una vez crecidos, han ido a lo suyo, a vivir sus vidas, sin tenerlas a ellas en cuenta; mujeres que se sienten abandonadas y excluidas, solas y aisladas afectivamente de quienes han sido centro y razón de sí y de sus vidas. La amargura, resentimiento, exigencia e infelicidad no son producidas por las circunstancias actuales ni por la mala voluntad de los familiares a quienes se entregaron, sino que radican en algo más profundo: la sensación de no haberse tenido a sí mismas, no haber tenido vida y recursos propios, no haberse tenido en cuenta ni haber cuidado de sí. En definitiva, no haberse amado a sí mismas. Una experiencia semejante se repite en comunidades de religiosas mayores, lógicamente con algunas variaciones y la ventaja de que, al menos, unas cuidan de las otras.

En mi experiencia personal y como psicoterapeuta, he podido comprobar continuamente las consecuencias autodestructivas y destructivas que tienen el mal amor de sí mismas y el olvido de sí. Este mal amor se manifiesta habitualmente en la falta de respeto por sí, en la escasa autovaloración y autoestima; en numerosos complejos e inhibiciones; en rigidez y excesivo sentido del deber; en excesiva dependencia de las valoraciones y afectos de los demás. No es raro, sin embargo, que el mal amor de sí se convierta en odio proyectado externamente en multitud de *objetos* (en sentido freudiano) Reconducir el odio, la autoagresividad, la heteroagresividad ... hacia las fuentes donde se generan es tan doloroso como sanador. Pero si es sanador y liberador amarse a sí misma ¿cómo es que se nos ha predicado en los pulpitos y se ha hecho una teología y se ha desarrollado una espiritualidad

⁴ Cfr. el documento firmado por el card. J. RATZINGER, *La colaboración del hombre y la mujer en la sociedad y en la iglesia*, aparecido durante el verano de 2005.

de un amor al prójimo incompatible con el amor de sí, sobre todo aplicado a las mujeres, las dadoras, amantes, cuidadoras, sacrificadas y entregadas por antonomasia? ¿han de estar necesariamente en contradicción los movimientos de emancipación de las mujeres, que rechazan estas premisas éticas por dañinas para nosotras, con el mensaje evangélico al que calificamos de liberador y humanizador? ¿cómo se entiende, sin embargo, que muchas mujeres que han pasado por el proceso liberador y emancipador no quieran ni puedan de ninguna manera dar un solo paso atrás?

La respuesta que voy a intentar ofrecer se apoya en dos intentos. El primero, que sólo voy a esbozar, la deconstrucción crítica de la dualidad dicotómica y el segundo, la exégesis feminista crítica narrativa del texto de Marcos al que me he referido.

El mandato del amor al prójimo contrario y opuesto al amor de sí es fruto, en parte, de los efectos sobre las mujeres de las dualidades dicotómicas, opuestas y jerarquizadas, sobre la base de las atribuciones de género. El patriarcado occidental cristiano ha funcionado sobre la base de la oposición entre el amor de sí de las mujeres y el amor del prójimo, esto es, cualquier sujeto que no sea ella misma. Los beneficios se han colocado históricamente de la parte de los varones y ha reforzado los valores patriarcales. El problema, a diferencia de lo que a veces se cree, no reside en la oposición dual, pues su carácter estructural no permite eliminarla. El problema está en la manera en que afrontamos las dualidades básicas humanas que, cuando se trata de aplicarlas a las mujeres, se radicalizan y jerarquizan en perjuicio de ellas. Amor de sí y amor al prójimo, amor de sí y amor de Dios no son dualidades dicotómicas, sino que están destinadas a mantener la oposición en tanto paradojas, que es una manera creativa de afrontarlas y, en cierta medida, de superarlas. No se trata de oposiciones excluyentes, sino de opuestos inclusivos, lo que Jung llamaría la unión de los opuestos. Ninguno de los polos desaparece, pero ninguno de ellos, para ser y desarrollarse plenamente, puede prescindir del otro. Sólo en la medida en que se mantienen referidos y unidos, se hacen susceptibles de producir una tercera realidad que no se deduce de ninguna de ellas por separado ni de la mera suma de ambas.⁵

La moderna psicología ha puesto de relieve los positivos y creativos resultados de esta manera de afrontar las dualidades básicas del ser humano.⁶ Muchas mujeres han aprendido en la práctica que sólo se puede amar bien a los demás en la medida en que una se ama bien a sí misma. Un autor español ha acuñado un concepto que puede ayudar a entender el alcance

⁵ Estudio esta cuestión con mayor amplitud en el texto de la conferencia preparada para el congreso de la Eswtr (European Society of Women in Theological Research) que tuvo lugar durante el mes de agosto de 2005 en la ciudad de Budapest.

⁶ Ha sido tratada por autores y autoras procedentes de la corriente constructivista, pero hasta el momento el uso en psicología de la paradoja y la contraparadoja se ha limitado al ámbito de la psicoterapia, de cuya corriente es buena muestra la escuela de Palo Alto (California) Todavía queda un amplio trecho por recorrer.

de la paradoja que une los extremos del amor de sí y el amor del prójimo, esto es, la relación entre empatía y ecpatía. Si la *empatía* (*en-patheia*) es la acción y la capacidad de comprender, ser consciente, ser sensible o experimentar de manera vicaria los sentimientos, pensamientos y experiencias de otro, sin que esos sentimientos, pensamientos y experiencias hayan sido comunicados de manera objetiva o explícita,⁷ la *ecpatía* (*ek-patheia*) es, según este autor, el proceso mental de exclusión activa de los sentimientos inducidos por otros sujetos. Si lo propio de la empatía es ponerse emocionalmente en el lugar de la otra persona, lo propio de la ecpatía es ponerse emocionalmente en el propio lugar. El logro consiste en la conjugación de ambas capacidades y en la adquisición, nada fácil, de estrategias que hagan posible el control de la subjetividad interpersonal. Se trata de aprender a evitar la inducción, por parte de otras personas, de estados emocionales, ya sea mediante manipulación voluntaria o involuntaria, y evitar, también, el contagio propio de la histeria de masas.

La habilidad ecpática es una conquista humana, expresión de su madurez y crecimiento armónico, muy lejos, por tanto, de la supuesta inmoralidad del egoísmo y lejos, igualmente, de esa malévolamente interpretada del individualismo a la que parecen atenerse varones y mujeres en la perspectiva del patriarcado cuando el sujeto y el objeto del amor de sí son mujeres.

A luz de la experiencia que dice a las mujeres que es bueno amarse a sí mismas, y a la luz de la paradoja vinculante, así como a la de la moderna psicología volvemos a preguntarnos si hay motivos para pensar que la evolución y el progreso de las mujeres nos alejan de los grandes principios de la fe cristiana.

II. ANÁLISIS NARRATIVO DE Mc⁸ 12,28-34⁹

La exégesis feminista, repito, ha realizado el esfuerzo de entrar en los textos desde las preguntas que hacemos las mujeres desafiando la supuesta neutralidad de los métodos. Las preguntas formuladas aquí, así como la propuesta de la paradoja de una empatía ecpática, guiarán el interés específico de la exégesis e interpretación que sigue.

⁷ Cfr. J.L. GONZÁLEZ DE RIVERA, *Crisis emocionales*, Madrid 2005.

⁸ La traducción de los textos es de la autora.

⁹ «²⁸Y acercándose uno de los escribas, que había escuchado la disputa, viendo que les había respondido bien, le preguntó: ¿Cuál es el mandamiento primero de todos? ²⁹Le respondió Jesús: éste es el primero: 'escucha Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor ³⁰Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente y con todas tus fuerzas'³¹Y el segundo: 'amarás a tu prójimo como a ti mismo'. Mayor que éstos no hay ningún mandamiento. ³²Y le dijo el escriba: muy bien, Maestro, en verdad dices que es único y no hay otro fuera de él ³³ y que amarle con todo el corazón, y con toda la mente y con todas las fuerzas y amar al prójimo como a sí mismo es mucho mejor que todos los holocaustos y sacrificios ³⁴Y Jesús viendo que había respondido sabiamente, le dijo: no estás lejos del Reino de Dios. Y nadie se atrevía ya a preguntarle».

1. *Estudio narrativo de Mc 12,28-34, nivel de la trama*

a. Composición narrativa

Este texto del evangelio de Marcos es la tercera de las seis escenas que componen el episodio de 12,13-44. Casi todas son discusiones entre Jesús y distintos líderes israelitas en el marco del templo.¹⁰ El episodio se desarrolla narrativamente en dos momentos diferentes. En el primero (12,13-27), distintos grupos de líderes toman la iniciativa y se acercan a discutir con Jesús. En el segundo (12,35-44), donde se incluye nuestra escena, es Jesús quien plantea las preguntas. En medio se encuentra la historia del escriba que se acerca a Jesús y hace de puente entre los dos momentos narrativos (12,28-34) La intención de los contendientes y oponentes de Jesús es conseguir pruebas para acusarle y condenarle. Unos utilizan la dimensión política y, otros, cuestiones religiosas que dejan patente el orden social.

Una clave del episodio es la veridicción de los personajes, la coincidencia o disparidad entre el ser y el manifestarse. La diferencia entre los dos momentos, en este sentido, se percibe también formalmente, pues todo el episodio parece atravesado por la presencia de términos relativos a la enseñanza: *didáskale, didaskôn, didachê* (12,14-19-32-35-38).¹¹

Nuestra escena se desarrolla en forma de diálogo con intervenciones paritarias, dos por parte del escriba y dos por la parte de Jesús, y termina con una información final del narrador omnisciente.

b. Un escriba (12,28ab)

La presencia del escriba viene presentada por el narrador de un modo positivo, a fin de poner al lector de su parte, y quizás, también, por distinguirlo del resto de los escribas retratados bajo una luz negativa (11,27) El narrador muestra al personaje como testigo y espectador de la discusión previa sostenida entre los saduceos y Jesús (12,18-27) cuando los primeros le tienden una trampa acerca de la creencia en la resurrección tomando como excusa la ley del levirato. La respuesta de Jesús rompe la premisa supuestamente lógica de los saduceos y cambia de registro, de manera que,

¹⁰ 12,13-17: discusión entre los fariseos y herodianos y Jesús, delimitada por el término *didáskale* (vv. 14-19); 12,18-27: discusión entre los saduceos y Jesús, delimitada por la mención de *Moisés* (vv. 19-26); 12,28-34: discusión entre un escriba y Jesús, delimitada por el verbo *eperôtesen-eperôtesai* (vv. 28-34c); 12,35-37: de interrogado a interrogador, delimitada por los términos *didaskôn-didasche* Jesús cuestiona la pretendida autoridad de los escribas; 12,38-40: termina este cuestionamiento con una acusación explícita y dura contra este grupo y el de los celotes; 12,41-44: a cierta distancia ya del templo el episodio de la viuda pobre y creyente culmina la vida pública de Jesús.

¹¹ En las dos primeras escenas el término *didáskale* manifiesta, en el nivel de la historia, la disparidad de los personajes que se muestran francos cuando en realidad son mentirosos (hipócritas 12,15); los fariseos y herodianos primero (12,14) y los saduceos después (12,19) Esta mentira se pone de relieve para el lector en el nivel del discurso, mediante el contraste con el uso del verbo *didaskô* aplicado a Jesús por el mismo narrador (12,35.38) El lector es invitado, indirectamente, a verificar la autoridad de Jesús ante las pretendidas autoridades y su uso para conducir a Jesús a una trampa.

sin entrar en la trampa, propone una manera diferente de mirar a mujeres y varones sacándolos de las estructuras patriarcales del matrimonio.

El narrador, colocado en el punto de vista (12,28 *idôn viendo* ...) del escriba, muestra el juicio que le merecen la discusión y respuesta de Jesús. Según él, ha respondido *bien* (*kalôs*) aunque no explicita si está de acuerdo con el contenido de las palabras de Jesús. Nada impide entender el juicio del escriba como el reconocimiento de su salida airosa en el lance. Es el lector o lectora quien, al final, debe elegir la interpretación que considere más adecuada.

c. Primera intervención del escriba (12,28c)

La pregunta del personaje puede chocar dado que la Ley tenía formulado el primer mandamiento con toda claridad, pero el escriba no interroga a Jesús sobre el mandamiento primero de la Ley, sino sobre el primero de *todos*. En el contexto del mundo de los hechos de la narración no resulta tan extraño, pues las discusiones han puesto de relieve la fuerza dada a los mandatos y prescripciones, unos más vinculados a la Torah y otros menos, de forma que al final no se sabe distinguir bien qué es importante. En el contexto del extratexto la pregunta remite a discusiones entre las grandes escuelas de Shammai y Hillel.

d. Primera respuesta de Jesús (12,29-31)

La respuesta de Jesús, acorde con la condición de escriba de su interlocutor, es una cita de las Escrituras, Dt 6,4-5 («amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón» ...) siguiendo básicamente la traducción de los LXX, pero con los añadidos referentes a conceptos helenistas de tinte psicológico, la fuerza de la inteligencia (*dianoías*), y la totalidad de la fuerza del alma (*ischyós*), unida a la cita del amor al prójimo, de Lev 19,18, que remite a la síntesis del judaísmo helenista de los dos *principios*, ya presentes en textos como el *Testamento de los Doce Patriarcas*. El narrador, en efecto, coloca los dos mandamientos uno al lado del otro equiparando su valor, como un solo mandato con dos expresiones. De este modo Jesús se sitúa en la más genuina tradición judía.

e. Segunda intervención del escriba (12,32)

El narrador da la palabra al escriba que, esta vez en discurso directo, expresa su conformidad mediante el juicio (*kalôs*), unido a la expresión *maestro* (ya utilizada por los fariseos, herodianos – 12,13- y saduceos – 12,14 – con fines tramposos) Hace explícito su acuerdo con Jesús repitiendo la cita sobre la unicidad de Dios, el amor a Él y al prójimo añadiendo que son el mejor holocausto y sacrificio. Con ello disuelve la ambigüedad del comienzo: está de la parte de Jesús desplegando su competencia profesio-

nal, pues su cita expresa lo mismo que él con apoyo de otros libros de la Escritura. (por ejemplo Is 45,21) El lector/a, en el nivel del discurso, advierte que esta última parte de la cita se encuentra en la línea crítica de profetas, libros sapienciales y en la misma línea de Jesús. La subordinación al amor de sacrificios y holocaustos relaciona, indirectamente y apoyándose en las mismas Escrituras, la percepción del escriba de la conducta de Jesús para con el templo (11,15-19) Según la secuencia del discurso, primero afirma a su interlocutor mostrando su juicio. En un segundo momento apoya su juicio poniendo de relieve su competencia escriturística (que reafirma la de Jesús) Y termina con algo de su cosecha mediante lo cual envía un mensaje sorprendente a Jesús y su nivel de comprensión. Con este final rompe las expectativas del mismo Jesús, presumiblemente las del público oyente y también las del lector/a si entiende el riesgo que el escriba acaba de correr y la elegancia con que lo ha hecho.

f. Segunda respuesta de Jesús (12,34)

El narrador se coloca en el punto de vista de Jesús (*idôn viendo ...*) y en discurso indirecto (referido) informa sobre la opinión que le merece el escriba, pues ha respondido *inteligentemente*, en el sentido de mente abierta no cegada por los prejuicios (*nounechôs*) Esto da paso a las últimas palabras de Jesús con las que finaliza el diálogo: no estás lejos del Reino de Dios. Su postura, una brecha en la presentación estereotípica y previsible del grupo de los letrados, le presenta como un disidente público, pues su acercamiento a Jesús (no sólo a los contenidos comunes en los que están de acuerdo) le separa claramente del resto del grupo que intenta matarle. El narrador termina indicando que nadie se atrevió a hacerle más preguntas, y omite la reacción del escriba.

2. *Estudio narrativo de Mc 12,28-34, nivel del discurso*

Las últimas palabras de Jesús al escriba colocan al personaje en relación con el Reinado de Dios y su actitud. A esta luz permite una comparación con otros personajes menores ya aparecidos en el evangelio, como el hombre rico, del que el escriba parece la contrapartida, o los mismos discípulos ... Pero antes debemos relacionar esta escena con la precedente una vez que el lector/a se da cuenta de que el escriba se muestra admirado y de acuerdo con el discurso de Jesús.

Es la primera vez que Jesús dice tales palabras sobre el Reinado de Dios a un personaje. ¿Qué significa no estar lejos del Reinado de Dios? El lector evoca las referencias que Jesús ha ido haciendo: es una realidad en crecimiento (4,30-32), un don que se puede recibir o rechazar, un lugar al que se puede entrar (10,24-25) ... Las palabras de Jesús evocan el Reinado de Dios como un lugar al que alguien se aproxima o del que se aleja. El escriba, según él, no está lejos. Esta expresión, sin embargo, es cautelosa,

acentuando la vinculación entre la propuesta de Jesús y las profundas sintonías del judaísmo (siempre desde el ángulo de Jesús) El diálogo ha ido mostrando a Jesús en la tradición judía y al escriba en sintonía con el Reinado de Dios. Pero ¿cuál es la vinculación directa entre las palabras del escriba y el mensaje original de Jesús? No sólo la sintonía con la tradición judía, sino más bien su referencia a la relación entre las funciones del templo (holocaustos y sacrificios) y el mandato fundamental del amor, y explica el juicio de Jesús, pues el escriba ha logrado percibir la coherencia entre el contenido de las discusiones y enfrentamientos de Jesús, y su acción sobre el templo. Por eso enfatiza su inteligencia, es decir, su capacidad para ver más allá de lo obvio.

El discurso de Jesús relaciona Reinado de Dios y respuesta del escriba, por tanto, el lector/a puede vincular, en la línea de los profetas de Israel, holocaustos y sacrificios, amor a Dios y al prójimo y ciertas estructuras sociales y políticas de Israel como son el templo, el matrimonio y familia patriarcales que, a su vez, están profundamente conectados. Nos detendremos en ellas.

a. La mujer y su sacrificio a la descendencia y la familia (Mc 12,18-27)

El episodio precedente a la conversación del escriba con Jesús relata que los saduceos van a contarle una historia para tenderle una trampa. En dicho relato sobre la mujer que se queda viuda de siete maridos, se produce un efecto de presencia ausente. Se habla sobre ella todo el rato, es el personaje que sobrevive a los varones, pero apenas alcanza estatuto narrativo a pesar de que la historia la hace visible en primer plano, pasando, en cambio, con velocidad, de un varón al siguiente y colocándolos a todos en un segundo plano. Y aunque destaca, caricaturescamente, el esquema matrimonial patriarcal en el que los varones toman esposa en función de la descendencia, la pregunta final («¿de quién será la mujer?», 12,23) indica que la cuestión es el matrimonio y, paradójicamente, la mujer como punto de discusión. Esta pregunta pone de relieve, sin pretenderlo, los problemas entre varones (propios del sistema patriarcal) y no de los varones con la mujer. Si seguimos esta línea indirecta en una mirada retrospectiva a las escenas precedentes todo parece incidir en la dimensión institucional que lleva de la ley del levirato a la ley del matrimonio, de ésta a la familia y de la familia al templo y al pueblo.

La mujer presentada por los saduceos en la historieta, según la Ley, existe en función de los varones, la descendencia y la familia a la que es sacrificada. Ella no cuenta ni para sí misma ni por sí misma. La respuesta de Jesús rompe el esquema de repetición *ad infinitum* acerca de la vida y pervivencia de varones a través de la descendencia. Desvela limitaciones de tal calibre que sobrepasan las creencias de los saduceos y abarcan a la estructura y al sistema de identidad en la misma línea narrativa que viene sosteniendo el personaje desde el c.1, en el bautismo (1,11), y en el capítulo 3 (3,31-35)

con respecto a la familia. La respuesta de Jesús establece dos planos rotos por la muerte, el intrahistórico en el que funcionan algunas instituciones y el suprahistórico, del que no dice qué será, sino cómo no será.

La respuesta de Jesús, por lo tanto, desenmascara el uso que las instituciones judías hacen de las mujeres y se niega a aceptar que tenga que ser así. Valiéndose del nivel primero de la historieta (la crítica a su fe en la resurrección) rompe el orden presente y se niega a mantener su continuidad. La muerte rompe dicha continuidad. Para referirse al mundo futuro, a la resurrección, se vale de la creencia en los ángeles que, en el nivel del discurso, remite al lector a los textos de 1 Henoc¹² presentes como parte de las Escrituras en la mentalidad del pueblo. Según esta creencia los ángeles, en representación masculina, son seres que no se casan. Lo curioso, sin embargo, es que la respuesta de Jesús opone el presente de indicativo al futuro, tiempo en que los saduceos plantean su pregunta («¿de quién será?»)

De estas indicaciones podemos obtener algunas conclusiones: a) Jesús focaliza su respuesta crítica en los varones, a diferencia de los saduceos que focalizan la historieta y su conclusión final en la mujer, b) tal respuesta ofrece un mensaje crítico a los saduceos sobre su manera de entender y tratar a las mujeres en la institución matrimonial, c) desplaza la pregunta sobre el futuro de los seres humanos de las instituciones que los aprisionan (en este caso el matrimonio patriarcal) a los individuos como tales (varones y mujeres) porque en el orden nuevo serán como los ángeles de los cielos.

En el nivel del discurso el lector/a percibe la coherencia entre las acciones y la doctrina de Jesús a lo largo del evangelio respecto al matrimonio, los varones, las mujeres, la familia patriarcal, la descendencia ... que le permite comprender el sentido del presente como tiempo de los verbos empleados por él al hablar del orden de la resurrección.

Al final del razonamiento todavía planea una pregunta no formulada: ¿y qué ocurre en el más acá de la historia? ¿tendrán que morir las mujeres para acceder a un mundo igualitario y justo? ¿habrá que esperar a otro mundo para producir un cambio y disfrutar de él? La afirmación de Jesús sobre el Dios de vivos, en la que asume el *Yo soy*¹³ divino sin establecer distancia narrativa, es un comienzo de respuesta a la pregunta sobre lo que espera a las mujeres en esta vida: la cuestión de la resurrección que remite a un Dios de vivos es un asunto de aquí, no del otro mundo. El Dios vivo es el Dios de la historia y la historia pertenece a este mundo. El Dios que se revela a Moisés como Dios de la historia es el que en seguida le va a llamar a ser el líder de la liberación del pueblo. Vista desde la cita final, la respuesta de Jesús a la historieta de los saduceos cobra otra luz que confirma que cuanto dijo en el v. 25 sobre el nuevo orden de cosas a partir de la resurrección

¹² Cfr. La edición de A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1984, p. IV.

¹³ Cfr. Ex 3,6. La cita de la Escritura, sin embargo, tiene una peculiaridad, pues Jesús cita de la BH y de los LXX pero no el verso completo. Dios dice a Moisés en el Exodo: «Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abraham y Dios de Isaac y Dios de Jacob» (LXX *egô eimi ho Theós tou patrós sou Theós kai Theós Isaak kai Theós Jakôb*; BH *wayomer anokî elohî abiha elohê Abraham elohê Yisaak welohê Ya'aqob*). La cita de Jesús se salta la primera parte «Yo soy el Dios de tu padre».

no es para el otro mundo, sino para éste. En este punto nos preguntamos si encontramos indicios narrativos en el evangelio de Mc que confirmen que los signos de la resurrección se producen intrahistóricamente.

b. El amor de sí, negarse a sí mismo y las mujeres en Mc

En Marcos, hasta el momento narrativo de la pregunta del escriba sobre el mandamiento más importante, las mujeres no han aparecido en función de la familia patriarcal sino, por el contrario, han encontrado alternativas suscitadas por el Reinado de Dios predicado por Jesús y por sus implicaciones prácticas, como son el bienestar de la gente (curaciones, exorcismos, comidas ...), sobre todo la más marginada, y la creación de una comunidad alternativa de talante predominantemente femenino.¹⁴ De este modo las mujeres pueden ser ellas mismas más allá de sus opciones y vínculos familiares. El Reinado de Dios no les pide sacrificios ni mucho menos las obliga a reducirse a la familia y vivir según los supuestos patriarcales judíos. Por el contrario, ya al comienzo mismo del evangelio, tiene lugar la crisis de la estructura familiar (cfr. Mc 3,31,35) que hace posible a mujeres y varones elegir un grupo secundario, la familia del Reinado de Dios, posponiendo los sacrosantos mandatos familiares patriarcales. El escandaloso vacío del padre judío resitúa totalmente esta institución.¹⁵

c. ¿Qué es amarse a sí mismo?

Marcos, como sucede con la imagen del Reinado de Dios y con otros elementos religiosos, no los desarrolla conceptualmente, sino narrativamente. La lectora y el lector han de rastrear a través de la trama, personajes, acciones ... en qué y cómo se concretan dichos elementos. Marcos no ofrece discurso alguno sobre el amor de sí, pero muchas de sus historias manifiestan el supuesto judío y sus implicaciones prácticas. Entre los distintos relatos, elegimos Mc 5,25-34, la historia de la hemorroisa que tiene el poder de curarse sin saberlo. Nos parece adecuado porque es narrativamente anterior al que nos ocupa, se refiere a una mujer y conecta prolépticamente con algunos datos de la Pascua. Una vez entendida la escena en esta perspectiva podremos ocuparnos de un supuesto texto contrario, la sentencia de Jesús acerca de la renuncia de sí (Mc 8,31)

d. Ignorancia de sí autodestructiva

La mujer hemorroisa es presentada bajo los efectos de un problema típico de mujeres, aunque el narrador encuadra su historia en un marco biográfico

¹⁴ Cfr. mis trabajos sobre estos textos: *María Madre: el paso de una a otra fe*, in «Ephemerides Mariologicae», 45 (1994) pp. 67-96; *Cruzando fronteras, rompiendo estructuras. Estudio narrativo del itinerario de María de Nazaret en Mc*, in «Ephemerides Mariologicae», 52 (2002), pp. 191-224.

¹⁵ Cfr. mi trabajo *María madre y Cruzando fronteras*.

poco convencional. No se indica si es israelita o no, aunque tampoco hay datos para deducir que no lo sea. Su presencia en solitario y la ausencia de referentes masculinos dejan abierta su historia a diferentes interpretaciones, que puede entenderse como consecuencia de su problema o como causa del mismo. Igualmente podemos decir de su relación con la maternidad. Parece probable que sus síntomas físicos se relacionen con la esterilidad y que parte de su sufrimiento se deba a ella, según se desprende de indicios lexicales¹⁶ y de su trasfondo analéptico. Pero su interpretación ha de hacerse no tanto a la luz de su relato concreto cuanto a la luz de la redefinición de la familia hecha por Jesús, que atañe a la condición de *hija*, puesto que la de madre ya está reinterpretada (y la de hermana, cfr. 3,31-35) Esta redefinición de la familia, por tanto, constituye un marco psicológica y socialmente sanador y liberador para las mujeres.

La curación de la hemorroisa se relaciona con el poder.¹⁷ La psicología habla de poder para referirse, entre otras cosas, a la posesión humana de recursos y capacidades con los que transformar la propia vida e incidir en el entorno. Esto es algo con lo que cuenta todo ser humano y no sólo unos cuantos a los que reconocemos una determinada forma de poder. La hemorroisa tiene poder para transformar su propia vida, como muestra el narrador al presentarla (ha tenido recursos económicos, ha tenido acceso a los profesionales de la medicina, está motivada, quiere curarse, tiene una poderosa fe ...) La psicología del poder se interesa, además, por los efectos peligrosos de tener un poder que se ignora que se tiene.

La presentación del narrador,¹⁸ indica que la mujer ha poseído recursos que ha dedicado a sí misma infructuosamente. Acude a Jesús cuando ha fracasado, se ha empobrecido y su salud ha empeorado. Le queda, no obstante, el recurso de su fuerte motivación y de su fe en el contacto con Jesús. A diferencia del personaje posterior de la sirofenicia, motivada por el sufrimiento de su hija endemoniada, la motivación de la hemorroisa no es otra que sí misma y, a diferencia de la suegra de Simón (1,31) no se narra ninguna respuesta altruista de su parte. No es una mujer que sufre por los demás ni aparece entregada a nadie. Ha gastado su fortuna en sí misma, ha dilapidado en sí sus recursos, y ahora acude a un sanador popular del que ha oído hablar. Ella sufre por sí. El vocabulario que emplea el narrador para mencionar este sufrimiento (*pollà pathousa*, 5,26) es proléptico del que utiliza el narrador para referirse al sufrimiento de Jesús en dos de los anuncios de su pasión,¹⁹ y en el mismo episodio se utiliza, con la niña devuelta a la vida, el mismo verbo con el que se formula la resurrección.²⁰

¹⁶ Por ejemplo la referencia al verbo *secarse* o a la *fuelle* de su mal, etc.

¹⁷ Así lo muestra, en otro contexto y con otro método E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, Estella 2002.

¹⁸ De cuyas informaciones puede inferirse que era rica, autónoma, con un estatuto social y civil que, aunque no se detalla, se advina difícil ya que una mujer sin varón tenía un escaso aval y un difícil estatuto identitario. Estéril, con mucha probabilidad, como sugiere indirectamente algún término del vocabulario.

¹⁹ Cfr. 8,31; *pollá pathein*; 9,12 *pollá páthê*.

²⁰ Mc 5,41 *egeire*; 16,6 *égerthê*.

Una interpretación patriarcal diría que su historia es un castigo a la autodedicación, pero si su historia es moralmente reprobable el lector puede esperar alguna palabra de Jesús al respecto (a Jairo, por ejemplo, le dice *sólo ten fe*, 5,36) Sin embargo, Jesús sanciona positivamente a la mujer una vez que ésta ha contado toda la verdad de lo sucedido (probablemente lo mismo que el narrador ha contado al lector) En las palabras finales: «vete en paz, tu fe te ha salvado» (5,34) Jesús confirma la validez de su historia a causa de su poderosa fe y no menciona culpa pasada o presente, pues la paz es incompatible con la culpa. Pero si la fe que ella ha desarrollado desde el principio es tan poderosa ¿cómo es que no la ha curado previamente?, ¿cómo se explica que haya fracasado en todos sus intentos? Las preguntas nos conducen a las modalidades del amor de sí. Hoy la psicología diría que se trata de un logro arduo, pues es propio del desarrollo y plenitud humanos.

La confirmación positiva de Jesús, al hilo de la narración de la *verdad* de ella, remite a datos condensados aunque fundados en los ofrecidos por el narrador. Sus indicaciones, en efecto, muestran los efectos negativos del poder ignorado, pues la mujer había transferido proyectivamente el poder de autosanación a los profesionales, de tal manera (del todo), que se había quedado sin los recursos que hacían viable esa otra fuente de poder femenino que es la riqueza económica. El primer efecto negativo ha sido utilizar los propios recursos para, inconscientemente, alimentar el poder patriarcal que actúa contra las mujeres y las despoja de dicho poder. La ignorancia del propio poder lleva a transferir la energía y los recursos de todo tipo fuera de la persona, exponiéndose a que se vuelvan contra ella. Pero, sobre todo, es el hecho mismo de *crear* que son los demás, los varones profesionales en este caso, los que tienen no sólo el poder sino la sabiduría que, de hecho, sólo ella tiene (como se ve en el informe del narrador al dar cuenta del proceso subjetivo de curación) acerca de sí y de sus necesidades.

El segundo efecto negativo de ignorar el propio poder es el refuerzo de la baja autoestima, según la creencia de que una mujer no puede transformar su propia vida. La suerte fue encontrarse con Jesús, un hombre singular, al cual, la fuerza de su propio poder consigue arrebatarse la fuerza y el poder de él. Lo que ella sabe de sí misma, lo que sabe acerca de su cuerpo e incluso lo que sabe y espera de Jesús, de la fuerza del contacto, es un recurso que genera poder. Pero este poder no ha logrado conocerlo hasta que la interacción con Jesús no se lo ha indicado. La mujer se había autolimitado.

La confirmación «de Jesús» de la legitimidad de buscar su propio bienestar sin sentir culpa no hace más que devolver a la mujer las proyecciones de sus fuentes de poder que puede emplear en sí misma de modo sabio y eficazmente sanador. Entre las cosas que Jesús le devuelve, como buen terapeuta, está la paradoja de saberse hija cuando se vuelve capaz de nuevo de generar, cuando recupera su fertilidad. Es como decirle que para ser creativa y generar vida necesita conocer hasta qué punto ella tiene esa vida: su derecho a ser hija, a recibir la vida y desarrollarse sin necesidad

de justificar la propia existencia, sus posibilidades reales de extender el yo creativa y productivamente.²¹

¿Dónde aparece metafóricamente el poder? Generalmente solemos colocarlo arriba, primero y delante. El estudio del personaje y sus dinámicos muestra, sin embargo, que se encuentra en el interior («se dijo, pensó»), dentro de su cuerpo y de su mente («supo en su cuerpo») y dentro de su cuerpo esta sabiduría habita en el plexo solar, en la región uterina. No se encuentra delante, sino detrás, en sí misma, algo que ella ya sabía antes de darse cuenta de que sabe.

La historia a esta luz, deja patente, a su vez, las dicotomías y esquemas de pensamiento mediante los cuales los antiguos y los modernos accedemos a la realidad. Pensamos que amor de sí y amor al prójimo se oponen de manera excluyente, o que se oponen amor de sí y amor de Dios como si fueran incompatibles. La conversación del escriba y de Jesús muestran, por el contrario, que en la mentalidad ético-religiosa judía, ninguna de estas orientaciones del amor son excluyentes de por sí, sino que, por el contrario, todas se interrelacionan y se reclaman. El esquema de pensamiento que nos lleva a establecer dicotomías es divisor en lugar de multiplicador. En Israel entraba en juego cuando se introducía el género a efectos prácticos. En Occidente es un esquema permanentemente presente, autolimitador y potencialmente destructivo pues suscita rivalidad, lucha y competitividad. Esta dicotomía no es ajena al evangelio de Mc, como muestra de forma palmaria la historia de la sirofenicia (7, 24-30), al hacer de espejo a Jesús en relación con los destinatarios de su misión.²² Jesús toma buena nota de ello. La historia de la hemorroisa manifiesta que no tenerse ni amarse limita e imposibilita la creatividad y productividad, sea en el nivel que sea. Jesús confirma el hecho, una vez que ella ha rectificado su modo de confiar en sí misma, pues la curación tiene lugar al confluir la confianza de sí (de lograr curarse al tocarle) y la confianza en el otro (que su manto le transmita el poder de él) La hemorroisa *se cura* a través del contacto impregnado de buen amor de sí, pero *sana* («tu fe te ha salvado», *sesôkén se*, 5,34) sólo después de haber narrado su verdad públicamente. El amor de sí, sanador para las mujeres, pasa por la verdad y la palabra públicas.²³

La relación narrativa entre esta historia y las de otras mujeres en la primera parte de Mc se convierte en un correctivo al mal uso de las relaciones, supuestamente de sentido común, entre mujer y amor al prójimo. La historia de la hemorroisa se incluye entre la de la curación de la suegra de Simón, que termina con la información del narrador de que la mujer se levantó y *les servía* (cfr. 1,31) y la historia de la sirofenicia, que acude

²¹ Cfr. M. MONTERO, *Teoría y práctica de la psicología comunitaria*, Barcelona 2003, pp. 33 ss.

²² Cfr. M. NAVARRO, *La sed samaritana: tú o yo o el pozo compartido*, en J.A. SOLÓRZANO et al., *Provocar la sed*, Madrid 2002; sobre este mismo texto en clave psicológica tengo un artículo en prensa.

²³ Jesús, contraculturalmente, hace coincidir en la mujer su yo privado con su yo público, algo que forma parte del modo de su predicación del Reinado de Dios y que puede entenderse como uno de sus rasgos, vinculados a la tradición profética.

a Jesús a pedir la curación de su hija endemoniada, dos mujeres que se ocupan de los demás en el ámbito familiar. La lectora o el lector, todavía en la primera parte cuando Jesús no ha redefinido el sentido del servicio, puede estar tentada de interpretar la actitud de la suegra de Simón y de la madre de la niña como lo normal, establecido y recuperado (reforzado) por el mismo Jesús. Sin embargo la secuencia narrativa no se lo permite, pues el relato de los parientes que quieren llevarse a Jesús (cfr. 3,31-35) y el relato de la hemorroisa (cfr. 5,25-34) incluyen un fuerte correctivo a los supuestos biológicos, sociales y religiosos según los cuales el amor a los demás (la familia sobre todo) es la concreción del amor de sí de las mujeres (los varones funcionan con otras premisas)

e. Amor de sí y renuncia de sí: Mc 8,34-35²⁴

La narración de Marcos se caracteriza por sus cuidados matices, que requieren una lectura muy atenta, pero de vez en cuando encontramos textos o historias que parecen contradecir otras. En el tema que nos ocupa la afirmación del amor de sí parece chocar con afirmaciones que, al menos aparentemente, parecen contradecir esta inferencia. Es lo que ocurre con la sentencia de la que vamos a ocuparnos.

El texto se sitúa en la secuencia primera (8,27-9,29) de la tercera sección (8,27-10,52) del evangelio, en la frontera entre la primera y la segunda parte; un texto sobre el que se ha apoyado la concepción dicotómica entre amor de sí y amor a los demás, especialmente en lo que se refiere a las mujeres, sobre todo si se definen como cristianas.

El texto incluye un encadenamiento de paradojas y oposiciones, que comienza con el verbo *thelô* precedido de la partícula incondicional *ei* (8,34 *Ei; tij qe,lei*) referido todo ello al seguimiento de Jesús, que manifiesta invitación y libertad: *si* alguien *quiere* ... La primera sentencia (v. 34) se organiza quiásticamente según el modo A-B-B'-A', pero la totalidad registra un avance que se extiende de A hasta A'. El recorrido de un lugar a otro se concreta en «negarse a sí mismo y cargar con la propia cruz». La invitación del comienzo prepara todo lo demás. Las sentencias se vinculan entre sí de dos en dos: la primera oposición (v. 34b) se encadena a la segunda mediante el verbo *thelô* (v. 35) No hay que olvidar que inmediatamente antes de que Jesús pronuncie tales sentencias ha tenido lugar la escena entre Jesús y Pedro (8,31-33) en la que, al comienzo del camino a Jerusalén, Jesús ha predicho por primera vez su pasión, muerte y resurrección, a la cual responde Pedro escandalizado y al que Jesús rechaza como satánico.

En el nivel del discurso (analepsis y prolepsis internas) es preciso percibir la relación entre negarse a sí mismo, tomar su cruz y seguir a Jesús,

²⁴ «³⁴Y convocando a la multitud junto con sus discípulos les dijo: si alguno quiere venir detrás de mí para seguirme, que se niegue a sí mismo y cargue su cruz y me siga. ³⁵ porque quien quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida a causa de mí y del evangelio, la salvará. ³⁶ porque ¿qué le aprovechará a un ser humano ganar el mundo entero si pierde su vida?».

en el contexto de la deconstrucción y reconstrucción de la identidad tanto individual como grupal. Apela de forma especial a las relaciones grupales y familiares si tenemos en cuenta que el yo de este mundo antiguo mediterráneo se inserta en una sociedad colectivista, de forma que su identidad se compone y descompone en relación con ella, especialmente con los grupos más cercanos al individuo. Según indica la antropología cultural del Mediterráneo antiguo,²⁵ este yo tan marcado por lo grupal se define por el linaje y la procedencia (de clase, geográfica) y su vinculación al grupo y a los roles que se ejercen en él, hace que cuanto sucede en el grupo tenga repercusiones concretas en el individuo, y viceversa, de forma que por un lado el grupo arropa y da seguridad al yo individual y por otro le condiciona haciéndole muy dependiente de la aprobación social. Este yo, además, se encuentra profundamente dissociado del yo público, puesto que no puede tener ni desarrollar opiniones propias, pensamiento individual ..., no dice lo que piensa y no se cree lo que otros dicen. Su hábitat es el recelo y la desconfianza, por lo que no es extraño que desarrolle una actitud cautelosa y desconfiada que sólo se reduce en el ámbito intragrupo donde se puede permitir una mayor coherencia y coincidencia entre el yo-público y el yo-intragrupal.

Negarse a sí mismo en este contexto es negar el yo predefinido y preestablecido públicamente y asumido e interiorizado, que implica la negación de la familia con todo lo que ella aporta, la negación de la definición pública de los roles asumidos (que no elegidos). Seguir a Jesús, por su parte, supone reestructurar las relaciones entre el yo individual y el yo público al modo de los profetas, los únicos personajes en los que convergen el yo individual/privado y el yo público, y adherirse a un grupo secundario por motivaciones personales y de libre elección (la gracia y la fe).

A primera vista pudiera parecer que el esquema mental del personaje de Jesús que pronuncia estas sentencias es de *resta* y no de *multiplicación*; *disyuntivo*, en lugar de *conjuntivo*, pero no hay que perder de vista que en Mc 3,31-35 al redefinir la familia y su marco, Jesús asume las relaciones familiares sacando del cuadro al padre, precisamente para poder multiplicar e igualar (inclusivamente) las relaciones, familiares o extrafamiliares. Su práctica curativa y sanadora, en las comidas, en la multiplicación de los panes, además, corrobora una mentalidad multiplicadora, en la que, al estilo de los profetas, pone en acto que los bienes no son limitados, sino abundantes y sobrados, pues no se trata meramente de gestionarlos, sino de multiplicarlos y compartirlos.²⁶

El seguimiento de Jesús es preciso verlo en perspectiva diacrónica, según ha ido manifestándose y concretándose a lo largo de la primera parte

²⁵ Cfr. B. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Santander 2002. No resulta tan lejano a los planteamientos y desarrollos de la Psicología Social cuando trata de la teoría de las representaciones sociales.

²⁶ La Pascua se encuentra en esta misma clave de lectura, anticipada en ciertas rupturas de la lógica como indican, entre otros, los relatos de las parábolas del c. 4.

del evangelio. En este itinerario se ha ido conformando un grupo de seguidores/as que ha ido deconstruyendo junto a Jesús su propia identidad, de grupo e individual, en la sociedad colectivista. Si negarse el sí mismo, el yo, que es un yo individual en una sociedad colectivista, significa repudiar todo lo que el grupo aporta a ese yo con el fin de crear una identidad nueva en relación con un grupo nuevo, quiere decir que la familia y los grupos que están en torno a ella, han de ser repudiados, como se ha visto en 3,31-35. Pero, además, está la familia religiosa (instituciones judías) con la que Jesús y su grupo han ido estableciendo relaciones de continuidad, ruptura, selección ... de cara a crear la identidad de su nueva familia, prolepsis del c.10, donde se desarrollará más.

La sentencia de Jesús relativa a la cruz tiene que ver con lo que él ha predicho de sí mismo, la previsión de un futuro inmediato degradante y vergonzoso, que puede tener como instrumento la cruz, con toda su dimensión deshonrosa. El lector es invitado a establecer vínculos con el resto del evangelio, la primera parte, donde Jesús se ha relacionado con los desechos de esta sociedad que crucifica.

En resumen podemos decir que negarse a sí mismo no quiere decir no tenerse en cuenta, sino justamente lo contrario: es la posibilidad de hacer coincidir el yo individual con el yo público, desafiar los miedos a expresarse, al desarrollo de la propia coherencia, asumiendo, en aquella sociedad, la humillación y la vergüenza (la cruz) que de ello iba a derivar.

Las sentencias de Jesús iluminan su modo de actuar con la hemorroisa y nos permite entender lo que significa que Jesús la invite a que comparezca en público, así como el valor que adquiere su narración de *toda la verdad*, su verdad, y la confirmación positiva y sin culpa de un itinerario en el que la mujer se ha ocupado de sí hasta llegar a confiar en su propia sabiduría y poner en marcha su poderosa fe.

III. AMOR DE SÍ Y AMOR AL PRÓJIMO

En el estudio narrativo hemos partido de la postura afirmativa de Jesús ante el mandamiento judío que vincula el amor de Dios, el amor de sí y el amor del prójimo, confirmando que antes de tal afirmación historias como la de la hemorroisa ya lo habían mostrado en relación con las mujeres. Hemos visto, además, que no hay contradicción cuando Jesús condiciona su seguimiento y, por tanto, adhesión al proyecto del Reinado de Dios, al negarse a sí mismo, según se entendía en el contexto sociocultural del siglo I de nuestra era. Este estudio (y en realidad todo el evangelio) nos devuelve a la dicotomía, pasada y presente, propia de la predicación acerca del amor de sí en oposición al amor de Dios y al amor del prójimo, especialmente en lo que se refiere a las mujeres.

Los textos nos muestran que no es posible amar al prójimo sin amarse a sí mismo/a y amarse a sí mismo/a requiere un arrojo y valentía propias

de los profetas, propias de Jesús. Ciertamente existe una gran distancia cultural, temporal e histórica entre las implicaciones que suponía para los individuos israelitas y las que suponen para nosotros, especialmente para nosotras. Sin embargo, perviven ciertos esquemas básicos de comprensión y configuración de la realidad y el sistema patriarcal sigue siendo el mismo con pequeñas variaciones.

¿Tiene algo que decir a las mujeres el evangelio de Marcos a este respecto? Si es así ¿qué podemos entender nosotras de tales sentencias de Jesús y qué podemos aprender de la historia de la hemorroisa (y de las historias de otras mujeres en el mismo evangelio)? La mentalidad actual nos lleva, de vuelta, a relacionar el análisis precedente con los desarrollos de la psicología individual y social feminista en nuestros contextos, tomándola como un instrumento hermenéutico que tiende puentes de vinculación con los personajes femeninos de las historias evangélicas. Recuperamos, en este punto, la relación mencionada al comienzo entre empatía y eempatía.

Tomando en consideración la historia pasada y presente relativa a la experiencia de las mujeres, alienadas en el amor de sí por haber permanecido encerradas en un yo individual disociado del yo público, debemos tener presente la tarea deconstructiva tanto como la reconstructiva y creativa. Por ello, apelamos otra vez a la experiencia y nos preguntamos sobre la entrega de una vida que, supuestamente, han poseído las mujeres. En la línea de las respuestas volvemos sobre la necesaria superación de las dicotomías y nos detendremos un momento en la urgente, aunque difícil, tarea de amarnos a nosotras mismas como elemento inseparable del amor al prójimo y a Dios.

1. *Entregar ¿qué vida?*

Nadie entrega lo que no tiene ni aquello de lo que no se siente dueño. No obstante, las mujeres hemos entregado una vida que nos ha sido arrebatada desde el comienzo al ser definida en función de los demás. No resulta extraño que cuando logramos tener vida propia las mujeres nos agarremos a ella como a un bien muy preciado. Tenerse a sí misma, adueñarse de sí, es condición para optar libremente por entregarse. La vida de las mujeres es, como en los varones, el cuerpo, el tiempo, los dones o capacidades, el poder, la libertad de elección, las relaciones, la productividad o creatividad ... El yo se convierte en el gestor de la vida, ya se trate del yo subjetivo (en el que convergen muchas dimensiones de la persona, conscientes e inconscientes) o del yo social.

La sociedad patriarcal, que por primera vez en la historia se siente verdaderamente amenazada,²⁷ no se fía de las mujeres, no se fía especialmente

²⁷ Los asesinatos de género (es decir, de los varones contra las mujeres por el hecho de serlo), ya sean los masivos, como los de Ciudad Juárez (que ya se están produciendo en otros lugares del mundo), o los perpetrados en la sociedad occidental (la inmensa mayoría de hombres a mujeres, de hombres del ámbito doméstico e íntimo), son un síntoma claro de esta brecha abierta en el patriarcado.

de aquellas que se afirman a sí mismas, que se dedican tiempo, equilibran sus horarios (exigen dicho equilibrio), desarrollan sus potencialidades y se muestran decididas y optimistas a conquistar sus objetivos. No se fía de las mujeres que han pasado de ser víctimas a ser agentes responsables de sus vidas. No se fía de ellas porque percibe su alto potencial como una amenaza que comienza a minar las bases del sistema.²⁸ Pero no hemos hecho más que empezar. Si las mujeres no tenemos vida propia ni un yo individual fuerte, abierto y en desarrollo, ¿qué vida vamos a poder entregar libremente y a quién o a quiénes?

La historia de la hemorroisa puede convertirse en un estímulo para rastrear la gestión de nuestros poderes, la tendencia a delegar la responsabilidad de nosotras (salud, felicidad, desarrollo) en sujetos, entidades, instituciones, creencias ajenas o externas ... Es una figura que invita a recoger las proyecciones de nuestros poderes y a tomar contacto con la fuente de nuestro poder, nuestra sabiduría y nuestra posibilidad de expansión, desarrollo y construcción.²⁹ El yo no es una instancia acabada, sino abierta, en continua construcción. Las mujeres no tenemos una identidad prefijada ni sobre la base de esencialismos biologicistas ni sobre la base de identidades sociales predefinidas. Por eso, como dice Jesús, hemos de negarnos a nosotras mismas, es decir, hemos de negar esas definiciones predeterminadas y construidas contra nosotras, que nos cierran el horizonte de nuestro yo abierto, que pretenden ahorrarnos el riesgo de la búsqueda y el paso por el caos creativo.

2. *Superar dicotomías*

Estos textos nos recuerdan que es preciso superar las dicotomías que nos han hecho tanto daño, y promover una mentalidad multiplicadora, en lugar de la mentalidad autolimitadora, de la que el mismo psicoanálisis ha sido difusor. El desarrollo y maduración personal es un camino que va de la disyunción a la conjunción, de lo simple a lo complejo, de lo egocéntrico a lo multicéntrico. No se trata de dirimir una supuesta disyunción entre los/as demás y una misma, sino encontrar el modo de incluirnos a nosotras mismas y a los/as demás. No se trata de o tiempo para sí o tiempo para los demás, sino de tiempo para mí y tiempo para los demás. No se trata de dinero para mí o para mis hijos-marido-familia-necesitados ... sino de dinero y bienes para mí, mi familia, el resto de las personas. Y lo mismo puede decirse de las demás realidades que hemos limitado mediante la disyunción. Las mujeres (y los varones) pueden tener vida propia y familiar, y vida propia y laboral. Si no la tienen no es porque no se pueda, sino por los límites que interesadamente pone el sistema patriarcal neoliberal (el más egocéntrico,

²⁸ De unos meses acá percibo en determinadas instituciones de mi país, especialmente en las eclesiásticas (pero no en exclusiva), la amenaza que está suponiendo un gobierno socialista que se ha tomado la paridad al pie de la letra en la composición del gobierno.

²⁹ La fuente, pues desde ella y con ella la percepción de los recursos, la interacción con la realidad, con la historia, los demás ... es más lúcida y eficaz.

clasista, sexista e injusto posible) que, para existir, desarrollarse y crecer, ha contado con el rol de las mujeres en la economía familiar, en la economía relacional y emocional, en la economía cultural y religiosa *tradicional*. Está demostrado que los esquemas de pensamiento multiplicador crean una realidad multiplicadora en torno, y por el contrario, una mentalidad de resta y división limita la misma realidad y la empobrece.³⁰ La irrupción visible de las mujeres en la vida pública hace posible, de hecho, un cambio de una a otra mentalidad.

La definición social de las mujeres como sujetos para los/as demás anula la capacidad creativa y madurativa de la paradoja, las posibilidades de la tensión entre ambos polos cuya finalidad no es, ni mucho menos, reducir el uno al otro. Anular el polo del amor de sí ha mutilado a las mujeres en su benéfica expansión y ha privado a la humanidad de una riqueza incalculable de vida y de acción. Es preciso, por tanto, devolver a la paradoja la tensión que la caracteriza: el centramiento descentrado y el descentramiento centrado. Cuanto más y mejor amor de sí, más y mejor amor de los y las demás. Cuanto más amor de los y las demás, más y mejor amor de sí. La reversibilidad de la paradoja puede encerrar una trampa si no se mantiene en primerísimo término la primera de las paradojas, es decir, si no comenzamos por el polo de sí. El test de autenticidad no es el beneficio de los demás, sino, paradójicamente, el propio beneficio que, si se ha entendido bien, incluye y se expande en el beneficio ajeno. Una persona en proceso de plenificación, como nos dice la experiencia, crea un entorno coherente con su influjo, consciente o inconsciente.

3. *La ardua tarea de amarse a sí misma*

En el relato de la conversación entre el escriba y Jesús del que partimos, el primero menciona el mandato de amar al prójimo como a sí mismo citando Lv 19,18 y confirmado por Jesús. Su mandato como amor de ágape o de caridad, ha sido explicado y desarrollado como un paso adelante en las prescripciones judías, pero, de nuevo, estableciendo oposiciones excluyentes, cuando Jesús se muestra inclusivo y suma dimensiones sobre bases comunes. Amar a Dios, a sí misma y al prójimo como una se ama es, en la perspectiva de la psicología actual, una tarea ardua y continua.

Muchas de nosotras, mujeres, sabemos por experiencia lo que significa entrar en nosotras mismas, tomar contacto consigo, encontrarse, lidiar con el ideal del yo, superar la culpa (sobre todo la culpa existencial), reconciliarse consigo y con la propia historia, recuperar la autoestima y la autoconfianza, afianzar la fe, sanar heridas y adquirir autonomía y libertad, desinhibir las emociones y el cuerpo, recuperar el derecho a la felicidad, recolocar las *supuestas* virtudes femeninas, ampliar el propio horizonte, recolocar la compasión, salir de la espiral autodestructiva y victimista, a la vez que saber

³⁰ Cfr. C. NORTHROP, *Cuerpo de mujer, sabiduría de mujer*, Barcelona 2003.

lo que significa aprender a cuidarnos, respetarnos y valorarnos, apropiarnos con temor y temblor de nuestros poderes, descubrir nuestra sabiduría, redescubrir nuestra espiritualidad, recolocar nuestro sentido del deber en relación con nuestro derecho al placer ... Muchas de nosotras sabemos el dolor que cuesta amarnos a nosotras mismas, andar un camino que va de la autodestrucción y la autolimitación a la expansión y el desarrollo. Sabemos lo duro que resulta romper los esquemas e imágenes de quienes nos rodean, frustrar las expectativas que suscita la construcción social de lo *femenino*, especialmente ante las personas a las que amamos o con quienes convivimos (familiares, pareja, hijos e hijas, compañeras de comunidad, amigas y amigos ...) Pero sabemos, también, que se trata de una experiencia verdaderamente pascual y a la larga enormemente gratificante, en la que morir y resucitar es un camino sin final al que no pone freno ni siquiera la muerte física.

Amarse a sí misma, es la premisa para el amor a los demás, e incluso para el amor a Dios, de forma que deberíamos prestarle especialísima atención, dadas sus posteriores repercusiones. Tal vez por lo mal que nos amamos, por lo dificultoso que es, los humanos sufrimos de más, hacemos sufrir, construimos una sociedad con tantas lacras sociales e individuales como la que tenemos (aunque es indudable que esta sociedad también tiene sectores humanos profundamente saneados y creativos)

El patriarcado ha apoyado interesadamente la capacidad empática de las mujeres, a la que ha definido a menudo como propia de su (supuesta) condición femenina. Esta capacidad, en cambio, ha sido limitada y prácticamente mutilada en la mayoría de los varones, atribuyendo erróneamente su «incapacidad» a la (supuesta) condición masculina. La empatía, como sabemos por experiencia, tiene una vertiente humana enriquecedora, de la que se han privado muchos varones, pero también tiene sus grandes riesgos. Uno de ellos es su utilización como instrumento de control de los demás. Otro riesgo es la confusión entre los demás y una misma. Y un último riesgo es callar las propias voces, que reclaman la responsabilidad de sí, alegando la primacía de la responsabilidad de los y las demás. Estos riesgos han causado estragos en las mujeres, en los menores y en toda la sociedad. La empatía sale al paso de ellos y obliga a la empatía a entrelazarse paradójicamente con ella. La mejor empatía será, ciertamente, la *empatía ecpatía*, y la más rica ecpatía será la *ecpatía empática*. El desafío está en desarrollar a la par ambas capacidades y hacer un buen uso de ellas. Si las mujeres estamos invitadas a incluir la ecpatía en la empatía, los varones quedan emplazados a incluir la empatía en su ecpatía.

CONCLUSIÓN

La teología, y la exégesis feminista de los textos estudiados en particular, cumplen unas determinadas funciones, algunas de las cuales merece la pena consignar en la relación entre los textos sagrados y el género.

1. Tienen la *función crítica* de problematizar supuestos de repercusiones prácticas lesivas para las mujeres (y por ello para toda la sociedad) como la oposición entre amor de sí (mal entendido como egoísmo) y amor a los demás

2. Cumplen, en relación con este tema, la *función terapéutica* de sanear y desculpabilizar intuiciones, prácticas y afirmaciones que han emergido como transgresiones, que muchas mujeres han sufrido de diferentes formas (descalificaciones, culpabilizaciones morales, exclusiones ...) bajo la interiorización de textos sagrados reforzadores del patriarcado

3. Tienen una función estimulante, creativa, amplificadora y liberadora, porque abren un horizonte de sentido humano y espiritual clarificador, potenciador y cargado de esperanza para las mujeres que deseen emprender la tarea de afirmarse, amarse a sí mismas y desplegar todos sus poderes y capacidades.