Jesús y las mujeres, el ministerio del cuidado

Linda Pocher

Tener un cuerpo, habitar en la carne, es la condición fundamental de la fragilidad humana. El cuerpo de la mujer está marcado de manera particular por una fragilidad que se manifiesta en el ciclo de fertilidad y esterilidad, que afecta transversalmente su experiencia y marca el paso del tiempo en su vida. Como todo ser humano, Jesús entra en contacto con esta forma de fragilidad, especialmente en la relación con su madre, a partir de la cual desarrolla su propia sensibilidad y su particular enfoque de la fragilidad femenina, que se ofrece a nuestra contemplación en los relatos de sus encuentros con algunas mujeres narrados en los Evangelios.

Cuerpo de mujer

Antes de ahondar en los encuentros que tuvo Jesús con las mujeres narrados en los Evangelios, es necesario dar un paso atrás, para detenerse a considerar de forma más específica la experiencia que las mujeres viven con su propio cuerpo. El hecho de ser cuna de vida determina de manera decisiva la forma en que la mujer experimenta su ser en un cuerpo: incluso la mujer que, por desgracia o por elección, no tiene hijos, está marcada en su cuerpo por una alternancia cíclica de vida y de muerte, de plenitud y de vaciamiento, que encuentra su manifestación más evidente –aunque no la única– en la pérdida periódica de sangre.

Cada mes, la mujer vive en su cuerpo algo similar al ciclo anual de las cuatro estaciones: una vez terminada la menstruación, comparable al tiempo en que la tierra, desnuda, reposa (invierno), el cuerpo lentamente despierta y brota (primavera); los días de ovulación se sienten como un tiempo de plenitud vital y de exuberancia, comparables al verano con sus frutos; sigue, finalmente, el otoño, cuando lo viejo muere y vuelve a la tierra, para dar inicio a un nuevo ciclo de vida, marcado por la sangre [1]. Hasta el momento en que este signo se manifiesta, la mujer está invitada a recordar que la posibilidad de ser madre le pertenece, le guste o no, y forma parte de su ser y de su identidad.

El sangrado cíclico es, de hecho, un fenómeno que la mujer no puede controlar con su voluntad y que determina la percepción de su propio cuerpo "como una especie de presencia importante y absorbente, que puede implicarla profundamente en los ritmos de lo cotidiano" [2], y que condiciona también su percepción interna del paso del tiempo, que, partiendo del cuerpo, alcanza también el alma y el espíritu [3]. La ingesta de hormonas puede bloquear el ciclo menstrual, pero no puede provocarlo de ninguna manera. Se trata de algo que permanece inevitablemente incomprensible para el ser humano varón; tal vez por esta alteridad absoluta, los varones suelen mostrarse con frecuencia temerosos ante esta realidad [4].

Los picos hormonales, que se producen en los días que preceden y siguen a la menstruación, ejercen sobre los hombres el misterioso poder de poner en marcha el deseo sexual: una fuerza irresistible que, en muchas culturas, ha sido injustamente identificada como un poder demoníaco, dando lugar al desarrollo de tradiciones humillantes y discriminatorias que han causado un sufrimiento interminable en mujeres de diversos lugares y épocas [5]. Sin embargo, las propias mujeres han demostrado también ser capaces de voltear la situación a su favor, aprovechando el temor de los hombres para obtener ciertos privilegios o reservarse algunos espacios de autonomía [6].

Según la tradición bíblica, la menstruación, con su flujo de sangre, es para la mujer una experiencia de contacto directo con lo sagrado: en primer lugar, porque la sangre pertenece a Dios; en segundo lugar, porque la menstruación marca el paso entre un ciclo de fertilidad que termina y otro que está por comenzar, renovando la posibilidad de la concepción. La pérdida de sangre, sin embargo, que conlleva una auténtica pérdida de energía vital, representa una especie de "contradicción existencial absoluta", donde la muerte se encuentra con la vida. Y dado que "todo lo que invierte una fuerza de vida es expresión de muerte, y todo lo que es expresión de muerte es fuente de impureza" [7], cada vez que la mujer estaba sujeta a la pérdida de sangre, era considerada impura.

Este hecho obligó a las mujeres al aislamiento y al descanso, precisamente en el momento en que experimentaban más intensamente su propia fragilidad: cada mes, durante la menstruación, y en los cuarenta días que siguen al parto. En un mundo donde el trabajo doméstico era agotador y donde el espacio personal dentro de la familia extensa era prácticamente inexistente, el tabú menstrual probablemente permitía a las mujeres reservarse algunos días para tomar aliento, recuperar fuerzas y prepararse para el inicio de un nuevo ciclo vital, con sus alegrías y dificultades. Después del parto les permitía concentrarse exclusivamente en sí mismas y en el bebé, fortaleciendo así el vínculo de apego [8].

Al término de la menstruación, así como al final de los cuarenta días después del parto, la mujer se reintroducía en la vida social a través del ritual del baño sagrado. Al sumergirse en el agua y salir de ella, tras haber atravesado de algún modo la muerte de su cuerpo, renace a una vida nueva [9]. La mujer, por lo tanto, experimenta su cuerpo como un umbral, desde el cual le resulta más fácil creer –porque lo experimenta en carne propia– que la vida siempre sucede a la muerte. La fragilidad que lleva en sí misma es, por tanto, también su fortaleza; fortaleza que, sin embargo, ha sido a menudo confundida con inconsistencia, así como la ciclicidad ha sido confundida con inconstancia, y la inclinación a cuidar activamente de aquello que nace y de aquello que muere ha sido confundida con incapacidad de pensar, de gobernar, de hacer justicia [10].

Es bien sabido, por ejemplo, que en los tiempos de Jesús no se reconocía ningún valor público al testimonio de las mujeres, ya que no se las consideraba personas jurídicas, y estaban siempre sometidas a la autoridad y tutela del padre, del esposo o de algún otro familiar varón. El desprecio de los autores antiguos hacia la condición femenina es un topos literario compartido por paganos, judíos y también por los Padres de la Iglesia. Escribe, por ejemplo, hacia finales del siglo IV, el obispo Epifanio de Salamina: "el sexo femenino es inestable, propenso al error y de visión estrecha" [11].

En la época moderna, basta recordar el largo y doloroso proceso que debieron enfrentar los gobiernos europeos para que el sufragio universal llegara a ser realmente tal, es decir, incluyendo también a las mujeres en el derecho al voto. Menos conocidos, quizás, son los juicios emitidos por reconocidos estudiosos del siglo pasado, como Piaget, Erikson o Kohlberg, quienes, basándose en análisis parciales, sostuvieron que "las mujeres son moralmente inferiores (o inmaduras en su razonamiento moral) con respecto a los hombres" [12]. El motivo de esta supuesta inferioridad, según Freud, radica en que la mujer "demasiado a menudo se deja guiar en sus decisiones por sentimientos de ternura y de hostilidad" [13].

A pesar de los tabúes y prejuicios extendidos en aquella época, los Evangelios dan testimonio de una sintonía particular entre Jesús y las mujeres, una sintonía que rompió con las

costumbres sociales y culturales de su tiempo. Él, en particular, no parece temer ni la fragilidad ni la exuberancia vital de las mujeres. De hecho, fue precisamente gracias a la sensibilidad que las distingue, y que tiene que ver con su manera de vivir y de habitar su cuerpo, que fueron capaces de resonar con las palabras y las obras de Jesús, y de hacer resonar su corazón. Esta es la tesis que el director Garth Davis propone al entendimiento de los espectadores en su película María Magdalena (EE.UU., 2018), la cual nos acompañará para esta reflexión.

A través de la mirada y la experiencia de María Magdalena, Davis habla de Jesús desde el punto de vista de las mujeres. El mensaje implícito es que la tradición oficial de la Iglesia, al haber sido escrita por hombres, ha dejado algo atrás en el paso de la experiencia al texto, de la vida con Jesús a la institución eclesial; algo que se perdió, sí, pero no de forma irrecuperable, al menos no del todo: aún puede ser imaginado. Desde esta perspectiva, la propuesta del director recoge y lleva a la pantalla la investigación, la reflexión y las provocaciones que la teología feminista ha desarrollado con paciencia y tenacidad desde los años 60 del siglo pasado [14].

Al mismo tiempo, es importante recordar que, inevitablemente, los hombres y mujeres de hoy se plantean interrogantes sobre Jesús; interrogantes que, sin embargo, no pertenecían, al menos en los mismos términos ni con la misma urgencia, a sus contemporáneos, aquellos que lo conocieron y que escribieron sobre Él. La cuestión de la identidad y del papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia forma parte de este conjunto de interrogantes. Los relatos evangélicos, por otra parte, gracias a su esencialidad, se han prestado siempre a interpretaciones imaginativas, más o menos legítimas y legitimadas por el magisterio y la teología. Desde los Evangelios apócrifos hasta las visiones de María Valtorta, el intento de enriquecer con detalles el relato de la experiencia terrenal de Jesús responde al deseo de acotar la distancia histórica y cultural que, inevitablemente, nos separa de Él. No solo porque el entorno y la cultura en la que vivió eran distintos de los nuestros, sino precisamente porque nuestra sensibilidad es distinta, y nuestras preguntas también lo son [15].

La película de Garth Davis se adentra en este surco, aprovechando los silencios de los Evangelios para narrar lo que quizás fue, lo que pudo haber sido y lo que tal vez nunca sabremos. Más que una película histórica sobre María Magdalena se trata de una reflexión sobre el encuentro de las mujeres con Jesús, sobre quiénes son, pueden y desean ser esas mujeres. Sobre el modo femenino de percibir lo sagrado y de encarnar la fe. Sobre esa capacidad femenina de proximidad, física y espiritual, que parece haber hecho a las mujeres, desde siempre, más abiertas a acoger y más dispuestas a custodiar el misterio de Jesús.

La sensibilidad femenina hacia lo concreto marca también el ritmo de la narración, que está guiada más por gestos de fuerte carga emocional que por palabras. Sin embargo, la realidad es siempre más compleja que cualquier idea, y la polarización entre lo femenino y lo masculino sobre lo que se construye la película corre, por momentos, el riesgo de caer en la caricatura. A menos que lo utilicemos como un espejo, frente al cual podamos poner el corazón y detenernos a reflexionar, hombres y mujeres, sobre la belleza y la ambigüedad de nuestra fe, y sobre nuestra manera personal de vivir el mandamiento del amor.

Aunque, en mi opinión, la película no es del todo rigurosa desde el punto de vista de la reconstrucción histórica, con sus tomas de posición claras e inequívocas resulta muy adecuada para estimular la reflexión y el debate. Y es precisamente por eso que pretendo guiarme por tres sugerencias inspiradas en la narración propuesta por el director: la presencia de mujeres en el grupo de discípulos itinerantes; la primacía del “sentir” en la relación entre Jesús y las

mujeres, y el ministerio del cuidado como carisma con el que las mujeres enriquecen, de manera particular, a la Iglesia.

Discípulos de Jesús

La película comienza con la escena de un parto difícil, durante el cual Magdalena interviene para ayudar a la partera y salvar a la madre y al bebé. María Magdalena, en efecto, tiene un don: una sensibilidad particular hacia la vida, una gran capacidad de atención al prójimo y de cuidado, unida a un profundo deseo de Dios y de libertad. Por eso no quiere casarse. Frente a su categórico rechazo del matrimonio, los varones de su familia comienzan a pensar que está poseída por demonios, y deciden someterla por sorpresa a un violento exorcismo. En medio del frenesí ritual, están a punto de matarla. Magdalena sale de esa experiencia profundamente herida, sobre todo en el alma: no habla, no come, no se levanta de la cama. El verdadero exorcismo lo hace Jesús cuando, inclinándose sobre ella y sobre su sufrimiento, reconoce el deseo que habita en su corazón y la acoge en el grupo de discípulos itinerantes que lo siguen. La referencia de Lucas (8,2) sobre los siete demonios expulsados de María Magdalena es así resignificado y puesto al servicio de la tesis central de la película [16].

Desde el punto de vista histórico, la presencia de mujeres entre los discípulos itinerantes está atestiguada por los Evangelios y es considerada unánimemente verosímil por los estudios más recientes. Sin embargo, probablemente no se trataba de mujeres jóvenes y solteras, sino de mujeres adultas, liberadas de las obligaciones familiares: podían ser viudas con hijos ya mayores, o mujeres casadas que ya habían criado –o no habían tenido hijos–, a quienes sus maridos permitían dejar el hogar, o, quién sabe, quizás también había parejas que seguían juntas a Jesús [17].

Lo notable, y fiel al Jesús de los Evangelios, es su capacidad de entrar en contacto con las mujeres, de reconocer su necesidad de ser vistas en su preciosa singularidad y de restaurar su libertad y dignidad de hijas de Dios. Los Evangelios no narran nada específico sobre los demonios que afligían a Magdalena, ni escenifican su liberación. Sin embargo, tenemos relatos de otros encuentros y curaciones que podemos poner en diálogo con la narrativa de la película, como el episodio de la hemorroísa, afectada por una enfermedad que, al prolongar indefinidamente la pérdida de sangre, la obligó al aislamiento social, fijando su vida a la muerte (Mc 5,25-34 y paralelos) [18]. Es particularmente significativo que el milagro ocurra a través del contacto físico: la mujer, que según las normas judías de pureza no podía tocar nada ni ser tocada, extiende la mano para buscar el contacto con Jesús, y Él se deja tocar, no se escandaliza, acepta ese contacto y, a través de él, la devuelve a la vida y a la posibilidad de relacionarse con los demás.

También la samaritana, a quien Jesús encuentra en el pozo, en una plaza desierta bajo el sol ardiente del mediodía, vivía paradójicamente condenada al aislamiento social, precisamente a causa de un hambre de amor, desmedida y escandalosa (Jn 4,5-41). También en este caso, Jesús no la moraliza ni se escandaliza ante sus insinuaciones. También a ella le devuelve la dignidad y redime su capacidad de vínculo social, al punto que ella se convierte en apóstol de sus conciudadanos, a quienes hasta ese momento había evitado cuidadosamente [19].

Sintiendo a Dios

Durante una parada en el peregrinaje desde Galilea hacia Jerusalén, los discípulos discuten los detalles de la revuelta que imaginan que Jesús estaba a punto de provocar en la Ciudad Santa

con motivo de la Pascua. Solo Magdalena comprende que la prédica del Maestro se refiere a un plano de realidad distinto: no se trata de una liberación política y, sobre todo, no tiene nada que ver con la violencia. Entonces Magdalena se aleja del grupo para acercarse a Jesús que, un poco apartado, estaba recogido en oración, y le pregunta qué se siente cuando se está en comunión con Dios. Jesús, asombrado y fascinado, le dice que nadie le había hecho antes esa pregunta.

El tema de la incomprensión por parte de los discípulos, en contraste con la sintonía que hay entre Magdalena y el Maestro es una de las piedras angulares de la narración propuesta por Garth Davis, que nunca se aparta de esta hermenéutica del conflicto entre géneros, llevada al extremo después de la Pascua, cuando Pedro decide prácticamente excluirla de la comunidad apostólica debido a su interpretación antiinstitucional de la enseñanza del Maestro. La representación del enfrentamiento entre María Magdalena y Cefas (Pedro) en el cenáculo se conecta con una consolidada tradición apócrifa de origen gnóstico, que, a partir del siglo II, ha relatado este conflicto, posicionándose siempre del lado de María.

En el Evangelio de María, por ejemplo, Magdalena interviene para consolar y animar a los discípulos reunidos en el cenáculo tras la despedida del Resucitado. A petición de Pedro, la mujer revela algunas enseñanzas que recibió personalmente del Maestro. Sin embargo, una vez que termina su discurso, los discípulos dudan: Andrés cuestiona la autenticidad de lo que han escuchado, mientras que Pedro desafía directamente su autoridad: "¿Acaso Él [Jesús] habló en secreto, y no abiertamente, con una mujer, sin que nosotros lo supiéramos? ¿Todos tenemos que cambiar de opinión y escucharla a ella? ¿Acaso Él la ha preferido?" [20]. Solo Leví sale en su defensa.

La obstinada y constante incomprensión de los discípulos es un lugar común, tanto literario como teológico, también en los Evangelios canónicos, en los que las mujeres aparecen, generalmente, bajo una luz más favorable que los hombres, aunque este hecho no se enfatice con tanta fuerza como en la tradición apócrifa. Exceptuando el evangelio de la infancia y la presentación luminosa e intrépida de la figura de María, Lucas parece decidido a minimizar la presencia y el papel de las mujeres que seguían a Jesús: ellas lo habrían asistido en sus necesidades materiales, poniendo a disposición sus bienes, pero sin por ello asumir un rol equiparable al de los hombres dentro del grupo de seguidores del Señor (Lc 8,2-3) [21].

Más abierto a reconocer también un papel misionero a las mujeres es Juan, quien en su Evangelio presenta una galería de personajes femeninos importantes, unidos por un modo específico de acceder a la persona de Cristo, per via pulchritudinis. Gracias a un cuidadoso análisis intertextual, del que emergen importantes referencias al Cantar de los Cantares, Salvatore Panzarella afirma que "el impacto de la cristofanía sobre la vida de los protagonistas se describe en clave estética, que es precisamente el nexo entre la experiencia discipular y el encuadre esponsal de los relatos. Los iconos femeninos del cuarto Evangelio se insertan en una dinámica de atracción sensorial propia de la dimensión esponsal" [22].

En los encuentros con las mujeres descritos por Juan, la fe es una dinámica de reconocimiento mutuo: al mismo tiempo que Jesús reconoce la dignidad, el deseo de plenitud y de comunión espiritual, y la disponibilidad para la misión de las mujeres, Él mismo es reconocido y proclamado por ellas como Maestro y Señor (Jn 20,16) [23]. El espacio que se crea dentro de esta relación permite a Jesús revelar abiertamente su propia identidad, algo que, en Juan, sucede solo con la samaritana y con Marta (Jn 4,26; 11,25). A cambio del acceso a su intimidad, Jesús recibe de las mujeres una fidelidad capaz de arriesgar la vida, y la capacidad de

permanecer incluso en el momento más difícil, en el umbral entre la vida y la muerte, cuando los varones, asustados, huyeron [24].

El ministerio del cuidado

En el corazón de la película, el director propone una secuencia narrativa que no tiene ningún respaldo en las fuentes evangélicas. Al darse cuenta del conflicto entre Pedro y María, Jesús los envía en una misión apostólica conjunta. Algo similar se relata en los Hechos de Felipe, cuando el Señor pide a Magdalena que acompañe a Felipe en su misión entre los griegos. Felipe, de hecho, no quiere participar porque no le gusta la misión que le ha sido encomendada, por lo que llora y se lamenta. Magdalena, alabada por el Maestro por su "virilidad", debe acompañar al apóstol y sostenerlo con su valentía [25]. El apócrifo, de esta manera, rompe con los estereotipos de género y presenta a Magdalena como modelo de apóstol. La trampa, sin embargo, está en que aquella apreciación de una mujer por ser "como un hombre" encierra sutilmente el desprecio de aquello que se considera propio de la mujer.

El episodio presentado en la película, en cambio, empuja la reflexión del espectador en una dirección completamente distinta, ya que sirve para representar plásticamente dos modelos opuestos de ser Iglesia: una Iglesia institucional, muy preocupada por sí misma, orientada a la conquista de espacios y personas, y una Iglesia del cuidado, capaz de olvidarse de sí misma para inclinarse sobre quien necesita ayuda. Después de haber caminado largo tiempo, María y Pedro llegan a un pequeño pueblo devastado por una represalia romana. Entre los cadáveres y algunos moribundos, hay mujeres y niños. Pedro quisiera marcharse, pero María lo convence de permanecer valientemente en el umbral entre la vida y la muerte, para acompañar a esas personas en aquel doloroso tránsito.

Ante la imagen de María Magdalena inclinada sobre los moribundos, es imposible no pensar en la Madre Teresa de Calcuta y en su dedicación al prójimo hasta su último aliento, incluso cuando ya no queda nada por salvar, excepto la dignidad de la persona en el momento de la muerte. En aquella contraposición radical entre una Iglesia masculina institucional y una Iglesia femenina del cuidado, evidentemente hay una exageración. La realidad, de hecho, es mucho más compleja: hemos tenido grandes santos de la caridad también entre los hombres, así como también entre las mujeres hay quienes sienten temor ante el sufrimiento de los demás y la muerte.

Sin embargo, hay algo de cierto en la provocación del director, como por ejemplo la necesidad, siempre actual, de que la Iglesia –en su dimensión institucional y en las personas que la representan– recuerde reconocer positivamente la dignidad y el trabajo de quienes, dentro de la comunidad cristiana y en la sociedad, cuidan del prójimo, y el deber de volver siempre a aprender a cuidar de sus hijos en la concreción de sus necesidades, tal como una madre aprende progresivamente de su hijo el "nuevo lenguaje" [26] del cuidado.

El ministerio del cuidado, de hecho, no pertenece únicamente a las mujeres de los Evangelios. Jesús mismo demuestra ser capaz de acoger y cuidar, en la medida en que no teme de su fragilidad y de la de los demás, y esto lo hace estar siempre abierto a aprender y a poner en práctica los gestos apropiados para el momento y las necesidades de las personas con las que se encuentra. Durante la Última Cena, según el Evangelio de Juan, Él se apropia del gesto recibido en Betania de María, para confiar esa misma tarea a los discípulos [27]. Esta perspectiva añade, en la hermenéutica del lavatorio de los pies, el tema de la humillación en el servicio y la dedicación al amor. Es decir, los discípulos están invitados a cuidarse unos a otros

no solo como un siervo cuida del amo, sino también como la amiga, la esposa, la madre cuida de aquellos a quienes el amor confía a su cuidado [28]. Las palabras dirigidas por Jesús a Simón el fariseo después de que una pecadora le lavara los pies con sus lágrimas y los enjugara con sus cabellos, confirman esta hipótesis:

¿Ves esta mujer? Yo entré a tu casa y no me diste agua para mis pies, pero ella ha regado mis pies con sus lágrimas y los ha secado con sus cabellos. No me diste beso, pero ella, desde que entré, no ha cesado de besar mis pies. No ungiste mi cabeza con aceite, pero ella ungió mis pies con perfume. Por lo cual te digo que sus pecados, que son muchos, han sido perdonados, porque amó mucho. (Lc 7,39-50)

Experiencia de fragilidad y necesidad de cuidados

El momento en el que Jesús experimenta más radicalmente su propia fragilidad coincide sin duda con el cruce del umbral que separa y conecta la vida y la muerte. En el Evangelio de Juan, Jesús compara ese pasaje con un parto doloroso (Jn 16,20-22). En tiempos de Jesús, la escena del parto estaba atendida por mujeres y a ningún varón se le permitía entrar en la habitación de la parturienta. Si la Pascua es un nacimiento, queda claro por qué las testigos privilegiadas de la pasión, la muerte, la sepultura y la resurrección de Jesús son mujeres, expertas en dar a luz y conscientes de que para entrar en una vida nueva siempre es necesario enfrentarse a la muerte [29]. La película de Garth Davis presenta, en una imagen sumamente sugestiva, a Magdalena en el sepulcro después de la muerte de Jesús, sentada en una hendidura junto a la entrada del sepulcro, hecha una sola cosa con la roca. El vientre material de la tierra y el vientre espiritual de María gestan juntos el renacer de Cristo, el primogénito de entre los resucitados (cf. Col 1,18).

No es el sacrificio en sí mismo lo que salva, afirmaba el autor de la Carta a los Hebreos, sino la ofrenda del propio cuerpo para compartir las alegrías y los sufrimientos del prójimo. "Tú no quisiste sacrificios ni ofrendas, sino que me formaste un cuerpo" (Hb 10,5-6; cf. Sal 40,7-9). Lo que salva es la capacidad, adquirida con el cuerpo, de cuidar del otro que está en un cuerpo, cueste lo que cueste, en nombre del Amor. En el don de sí mismo, en palabras y en obras, en su inclinarse, en su tacto, el Hijo que ha venido en un cuerpo corresponde, de hecho, a la antigua petición que Dios dirigió a los hombres y mujeres por boca del profeta, para que también nosotros podamos aprender, finalmente, a hacer lo mismo:

¿No saben cuál es el ayuno que me agrada? Romper las cadenas injustas, desatar las amarras del yugo, dejar libres a los oprimidos y romper toda clase de yugo. Compartirás tu pan con el hambriento, los pobres sin techo entrarán a tu casa, vestirás al que veas desnudo y no volverás la espalda a tu hermano. Entonces tu luz surgirá como la aurora y tus heridas sanarán rápidamente. Tu recto obrar marchará delante de ti y la Gloria de Yavé te seguirá por detrás. (Is 58,6-8)

Notas

[1] Cf. Sfetez, Claudia; Le stagioni dentro di me. Ciclo mestruale: istruzioni comico-scientifiche per l'uso. Scienza express edizioni, Trieste, 2022, pp. 28-80.
[2] Vigna, Carmelo; "Sul maschio e sulla femmina umani. Contro la 'liquefazione del gender': alcune costanti", en Ricci Sindoni, Paola y Vigna, Carmelo (eds.); Di un altro genere: etica al femminile. Vita e Pensiero, Milano, 2008, pp. 61-82, 69.
[3] El análisis fenomenológico del ser en el cuerpo conduce al reconocimiento de tres capas de la experiencia humana: el cuerpo propiamente dicho, o cuerpo vivido (Leib), es la capa más externa, que media el encuentro con los demás y con el mundo a través de la percepción; el alma, o capa psicológica, es el lugar de los

sentimientos; el espíritu es el núcleo duro (Kern) de la persona, el lugar de la intimidad consigo mismo y con Dios. Cf. Stein, Edith; Introduzione alla filosofia. Città Nuova, Roma, 1991, pp. 146-252. La convergencia de estos resultados con la antropología bíblica tripartita es impresionante. Cf. Fabris, Rinaldo; Corpo, anima e spirito nella Bibbia. Dalla creazione alla risurrezione. Cittadella, Asís, 2014, pp. 12-16.
[4] Los hombres experimentan algo análogo en la dinámica cíclica del deseo sexual, que alterna momentos de potencia e impotencia en sus cuerpos. Cf. Segoloni Ruta, Simona; Gesù, maschile singolare. EDB, Bolonia, 2020, p. 131.
[5] Cf. Pelletier, Anne-Marie; La Chiesa e il femminile. Rivisitare la storia per servire il Vangelo. Edizioni Studium, Roma, 2023, pp. 23-24.
[6] En Génesis 31 34-35, por ejemplo, Raquel le quita los ídolos a Labán explotando el tabú menstrual a su favor.
[7] L'Hour, Jean; "L'Impur et le Saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique. Partie I: L'Impur et le Pur", Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 115 (2003), 524-537, p. 532. Cf. también Douglas, Mary; Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù. l Mulino, Bolonia, 1975, pp. 75-96.
[8] Cf. Harding, Mary Esther; I misteri della donna. Un'interpretazione psicologica del principio femminile come è raffigurato nel mito, nella storia e nei sogni. Astrolabio, Roma, 1973, pp. 79-80. La intuición se desarrolla narrativamente en el bestseller de Diamant, Anita; La tenda rossa. Tlon, Roma, 2019.
[9] Cf. Bartolini, Elena; "Nei ritmi del corpo il segno della Pasqua", en: Bonetti, Renzo (ed.); Mistero pasquale e mistero nuziale. Città Nuova, Roma, 2003, pp. 259-274, 268-273.
[10] Cf. Martin, Emily; The woman in the body. A cultural analysis of reproduction. Beacon Press, Boston, 2001, pp. 27-53.
[11] Epifanio de Salamina; Panarion. Morcelliana, Brescia, 2010-2017, pp. 79,6. Cf. también Milano, Andrea (ed.); Misoginia. EDB, Roma, 1992.
[12] Marsico, Gaia; Bioetica. Voci di donne. EDB, Bolonia, 2022, p. 42.
[13] Freud, Sigmund; "Alcune differenze psichiche della differenza tra i sessi (1925)", en: Opere 1924-1929. X, Boringhieri, Turín, 1978, pp. 207-217, 216.
[14] Cf., por ejemplo, el clásico de Schüssler Fiorenza, Elisabeth; In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane. Claudiana, Turín, 1990.
[15] Cf. Nisii, Maria; L'apocrifo necessario. Sul riscrivere. Bibbia, teologia, letteratura. Effatà, Turín, 2022.
[16] Sobre la figura bíblica de Magdalena, las transformaciones y mistificaciones que ha sufrido a lo largo de la historia, la bibliografía es muy extensa, cf. por ejemplo: Valerio, Adriana; Maria Maddalena. Equivoci, storie, rappresentazioni. Il Mulino, 2020; Lupieri, Edmondo (ed.); Una sposa per Gesù: Maria Maddalena tra antichità e post-moderno. Carrocci, Roma, 2017; Perroni, Marinella y Simonelli, Cristina; Maria di Magdala. Una genealogia apostolica. Aracne, Ariccia, 2016.
[17] Cf. Rescio, Mara; La famiglia alternativa di Gesù. Discepolato e strategie di trasformazione sociale nel Vangelo di Marco. Morcelliana, Brescia, 2012, pp. 91-95.
[18] Cf. Okure, T.; "La donna e il sangue: l'emorroissa", en: Calduch-Benages, Nuria (ed.); Donne dei Vangeli. Vita e Pensiero, Milán, 2018, pp. 37-44.
[19] Cf. Delgado, M.J.; "La samaritana al pozzo dell'acqua viva", in: Calduch-Benages, Nuria (ed.); Donne dei Vangeli, op. cit., pp. 71-78.
[20] Moraldi, Luigi (ed.); "Vangelo di Maria", en: I vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo. Adelphi, Milán, 1984, pp. 23-26, 26. El tema del contraste entre Magdalena y Pedro también está presente en: Vangelo di Tommaso, Vangelo di Filippo, Pistis Sophia. Cf. Simonelli, Cristina; "Un'apostola tra spiritualità e conflitto: tradizioni apocrife", en: Perroni, Marinella y Simonelli, Cristina; Maria di Magdala, op. cit., pp. 143-182.
[21] Cf. Perroni, Marinella; "Discepole di Gesù", en: Valerio, Adriana (ed.); Donne e Bibbia. Storia ed esegesi. EDB, Bolonia, 2006, pp. 203-211.
[22] Panzarella, Salvatore; Il Maestro Sposo. La cristologia delle donne nel vangelo di Giovanni. Cittadella, Asís, 2020, p. 201.
[23] Cf. Vignolo, Roberto; "'Egli si mostrò ad essi vivo dopo la sua passione' (At 1,3)", in: Ronchi, Ermes (ed.); I racconti di Pasqua. Paoline, Milano, 2008, pp. 33-82, 68; von Balthasar, Hans Urs; Solo l'amore è credibile. Borla, Roma, 2006, pp. 61-62.
[24] Cf. Sonnet, Jean-Pierre; Generare è narrare. Vita e Pensiero, Milán, 2014, pp. 95-130.
[25] Cf. Simonelli, Cristina; "Un'apostola tra spiritualità e conflitto", op. cit., p. 175.
[26] Francisco; Angelus, Domingo 1 de enero de 2023. Cf. también Nicosia, A. (ed.); Prendersi cura. Città Nuova, Roma, 2021.
[27] Cf. Segoloni Ruta, Simona; Gesù, maschile singolare, op. cit. p. 110.
[28] Cf. Grasso, Santi; Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico. Città Nuova, Roma, 2008, p. 584.
[29] Se podría objetar que, según Juan, el discípulo amado también está presente al pie de la cruz. Según la tradición apócrifa y también según algunos estudios recientes, no se puede excluir la posibilidad de que detrás de la "máscara" del discípulo amado haya realmente una mujer, no un hombre. Cf. S. Panzarella, Il Maestro Sposo, cit., 196; C. Simonelli, "Un'apostola tra spiritualità e conflitto", cit.