

¿JUNTAS O EN COMUNIDAD?

EL DESAFÍO DE LA COMUNIDAD EN LA VIDA RELIGIOSA DE LAS MUJERES (III)

Blanca de Asís

Los principios teológicos de la vida comunitaria

Todo lo anteriormente expuesto es importante. Forma parte de la cotidianidad* y de la teología más tradicional y sólida. El gran principio, el más básico, es el de la Trinidad. Este principio, lógicamente, no es en modo alguno especial ni exclusivo de la vida comunitaria propia de la vida consagrada. Es el principio básico de la condición comunitaria de cada cristiana y cristiano. Es un principio interior y exterior a la vez, debido a que el ser humano es constitutivamente plural en su psicología, es constitutivamente social y político, y ha sido creado, como individuo y como especie, a imagen y semejanza de un Dios que, en el relato de la creación, es *Elohîm* y habla en primera persona del plural (*hagamos...Gen 1,26*).

Junto a él, se encuentra el principio bíblico del Pueblo de Dios, rescatado por el Vaticano II como base teológica de comprensión y referencia de la comunidad eclesial, en su conjunto y en sus partes. Como un holograma, la identidad de Pueblo de Dios está en la comunidad religiosa de las mujeres, y esta, a su vez, la refleja y refracta. Obviamente, este principio se encuentra a disposición de cualquier grupo y comunidad de vida cristiana. La comunidad religiosa lo asume como podría hacerlo cualquier otra: como parte del patrimonio común y con la libertad para interpretarlo según lo que ella misma es y pretende ser (como carisma concreto dentro de la iglesia).

El tercer principio sobre el que se basa la teología de la comunidad religiosa es más complicado, debido a que se reclama como propio y, prácticamente exclusivo, de la vida consagrada. Es el principio teológico que remite a la forma de vida de Jesús de Nazaret y al seguimiento al que invita solo a algunos. La vida consagrada puede acudir legítimamente a este principio como parte fundamental de su teología de la vida comunitaria, pero de ninguna manera puede hacer de él un fundamento teológico, cristológico ni eclesiológico, exclusivo de su forma de vida. Quienes así lo creen no separan la comunidad de los otros elementos que configuran actualmente lo nuclear de la vida consagrada (votos y misión). Esta unidad, sin embargo, confirma que el ejemplo de Jesús y de su intento de vida en común con los discípulos, llamados directamente, o seguidores y

* Véase el artículo “La pregunta sobre D*s y la cotidianidad como categoría teológica”, de Magdalena de Bingen, publicado en www.desveladas.org.

Enlace al texto: http://www.desveladas.org/archivos/pidolapalabra_art7.pdf

seguidoras espontáneos, no se puede retener en exclusiva para este estilo de vida. Esto ya lo entienden (y no siempre bien) los nuevos movimientos eclesiales de los últimos cuarenta años. Conviene, sin embargo, tenerlo en mente.

El proceso ha sido, y seguirá siendo, el contrario: no se trata de imitar (cosa por otra parte imposible) un modo de vida concreto, cuanto de buscar y desarrollar aquellas categorías teológicas que permiten leer e interpretar una determinada forma de vida a la luz de la fe, especialmente a la luz del evangelio y de la tradición heredada.

Puesto que han sido hombres quienes nos han dado las categorías en las que encajar, a duras penas, nuestra forma de vida comunitaria, con una visión teológica propia, con una percepción distorsionada de las mujeres, como individuos y como grupo, y con una tradición igualmente propia, pero no compartida por las mujeres, es de todo punto imprescindible realizar un análisis crítico, a la par que es necesario buscar una lectura de esas y de otras categorías en las que no se ignoren ni se invisibilicen nuestras ricas tradiciones ni los orígenes, que ya conocemos, de las primeras comunidades cristianas ni la hermenéutica de algunas autoras, incluidas las historiadoras, sobre los principios y la trayectoria de nuestras antepasadas.

Los principios teológicos de la vida en común de las mujeres y la historia

Hay una historia de nuestras antepasadas que es necesario rescatar para tomar conciencia, una vez más, de que nuestros anhelos y sueños no son nuevos ni somos las primeras generaciones que pretendemos una vida religiosa en común, sustentada en una espiritualidad seria y una teología sólida. Como no me dedico a la historia, dejo la tarea para quienes son especialistas. Me permito la licencia, sin embargo, de citar algún caso. Los motivos por los cuales las mujeres deciden juntarse para vivir en comunidad, de forma permanente, son muchos y complejos. Tienen una historia cristiana de más de veinte siglos. Estos motivos no siempre han sido religiosos ni espirituales. Durante épocas la misma configuración de la vida comunitaria ha sido efecto directo de motivaciones sociales, políticas y económicas. No es raro encontrar una evolución, ya sea personal o institucional, en dichos motivos: comenzaron por unas razones y evolucionaron hasta cambios que anulaban las originales o, simplemente, les daban literalmente la vuelta. Este cambio en las motivaciones ha ocurrido, incluso, dentro de una misma época; a veces, a caballo entre épocas que terminan y comienzan o, también, en un pequeño período de tiempo en una localidad específica o en una orden concreta o en un monasterio o convento. Piénsese, por ejemplo, en algunas reformas de órdenes, monasterios y conventos recogidas en la historia.

Podría detenerme en cualquiera de los numerosos casos, pero elijo uno que sigue siendo motivo de admiración y recelo: el caso del beguinato, que podríamos considerar una forma de vida en común nunca asimilada del todo a lo que habitualmente entendemos por vida consagrada. Parece haber comenzado en algunas ciudades de Flandes por motivos prácticos, como la protección de las mujeres cuando los hombres (maridos, padres...) se marchaban, por un largo tiempo, a las Cruzadas. La decisión de reunirse en un espacio común en donde pudieran vivir seguras, sin la injerencia de los hombres y desarrollando sus propios medios de subsistencia, dejó de ser una razón suficiente cuando desaparecieron las Cruzadas. Muchas mujeres, no casadas, decidieron continuar en estos espacios. No eran monasterios ni se organizaban y regían según el modelo monástico. Con el tiempo, crearon sus propias reglas, decidieron sobre lo humano y lo divino como mujeres cultas y cultivadas que eran. No pasó mucho tiempo para que fueran percibidas con recelo. Las autoridades eclesiásticas pretendieron controlarlas sometiéndolas al modelo aceptado y convencional del monacato, pero ellas, en la mayor parte de los casos, no lo permitieron. Una de las diferencias más palpables (entre muchas otras) con respecto al monacato era la vida en común. Los beguinatos estaban pensados, y físicamente configurados, para que cada mujer, con alguna otra, o en pequeños grupos, pudiera vivir en su propia casa y participar, en lugares comunes habilitados para ello, en las tareas de interdependencia que requería la supervivencia y los objetivos comunes (orar juntas y estudiar juntas; ayudar a los más pobres y viajar a otros lugares). Las acomunaban los principios del compartir y, especialmente, de la cooperación, los cuales, junto con el necesario grado de autonomía, hacían posible la interdependencia. Las beguinas, como sucede en cualquier asociación humana, no estuvieron exentas de conflictos internos (tampoco externos), pese a los cuales sobrevivieron durante siglos. Eran, y siguen siéndolo, un modelo alternativo al propio de la vida monástica. Cuando, en el siglo XIX, se fundó la mayoría de las congregaciones religiosas femeninas de vida apostólica, podía haberse tomado como modelo de vida en común el beguinato. Por el contrario, se tomó y legitimó el menos adecuado al tipo de vida consagrada naciente: el modelo de la comunidad monástica. Esta elección no fue inocente ni casual. La jerarquía eclesiástica (con excepciones) nunca vio con buenos ojos el movimiento de las beguinas y, al amparo de condenas como la quema por hereje de Margarita Porete, puso todo su empeño en acabar con él, deslegitimizándolo y, sobre todo, descalificándolo. Dicha jerarquía, ni antes ni ahora, llegará a aceptar de buen grado un estilo de comunidad que se aleje del formato jerárquico-vertical, centralizado y objeto de accesible control sobre todas las dimensiones de las vidas de las mujeres (desde la externa hasta la de sus conciencias). Difícilmente permitirá una comunidad que escape al ojo del “Gran Hermano” eclesiástico.

El estilo de comunidad adoptado en la evolución del beguinato europeo estaba sustentado en una teología diferente a la que sostiene el único estilo verdaderamente aceptado como vida religiosa, monástica o apostólica. Las variaciones existentes forman parte de otras maneras que, canónicamente (y teológicamente), no tienen el mismo valor reconocido (institutos seculares, asociaciones pías, institutos mixtos de vida apostólica...). Los movimientos que incluyen presbíteros, religiosas y seglares entran en categorías distintas y, pese a sus dificultades de tipo jurídico (sobre todo en los órganos de gobierno), son muy valorados institucionalmente, precisamente porque mantienen la distinción clero-laicado.

Valga la ilustración anterior para mostrar que la teología y la espiritualidad que sustentan un estilo de vida en un determinado momento cambian con el tiempo, ya sea por imposición, ya sea por modificaciones externas que obligan a revisar los principios internos, o al revés. Valga, también, como ejemplo de aquellos modelos alternativos, llenos de fuerza, que fueron interesadamente marginados para mantener un único modelo comunitario sobre un único pilar teológico.

Tener/poner todo en común

La teología de la vida comunitaria, focalizada en el “todo lo tenían en común” y en “un solo corazón y una sola alma”, frases tomadas de los Hechos de los Apóstoles, la inmensa mayoría de las veces descontextualizadas y, por ello, a menudo tergiversadas, tocó techo en aquellas congregaciones en las que sus miembros habían evolucionado a ritmo de la época. El “todo lo tenían en común” se iba deslizando al “todo lo ponían en común”, más acorde con la experiencia de las primeras comunidades cristianas. Tener en común no equivale a poner en común. Lo que cambia no es solamente externo ni social ni psicológico. Lo que cambia es la misma teología. Pensemos en el modelo trinitario. Si habláramos de la unidad en términos de “lo tienen todo en común”, debilitaríamos considerablemente la fuerza de cada una de las Personas. Estaríamos hablando, más bien, de una especie de “mente divina colectiva”. La Trinidad, sin embargo, subraya enérgicamente la condición única y diferente de cada una de las Personas, tanto como su Unidad. Aplicando la paradoja, tan útil en estas cuestiones, podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que cuanto más Persona es cada miembro de la Trinidad, más Una es. Y cuanto más Una, más Persona es cada miembro. La totalidad trinitaria que forma la unidad obedece al principio holográfico: el todo en las partes, las partes en el todo. La psicología de los grupos de los últimos treinta años apoya este principio fundamental. La totalidad no es la suma de las partes, pero si no hay partes, tampoco podría existir totalidad.

En el principio teológico trinitario subyace la otra supuesta polaridad relativa a lo semejante y lo diferente. Si no se lee e interpreta mediante la paradoja, las lecturas que hagamos de esta relación serán siempre equivocadas y equívocas, porque no podrán escapar de la polarización. En la medida en que demos prioridad a uno de los extremos, estaremos anulando su sentido. La paradoja indica que las semejanzas y las diferencias no son contrarias, sino que solo podrán crear una comunidad armónica si se perciben en la tensión paradójica según la cual, cuanta más semejanza más diferencia y, cuanta más diferencia, más semejanza. La comunidad divina trinitaria es comunidad de iguales en la diferencia y comunidad de diferentes en la igualdad (aquí equiparo igualdad y semejanza).

La comunidad religiosa tiene el interesante desafío teológico de vivir la paradoja de su modelo teológico trinitario. Es posible que los principios teológicos que fueron valiosos, y comúnmente aceptados, para las fundaciones del siglo XIX, no lo sean tanto en estos momentos de la historia. La actualización requiere indagar en la teología básica, a fin de que este modo de vida siga sólidamente sustentado. No es preciso buscar principios teológicos excluyentes. Necesitamos avivar la capacidad para interpretarlos en función de las nuevas coordenadas de la historia, la historia de las mujeres, lógicamente.

Lo primero necesario, por tanto, es caer en la cuenta de que los principios teológicos válidos en el pasado podrían no serlo ahora. Como consecuencia, sería imprescindible buscar los principios teológicos, generales e irrenunciables, que habría que reinterpretar hoy. En ocasiones, como sucedió tras el Vaticano II, es posible un *aggiornamento* de lo original. En otros casos, eso tampoco es suficiente. El desafío es grande e interesante: buscar principios que sean, a la vez, antiguos y nuevos. Antiguos, porque se encuentran en las raíces de nuestra fe. Nuevos, porque su interpretación, necesariamente, ha de variar.

Teología comunitaria del círculo

La teología comunitaria del círculo es evangélica. Lo hemos podido leer en estudios realizados por expertas en el Nuevo Testamento. Se encuentra, específicamente, en análisis de textos como Mc 3,31-35 y sus paralelos:

³¹Y vienen su madre y sus hermanos y estando de pie afuera le mandaron llamar. ³²En torno a él estaba sentada gente y le decían: *mira, tu madre y tus hermanos y tus hermanas te buscan afuera.* ³³Y respondiendo les dice: *¿quién es mi madre y mis hermanos?* ³⁴Y echando en torno una mirada a los que estaban en torno a él sentados en círculo, dice: *he aquí mi madre y mis hermanos,* ³⁵*porque todo el que haga la voluntad de Dios, ése, hermano mío y hermana y madre es.*

Este pasaje del evangelio de Marcos, concretamente, ha sido estudiado por la biblista Mercedes Navarro, de quien reproduzco directamente su comentario¹:

La escena contempla un movimiento narrativo con una *exposición* (v.31-32a) que enlaza con el v.21, y narra la llegada de los parientes donde Jesús; la *complicación* (v.32b) al transmitirle a Jesús el recado de su familia, que pide una respuesta; el *clímax* (v.33-34a) con el cuestionamiento de Jesús y el *desenlace o resolución* (vv.34b-35) mediante la respuesta de Jesús. La escena, que finaliza la primera sección del evangelio, contiene importantes elementos de transformación para las secuencias narrativas siguientes.

Literariamente la escena se articula en forma concéntrica, en donde cada uno de los versos se relaciona con su paralelo a través de numerosas señales de vocabulario: a) v. 31 - b) v.32 - c v.33 - b') v.34 - a') v.35

El v.33, en donde Jesús cuestiona la pertenencia de su familia, ocupa el centro y sirve al narrador para llamar la atención del lector sobre el momento y circunstancia que produce la transformación de a y b en a' y b'. La estructura literaria, aunque no da cuenta de la dinámica narrativa, sirve para poner de relieve algunas cuestiones importantes. Lo mismo podemos decir de las repeticiones. El/la lector/a se dará cuenta de la relevancia de los vínculos familiares al ver que se repiten en todos los versos. El movimiento narrativo de la escena y la estrategia del avance en dos etapas, muestra a los lectores/as la orientación y el sentido de los cambios.

El escándalo de Jesús en retrospectiva

Recuperamos aquí la escena iniciada en el v.21. Se informaba al lector/a de que *los de Jesús*, que es decir, sus parientes, habían salido para agarrarle, pues decían *está fuera de sí*. Por tanto ya sabemos que se han puesto en marcha, con una intención y por unos motivos. Contemporáneamente, se nos narraba el movimiento de los escribas, con razones muy parecidas, aunque formuladas de una manera más dura. Dos movimientos, por tanto, que pretenden frenar a Jesús y que parten de las dos instituciones básicas de Israel, la Ley de cuya salvaguarda se ocupaban los escribas, y la familia, en su propia representación autorizada. Las dos bases sostienen todo el edificio de Israel. Las dos ya han emitido su juicio sobre Jesús y ambas intentan controlar al que, para ellas, constituye una amenaza.

Lo que se pone en tela de juicio no es sin más la autoridad de Jesús, sino su legitimación, su fuente. Pues el control remite al origen del sistema desde donde se puede garantizar su ordenamiento y continuidad. Dentro de un sistema jerárquico saltarse escalones autorizados es una acción reprobable que pone en cuestión la misma naturaleza del sistema y atenta contra su mismo ordenamiento. Notemos que en todo el tríptico o encuadre no se menciona para nada el término autoridad que sin

¹ Agradezco sinceramente a la doctora Mercedes Navarro su permiso para reproducir íntegramente su comentario al texto referido. Quien lo desee puede consultar la fuente: Mercedes NAVARRO PUERTO, *Marcos*, EVD, Estella (Navarra) 2007, pp. 135-142.

embargo iba apareciendo regularmente en boca de la gente y en los informes del narrador. Estas historias, además, destacan por su manera indirecta: nadie pregunta a Jesús directamente por su fuente de autoridad, o por su legitimación. Jesús ha replicado la denuncia de los escribas con unas comparaciones y lenguaje simbólico y ahora lo veremos responder indirectamente a la implícita pregunta de su familia. Jesús ha tenido la osadía de desafiar al mal en nombre de Dios sin pedir permiso.

La familia de Jesús

Hasta 3,21 el narrador de Mc no menciona la familia de Jesús. El lector no sabe nada de su origen pues, a diferencia de otros evangelios, Mc comienza la historia *in media res*. Todo lo que podemos saber de su vida anterior se reduce su posible pertenencia al grupo del Bautista. Este silencio sobre los orígenes familiares sorprende más todavía al ver que el narrador, al menos en un caso, menciona al padre de dos de sus primeros discípulos y más adelante menciona a la suegra de Pedro.

De todas maneras, salvo estas pocas excepciones, el narrador de Mc no está interesado en los orígenes familiares o la ascendencia genealógica de sus personajes. Hasta 3,21, por tanto, el lector no sabe siquiera que Jesús tiene una familia a la que el narrador nombra vagamente como *los suyos*. Ahora desvela quiénes son los que componen este grupo: su madre y sus hermanos.

La madre, nombrada en el lugar que correspondería al cabeza de familia, abre la comisión como persona autorizada para cumplir el cometido de agarrar al hijo. Pero no va sola, sino acompañada por los hermanos que, como se ve en los vv. siguientes, se refieren a varones y mujeres. El orden de la frase *la madre suya y los hermanos suyos* expresa el orden jerárquico, que podría ser espontáneo, manifestación lingüística del esquema mental de la jerarquía social, pero que los juegos del narrador revelan intencionales. La mención de los hermanos le va a servir al narrador para varios propósitos.

Si van la madre y los hermanos es porque no está el padre. Se ha especulado mucho sobre esta ausencia que se puede interpretar en dos niveles, el nivel de la historia y el del discurso. En la historia no aparece nunca el padre terreno de Jesús, ni antes ni después del episodio, por tanto su ausencia remite al extratexto y puesto que hubiera sido su obligación encabezar la delegación (o ir solo), es probable que ya no viviera. En el nivel del discurso la ausencia del padre crea un vacío con determinadas funciones de las que hablaremos después.

¿Madre sólo hay una?

La madre comienza literalmente la escena determinada por el artículo. Es mencionada en todos los versos y termina literalmente la escena sin artículo alguno. De la primera mención a la última hay todo un proceso de transformación. Es tratada como el personaje más importante de la delegación familiar. El juego de los posesivos sirve para expresar al lector/a diferentes cambios. Cuando comienza la escena el narrador la trata como un personaje concreto y determinado incluso si no

dice su nombre. En el nivel de la historia, dentro del texto y en la época de Jesús, a la madre se le supone un acceso directo a su hijo. Aquí, en cambio, la vemos fuera, de pie, y mandando un recado a Jesús. El grupo establece una barrera, de forma que para comunicarse con él necesita un intermediario. En el verso siguiente es un portavoz del grupo que refuerza la jerarquía familiar diferenciando hermanos y hermanas. Éstas ocupan el último lugar, como corresponde a la jerarquía sociofamiliar. La pregunta de Jesús mantiene los posesivos de cada una de las relaciones y también el orden *¿quién es mi madre y mis hermanos?* repitiendo lo mismo al darse la respuesta: *he aquí mi madre y mis hermanos*. Sólo cuando en el v.35 menciona la voluntad de Dios, cuando introduce la libertad (*todo el que...*), se encuentra una alteración del orden de todos los que componen la familia básica y, en primer término, la madre, que pasa a ser la última nombrada y sin artículo. En la familia de Jesús cualquiera que haga la voluntad de Dios puede ser madre de él. Por eso en su grupo ya no puede decirse que madre sólo hay una...

Hermanos y hermanas

Los hermanos también se encuentran presentes en todos los momentos (los versos) de la escena. En dos ocasiones parecen incluir a las hermanas y en otras dos se refieren sólo a los varones. En el mundo familiar de la Palestina de Jesús hermanos y hermanas tenían un intenso valor afectivo. En los hermanos del mismo sexo la intensidad era también ambivalente y entre los de distinto sexo los vínculos solían ser profundos. Algunos exegetas creen que bajo el genérico hermanos y hermanas se incluía a los parientes en general. Otros piensan que se refiere a hermanos y hermanas propiamente dichos, pues para nombrar a los parientes Mc utiliza términos y expresiones propias. Hay, también, quien opta por interpretar hermanos y hermanas según la costumbre de las primeras comunidades, a partir de los datos de la obra lucana, en particular los Hechos de los Apóstoles. Ciertamente las historias de Mc revelan un alto nivel de condensación y, por ello, muchos términos y expresiones son polisémicas, es decir, con varios o muchos significados pertinentes. En este caso sólo se puede hablar de fraternidad y sororidad simbólica en el último verso.

Las hermanas aparecen en dos momentos importantes: en la voz del que informa a Jesús de la presencia de la familia y en el último versículo en boca de Jesús. En el primer caso (v.32b) ellas se encuentran al final del orden jerárquico familiar. En el segundo (v.35b) están colocadas en el centro de la lista. La escena las saca a la luz para mostrar una transformación que les afecta a ellas. Ser hermana o hermano de Jesús, según el nuevo criterio, incluye a Jesús en un grupo de relaciones horizontales.

Historia de transformaciones

En esta historia encontramos varias transformaciones en distintos niveles. Pero ¿qué las hace posible? Hemos visto las alteraciones del orden en que se nombran a los familiares. El paso del lugar inicial al lugar final se realiza por la palabra de Jesús, pero también lo indican otros datos, como los contrastes entre las posturas de pie, sentada y en corro de los diversos personajes y el contraste entre fuera y dentro.

Hay una transformación referida a los personajes. El narrador no utiliza nombres propios, a excepción de Jesús, sino que nombra a los personajes a partir de sus relaciones. Posiblemente porque nombrando sólo las relaciones utiliza y condensa la referencia a personas concretas (familiares concretos de Jesús, en plural y con artículo determinado) que, después, pueden ser convertidas en categorías (sólo relaciones, en singular y sin artículo) incluyendo a los sujetos concretos. Así, el término *hermana* del final de la escena es una categoría de discipulado de Jesús, pero no excluye necesariamente a su hermana biológica. Además, utilizando relaciones en lugar de nombres propios el narrador desplaza las cuestiones de la escena (el origen de la autoridad de Jesús, su identidad, sus pertenencias, su proyecto...) hacia la institución, sin necesidad de comprometer a sujetos concretos. Así, en lugar de focalizar el problema de su autoridad en su madre concreta, lo desplaza a la condición y rol de madre según está definido por la institución familiar israelita. Este desplazamiento no significa que ella, María, se encuentre fuera de la crisis suscitada por Jesús, sino que dicha crisis abarca mucho más que a su madre concreta.

Una segunda transformación tiene que ver con los lugares y las posturas: fuera/dentro, de pie/sentados, en círculo/en torno. Fuera y estar de pie, que caracteriza a la familia de Jesús al llegar donde él, manifiesta al lector/a la situación y actitud de distancia ante lo que Jesús hace y dice, algo que ya sabe el lector al recordar el juicio emitido sobre él: *está fuera de sí*. Dentro incluye la postura de sentados, pero no en fila unos detrás de otros/as, sino *en círculo y en torno* a Jesús, de forma que *dentro* cada cual tiene acceso directo e igualitario a Jesús y entre sí. Se comprende que en esta manera de relacionarse no tenga cabida la jerarquía de la institución familiar. Por eso las alteraciones del orden en las palabras de Jesús, una vez que el narrador señala al lector la mirada de Jesús a sus discípulos/as colocados en estas posturas equidistantes, no pueden ya ser las mismas. Al pasar de fuera adentro la estructura familiar se rompe, aunque permanezca la dimensión afectiva.

La tercera transformación se refiere al cambio de lo dado y predefinido a lo cuestionado y elegido. Jesús es el verdaderamente afectado por esta transformación, pero con él la transformación afecta a las instituciones. Jesús ha sido gravemente cuestionado por las autoridades garantes del sistema que define de antemano qué y cómo debe ser cada persona. Ser hijo y hermano es correlativo a ser padre o madre, hermano o hermana. La sociedad israelita, como cualquier otra de todos los tiempos, había definido la identidad del sujeto según la identidad familiar, étnica, social y religiosa. Y en ese tiempo, como ahora, toca al individuo adulto tomar postura. Hay sociedades que toleran mejor que otras el cuestionamiento de la identidad y las pertenencias de los sujetos. Cuando una sociedad depende basalmente de la institución familiar, el cuestionamiento individual de ésta amenaza sus pilares. Es lo que ocurre aquí con Israel.

Jesús cuestiona lo dado y predefinido como respuesta a los juicios condenatorios sobre sí, su identidad y, por ello, la fuente de su autoridad. Ya ha plantado cara a los escribas y ahora encara a la familia. Al requerimiento de los que se creen *suyos* (*boy par'autou*, 3,21) Jesús responde cuestionando y poniendo en crisis sus pertenencias

básicas impregnadas de contenido afectivo y de otras muchas cosas. Y las cuestiona en primera persona del singular sin renunciar a los posesivos: *mi* madre, *mis* hermanos. Por tanto no interroga sus acciones ni el valor de su proyecto. La crisis afecta a su propia identidad. Esta vinculación identitaria remite a su experiencia en el bautismo, en donde Jesús, en un contexto de orígenes, renacía bajo la palabra de Dios que le afirmaba *tú eres mi hijo* junto con el descenso del Espíritu.

¿Acaso la identidad no es para siempre? podríamos preguntarnos... La identidad supone para el sujeto continuidad en el tiempo, pero asumiendo los cambios y aprendizajes que conlleva vivir. La consciencia de la identidad implica autorreflexividad y la toma de conciencia se convierte en uno de sus mejores instrumentos. Esta toma de conciencia viene a veces estimulada desde fuera y, como en el caso de Jesús, pone en marcha una crisis de resolución positiva, es decir, de crecimiento individual y transformación positiva del entorno.

La última transformación va de lo institucional a lo personalizado en un proyecto propio. Jesús no elimina las relaciones primarias afectivas de su nuevo grupo en función del Reinado de Dios ni lo opone expresamente a la institución. Sin embargo el Reinado de Dios choca con las instituciones sociales y religiosas de Israel, como ha ido mostrando cada uno de los episodios de esta secuencia narrativa. La casa, la sinagoga, la calle... narran historias de exclusiones y marginaciones producidas por las instituciones de Israel. La actuación de Jesús las va dejando al descubierto en sus caras negativas. Y ahora le toca a la familia en la que se asienta el sistema para su funcionamiento y su continuidad. Jesús no ataca directamente la institución. Se implica en su crisis y, por tanto, afecta a su proyecto. Lo personal es político, reza el dicho feminista, y aquí parece cumplirse: la crisis personal de Jesús y de su proyecto es un haz de luz que ilumina los rincones y grietas de la institución familiar. En lugar de atacar a sus padres y parientes, reorienta su situación personal dentro de su familia conservando lo que considera más valioso, las categorías relacionales de madre y hermana y hermano. Porque ellas, como formas de relación, tienen cabida en su modelo grupal y en su proyecto. La vinculación, sin embargo, ya no es la misma al tener como referencia a Dios y su voluntad libremente elegida.

El padre ausente

Desde antiguo para Israel la fuente última de la autoridad ha sido Dios. Esta autoridad tenía su representación y su signo en los padres varones, incluyendo en esta categoría a las autoridades políticas, religiosas y familiares. De este modo el rey, el sacerdote y jefe del clan familiar se sentían autorizados por Dios y en lugar de Él. El correr de la historia, que nunca fue lineal, testificó los abusos del poder de tales representantes y en muchos momentos los delegados de la autoridad divina oscurecían la misma autoridad de Dios. Así, la figura del *padre* era más y más opresiva, como indicaba el aumento de los excluidos y, especialmente, la marginación estructural de las mujeres. A esta situación hay que añadir la divinización de la figura del padre en el César del imperio romano.

El padre, los padres y Dios legitimaban este estado de cosas injusto y excluyente. No quedaba espacio para la libertad, porque las mismas relaciones eran impuestas por un sistema profundamente trabado. Cuando Jesús quiere recuperar las vinculaciones familiares en su contexto de Reinado de Dios, prescinde del padre y aunque el lector (en el nivel del discurso) sabe que Dios se ha mostrado a Jesús como su Padre al llamarle *hijo amado* (Cf 1,11), en esta escena (nivel de la historia) ante el resto de los personajes que desconocen lo que sólo ha sido revelado a Jesús, menciona a Dios pero no lo llama Padre. De este modo en el grupo y el proyecto de Jesús se crea un vacío muy significativo, potencialmente revolucionario en todos los órdenes de la vida.

Este vacío y ausencia de padre, sin embargo, es el que permite la libertad y la igualdad en el nuevo grupo en torno a Jesús. Decir *todo el que hace la voluntad de Dios ése es hermano, hermana, madre mía* sin la referencia paterna es a la vez una fuerte denuncia de la institución familiar y religiosa y una alternativa creativa igualitaria y libre. El nuevo grupo de Jesús prescinde conscientemente del padre israelita. No hay sustitución.

La redistribución del poder

Si Jesús no vincula su autoridad a las instituciones paternas y patriarcales de Israel ni reproduce en su grupo el esquema habitual, el reparto de poder debe de ser diferente. Hasta ahora el narrador había vinculado casi siempre la postura de *sentados* a la autoridad y al juicio. Ahora, al decir que los discípulos/as estaban *sentados/as* en torno a Jesús, el lector puede vincular la postura no solamente a la actitud del discípulo/a que escucha la enseñanza del maestro, sino también a la posesión de legítima autoridad. La equidistancia del círculo con respecto a Jesús y desde él con respecto a Dios implica una redistribución del poder y de la autoridad. Vincular éstos con las relaciones afectivas primarias de hermano, hermana y madre (nótese que aunque el ambiente interno es de discipulado esta categoría no aparece para nada) es revestir el poder y la autoridad de connotaciones que nada tienen que ver con la imposición y el dominio de unos/as sobre los otros/as. De aquí en adelante el lector/a de Mc no puede olvidar estas claves que, de todas maneras, les será recordadas en algunas de las historias siguientes.

La delegación que busca a Jesús está encabezada por la madre. Ella sustituye al padre, pero con un poder debilitado que debe ejercer conjuntamente con otros parientes. El poder paterno estaba vinculado al género masculino. La transformación de Jesús comporta, al redistribuir el poder y la autoridad a cualquiera que pueda ser hermana, hermano y madre, tampoco se concentra en una persona y rol, ni aparece ligado al género masculino (predomina el femenino), pero sus nuevas claves colocan el poder y la autoridad en otras dimensiones como tendrá ocasión el lector/a de ir comprobando en todo lo que sigue.

La fuente de la autoridad

La secuencia narrativa y, en particular el encuadre o *bocadillo* de estas dos escenas, la de los familiares de Jesús y la de los escribas, plantea el interrogante sobre el origen

de la autoridad de Jesús. La densidad del conflicto remite a algo más que a lo que hace, pues el ataque no se dirige directamente a sus acciones, sino que tiene un plus que afecta a su identidad. La respuesta de Jesús, en efecto, se centra en su identidad. Por tanto la respuesta al origen de la autoridad responde básicamente a quién es Jesús.

Jesús, ya hemos visto, es un adulto que pone en cuestión lo dado para elegir sus pertenencias. ¿Dónde está la raíz que le permite quedarse en el vacío de la pregunta y en seguida responder de una manera tan libre y creativa? El lector se ve remitido, de nuevo, a la escena del bautismo y retrospectivamente descubre la fuerza que se desprende de aquella experiencia fundante en la que Jesús es reconocido como hijo amado por Dios. Esta experiencia es coherente con la creación de un grupo desde la naturaleza de lazos familiares limpios de las adherencias patriarcales. Recupera el lector, a la par, el aprendizaje de Jesús con los que sufren y en especial con aquellos excluidos porque están poseídos por el mal. Y aunque no está todo dicho ni mucho menos el lector va encontrando el sentido y la coherencia de lo que hace Jesús y de lo que es, con la fuente de donde le brota y a la que remite.

Desde el nivel de la historia, es decir, en la escena, la fuente de la autoridad de Jesús y la referencia última para el sentido de pertenencia del grupo no está colocada en Dios como Padre, sino en la libertad para hacer su voluntad. Qué sea ésta no se dice.

Materiales básicos reciclados

La fuente de su autoridad no está fuera de sí (no deja que se la imponga ninguna institución), sino en su misma experiencia y en el aprendizaje de la vida. Ninguna institución puede controlar dicha experiencia y ninguna puede poner límites al aprendizaje vital. Visto desde el s. XXI pensamos que las instituciones no tendrían que llegar a ese extremo de rigidez de no admitir como don y privilegio las experiencias y aprendizajes que la pondrían sobre aviso respecto a sus riesgos más frecuentes. Y, por otro lado, aprendemos que la creación no surge de la nada, sino que recrea continuamente la realidad con los materiales de siempre. En el caso del grupo y familia nueva de Jesús, según la probable experiencia de la comunidad que recibe y escribe el evangelio de Mc, recrear el grupo desde las relaciones primarias afectivas resultó ambivalente. La puesta en marcha del modelo de comunidad religiosa y humana, según la reconstrucción patriarcal de la historia de los primeros siglos, duró poco y acabó prisionera de los mismos esquemas piramidales y jerárquicos y, paradójicamente, sirvió de refuerzo para la misma estructura familiar.

La otra reconstrucción, apenas iniciada, matiza el (aparente) fracaso de este modelo en los primeros siglos, en particular cuando se incluyen materiales de los grupos marginados y silenciados como las mujeres.

Cuestiones abiertas

El narrador omite la respuesta de los parientes de Jesús. No da información sobre si ellos escuchan lo que Jesús dice, si pasan adentro o se quedan afuera, si alguien les

comunica lo sucedido... Por lo tanto el lector se queda sin conocer la respuesta de su madre concreta. El relato es abierto con respecto al personaje y el lector espera obtener alguna respuesta en otros episodios del evangelio.

Deconstrucción de la madre y de la familia patriarcal

Este episodio señala un momento crucial en la narración de Mc, pues a partir de ella el lector puede ir verificando la identidad de Jesús y la identidad de su grupo, sus implicaciones y sus posibilidades. Este episodio, a la par, señala el origen narrativo de María que sufre de inmediato una transformación. Su rol va estrechamente unido a la estructura de la familia patriarcal. Tocar dicha estructura es tocarla a ella y tocarla a ella es tocar a la familia patriarcal. Es éste un episodio básicamente deconstructivo en el que se incluyen algunos elementos para su reconstrucción. La crisis familiar provocada por Jesús alcanza a su madre como a ningún otro miembro y rol familiar (si exceptuamos al padre) A partir de este momento ni Jesús ni su proyecto reconocen el antiguo rol materno, porque se encuentra fuera de la familia patriarcal. Las incógnitas acerca del personaje concreto, María, y sobre su cambio en el nuevo orden de la familia de Jesús remiten al lector/a hacia delante, a la vez que ofrece filtros narrativos para una relectura retrospectiva del personaje principal.

Las dos historias dentro de la secuencia

El lector, al terminar la lectura de la secuencia completa, percibe el encadenamiento de las situaciones y los giros a través de los cuales Jesús va creando un horizonte futuro que no tiene vuelta atrás. ¿De dónde arranca narrativamente la constitución del grupo de los Doce?, ¿qué relación se establece entre esta escena y las que siguen? El lector accede paso a paso a la secuencia de los hechos a partir de la conciencia de Jesús de que las instituciones religiosas del judaísmo han tocado techo. La última escena en la sinagoga resulta especialmente elocuente. Las alternativas son diversas en Israel y el narrador muestra a Jesús construyendo creativamente la propia. A la par que deconstruye propone una línea de construcción. Jesús provoca, denuncia, crea confusión y caos, como una manera de poner de relieve lo que de otro modo queda oculto y latente destruyendo lentamente la dignidad de las personas y la fuerza de los valores más significativos de la fe israelita. Y una de las salidas de ese caos es la creación de vías alternativas que, sin dejar de hacer su trabajo a ese mismo caos, muestran cuando menos un horizonte. La dureza de los escribas y fariseos que Jesús percibe en profundidad, le lleva a constituir un grupo que a la par que es denuncia y provocación, muestra una posible línea de horizonte. El grupo de los Doce es un símbolo vivo que provoca reacciones. Encadenada a él, y al hilo de las circunstancias, como muestra la reacción de los parientes, aparece la siguiente alternativa, en esta ocasión más amplia e inclusiva, que lejos de ser paralela a la constitución de los Doce, parece constituirse en marco inclusivo, de forma que el mismo grupo elegido se percibe a otra luz cuando lo incluimos en este marco de la nueva familia, después de pasar por la escena de la acusación de los escribas.”