

En  
clave  
de  
mujer...



Una  
Compañera  
para Marcos

Amy-Jill Levine (Ed.)

Desclée De Brouwer



**E**ste volumen, editado e introducido por A.-J. Levine, incluye contribuciones de Kathleen Corley, Wendy Cotter, Joanna Dewey, Hisako Kinukawa, Deborah Krause, Dennis R. MacDonald, Elizabeth Struthers Malbon, Victoria Phillips, Ranjini Wickramaratne Rebera, Sharon H. Ringe y Marianne Sawicki.

Los textos que han sido investigados, los métodos empleados y las conclusiones alcanzadas por estas once especialistas representan sólo una pequeña contribución hecha por biblistas feministas al estudio del evangelio de Marcos. Como deja ver la bibliografía de este volumen, muchas otras han estudiado esta narración para comprender las construcciones de género, su potencial para fomentar interpretaciones que generan abuso y opresión, consuelo y aliento. Muchas más especialistas seguirán investigando y abrirán rutas nuevas, ampliarán algunas ya abiertas o las abandonarán en busca de otras. El análisis crítico-feminista puede, por tanto, resumirse en la respuesta al exorcismo (de interpretaciones que ignoran, mantienen o promueven el silencio): "¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad!" (Mc 1.27).

**Amy-Jill Levine** es profesora de Estudios del Nuevo Testamento en Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.

ISBN 84-330-1920-1



9 788433 019202

P.V.P.

23,00 €

# Una compañera para Marcos

Editado por  
Amy-Jill Levine  
con Marianne Blickenstaff

Desclée De Brouwer

Título de la edición original:  
*A Feminist Companion to Mark*  
© 2001, Sheffield Academic Press, Sheffield.

Traducción: M<sup>a</sup> Eugenia Rueda Sabater

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2004  
C/ Henao, 6  
48009 Bilbao  
www.edesclée.com  
info@edesclée.com

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

Impreso en España - Printed in Spain  
ISBN: 84-330-1920-1  
Depósito Legal: BI-2697/04  
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

## ÍNDICE

Agradecimientos .....	9
Abreviaturas .....	11
Lista de Colaboradoras .....	13
1. Introducción .....	15
<i>Amy-Jill Levine</i>	
2. Que renuncien a sí mismas y tomen su cruz. Una lectura feminista de Marcos 8.34 en el mundo social y narrativo de Marcos. ....	31
<i>Joanna Dewey</i>	
3. La suegra de Simón Pedro, ¿discípula o sirvienta? Hermenéuticas bíblicas feministas y la interpretación de Marcos 1, 29-31 .....	53
<i>Deborah Krause</i>	
4. El héroe de los milagros de doce años en Marcos. La curación de la mujer con hemorragias y la resurrección de la hija de Jairo (Marcos 5, 21-43) .....	77
<i>Wendy Cotter</i>	
5. La historia de una mujer gentil a revisión: relectura de Marcos 7, 24-31a .....	113
<i>Sharon H. Ringe</i>	
6. La mujer sirofenicia. Una perspectiva feministas sudasiática .....	143
<i>Ranjini Wickramaratne Rebera</i>	
7. La viuda pobre y sus pobres lectores ricos .....	159
<i>Elizabeth Struthers Malbon</i>	

8. Célebres en todas partes. Las mujeres que ungieron a Odiseo y a Jesús .....	185
<i>Denis R. Macdonald</i>	
9. Extraer lo más valioso de Jesús .....	199
<i>Marianne Sawicki</i>	
10. Las discípulas de Jesús (Mc 15,40-41; 15.47; 16.1) .....	247
<i>Hisako Kinukawa</i>	
11. Esclavas, siervas y prostitutas. Género y clase social en Marcos .....	277
<i>Katheleen E. Corley</i>	
12. El error de las mujeres que siguieron a Jesús en el evangelio de Marcos .....	319
<i>Victoria Phillips</i>	
Bibliografía .....	339

## AGRADECIMIENTOS

Los directores y el editor están agradecidos por el permiso de reproducción del material con copyright a: *Catholic Biblical Quarterly* por el artículo "La viuda pobre en Marcos y sus pobres lectores ricos" de Elizabeth Struthers Malbon y a *Orbis Books* por "Las mujeres y Jesús en Marcos: Una perspectiva japonesa" (1991).

## ABREVIATURAS

ARA	<i>Annual Review of Anthropology</i>
ATRSup	<i>Anglican Theological Review</i>
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAGD	Walter Bauer, William F. Arndt, F. William Gingrich y Frederick W. Danker, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (Chicago: University of Chicago Press, 2nd edn, 1958)
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches</i>
BJS	Brown Judaic Studies
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BR	<i>Bible Review</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BZNW	Beihefte zur ZNW
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CQ	<i>Church Quarterly</i>
ETR	<i>Études théologiques et religieuses</i>
<i>EvT</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
HDB	James Hastings (ed.), <i>A Dictionary of the Bible</i> (5 vols.; Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1898-1904)
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>

## ABREVIATURAS

HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
Int	<i>Interpretation</i>
ISBE	Geoffrey Bromiley (ed.), <i>The International Standard Bible Encyclopedia</i> (4 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, rev. edn, 1979-88)
JAOS	<i>Journal of American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JFSR	<i>Journal of Feminist Studies in Religion</i>
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JR	<i>Journal of religion</i>
JRH	<i>Journal of Religious History</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSup	<i>Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series</i>
LCL	Loeb Classical Library
LIMC	John Boardman, et. al. (eds.), <i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> (8 vols.; Zürich: Artemis verlag, 1981-97)
LSJ	H.G. Liddell, Robert Scott and H. Stuart Jones, <i>Greek-English Lexicon</i> (Oxford: Clarendon Press, 9th edn, 1968)
NA	Nestle-Aland, <i>Novum Testamentum Graece</i>
NIB	<i>New Interpreter's Bible</i>
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NRSV	New Revised Standard Version
NTS	<i>New Testament Studies</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
RSN	<i>Religious Studies News</i>
RSV	Revised Standard Version
SBLDS	SBL Dissertation Series
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
TDNT	Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (eds.), <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> (trans. Geoffrey W. Bromiley; 10 vols.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-)
UBS	United Bible Society, <i>The Greek New Testament</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	<i>Vetus Testamentum, Supplements</i>
WBC	Word Biblical Commentary
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

## LISTA DE COLABORADORAS

KATHLEEN CORLEY, Department of Religious Studies and Anthropology, University of Wisconsin, Oshkosh, WI, EEUU.

WENDY J. COTTER, CSJ, Department of Theology Loyola University of Chicago, IL, EEUU.

JOANNA DEWEY, Episcopal Divinity School, Cambridge, Massachusetts, EEUU.

HISAKO KINUKAWA, International Christian University, Tokyo Women's Christian University, Tokyo, Japón.

DEBORAH KRAUSE, Eden Theological Seminary, St Louis, MO, EEUU.

DENNIS R. MACDONALD, Claremont School of Theology, Claremont, California, EEUU.

ELIZABETH STRUTHERS MALBON, Religious Studies Program Centre for Interdisciplinary Studies, Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg, VA, EEUU.

LISTA DE COLABORADORAS

VICTORIA PHILLIPS, West Virginia Wealeyan College, Buckhannon, WV, EEUU.

RANJINI WICKRAMARATNE REBERA, Consultant: Gender and Communication, Ngunnawal, Australia.

SHARON H. RINGE, Wesley Theological Seminary, Washington, DC, EEUU.

MARIANNE SAWICKI, Department of Philosophy and Religious Studies, Morgan State University, Baltimore, MD, EEUU.

1

Introducción

*Amy-Jill Levine*



# 1

## INTRODUCCIÓN

*Amy-Jill Levine*

ES ADECUADO QUE ESTOS ENSAYOS sobre el evangelio de Marcos comiencen con una contribución de Joanna Dewey, que está entre las primeras lectoras feministas contemporáneas de los evangelios. Dewey ofrece una historia del moderno estudio feminista bíblico y un ejemplo de cómo su rigurosa atención a la historia y al lenguaje puede conducirnos a exégesis liberadoras. Como Dewey relata, los primeros avances feministas fueron tomados con entusiasmo e idealismo. Ella y sus primeras colegas (entre las que se incluye Sharon Ringe, que aporta una reflexión similar en esta colección) señalaron y desacreditaron textos patriarcales e interpretaciones que incluso parecían proponer imágenes positivas de mujeres, con lo que rescataron de la Biblia muchas alineaciones, tanto en el texto como en la tradición del mismo. Por otra parte, proyectaron con sus lecturas una visión esencialista contenida en mucho del pensamiento feminista típico de los años setenta y utilizaron acriticamente textos rabínicos para mostrar cómo Jesús o Pablo ofrecían algo mejor que el Judaísmo, cosa que era característica de los estudios bíblicos de los

años setenta. Superando errores y opresiones de aquellas interpretaciones escriturísticas en un sector, las reinscribieron en otros.

Asumiendo las ventajas y desventajas de estos primeros pasos, Dewey presta aquí atención a Mc 8.34, la afirmación de Jesús de que quienes elijan seguirle deben renunciar a sí mismos y llevar su cruz, un versículo que ha sido entendido como una glorificación del sufrimiento y un estímulo a la victimización. (Este particular enfoque es preso de un falso concepto de la interpretación feminista puesto que no sólo se dirige a textos en los que aparecen mujeres). El enfoque analítico de Dewey empieza por la teología, un área normalmente dejada de lado en el análisis bíblico feminista, se trata de una interpretación teológica, especialmente la interpretación de la cruz que ha llevado a conclusiones conflictivas. Ella desvela cómo este enfoque de victimización es resultado del versículo de la renuncia en sus contextos literario e histórico y de la proyección concomitante que se hace en la comprensión actual del yo. En el texto de Marcos, Dewey observa una insistencia en aliviar el sufrimiento y no en el fomentarlo. Determina así, desde el contexto del siglo primero, la referencia limitada a ese llevar la cruz y la distinta noción de esta autonegación del yo, especialmente entre los grupos de relaciones entre familiares, y los efectos interpretativos de un mundo con visión apocalíptica que ya no se sostiene para muchos de los intérpretes. Complementando la crítica literaria e histórica con la atención a la teología y las necesidades contemporáneas, Dewey demuestra cómo la Biblia en sí misma, con una aproximación crítica y liberadora, puede servir para deshacer el daño que han causado ciertas interpretaciones.

Deborah Krause, aún perteneciendo a una generación académica más joven que Dewey, mantiene el mismo compromiso liberador en la lectura de textos y narra con la misma eficacia y valentía de Dewey experiencias personales, en lo académico y en la comunidad eclesial, que le afectan y mueven a hacer su estudio. Presta atención a un pasaje frecuentemente pasado por alto (una excepción es el

excursus que hace Hisako Kinukawa en este mismo volumen) del servicio que presta la suegra de Simón Pedro a Jesús y algunos de sus seguidores varones (Mc 1, 29-31); Krause demuestra que algunas lectoras feministas, particularmente dentro mundo académico (e.g. Schüssler Fiorenza, Schottroff y Tolbert), encuentran en esta breve narración un “momento utópico”: la suegra de Pedro representa el discipulado o, incluso, el diaconado de las mujeres, ella observa, sin embargo, cómo las mujeres que participan en sus grupos de estudios bíblicos aunque valoran el canon, son más críticas con lo que de glorificación del servicio doméstico contiene el texto.

El reconocimiento de esta distinción entre los estudios hechos por especialistas y los comentarios de la comunidad eclesial, entre lectores “profesionales” e “ingenuos”, entre aquellos que han estudiado y aquellas que limpian (Marta y María nos vienen a la mente), la necesidad de atravesar todas estas fronteras y extender el debate y la crítica está en la vanguardia de gran parte del pensamiento feminista. Es en esta tensión entre liberación y reclusión, servicio determinado por el género y discipulado de iguales donde Krause encuentra una interpretación potencialmente más integradora del pasaje. Su reconocimiento a un modelo integrador de ambas perspectivas más que a uno excluyente, de una u otra, puede ser una de las contribuciones más importantes a los estudios bíblicos. Conscientes de la proyección que la generación anterior hizo de sus categorías cargadas de valor y asumiendo las críticas de lectoras de contextos que no pertenecen al de América del Norte y Europa, de raza blanca y clase media, que han definido lo que es implícitamente “bueno” para las mujeres, las críticas feministas hoy reconocen que hay más de un modo de interpretar un texto, y que lo que es buena noticia para algunas puede ser opresivo para otras.

Krause no encuentra en el texto ni una heroína ni una interpretación transformadora ni un final feliz. Sin embargo puede haber encontrado algo mejor, un lugar para reflexionar sobre las ambigüedades en el retrato de la suegra y en nuestras vidas.

Al contrario que Dewey y Krause, cuya exégesis surge de experiencias personales, Wendy Cotter hace uso de su dominio de los clásicos para buscar posibles fuentes de Mc 5, 21-43, de los relatos entremezclados de la mujer con hemorragias y la hija de Jairo. Su análisis meticuloso revela, en primer lugar, la extraordinaria atención que el evangelista concede a la mujer, la única mujer que pide a Jesús un milagro para sí misma, señalando, incluso, el nerviosismo del narrador acerca de la historia de la mujer. Acercándose al contexto grecorromano de Marcos, Cotter detalla la anomalía que supone que una mujer sola toque deliberadamente a un hombre desconocido en público; no es de extrañar que Marcos esté nervioso.

Respecto a la hija del gobernador, Cotter demuestra los paralelos no sólo con los relatos de Elías y Eliseo (incluyendo la descripción de Josefo) sino también con otras narraciones evocadas menos frecuentemente, como las de Asclepio, Heraclio, Apolonio de Tiana e Isis. Es, pues, capaz de demostrar las implicaciones de los paralelos en la cristología marcana, un tema que no siempre ha sido desarrollado en relación con narraciones que conciernen a mujeres.

El interés de Cotter en la crítica de las fuentes y la literatura grecorromana apunta otras aproximaciones que no se emplean generalmente o no son suficientemente entendidas por muchos estudiosos de la Biblia, incluyendo lectoras feministas. Así como el mundo académico reconoce la importancia de la validez de varios métodos, más allá de las tradicionales crítica textual y de las fuentes, y los estudios bíblicos se ramifican en campos como estudios literarios, de sociología y antropología, el interés detallado por la historia, especialmente los contextos grecorromano y judío del cristianismo primitivo, está teniendo cada vez menos importancia en algunos sectores. Puesto que en algunas situaciones necesita ser reivindicado, reclamando el valor de los clásicos y los métodos tradicionales y aplicándolos a textos sobre mujeres, Cotter pone en evidencia las contribuciones de antiguas formas de análisis, utilizadas ahora con mayor conocimiento de los límites y ventajas que ofrecen, para una comprensión de las representaciones textuales de las mujeres.

De la suegra de Simón a las historias de la mujer con hemorragias y la hija de Jairo, vamos a lugares de menos a más conocidos para exégesis feministas. Entre los textos más interrogados está la siguiente perícopa marcana, el encuentro con la mujer sirofenicia (Mc 7, 24-31a). Sharon Ringe vuelve aquí a su influyente estudio de la perícopa en 1985, para ver cómo los cambios en su capacidad de análisis y perspectivas, junto con otras consideraciones de clase, etnia, educación, edad y salud provocan cambios en su lectura. Con audacia y autocrítica, vuelve a leer la historia de Marcos.

Como Kraus, Ringe se mueve con comodidad en la ambigüedad, tanto en su enfoque como de su lectura, necesariamente interesada; encuentra, a la vez, consuelo e inquietud en el texto y en sus reacciones ante él. Estas diversas impresiones sirven como catalizador lo que le incita a entender más sobre el contexto social de Marcos, los recursos literarios empleados en la narración y las implicaciones teológicas sobre cómo la narración afecta a lectoras de hoy. La aplicación que hace Ringe de estrategias de lectura postcolonial (una posición intrépida, dada su señalada procedencia occidental y privilegiada) facilita su relectura de las construcciones de Marcos sobre los personajes “de dentro” y los “de fuera”, el género y lo étnico y apuntan valoraciones sobre sus propias posiciones en el poder y la marginalidad.

Atenta a la estructura de la perícopa, a las referencias geográficas y a las identificaciones personales y en diálogo con su contexto cultural, Ringe no considera ya a la mujer sirofenicia como una viuda empobrecida o una personificación de los excluidos y oprimidos. La identificación clave de la mujer es ahora, para Ringe, la de una madre desesperada que hará todo lo que sea necesario para salvar a su hija.

La lectura que hace de la negativa inicial de Jesús a ayudar se complementa con este cambio en la percepción de la sirofenicia. Dicha negativa de Jesús a curar a la hija endemoniada de la mujer se ve ahora en relación con la cantidad desproporcionada de recursos en

Galilea de los cuales sacan provecho Tiro y Sidón. En esta interpretación, el poder de Jesús puede ser considerado como un recurso limitado y dedicado a quienes siempre se quedan los últimos, su gente. Así pues, la interpretación feminista pasa de una concentración de atribuciones estereotípicas a una consideración más sutil de las identidades múltiples de los personajes.

En su conclusión, se refiere a estudios publicados después de su artículo original y se coloca a sí misma en diálogo con una amplia comunidad lectora que va desde campesinos nicaragüenses a expertos asiáticos, australianos e hispanos. Dadas las muchas lecturas, Ringe no puede por menos que concluir que el pasaje continúa escapándose y dejándole perpleja. Su lectura previa, y más afortunada, en que la mujer encarna un modelo de rol positivo y Jesús pasa de ser sexista a dejarse enseñar, no se corresponde ya con su análisis, pero sus contribuciones sobre la importancia de lecturas en una comunidad lo más diversa posible y en la que se tenga en consideración a todos, conduce a conclusiones, aunque necesariamente tentativas, seguramente más sanas y hasta más felices.

Ranjini Wickramaratne Rebera, que escribe desde una perspectiva de Asia del sur postcolonial, confirma la importancia de las observaciones de Ringe. Aplicando las categorías de pureza e impureza, que encuentra en Marcos 7, del encuentro del monoteísmo y el politeísmo y la cuestión de la voz y marginación de las mujeres, demuestra cómo la historia refleja las experiencias de algunas mujeres cristianas del sur de Asia y las inspira a luchar por el cambio.

Describiendo cómo las nociones de impureza pueden quitar poder a las mujeres, Wickramaratne Rebera abre una reflexión personal con la censura que recibe por aceptar un regalo de una amiga hindú. Para Wickramaratne Rebera el diálogo entre el judío y la sirofenicia hace de correctivo a tal reacción de cortas miras, cuando menos. Presenta el encuentro en la frontera de Tiro y Sidón como un modelo para el respeto multi-religioso e intercultural, especialmente en un contexto tan pluralista como es Sri Lanka. La mujer reivindica

ser incluida en el círculo de Jesús sin perder su identidad racial y étnica. Al mismo tiempo, la mujer se convierte en un icono para mujeres del sur de Asia que se resisten a ser discriminadas, donde en rituales, costumbres y actitudes se les considera impuras y por tanto sucias o contagiosas.

Wickramaratne Rebera se centra en la tenacidad de la mujer sirofenicia y su continuo llamar la atención de Jesús para lograr la curación de su hija. Escuchando la voz persistente de la mujer como un eco que perdura en la participación de las mujeres en protestas sociales, este ensayo muestra el poder del grito como un medio para hacer frente y mostrar resolución en el conflicto. En esta dirección y mediante las observaciones sobre la marginación social de las mujeres, Wickramaratne Rebera explora convincentemente las alternativas que la perícopa ofrece no sólo respecto a las relaciones interconfesionales o al silencio de las mujeres, sino también a las culturas donde se aborta o mata a las niñas. Así, reconoce el poder de las voces de las mujeres y recalca los modos mortíferos en que han sido y continúan siendo silenciadas.

El artículo "La viuda pobre y sus pobres lectores ricos" de Elizabeth Struthers Malbon, publicado originalmente en el *Catholic Biblical Quarterly* (1991), señala cómo las distintas aproximaciones provocan desconcierto por su misma abundancia, puesto que de algunas perícopas hay demasiado que decir. Tras un análisis de varias interpretaciones, que va desde Swete (1898) a A. Wright (1982), Malbon explora los contextos múltiples que se corresponden con el mito de la viuda a lo largo de la narración del evangelio y demuestra que "el" contexto no existe. Entender el pasaje no sólo requiere múltiples lecturas contextuales sino también múltiples lectores y lectoras contextuales.

Malbon no se detiene en observar las diferencias de análisis, ofrece varios medios para que los lectores eviten caer bajo el peso de pretensiones individuales y hegemónicas o que les dejen como flotando sin ancla para la crítica. Desde el ámbito de lo judicial, encuentra

una posible vía en la práctica de la defensa. Aunque no resulta un modelo perfecto, dado el componente de litigio, la vía de la defensa jurídica tiene sus ventajas, cada caso diferente requiere asesoramiento diverso, como cada interés de los lectores requiere diferente rastreo de información en fuentes secundarias. Malbon toma del historiador de religiones Jonathan Z. Smith, una frase quizá más afortunada: "el criterio para la tarea del historiador es complicar no clarificar". El resultado de este análisis es una valoración no sólo de la diversidad de contextos sino también de la variedad de conclusiones, incluso en conflicto.

De la viuda de Marcos y sus múltiples contextos narrativos vamos a la mujer que ungió a Jesús, en un contexto específico: el de la literatura clásica. Dennis R. MacDonald desafía la interpretación habitual de que el relato de la unción (Marcos 14, 3-9) procede de un hecho real en la vida de Jesús y lo hace detallando semejanzas con el lavatorio de los pies que hace a Ulises su anciana nodriza Euriclea. La yuxtaposición del evangelio de Marcos y la Odisea de Homero desvela para MacDonald aspectos que han pasado desapercibidos respecto al propósito del evangelista: el deseo de que sus lectores perciban no sólo las analogías de esta historia singular sino que capten el reconocimiento que la mujer que unge a Jesús hace de la proximidad de su pasión, un reconocimiento que no se basa en una señal externa o en una palabra, como sucede en la narración de la sirvienta que reconoce a su amo, sino en algo más profundo.

Aunque este enfoque es similar al de Cotter, en su referencia a los paralelos con los clásicos, para algunos lectores puede resultar más inquietante. MacDonald toma postura ante quienes buscan la historia, no sólo de la presencia de las mujeres sino del Jesús histórico, con esta pregunta: ¿qué pasaría si una escena central, particularmente una que refleja una descripción excepcionalmente positiva de una mujer, resulta ser sólo eso, una escena y no un hecho histórico? Así como algunas intérpretes feministas actuales pasan de la búsqueda

queda por la mujer real a cómo la cuestión de género es y puede ser construida, el enfoque de MacDonald aporta cierto atrevimiento al demostrar que un suceso no necesita ser "real" para ser motivador y hasta liberador.

No todas las especialistas se muestran dispuestas a desechar la búsqueda de "mujeres reales" o, en concreto, la realidad de la mujer que unge en Marcos, como demuestra Marianne Sawicki. Como MacDonald, Sawicki comienza analizando Mc 14, 3-9 como el "acicalamiento al mesías", como ella lo describe; como MacDonald, investiga textos previos, incluidos los del cuerpo de escritos greco-romanos, que pueden servir para mejorar la comprensión de la perícopa. También ella está interesada en escenas convencionales y en lanzar dudas sobre la historicidad de la narración de Marcos. Pero sus métodos y conclusiones respecto a los roles de las mujeres y lo que representan son dramáticamente diferentes.

Ayudada del análisis antropológico, Sawicki empieza por descartar las construcciones de una región cultural mediterránea unificada, no encuentra que las categorías de lo público y lo privado y el honor y el pudor sean válidas para entender Mc 14, 3-9. Maneja comparaciones culturales griegas y encuentra que Marcos ha adaptado al menos cuatro componentes: una escena en que aparece un frasco de cristal con bálsamo perfumado, costumbres de mesa, prácticas de matronas echando dulces y pronunciando discursos sobre la tumba y en los duelos. La visita cultural (*de force*) que sigue incorpora obras, artesanía de jarrones, textos filosóficos, arquitectura doméstica y epitafios para describir, *inter alia*, antiguos usos del perfume, la función de la creencia, la relación de persuasión-sedución, prácticas de cocina y servicio, escuelas de coro y danza para niñas, costumbres matrimoniales, rituales cívicos y festividades religiosas. La visita concluye con conexiones posiblemente iluminadoras sobre la narración de Marcos en la Septuaginta, la Mishná, el Talmud babilónico e incluso con prácticas culturales que se mantienen entre las mujeres ancianas del Jerusalén de hoy.

Este acercamiento interdisciplinar lleva a Sawicki a alegar varios momentos en la historia que subyacen a la narración de Marcos: un primer nivel de mujeres que refieren la muerte del hombre amado, el paso de esta historia de mujeres a hombres y los añadidos que esto conlleva, como los de las tradiciones de comidas entre hombres, la distribución de la carne y la expiación vicaria. Aunque Sawicki ha localizado una historia para el texto de Marcos, no es la historia la que confirma la realidad de la escena o el encuentro de Jesús con una mujer que le unge. Los lectores pueden contar la historia “en memoria de ella”, pero haciendo eso pueden querer reconsiderar lo que ha sido recordado por quién y por qué. A través de una investigación rigurosa, y a partir de una recreación bien informada, pueden también querer considerar qué y quién han sido olvidados.

Los dos ensayos siguientes, de Hisako Kinukawa y Kathleen Corley, ofrecen distintas aproximaciones a la narración de la Pasión en Marcos. Kinukawa en una revisión a un capítulo de su libro *Women and Jesús in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (1994), comienza por declarar el impacto que produjo *En memoria de ella*, de Elisabeth Schüssler Fiorenza, en su perspectiva feminista y estudio histórico. Al mismo tiempo, aplica la hermenéutica de la sospecha a el ya clásico volumen y se pregunta si el “discipulado de iguales” llegó a ser alguna vez real en tiempos de Jesús. Su sospecha surge de la usual separación de género que hace Marcos con sus personajes a la par que de sus experiencias personales en Japón, que ella describe como una sociedad patriarcal.

A través de una minuciosa lectura de algunos de los sucesos de la Pasión marcana, Kinukawa demuestra cómo las mujeres discípulas, que para ella son “discípulas”, desafían no sólo el privilegio patriarcal sino a aquellos que se niegan a sumarse a la lucha contra él. En su lectura, el discipulado de mujeres en ese “seguir y servir” no es un modo secundario designado para mantenerlas en una posición subordinada sino un medio por el que una verdadera comunidad de fe, de hombres y mujeres, puede ser (re)generada.

Kathleen Corley, trabajando con el mismo grupos de textos y empleando una perspectiva histórica, da comienzo a su investigación de género y clase social en el evangelio de Marcos. Su cuidadosa búsqueda le hace concluir que las seguidoras de Jesús eran, quizá, sirvientas asalariadas o esclavas, y no las acaudaladas benefactoras que Lc 8, 1-3 sugiere. No eran tampoco prostitutas, un grupo con quien se ha asociado a Jesús. Corley se posiciona curiosamente, postula que eran mujeres casadas pero no iban en compañía de sus esposos, una posibilidad que se asoma en la referencia de Lucas a la mujer de Cusa, el administrador. Basándose en su investigación anterior sobre las comidas en contextos grecorromanos y judíos primitivos, conjetura que las mujeres estaban probablemente presentes en las comidas de Jesús y también viajaban con él. Aunque Marcos no menciona su presencia hasta el relato de la crucifixión, Corley ofrece una reconstrucción de la relación que tienen con Jesús.

Corley indica cómo Marcos incorpora, con cierto nerviosismo (cf. Cotter), la auténtica tradición sobre las mujeres seguidoras. Complementando los argumentos de Sawicki, pero utilizando métodos y fuentes distintas, concluye también que la narración de la Última Cena en que sólo aparecen varones es una creación literaria posterior, de acuerdo con las convenciones literarias del mundo grecorromano. De este modo Jesús aparece, al menos en lo que cuenta Marcos, como alguien que se adecua a las pautas sociales contemporáneas y quien de ningún modo comería junto con mujeres de clase baja o sirvientas. Sólo en la cruz, un acontecimiento en sí mismo escandaloso, Marcos finalmente reconoce la presencia de las mujeres, “desde lejos”.

El último ensayo, el de Victoria Phillips va de la cruz a la tumba y propone una cuestión que ha dejado perplejos a los lectores, feministas y no feministas, durante mucho tiempo: ¿por qué las mujeres huyen en silencio y llenas de miedo? Da cuenta de las conocidas interpretaciones feministas: el fracaso de las tres mujeres es correlato del de los tres hombres que duermen en Getsemaní y ello intro-

duce una lección acerca del discipulado; tanto las mujeres como los hombres son, a la vez, fieles e imperfectos discípulos... Phillips desvela el problema que encierra esta comparación. Los hombres fallan a su maestro después de haberle prometido fidelidad, lo que no equivale a que las mujeres dejen de dar el mensaje de la resurrección. Dejar de obedecer a Jesús no está al mismo nivel que seguir una orden de un extraño que no tiene ninguna prerrogativa sobre ellas. Fallar a Jesús en el momento de su agonía, después de que él ha dado información detallada de su destino, no es equivalente a quedarse calladas. Mientras que Jesús les había dejado dicho a los discípulos que se encontraría con ellos en Galilea (14.28), las mujeres no reciben explícitamente, en este evangelio, dicha instrucción.

Phillips no pretende exculpar a las mujeres en el sepulcro. Para ella, la preocupación feminista anterior acerca de los aspectos favorables de los personajes da lugar a un intento de comprenderlos. Su análisis basado en un uso refinado del género como herramienta de categorización, conduce primero a una posible interpretación en la que hay una carencia a todas luces: Jesús se equivocó al considerar cómo algunas de las enseñanzas restrictivas para los hombres iban a afectar a las mujeres; el hombre del sepulcro no llega a dar a las mujeres un motivo para ganar su confianza; las mujeres no son capaces de confrontar al hombre ni de seguir sus instrucciones. Pero el ensayo, y este volumen también, se resiste a terminar con esta inquietante conclusión. Phillips retrotrae su estudio al presente y aduce otras ocasiones en que las mujeres son instadas al silencio, en situaciones de abuso, pobreza, humillación y ofrece su respuesta, una respuesta compasiva, incluso en los casos en que las mujeres se traicionan unas a otras.

Los textos que han sido investigados, los métodos empleados y las conclusiones alcanzadas por estas once especialistas representan sólo una pequeña contribución hecha por biblistas feministas al estudio del evangelio de Marcos. Como deja ver la bibliografía de este volumen, muchas otras han estudiado esta narración para com-

prender las construcciones de género, su potencial para fomentar interpretaciones que generan abuso y opresión, consuelo y aliento. Muchas más especialistas seguirán investigando y abrirán rutas nuevas, ampliarán algunas ya abiertas o las abandonarán en busca de otras. El análisis crítico-feminista puede, por tanto, resumirse en la respuesta al exorcismo (de interpretaciones que ignoran, mantienen o promueven el silencio): "¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad!" (Mc 1.27).

2

Que renuncien a sí mismas  
y tomen su cruz

*Joanna Dewey*



2

**QUE RENUNCIEN A SÍ MISMAS  
Y TOMEN SU CRUZ**

**Una lectura feminista de Mc 8.34 en el mundo  
social y narrativo de Marcos**

*Joanna Dewey*

EN MC 8.34, EL JESÚS MARCANO invita a todo el mundo a ser sus discípulos: "Si alguien quiere seguirme, que renuncie a su yo tome su cruz y me siga".<sup>1</sup> Leída fuera de contexto y desde una comprensión occidental moderna, la invitación puede ser entendida como una glorificación del sufrimiento y un estímulo a la victimización; quien siga a Jesús tiene que negarse, sacrificarse, hacer desaparecer su sentido del yo y abrazar la cruz, esto es, en términos generales, sufrimiento. Si nos basamos en este versículo, el discipulado es descrito como "sufre ahora", que, probablemente, tendrás la recompensa después, en la vida que está por venir. Muchas mujeres han dejado de desarrollar su identidad y potencialidades personales, han abrazado y aguantado un sufrimiento que podría ser aliviado porque

---

1. La traducción de este artículo, en el original, es de David Rhoads, Joanna Dewey y Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 2ª ed, 1999).

han llegado a creer que vivir de ese modo era agradable a Dios y que en eso consistía imitar a Cristo.

Yo creo que esto es una mala lectura del evangelio de Marcos. Marcos no glorifica ni el sacrificio del yo ni el sufrimiento. En realidad, el Jesús marcano inaugura los valores de Dios<sup>2</sup>; alivia mucho sufrimiento y alienta a otros a hacer lo mismo. Marcos, sin embargo, señala una causa particular de sufrimiento, la persecución de los poderes fácticos, como parte del discipulado durante esta vida y hasta que los valores de Dios lleguen con total potestad. En el contexto del siglo primero, renunciar o negarse a una misma no significaba sacrificio del yo, como lo entendemos hoy, y tomar la cruz estaba referido *sólo* a un tipo de sufrimiento. La irrupción de los valores de Dios trajo alegría, sanación, festejo, la superación de mucho sufrimiento. Antes de desarrollar este argumento me gustaría situar este estudio en el contexto del trabajo feminista sobre Marcos en los últimos veinticinco años.<sup>3</sup>

### 1. Una investigación feminista sobre Marcos

Recuerdo muy bien mi optimismo cuando hace veinticinco años la segunda ola de feminismo comenzó a conmocionar los estudios bíblicos. Por entonces había muy pocas mujeres ordenadas, muy pocas profesoras en seminarios y no muchas estudiantes. En 1974, Letty Russell nos reunió a Elizabeth Schüssler Fiorenza, a Sharon Ringe y a mí, en la sala de estar de su casa de Nueva York. Hicimos una lluvia de ideas sobre el feminismo y la Biblia a partir de la cual escribimos *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of*

2. [En el original inglés "rule of God", literalmente: norma o regla de Dios, traducido aquí por "los valores de Dios". Esta expresión trata de evitar la habitual formulación de "reino de Dios" por ser ésta una metáfora jerárquica y patriarcal (N. de la T.)]

3. Sobre la historia de la investigación bíblica y de las mujeres en Estados Unidos, ver Carolyn Deswarte Gifford, "American Women and The Bible: The Nature of Woman as a Hermeneutical Issue", en Adela Yabro Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (Chico, CA: Scholars Press, 1985), pp. 11-33.

*the Bible* (La palabra liberadora. Una guía para la interpretación no sexista de la Biblia) un libro que resultó, para muchos, útil, estimulante y liberador.<sup>4</sup> Investigamos la autoridad bíblica y la interpretación en general, interpretamos tradiciones patriarcales, imágenes de mujeres y el cambio del lenguaje. Yo escribí el artículo sobre imágenes positivas de mujeres, usando, entre otros pasajes, dos historias marcadas: la que describe los verdaderos familiares de Jesús (hombres y mujeres) como quienes hacen la voluntad de Dios y la de la mujer sirofenicia convenciendo a Jesús para que cure a su hija (Mc 3, 31-35; 7, 24-30). Estábamos en el proceso de descubrir que había imágenes mucho más positivas para las mujeres de lo que nos habían llevado a creer la educación recibida en distintas iglesias o los estudios académicos de doctorado.<sup>5</sup>

Mirando ahora desde la perspectiva de hoy, el libro parece un poco ingenuo en algunos aspectos. Éramos todas mujeres cristianas, de clase media y euro-americanas. Aunque éramos ciertamente conscientes de aspectos discriminatorios de raza y clase, sin embargo, tratábamos a "la mujer" como una categoría esencialista, como era habitual en el feminismo de los años setenta. No habíamos hecho más que empezar a trabajar con aspectos metodológicos. No habíamos distinguido todavía las percepciones de los hombres sobre las mujeres y las de las mujeres sobre sí mismas y sus acciones. No habíamos distinguido claramente entre afirmaciones prescriptivas y exposiciones descriptivas. (Una afirmación prescriptiva ofrece la opinión de alguien, normalmente un hombre de buena posición, sobre lo que otros deben hacer, y por tanto indica que lo contrario está ocurriendo. Por ejemplo, no es necesario decir que las mujeres callen en las iglesias porque no se les permite hablar (1Cor 14.34), a no ser que se dé el caso de que haya mujeres hablando en las iglesias. Una exposición

4. Letty Russell et al. (eds.), *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).

5. Sobre las reflexiones de Schüssler Fiorenza en aquel momento, ver su *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (Boston, MA: Beacon Press, 1998), pp. 1-9.

descriptiva nos da la visión de alguien acerca de lo que hicieron algunas mujeres, por ejemplo, descubrir la tumba vacía). Yo había contrastado afirmaciones prescriptivas de algunos rabinos misóginos con la descripción de la relación de Jesús con las mujeres, en lugar de con otras afirmaciones similarmente misóginas de las Cartas Pastorales o de algunos Padres de la Iglesia. Así que adoptamos esa postura, que duró bastante, de hacer que Jesús y los primeros cristianos parecieran mejores (es decir, a favor de las mujeres) haciendo que el judaísmo del tiempo pareciera peor, muy anti-mujeres y patriarcal, como si Jesús no fuera un judío de su tiempo.<sup>6</sup> Desgraciadamente, estábamos reforzando el antisemitismo cristiano, en versión feminista. Finalmente, tendimos a centrarnos en pasajes específicos de la Biblia que resultaban problemáticos o que servían a nuestra causa, en lugar de tomar la Biblia o las unidades de escritos bíblicos como un todo.

De todas formas, *The Liberating Word* fue un buen comienzo. El estudio feminista del Nuevo Testamento hizo rápidos progresos en sofisticación metodológica y en conocimiento. El año 1983 vio la publicación de *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*<sup>7</sup>, de Elisabeth Schüssler Fiorenza y *The Bible and Feminist Hermeneutics*, dirigido por Ann Tolbert<sup>8</sup>. Schüssler Fiorenza ofrecía una revisión fundamental de la historia y la teología del cristianismo primitivo, incluyendo una visión de las mujeres tanto agentes como víctimas. El volumen de Tolbert comenzaba tocando aspectos crítico-literarios en las mujeres como lectoras de narraciones androcéntricas. De forma progresiva otras mujeres se profesionalizaron en el estudio bíblico y en los años 90 ya había un número suficiente de mujeres biblistas para producir antologías

6. Sobre la cultura judía, Jesús y las mujeres, ver Amy-Jill Levine, "Second Temple Judaism, Jesús and Women: Yeast of Eden", *Bibl Int* 2 (1994), pp. 8-33.

7. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1989). Ver las páginas sobre Marcos.

8. Mary Ann Tolbert (ed.), *The Bible and Feminist Hermeneutics* (Semeia, 28; Atlanta: Scholar Press, 1983)

bíblicas feministas, como: *The Women's Bible Commentary* (1992)<sup>9</sup>, *Searching the Scriptures* (1993, 1994)<sup>10</sup>, y las series de *The Feminist Companion to the Bible* de Sheffield Academic Press. Además, cada vez tenemos a nuestro alcance más antologías de voces de mujeres que no son occidentales de clase media.<sup>11</sup> En concreto, el evangelio de Marcos ha tenido variedad de análisis feministas.<sup>12</sup>

¿Qué se ha logrado en estos 25 años? El clima académico ha cambiado drásticamente en un sentido positivo. Las mujeres de los textos bíblicos ya no son invisibles para la investigación. Las historias de las mujeres y la tumba vacía ya no se ignoran. En 1976, durante la reunión anual de *Society of Biblical Literature* (*Sociedad de Literatura Bíblica*), Norman Perrin se refería a las mujeres del final del evangelio de Marcos como discípulas suplentes, era la primera vez que se les concedía semejante dignidad. Hoy, no es infrecuente que los especialistas las consideren discípulas, sin necesidad de argumentar más. Esta información ha empezado a filtrarse en las iglesias y en la predicación contemporánea. En 1977, cuando enseñaba Nuevo Testamento en un seminario liberal al noreste de Estados Unidos, recomendé la lectura de una parte de *En memoria de ella*, para completar un texto introductorio todavía inadecuado. Una estudiante de pri-

9. Carol A. Newsom y Sharon Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1992).

10. Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* (2 vols.; Nueva York: Crossroad, 1993, 1994).

11. Además de algunos artículos de los volúmenes mencionados, ver Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert (eds.), *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States* (2 vols.; Philadelphia: Fortress Press, 1995); Katharine Doob Sakenfeld y Sharon H. Ringe (eds.), *Reading the Bible as Women: Perspectives from Africa, Asia and Latin America* (Semeia, 78; Atlanta: Scholar Press, 1997).

12. Elisabeth Struthers Malbon, "Falible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark", *Semeia*, 28 (1983), pp. 29-48; Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power* (Nueva York: Crossroad, 1988), pp. 71-104; Mary Ann Tolbert, "Mark" en Newsom y Ring (eds.), *The Women's Bible Commentary*, pp. 263-67; Joanna Dewey, "Gospel of Mark" en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, II, pp. 470-509; Hisako Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994).

mer año me preguntó si el texto era tan inaudito, para ella el contenido era ya anticuado. ¡Todo un progreso!

Sin embargo, a medida que las especialistas feministas han seguido trabajando en la Biblia, ha ido haciéndose claro cuán problemáticos son los textos bíblicos para las mujeres (y para los judíos y otros grupos minoritarios también). Volviendo específicamente al evangelio de Marcos, realmente encontramos figuras positivas de mujeres en las narraciones de la mujer con flujos de sangre, la sirofenicia cuya hija es curada, la mujer que unge la cabeza de Jesús en Betania y las mujeres en la cruz, la sepultura y la tumba vacía. No obstante, estas mismas historias que presentan imágenes positivas y dejan entrever los roles importantes de las mujeres que rodeaban a Jesús, no sirven, en general, para presentar mujeres significativas en relación con Jesús sino para enseñar a los hombres.<sup>13</sup> Incluso en las imágenes positivas de mujeres Marcos tiende a servir los intereses y objetivos masculinos. Más aún, como en una narración androcéntrica tanto el autor como el lector son implícitamente construidos como masculinos, leer un texto de Marcos fuerza, de algún modo, a las mujeres a hacerlo como si fueran hombres o a autoexcluirse del auditorio para el que se escribió la narración.<sup>14</sup> En los últimos 25 años hemos redescubierto a las mujeres de la Biblia y reconstruido su papel significativo en la historia del cristianismo primitivo, y hemos aprendido lo problemática que resulta ser la Biblia para las mujeres.

En lo que se refiere al evangelio de Marcos, creo que el trabajo feminista básico ha sido ahora realizado en la descripción de las mujeres

13. Joanna Dewey, "Women on the Synoptic Gospels: Seen but not Heard?", *BTB* 27 (1997), pp. 53-60; Lone Fatum, "Gender Hermeneutics: The Effective History of Consciousness and the Use of Social Gender in the Gospels" en F.F. Segovia y M.A. Tolbert (eds.), *Reading from This Place*, II, pp. 157-68.

14. Ver Judith Fetterley, *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction* (Bloomington: Indiana University Press, 1978); Janice Capel Anderson, "Mathew: Gender and Reading", *Semeia* 28 (1983), pp. 3-27. Publicado también en A.-J. Levine (con Marianne Blickenstaff) (eds.), *A Feminist Companion to the Gospel of Matthew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), pp. 25-51.

en dicha narración. Reconocemos que existen tanto imágenes positivas para mujeres de hoy como peligros continuos de cara a las mujeres en esa narración en que las mujeres aparecen como invisibles, relegadas a puestos insignificantes y/ o utilizadas para instruir a los varones. Los exegetas continuarán dando interpretaciones feministas de Marcos. La aplicación de nuevas metodologías, feministas u otras, ofrecerá nuevas perspectivas. Trabajar en mayor profundidad sobre pasajes particulares aumentará nuestro conocimiento y comprensión de los mismos.<sup>15</sup> Lecturas nuevas traerán nuevas interpretaciones; el trabajo de mujeres desde distintas situaciones sociales y diferentes partes del mundo nos enriquecerán considerablemente. Las lecturas variarán en cómo de positiva o negativamente perciban la narración en su totalidad.<sup>16</sup> Tales visiones dependerán no sólo de cómo interpretemos Marcos, sino también en cómo el mundo de Marcos confronta nuestras variadas experiencias del papel de las mujeres. Me atrevo a decir, sin embargo, que el mensaje fundamental de la narración marcana seguirá potenciando tanto modelos positivos para las mujeres como una visión global de marginación de las mujeres.

Mucho menos trabajo se ha hecho sobre la *teología* de Marcos desde una perspectiva feminista. A parte de los roles de las mujeres en la narración, su teología, o la ideología que transmite, puede potenciar o/y oprimir a las mujeres y otros grupos en minoría. Como escribe Elisabeth Schüssler Fiorenza:

15. Ver, en concreto, la explosiva producción sobre el relato de la mujer con hemorragias (Mc 5,25-34): Malika Sibeco y Beverley Hadad, "Reading the Bible with Women in Poor Marginalized Communities in South Africa (Mk 5.21-6.1)", *Semeia* 78 (1997), pp. 83-92; Marie-Eloise Rosenblatt, "Mark 5" en Ingrid Rosa Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-viewed* (Liden: E.J. Brill, 2000), pp. 137-61; Mary Rose D'Angelo, "Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood" en John C. Cavadini (ed.), *Miracles in Ancient Jewish and Christian Antiquity* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999), pp. 83-109.

16. Una visión negativa, que pretende integrar aspectos de raza, clase y género, en Tati-siong Benny Liew, *Politics of Parousia: Reading Mark Inter(con)-textually* (Political Interpretation; Leiden: E.J. Brill, 1999), c. 6.

Es cierto que la teología cristiana condena *abiertamente* formas opresivas de explotación y victimización de las mujeres... Con todo, la proclamación cristiana de las políticas quiriárquica de sumisión y sus virtudes concomitantes de auto-sacrificio, docilidad, sometimiento, obediencia, sufrimiento, perdón incondicional, autoridad masculina e incuestionable rendición a la voluntad de Dios<sup>17</sup>, disimuladamente promueven, en nombre de Dios y del amor, prácticas patriarcales-quiriárquicas de victimización como virtudes cristianas.<sup>18</sup>

Las teólogas feministas han hecho un trabajo fundamental de crítica a la teología expiatoria tradicional por su exaltación del sacrificio del yo y el sufrimiento; los temas que ellas han destapado están empezando a incumbir a la teología “de tendencia masculina”.<sup>19</sup> Las nuevas teólogas feministas han trabajado menos, sin embargo, las teologías de los escritos.<sup>20</sup> Y esto es necesario. Las mujeres, en la medida en que se someten al mundo narrativo creado por un evangelio, absorben no sólo las ideas de ese mundo acerca del papel propio de las mujeres sino también los valores que éste contiene<sup>21</sup>. Y si

17. [En el original: G\*d, al quitar la vocal de “God” (“Dios”), la autora parece señalar el carácter inexacto del lenguaje humano sobre Dios. (N. de la T.)]

18. Fiorenza, *Sharing Her Word*, p. 147. El énfasis es de la autora.

19. Ver el artículo clásico de Joanna Carlson Brown y Rebecca Parker, “For God so Loved the World?”, en Joanna Carlson Brown y Carol R. Bohn (eds.), *Christianity, Patriarchy and Abuse* (Nueva York: Pilgrim Press, 1989), pp. 1-30; Delores S. Williams, “Black Women’s Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption”, en Paula M. Cooney et al. (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), pp. 1-14; Joanna Dewey, “A Rejection of Sacrifice”, *The Centerpoint 1: Voices* (May 1997), pp. 1-4; Darby Kathleen Ray, *Deceiving the Devil: Atonement, Abuse and Ransom* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1998). El término “malestream” deriva de Elisabeth Schüssler Fiorenza, [traducido aquí por “de tendencia masculina” (N. de la T.)]. Respecto a los intentos de la teología “generalizada” en relación con la crítica feminista, ver, por ejemplo, *Atonement and the Church* (Int 53 [1999]). [Nótese el juego de palabras del original “mainstream” (“generalizada”) y “malestream” (“de tendencia masculina”) (N. de la T.)].

20. De nuevo, el trabajo de Elisabeth Schüssler Fiorenza ha abierto camino en esto. Ver, en concreto, *Miriam’s Child, Sophia’s Prophet* (Nueva York: Continuum, 1994), pp. 97-128; *Sharing Her Word*, pp. 137-59. Sobre el evangelio de Marcos, ver Brock, *Journeys by Heart*, pp. 71-104.

21. Ver Rhoads, Dewey y Michie, *Mark as a Story*, pp. 39-46.

lo que las mujeres cristianas absorben de la lectura del evangelio de Marcos es la glorificación de la victimización, entonces, no importa lo poderosos que sean los modelos positivos de roles femeninos en Marcos, el evangelio seguirá siendo ciertamente dañino para las mujeres que hoy se esfuerzan por vivir sus vidas en cristiano.

## 2. Marcos 8.34 en su contexto social y narrativo

La pregunta que me hago sobre Mc 8.34, ¿induce Marcos a la victimización y el sufrimiento?, procede del trabajo bíblico y teológico feminista que he descrito arriba. Mi argumento de que Marcos no induce al sufrimiento y la victimización depende del análisis sociológico y literario del evangelio. No ha sido sólo la crítica feminista en los últimos 25 años, sino que también se han convertido en principales rutas para la investigación en estudios del Nuevo Testamento las metodologías de crítica literaria y las aproximaciones sociológicas.<sup>22</sup> Gracias a estas herramientas, puedo leer Mc 8.34 en los contextos de Marcos, el narrativo y el de la cultura del siglo primero. Un análisis completo de la visión de Marcos del sufrimiento y la victimización incluiría un estudio de la interpretación de la ejecución de Jesús, la comprensión del servicio (quién sirve y a quién) y del perdón pero esto iría mucho más allá de la extensión de un artículo. Este artículo es el comienzo, se limita a Mc 8.34.<sup>23</sup>

22. En relación con aproximaciones literarias, ver Janice Capel Anderson y Stephen D. Moore (eds.), *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies* (Philadelphia: Fortress Press, 1992). Para el enfoque seguido en este artículo, ver Rhoads, Dewey y Michie, *Mark as a Story*, y Elizabeth Struthers Malbon, “Narrative Criticism: How Does the Story Mean?” en Anderson y Moore (eds.), *Mark and Method*, pp. 23-49. Respecto a las aproximaciones teológicas, ver Jerome H. Neyrey (ed.) *The Social World of Luke-Acts* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); Bruce Malina and Richard Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1992); Richard Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996).

23. Para consultar breves interpretaciones de estas perspectivas que apoyan las conclusiones generales que se deducen aquí, ver Dewey, “Gospel of Mark”; y Rhoads, Dewey y Michie, *Mark as a Story*.

Para entender Mc 8.34, comenzaré con una breve observación sobre las visiones del sufrimiento en el siglo primero. Después volveré sobre el evangelio de Marcos, la comprensión marcana de la inauguración de los valores de Dios y su impacto acerca del sufrimiento. Me centraré más tarde en Mc 8.34, prestando atención primero a la cruz, como un tipo de sufrimiento concreto que es consecuencia del discipulado y, en segundo lugar, a la comprensión del yo que se tenía en el siglo primero, para determinar que la renuncia al yo no conlleva las connotaciones modernas, puesto que el concepto antiguo era completamente distinto.

El siglo primero entendía el sufrimiento de una forma totalmente distinta a cómo lo entendemos en el occidente postindustrial. Nosotros rechazamos el sufrimiento como parte de la vida. Pensamos que el sufrimiento debería eliminarse, de forma inmediata, preferiblemente. La televisión anuncia curas instantáneas para casi todo lo que pueda afligirnos. Si alguien parece infeliz, le recomendamos una terapia. Vemos el sufrimiento como una excepción, un desbaratamiento de la vida, algo que tiene que cambiar, ser superado tan pronto como sea posible o, cuando es imposible, alejado de la conciencia humana. Al mismo tiempo, los valores cristianos que con frecuencia alientan al sufrimiento como virtud cristiana —especialmente para las mujeres— son parte también de la cultura americana contemporánea.

Los antiguos veían el sufrimiento como una parte normal e incómoda de la vida, no como una interrupción de la existencia humana.<sup>24</sup> Puesto que se entendían a sí mismos con poco poder para controlar sus vidas, no esperaban poder hacer desaparecer el sufrimiento.<sup>25</sup> Así pues se proponían ser capaces de soportarlo. Para la mayoría de la gente de la antigüedad, el sufrimiento era mucho menos evitable que lo es para la gente de clase media occidental

24. John J. Pilch, "Understanding Healing in the Social World of Early Christianity", *BTB* 22 (1992), pp. 26-33.

25. Bruce Malina, "Understanding New Testament Persons" en Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, pp. 47-48.

hoy. Al menos el noventa por ciento de la población vivía al nivel de subsistencia o por debajo de él, el hambre y las enfermedades eran experiencias habituales. La tasa elevada de impuestos exigidas por el control del imperio romano, hacía que la subsistencia fuera casi siempre amenazada, y las familias vivían con el riesgo de tener que perder sus tierras para poder pagar las deudas.<sup>26</sup> En diversos grados, el sufrimiento era una realidad siempre presente. Así, en la antigüedad los padres enseñaban a sus hijos e hijas a soportar el sufrimiento porque se trataba de una técnica para sobrevivir.<sup>27</sup> Sin embargo, el sufrimiento no era considerado como algo bueno o redentor; era sólo parte de la existencia humana.

Marcos utiliza la palabra "sufrir, sufrimiento" sólo tres veces, siempre con el adverbio mucho, "sufrir mucho" (Mc 5.26; 8.31; 9.12). Muchas de las traducciones oscurecen el paralelismo del original griego.<sup>28</sup> Estos usos son una clave para entender el sufrimiento en el mundo narrativo de Marcos. El término aparece una vez en referencia a la mujer con hemorragias y dos veces referido a la pasión del hijo de la humanidad.<sup>29</sup> La enfermedad de la mujer ha de ser curada mientras que el destino de Jesús es soportar mucho, ser perseguido por los poderes del sistema. Así pues, Marcos no equipara todas las formas de sufrimiento. La narración distingue con agudeza entre el sufrimiento humano, que ha de ser curado o aliviado con la inauguración de los valores de Dios que trae Jesús, y la persecución, que es lo que les toca a quienes perseveran en el seguimiento del camino de Dios mientras dure esta era.

26. William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1994), pp. 53-73.

27. John L. Pilch, "'Beat His Ribs While He Is Young' (Sir. 30.12): A Window on the Mediterranean World", *Biblical Theology Bulletin*, 23 (1993), pp. 101-113.

28. En el original griego "mucho" (πολλά) seguido por alguna forma del verbo sufrir (πάσχω).

29. En el original inglés dice "son of humanity" ("hijo de la humanidad") en lugar de "son of man" ("hijo del hombre"), considerando ἀνθρωπῶς, del griego, un término inclusivo que significa humanidad.

En el mundo narrativo de Marcos se filtra una visión apocalíptica del tiempo. La era presente está bajo el control de Satán; Dios actuará pronto para traer la era nueva de los valores de Dios. El comienzo del ministerio público de Jesús inaugura los valores de Dios (Mc 1.14-15) y, con ello, las bendiciones de ese modo nuevo: curaciones, comidas y comunidad nueva. En Marcos el presente es un tiempo en que coinciden las eras. La era nueva, la de los valores de Dios, ha empezado realmente y el poder de Jesús sobre la enfermedad y la naturaleza revela su presente realidad. Pero los poderes de la era antigua no están totalmente derrotados y hasta que esta era termine sus componentes se esforzarán en vencer a quienes participan de la era nueva. Marcos espera el final de esta era y la llegada inminente de los valores de Dios en pleno poder en el tiempo de una generación (Mc 9.1).

Este doble sentido del tiempo, el de los valores de Dios que ha comenzado verdaderamente y la era antigua que lucha por mantenerse, ofrece un contexto para la comprensión que tiene Marcos del sufrimiento. En los capítulos 1-8 de Marcos se muestra la llegada de los valores de Dios. Se ve a Jesús repetidamente aliviando sufrimientos, exorcizando demonios, curando enfermedades, alimentando a la gente en el desierto, calmando tempestades. Más aún, no sólo Jesús sino otros que se han incorporado al ámbito de Dios tienen también poder sobre el sufrimiento. Jesús envía a sus discípulos a predicar, curar y exorcizar y lo hacen con éxito (6,7-13). Jesús espera que sus discípulos y discípulas crean en el poder de Dios que está al alcance de los seres humanos: espera que ellos confíen en que la tormenta no les destruirá y que sean capaces de dar de comer a miles con pocas provisiones (4,35-41; 6,35-44; 8,1-10). Alguien, incluso desconocido para Jesús y los discípulos, puede exorcizar en el nombre de Jesús (9,38-39). En el mundo narrativo de Marcos la nueva y maravillosa realidad de los valores de Dios han comenzado realmente.

Al mismo tiempo que la irrupción de los valores de Dios en la tierra da a Jesús y a sus seguidores poder sobre la enfermedad y la natu-

raleza –el poder de acabar con el sufrimiento y alcanzar salud, vida y seguridad para los seres humanos– no les da poder para dominar o controlar a otros seres humanos o para hacer uso de la fuerza contra ellos. En esta superposición de tiempos, la libertad humana se mantiene. Los seres humanos son libres de rechazar los valores de Dios y oponerse a sus agentes y la mayoría de los poderosos de la era antigua rechazan los valores de Dios. Ellos, con acierto, perciben en los valores de Dios una amenaza contra sus propios valores y la intención de destruirlos. En los capítulos 1-8 de Marcos el narrador da a conocer a su auditorio la presente realidad de bendiciones y las dos formas que tiene la gente de responder a ellas, quienes le siguen con entusiasmo, los discípulos y la multitud, y aquellos que le rechazan y se enfrentan a él (escribas, fariseos y herodianos). Y al contrario de quienes pertenecen a los valores de Dios, los que lo rechazan no dudan en usar la violencia. Ya en Marcos 3.6, los fariseos se alían con los herodianos para buscar la manera de destruir a Jesús. En Marcos 6 Herodes hace decapitar a Juan Bautista. Más adelante de la narración, el gobernador romano, Pilatos, hará crucificar a Jesús (15, 1-47) y Jesús profetiza que los discípulos tendrán también que afrontar persecuciones, incluso la ejecución (Mc 13,9-13). Esta persecución de los poderes fácticos que rechazan los valores de Dios sólo terminará cuando los valores de Dios se instauren en plenitud y se acabe la perversa era presente.

Así, en la narración marcana, sólo tras establecer la buena noticia de los valores de Dios junto con las dos respuestas que ésta suscita, se hace explícito el precio del seguimiento de Jesús. En Marcos 8.34, el Jesús marciano hace una invitación general al discipulado dirigiéndose a la multitud: “Si alguien quiere seguirme, que renuncie a su yo, tome su cruz y me siga”. Junto con la buena noticia llega la persecución por quienes se adhieren a la era antigua. Seguir a Jesús es las dos cosas, bendición –fin de mucho sufrimiento humano– y nueva persecución a manos de aquellos que harán lo posible para destruir a los seguidores de Jesús. La narración marcana hace dis-

tinción de sufrimientos en este tiempo en que se superponen las dos eras, algunos terminan decisivamente mientras que la nueva situación conlleva otros peligros.

Marcos 8.34 introduce el nuevo peligro en términos firmes, “tomar la cruz”. La cruz es, después de todo, un instrumento de ejecución. La crucifixión era una forma cruel, vergonzosa y penal de ejecución, reservada por las autoridades del imperio romano para esclavos, rebeldes y perturbadores. Alguien que cuestionaba la autoridad romana –y quien viviera la vida de la era nueva necesariamente la cuestionaba– era desde su perspectiva una persona perturbadora o perturbadora en potencia, y las autoridades políticas creían que podían hacer valer sus derechos ante posibles amenazas. Tomar la cruz es concretamente coger el madero de la cruz, llevarlo al lugar de la ejecución en el que te van a clavar o amarrar y a levantar en vertical. Es como decirle a alguien hoy que coja su silla eléctrica.

Nadie entre el auditorio antiguo podría errar esta referencia a la ejecución o pensar en la cruz como una referencia general a todo sufrimiento humano. Esta persecución a causa de la adhesión a los valores de Dios no será superada hasta que la nueva era sea aquí establecida por completo. Así, al contrario que el sufrimiento humano en general, dicha persecución es fácilmente evitable. Todo lo que hay que hacer es renunciar a Jesús, renunciar a la era nueva. Es sólo porque alguien persiste en seguir a Jesús, en abrazar la era nueva por lo que se da esta persecución. En Mc 8.34 y siguientes, la narración trata de preparar al discipulado –y a quienes escuchan el evangelio– para esta persecución y alentar a la lealtad al encararla. El énfasis en la inevitabilidad de la persecución no niega de ninguna manera las bendiciones de los valores de Dios; ambas cosas son verdad y las dos forman parte de la experiencia de quienes siguen a Jesús.<sup>30</sup>

30. Algunos exegetas aducen que Marcos quiere reemplazar el poder de los milagros (las bendiciones de los valores de Dios) por el sufrimiento. Ver, por ejemplo, Theodore J. Weeden, *Mark: Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress Press, 1971); Werner H. Kelber,

La primera exigencia de Mc 8.34, “que renuncien al yo”, suena ciertamente a los oídos modernos como una llamada al auto-sacrificio. Muchas personas tienden a leerlo hoy como una negación del ser individual, una llamada a renunciar a la propia voluntad y a ponerse siempre en último lugar. Yo sugiero que esto no es lo que hubiera sido trasladado al auditorio del siglo primero. Primero, el sentido del yo era diferente, tenían una idea muy escasa sobre identidad individual. Segundo, la exigencia está en paralelo con “tomar la propia cruz” que ha de ser interpretado en el contexto de persecución.

En las sociedades modernas después de la Ilustración se entiende que el yo individual es la unidad social básica. En una cultura así, renunciar al yo viene a significar renunciar a la propia individualidad. En la antigüedad, sin embargo, y en realidad en la mayor parte del mundo todavía, la unidad básica de la sociedad no es la persona individual sino el grupo de relaciones familiares de diversas generaciones.<sup>31</sup> El grupo es responsable de las acciones de los miembros individuales, y dentro del grupo es el jefe, generalmente la cabeza masculina de la casa, quien determina el comportamiento adecuado. Malina escribe: “Siempre existe el varón dominante o su sustituto”.<sup>32</sup> Los hijos adultos continúan debiendo obediencia a sus padres mientras éstos viven; una vez que se casan, las hijas pasan de estar bajo la autoridad de sus padres a la de sus maridos. “No se

*The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1983). Yo creo que tales visiones son una lectura inadecuada porque (a) no prestan atención suficiente a la naturaleza de la cruz, como una imagen específica de ejecución y (b) leen Marcos como si fuera una narración escrita lineal actual y no una narración oral/audible que es el tipo de narraciones características de las cultural manuscritas con muchas reminiscencias de cultura oral. Ver Joanna Dewey, “The Gospel of Mark as Oral/Aural Event: Implications for Interpretation” en Elizabeth Struthers Malbon y Edgar V. McKnight (eds.), *New Literary Criticism and the New Testament* (JSNTSup, 109; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), pp. 145-63.

31. Malina, “Understanding New Testament Persons”, pp. 41-61; Bruce J. Malina, “Let Him Deny Himself” (Mk 8.34 and par.): A Social Psychological Model of Self-Denial”, *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994), pp. 106-19. En esta sección se debe mucho a Malina.

32. Malina, “New Testament Persons”, p. 48.



espera de la gente que tenga opiniones personales y mucho menos que las expresen... El comportamiento social se deriva del estatus con relación a la jerarquía que es la esencia del orden social".<sup>33</sup> En una cultura así, renunciar al yo significa, verdaderamente, renunciar a la unidad de relación familiar. Hoy, los occidentales modernos vivimos en una cultura en que rutinariamente se hace exactamente lo que la cultura antigua entendía por renunciar al yo: una vez que alcanzamos la edad adulta, dejamos la autoridad paterna y materna y establecemos unidades familiares independientes. Hacer esto no era en absoluto normal, en la antigüedad.

El grupo de relaciones familiares no era sólo una unidad de consumo, como lo es la familia hoy, sino también la unidad básica de producción, fuera de agricultura de subsistencia o de pequeña industria casera. Era también la unidad política básica que formaba parte del imperio. La casa era como un estado en miniatura, el imperio la extensión de la autoridad familiar, cada cual jerárquicamente estructurados. Abandonar la unidad familiar, era, por tanto, no sólo rechazar a los propios padres, sino bastante parecido a perder los medios de supervivencia. Además colocaba a quien lo hiciera fuera del orden sociopolítico. Era un auténtico acto radical, renunciar a la unidad familiar. Si alguien hacía algo así o alzaba la voz a favor de algo así o tenía poder para ello o decidía practicarlo podría ser percibido como una amenaza para el orden social del imperio.

Que renunciar al yo en Mc 8.34 significa, en realidad, renunciar al grupo familiar se confirma de dos maneras. Primera, en dichos similares de la fuente Q y del *Evangelio de Tomás* la negación al grupo familiar es explícita. La interpretación que Lucas hace de Q dice: "Quien viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y hermanas y hasta su propia vida no puede ser discípulo mío. Quien no lleve su cruz y me siga no puede

ser mi discípulo". (Lc 14,26-27; y también Mt 10, 35-38). El *Evangelio de Tomás* dice: "Jesús dijo: Aquel que no odie a su padre y a su madre no podrá ser mi discípulo; y aquel que no odie a sus hermanos y hermanas y no lleve su cruz como yo, no será digno de mí". (*Evangelio de Tomás*. 55; ver también 101). Todo rechazo al grupo está en relación con llevar la cruz. En lugar de "renuncia al yo", en Mc 8.34, estas afirmaciones de estructura y contenido paralelos explican que a lo que ha de renunciarse es al grupo.

En Marcos, entrar en el discipulado es renunciar al grupo familiar y unirse a quienes siguen a Jesús, es decir, a la nueva comunidad o el grupo de no consanguinidad de relación en torno a Jesús. El Jesús marcano dice: "¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: Estos son mi madre y mis hermanos. Quienes cumplan la voluntad de Dios éstos son mi hermano, mi hermana y mi madre". (Mc 3, 33-35). Más adelante, en respuesta a la pregunta de Pedro sobre qué sacan ellos con el seguimiento, Jesús explica las ventajas y los costos del rechazo del grupo: "Nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre e hijos o hacienda por mí y por el Evangelio quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el mundo venidero vida eterna" (10, 29-30). Adicionalmente, los otros usos de "renuncia" ("ἀπαρνέομαι") en Marcos se encuentran en la predicción a la renuncia de Pedro y en relación con ella (14, 30.31.72). Al renunciar a Jesús, Pedro está renunciando a su nuevo grupo de relación familiar. Renunciar al yo es, pues, renunciar al grupo.

Puesto que renunciar al yo es renunciar a la estructura básica social, política y económica de la sociedad antigua, no es sorprendente que esa renuncia y la persecución se den juntas. Las sociedades tienden a no soportar a quienes rompen las reglas. Los paralelos citados arriba de Q y el *Evangelio de Tomás*, sugieren una íntima conexión entre renunciar al grupo y obtener persecución. El modelo quiásmico

33. Malina, "Deny Himself", p. 113.

(modelo abb´a´) de Marcos 8.34 también sugiere un claro paralelismo.<sup>34</sup> La estructura del verso puede desglosarse como sigue:

- A Si alguien quiere seguirme,  
 B que renuncie a su yo [es decir: renuncie al grupo]  
 B´ y tome su cruz [es decir: riesgo, persecución]  
 A´ y me siga

El paralelismo entre A y A´(seguir a Jesús) insinúa que B y B´ son también paralelas en significado. Seguir a Jesús es unirse a la nueva comunidad de los valores de Dios, grupo de relación de no consanguinidad reunido en torno a Jesús. Para hacer esto, hay que renunciar a la familia y prepararse para afrontar la persecución (tomar la cruz) por parte de aquellos que sustentan la autoridad en la sociedad. Bas van Iersel escribe:

“Los lectores de hoy han de ser cautelosos para evitar ver este pasaje no relacionado con una situación de posible persecución, e interpretarlo, por ejemplo, como una llamada a la vida ascética que se caracteriza por la renuncia al yo o hasta el autodesprecio... Estos dichos no hablan de algo tan vago como el estilo de vida en general sino de la voluntad de la persona para dar su vida por causa de Jesús, cuando este sacrificio último sea necesario”.<sup>35</sup>

En resumen, cuando leemos en el contexto del mundo cultural del siglo primero y en el contexto narrativo de Marcos Mc 8.34, no se trata de una exhortación al sufrimiento y la victimización en general. Es una exhortación a pertenecer fieles a Jesús y a los valores de Dios frente a la persecución, y hasta la ejecución, de las autoridades políticas. Mientras con la llegada de los valores de Dios a la historia mucho del sufrimiento humano llega a su fin en el ministerio de

<sup>34</sup> Malina, “Deny Himself”, p. 107.

<sup>35</sup> Bas van Iersel, *Mark: A Reader-Response Commentary* (trans. W.H. Bisscheroux; *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 164; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), p. 291.

Jesús, la persecución por seguir a Jesús es una posibilidad real mientras dure esta era. Cualquier lectura de este texto que aliente al sufrimiento individual, es una lectura equivocada.

### 3. Posdata: Leer a Marcos hoy

Así pues Marcos 8.34 no induce al autosacrificio, como a menudo lo interpretamos hoy. Sin embargo, todavía muchos lectores actuales se muestran dispuestos a encontrar dichos significados en el texto. Llegamos a la Biblia con todas las suposiciones asumidas en nuestras sociedad contemporáneas. Muchos de nosotros no hemos sido formados en las diferencias entre nuestro tiempo y el del siglo primero; que es realmente una cultura ajena a la nuestra. Más aún, tendemos a leer la Biblia a trocitos, en breves lecciones en la iglesia o en las lecturas del día, así que nunca experimentamos Marcos como una narración completa cuyas partes tienen sentido sólo en el contexto de la totalidad. Así que terminamos por leer y abstraer mensajes que el evangelista nunca quiso dar.

Los problemas que surgen en la lectura de Mc 8.34 respecto a las suposiciones modernas sirven como ejemplo de mayores problemas que plantean el seguir usando el Nuevo Testamento como sagrada escritura para los cristianos. Así como el Nuevo Testamento contiene mucho bueno, que es obvio, sigue siendo un texto androcéntrico y patriarcal. Una lectura ingenua incluye valores androcéntricos y patriarcales. Toda persona que lea la Biblia será atrapada en tales construcciones de la realidad a no ser que haga el trabajo de deconstrucción y reconstrucción por una fe más libre y liberadora. Diversas traducciones y comentarios pueden ayudar, desde luego, pero no pueden erradicar el problema. Creo que el problema es verdaderamente fundamental.

Pero mientras el cristianismo siga siendo una religión viable, y como feminista todavía me considero cristiana, tendremos que tratar de resolver estos temas. El evangelio de Marcos puede ofrecer recursos

para este empeño. La visión de Marcos de la era nueva, que lucha por aliviar gran parte del sufrimiento a la vez que exhorta a la fidelidad en la persecución que ejercen los poderes fácticos, puede ser un recurso contra otras partes del Nuevo Testamento y mucho de la teología cristiana posterior que ha tendido a considerar el sufrimiento como redentivo. Como escribe Mary Ann Tolbert, "Una tiene que vencer a la Biblia como autoridad patriarcal usando la misma Biblia como instrumento liberador".<sup>36</sup>

3

La suegra de Simón Pedro,  
¿discípula o sirvienta?

*Debora Krause*

---

36. Mary Ann Tolbert, "Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics", *Semeia* 28 (1983), p. 120.

3

**LA SUEGRA DE SIMÓN PEDRO,  
¿DISCÍPULA O SIRVIENTA?  
Hermenéuticas bíblicas feministas  
y la interpretación de Marcos 1, 29-31**

*Debora Krause*

De la misma forma que la mujer de la parábola barre la casa entera para buscar la moneda, así la interpretación crítica feminista busca tradiciones perdidas y visiones liberadoras en el legado de los textos bíblicos androcéntricos y sus interpretaciones.<sup>1</sup>

Algunas veces puedes querer tanto creer algo que terminas por buscar demasiado intensamente.<sup>2</sup>

**1. Introducción**

¿Qué está buscando la crítica feminista de los evangelios canónicos? Gran parte del discurso crítico feminista sobre el Nuevo Testamento ha llegado a un acuerdo acerca de su objetivo, que es la liberación de

---

1. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston, MA: Beacon Press, 1984), p. 16.

2. Dana Scully, agente especial del FBI en Chris Carter, "The Beginning", *The X-Files* (dir. Kim Manners; Episode 6X01; 8 de Noviembre de 1998).

las mujeres y otras “no personas” bajo la opresión patriarcal.<sup>3</sup> Dados los claros prejuicios ideológicos y patriarcales de los evangelios y sus interpretaciones, ¿cómo es posible que las intérpretes feministas sean tan capaces de leer estos textos con este objetivo de liberación? En este sentido, las críticas feministas de los evangelios han tomado posturas reconstructoras y deconstructoras respecto a estos textos y la historia de su interpretación. Tales esfuerzos han leído las narraciones evangélicas con doble propósito, el de recuperar voces perdidas y modelos de roles de mujeres en las tradiciones y el de hacer una crítica a los prejuicios androcéntricos presentes en las mismas. Esta empresa en su conjunto requiere navegar hábilmente entre las orillas del idealismo positivista, por una parte, y el rechazo nihilista por otra. Es la exigencia de una tentativa política a la que se lanza y en que se compromete la interpretación de una tradición abiertamente androcéntrica y, a la vez, poderosamente liberadora como es la Biblia.

Durante los últimos veinte años, las críticas feministas se han detenido en una tradición del evangelio de Marcos que a penas ha sido contemplada, el servicio que presta la suegra de Simón Pedro a Jesús, Simón, Andrés y Juan (con paralelos en Mt 8.14 y Lc 4.38). Lo que la mayoría de los intérpretes bíblicos anteriores habían entendido como una rápida demostración de los poderes de Jesús como

3. La expresión proviene del trabajo de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una Reconstrucción teológica de los orígenes cristianos* (Bilbao: Descleé De Bruower, 1989), y *Bread Not Stone*. Ciertamente una única definición del feminismo en sus prácticas y objetivos es imposible. Más aun, una sola definición de la crítica bíblica feminista es imposible. Sin embargo, los objetivos liberadores articulados por Schüssler Fiorenza han tenido una influencia significativa en el trabajo de la crítica feminista de las escrituras cristianas. Sobre la variedad de prácticas y fines feministas en la especialidad bíblica ver: The Bible and Culture Collective, “Feminist and Womanist Criticism” en *The Postmodern Bible* (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 225-70. De acuerdo con Claudia Camp, el trabajo de Schüssler Fiorenza ha sido punta de lanza para la aproximación feminista liberadora, en él, la exegeta ha abordado los enfoques más neo-ortodoxos de intérpretes feministas como Letty Russell y Rosemary Radford Ruether respecto a la autoridad de la Escritura. Ver su artículo “Feminist Theological Hermeneutics: Canon and Cristian Identity” en E.S. Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction and Commentary* (2 vols.; Nueva York: Crossroad, 1993), I, pp. 154-71 (158-59).

sanador al comienzo de la misión en Galilea, las intérpretes feministas lo han sondeado como una evidencia del papel de las mujeres en el movimiento de Jesús y han rastreado en ello buscando claves sobre la disposición positiva de Marcos hacia el tema de las mujeres y los ministerios. La tradición de esta mujer anónima (a quien se identifica por su parentesco con Simón Pedro), su curación y su acción de servicio presentan un campo muy rico en el que se puede percibir cómo las críticas feministas han buscado tanto los prejuicios androcéntricos como el potencial liberador del evangelio.

## 2. Leyendo Marcos 1, 29-31 en mi contexto

Cuando salió de la sinagoga se fue con Santiago y Juan a casa de Simón y Andrés. La suegra de Simón estaba en cama con fiebre; y le hablan de ella. Se acercó y, tomándola de la mano, la levantó. La fiebre la dejó y ella se puso a servirles.

Cuando explico el evangelio de Marcos en clases de seminario y llevo sesiones de estudios bíblicos en la iglesia presbiteriana de Estados Unidos, en United Church of Christ, en Disciples of Christ, en United Methodist, en iglesias luteranas y episcopalianas, a menudo observo que al leer esta tradición de la curación de la suegra de Pedro, muchas mujeres dan un respingo al ver el detalle de que la mujer se pone a servirles (Mc 1.31).<sup>4</sup> Sin el menor entusiasmo (con comentarios humorísticos como “la curó justo a tiempo de servirles la cena”), las mujeres sonrían y asienten reconociéndose. Esta es su tradición, su buena noticia, la historia sobre su salvador, Jesús. Y todavía pueden reír al ver cómo quedan vestigios de un incuestionable patriarcado. Aprecian la complejidad de una tradición que a la vez que es

4 El seminario en el que trabajo es United Church of Christ y procede de la tradición evangélica alemana. Todas las iglesias en las que imparto clases son de gente de clase media, clase media-alta, predominantemente blanca; son comunidades angloamericanas en las que la formación varía, de tener programas amplios y un equipo de personas, a una sola clase, los domingos, y tener sólo a los pastores. Doy clases con cierta regularidad en contextos diferentes, urbanos y rurales, en los que están establecidas las iglesias.

buena noticia, dadora de vida, sobre la curación de una mujer, conlleva una opresión oculta de servidumbre doméstica femenina. Esta es, cerca de dos mil años después, la realidad de su fe y sus vidas.

Como profesora encuentro que esos momentos son un regalo. Encarnan una compleja hermenéutica feminista de sospecha política sobre la tradición y la profunda devoción personal de esa tradición. Nunca podría enseñar esto. Con su sentido del humor las mujeres se posicionan a una distancia crítica de la tradición, a la vez que no sienten amenazada su fe. Hay en el evangelio más que las simples palabras impresas. Hay en Jesús más que el evangelio de Marcos. Además, en las palabras de esta narración las mujeres encuentran una afirmación de la experiencia de tensión que viven en la iglesia y en sus vidas cotidianas. ¡Realmente, la curó justo a tiempo de cenar!

### 3. Tratando de discernir la hermenéutica bíblica de mi contexto

Al reflexionar críticamente sobre la reacción a Mc 1, 29-31 descrita arriba, me impresiona ver cómo encarna la postura hermenéutica de la sospecha actual. Como Elisabeth Schüssler Fiorenza ha definido esta aproximación, “la hermenéutica de la sospecha no presupone la autoridad feminista y la verdad de la Biblia, sino que toma como punto de partida la suposición de que los textos bíblicos y sus interpretaciones son androcéntricos y sirven intereses patriarcales”.<sup>5</sup>

Más allá de la actitud hermenéutica, el método de estas estudiantes de la Biblia al leer Mc 1, 29-31 está ejemplificado en el trabajo histórico de Luise Schottroff.<sup>6</sup> Schottroff utiliza muchos de los instrumentos de la crítica histórica tradicional, pero los aplica al texto haciendo preguntas diversas y ofreciendo datos para lograr una

5. Fiorenza, *Bread Not Stone*, p. 15.

6. Luise Schottroff, *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993), y *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity* (traducido por B. Y. M. Rumscheidt; Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1995).

comprensión de las mujeres del cristianismo primitivo<sup>7</sup>. Examina, en particular, la vida cotidiana de las mujeres del Nuevo Testamento. Más que ocultar la escoria, pretensión de algunas teologías, encuentra en los detalles de la vida de las mujeres, su trabajo (remunerado y no remunerado), familias, hogares y pueblos un lugar para la investigación histórica y teológica.<sup>8</sup> En esta línea, las tradiciones del Nuevo Testamento certifican tanto una constricción patriarcal de las mujeres como la buena noticia de su liberación. Como tales, son discursos complejos que albergan tensión y describen la lucha de las mujeres por su liberación.

Se necesita una nueva comprensión del canon que es un documento que narra una historia de desprecio por los seres humanos, una historia cargada de culpabilidad. Pero a su vez, y al mismo tiempo, es el evangelio. El evangelio dador de vida no sufrirá daño alguno cuando mujeres y hombres cristianos miren de cara la historia del cristianismo, corrompido como está por el desprecio a las mujeres, por el colonialismo, por la persecución a los judíos y al judaísmo y por su tránsito por el patriarcado.<sup>9</sup>

El postulado de Schottroff sobre el canon refleja una postura que se encuentra a gusto en la ambigüedad y la tensión. Me parece que las mujeres con quienes estudio la Biblia se sitúan en esta “nueva comprensión del canon” (al menos en lo que respecta a Mc 1, 29-31).

7. Por supuesto, este enfoque puede también ser atribuido a Fiorenza en su pionero *En memoria de ella*.

8. Nótese la crítica de Schottroff a las prácticas histórico-críticas tradicionales (en concreto la de Rudolph Bultmann) por la falta de atención a la particularidad de las mujeres como lugar para la reflexión teológica: “En la perspectiva de Bultmann las narraciones de vida cotidiana (parábolas en sentido estricto) y otras sobre acontecimientos interesantes individuales en el mundo de los seres humanos y los animales (similitudes) no pretenden comunicar nada sobre la vida real y el mundo”. Sin embargo, la práctica feminista es diferente: “Las parábolas hablan de la realidad social, incluyendo las llamadas parábolas de la naturaleza. Las parábolas describen y dan la vuelta al mundo de los propietarios, de fincas y tierras de cultivo, de los hombres y mujeres que ganan un jornal diario, que son arrendatarios y esclavos” (*Lydia's Impatient Sisters*, p. 52).

9. Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters*, p. 78.

Saben disfrutar de las aparentes contradicciones en la curación y el servicio de la suegra de Simón. Establecen relaciones entre estas condiciones y su realidad material y social. Encuentran en ellas un lugar de conexión para reflexionar sobre sus propias vidas. No pretenden disculpar o defender la tradición ni a Jesús más allá o en contra de la tradición. Parece que no necesitan considerar cada detalle en el evangelio de Marcos como buena noticia para ellas. Pero en su conjunto sigue siendo su evangelio.

Mary Ann Tolbert, en su reflexión sobre hermenéuticas feministas bíblicas protestantes, describe la tensión en la que se encuentran las estudiantes de la Biblia:

“¿Cómo es posible que los textos que niegan la experiencia de las mujeres y las definen como “lo otro”, sean, a la vez, textos que las mujeres siguen queriendo reclamar como suyos, y no por ignorancia sino como resultado del descubrimiento de que ellas, de hecho, han experimentado estos textos negativos como liberadores?”<sup>10</sup>

En su conclusión Tolbert cita a la teórica de la literatura feminista Patrocino Schweichart, quien caracteriza de dual la postura de las intérpretes feministas respecto a la tradición de la Biblia: “Los textos masculinos merecen una hermenéutica dual: una hermenéutica negativa que desvele su complicidad con la ideología patriarcal y una hermenéutica positiva que recupere el momento utópico”.<sup>11</sup> El caso de la suegra de Simón Pedro ofrece a las estudiantes de teología de mi contexto la oportunidad de lidiar con la Biblia en medio de esta hermenéutica dual. En sus lecturas, aparece un texto que refleja a la vez la ideología patriarcal del evangelio de Marcos y el cristianismo primitivo y ofrece una percepción del momento utópico de Jesús teniendo una mano a la necesidad de curación de una mujer.

10. Mary Ann Tolbert, “Protestant Feminist Hermeneutics and the Bible: On the Horns of a Dilemma” en Alice Bach (ed.), *The Pleasure of Her Text: Feminist Reading of Biblical and Historical Texts* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1990), p.15.

11. Tolbert, “Protestant Feminist Hermeneutics”, p. 19.

Imaginen mi sorpresa al descubrir que la mayoría de comentarios feministas de Mc 1, 29-31 se alejan de la interpretación que estoy describiendo. Las interpretaciones de Mc 1, 29-31 hechas por Fiorenza, Schttruff, Tolbert y otras encuentran este texto como un ejemplo absoluto del “momento utópico”. Argumentan que el servicio de la suegra de Pedro a Jesús y a los discípulos es parte del mensaje narrativo de conjunto de Marcos sobre las mujeres como modelos de fe, o como parte de la tradición histórica que da testimonio de la centralidad de las mujeres discípulas en el servicio (διακονέω) al movimiento de Jesús y la iglesia primitiva. Así, la suegra de Simón Pedro es proclamada como la mujer que *sirve* a Jesús<sup>12</sup>, como ejemplo de una de las primeras discípulas.<sup>13</sup>

En lo que sigue, no pretendo desmontar lo que ha logrado la crítica feminista del Nuevo Testamento en cuanto a la reivindicación de los roles de las mujeres en las narraciones evangélicas y en el cristianismo primitivo. Sin embargo, a mi me parece que estas lecturas de Mc 1, 29-31 representan una exageración positivista del discipulado de las mujeres en las tradiciones del evangelio a expensas de un examen crítico del contexto y objeto del servicio de la suegra de Simón Pedro. Más aún, parecen acercarse peligrosamente a la cosificación del valor patriarcal de los roles tradicionales de género de la servidumbre doméstica femenina.<sup>14</sup> Pretendo aquí examinar esta forma

12. Por ejemplo, Tolbert, “Mark”, en C.A. Newsom y S. H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1992), pp. 263-74 (267).

13. Ver, por ejemplo, Schottroff, “Women as Disciples of Jesús in New Testament Times” en su *Let the Oppressed Go Free*, pp. 80-118.

14. Sin inscribirse conscientemente en la categoría de interpretación feminista, las reflexiones de PHEME PERKIN sobre este texto son ilustrativas respecto al potencial para cosificar el valor de los roles de género patriarcales. Es importante para esta investigación la refutación de Perkin de una lectura como la que hacemos mis estudiantes y yo. Frente a estas lecturas, ella defiende el texto de Marcos y representa la curación de la suegra de Simón como la restauración de una posición de honor en la casa: “La suegra de Pedro está abatida por la fiebre. No puede cumplir con el rol de preparar y servir una comida para sus invitados, lo que le correspondería como la mujer mayor de la casa. Muchas mujeres reaccionan hoy negativamente a la imagen de una mujer que se levanta después de una enfermedad severa para servir a sus invitados varones. Este sentir no es nada apropiado

de interpretación crítica feminista de Mc 1, 29-31, y me aventuro a una implicación crítica diferente de la tradición que resuena con la experiencia de las mujeres a quienes enseño y de quienes aprendo.

#### 4. Investigación crítica feminista de Marcos 1, 29-31

La investigación histórico-crítica tradicional afirma que el detalle de Mc 1.31c es una mera prueba de la curación de la suegra de Simón Pedro. Dicho simplemente, la tradición representa cómo, después de la curación de Jesús, las cosas volvieron a la normalidad. Jesús la toca, la fiebre desaparece y ella les sirve (διηκόνει αὐτοῖς).<sup>15</sup> El servicio de la suegra de Simón Pedro es para los hombres un ejemplo de su trabajo doméstico cotidiano. La tradición revela simplemente que, libre de la fiebre, ella puede volver a sus deberes habituales.<sup>16</sup>

En respuesta a esta interpretación, las intérpretes críticas feministas han trabajado sobre la tradición de la suegra de Simón Pedro para buscar el rol de las mujeres en el evangelio de Marcos y en el movimiento de Jesús. Respecto a Marcos, las críticas feministas dentro del marco de la crítica de la redacción y la narración han tomado el detalle del servicio de la suegra de Simón Pedro (διακονέω) y lo han situado junto a otros usos del verbo en el evangelio (Mc 1.13; 10.45; 15.41). En todo el ambiente de la literatura helenística el verbo y la familia de palabras del mismo (διακονία y διάκονος) tienen toda una

para la complejidad de roles de género que están implicados en el contexto de la casa. Es verdad que la mujer de Pedro o una sirvienta podría haber preparado la comida. Pero el privilegio de mostrar hospitalidad a los huéspedes importantes le correspondía a la suegra de Pedro como una costumbre de honor no de servidumbre. También nosotros hacemos gala de comportamientos similares. Cuando tenemos invitados especiales a cenar, nadie se acerca a la cocina sin contar con la persona que tiene el privilegio de preparar la comida". ("Mark", *The New Interpreter's Bible*, VII [Nasville: Abington Press, 1995], p. 543).

15. R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (traducido por Juhn Marsh; Oxford: Basil Blackwell, 1963), p. 212.

16. Por ejemplo, E.P. Gould, *The Gospel According to St. Mark* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896), p. 26: "διηκόνει αὐτοῖς. Ella les sirvió. Esto se añade para mostrar la realidad y totalidad de su recuperación". Ver también V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (Londres. Macmillan, 1955), p. 180: "servir la mesa se menciona como un signo de la curación".

gama de significados referente al servicio de la mesa y el trabajo doméstico de las mujeres y los esclavos al servicio de los ciudadanos del estado.<sup>17</sup> Específicamente, en la iglesia primitiva el verbo tiene una amplia variedad de usos, que va desde servir la mesa y el servicio doméstico de mujeres y esclavos, hasta la actividad concreta del discipulado de Jesús y el servicio con Jesús.<sup>18</sup> Los contextos del sujeto y el objeto del verbo son, pues, importantes al valorar el significado de esta actividad. En muchas de las lecturas feministas de crítica narrativa y de redacción, sin embargo, el verbo es traducido en todos los casos implicando el significado de discipulado o ministerio.

Mary Ann Tolbert en su artículo *The Women's Bible Commentary*, hace notar que las traducciones inglesas de Marcos (como la de la Biblia *Revised Standard Versión*) revelan tener doble rasero con prejuicios androcéntricos, ya que dan a διακονέω el significado de "servir" en caso de la suegra de Simón y el de "atender"<sup>19</sup> en el caso de los ángeles que se acercan a Jesús en Mc 1.13. Reivindicando la suegra de Simón para la causa de tratamiento igualitario para las mujeres en Marcos, Tolbert defiende una traducción consecuente del verbo:

Traducir la misma palabra como "atender" cuando los ángeles son el sujeto del verbo, pero "servir" cuando una mujer es el sujeto coloca por debajo la acción de la mujer. Al usar la misma palabra para la acción de los ángeles y la de la mujer curada, el autor de Marcos equipara la categoría de servicio a Jesús. Lo que los ángeles fueron capaces de hacer por Jesús en el desierto es lo que hace la mujer en su casa cuando se le quita la fiebre.<sup>20</sup>

17. Hermann W. Beyer, "διακονέω διακονία διάκονος", *TDNT*, II, pp. 81-93.

18. Más específicamente, los doce discípulos son descritos en Mc 3, 14-15 como aquellos a quienes Jesús llamó con el propósito de que estuvieran con él (ὡσιν μετ' αὐτοῦ) y fueran enviados a predicar y expulsar demonios (ἀποστέλλη αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἐξείν ἐχουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια).

19. "Atender" aquí es traducción de "minister", una palabra que, en inglés, tiene un significado especial en el ámbito de las funciones apostólicas y eclesiales. Sin embargo, no tiene paralelo en español. Esta distinción no se da, por tanto, en las traducciones españolas. [N. de la T.]

20. Tolbert, "Mark", p. 267.



Tolbert está en lo cierto. El verbo ha de ser traducido coherentemente en cada caso. Los ángeles atienden las necesidades de Jesús en el desierto. La mujer atiende las necesidades de Jesús y sus discípulos. Sin embargo, la suposición de Tolbert de que el trabajo de la mujer es algo así como redimido por el mismo trabajo realizado por los ángeles, elevado al nivel de “ministerio”, es irreal y tiene implicaciones problemáticas para el desafío feminista al patriarcado.

Más que por “atender”, como Tolbert pretende, el verbo está mejor traducido por “servir” tanto respecto a los ángeles como a la mujer. Esto se hace claro a partir de un examen cuidadoso de las dinámicas entre los sujetos y objetos de servir en los dos contextos. En relación con el servicio de los ángeles a Jesús en el desierto, la introducción del evangelio de Marcos afirma que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios (Mc 1.1) En la escena del bautismo la voz celestial lo confirma con una alusión a una fórmula de adopción de un salmo de realce (Salmo 2.7): “Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco” (Mc 1.11).<sup>21</sup> En este contexto, el servicio de los ángeles a Jesús representa el servicio a un rey en la corte real. Los ángeles, en la perspectiva teológica y cosmológica de Marcos, son seres subordinados a Jesús. Del mismo modo, la suegra de Simón es una subordinada en el contexto de la casa de Simón y Andrés.

En la interpretación que hace del contexto de la casa de Simón y Andrés, el comentario de Tolbert enmascara la situación real de la mujer, con la expresión “en su casa”. La introducción de la perícopa ha mencionado ya los parámetros legales de la existencia de la mujer. En realidad no es su casa. Es la casa de Simón y Andrés (τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ανδρέου) y ella (sin tener nombre propio en la narración) es descrita sólo en función de la relación que tiene con Simón como suegra (ἡ πενθερὰ Σίμωνος).<sup>22</sup> A través de este método, Tolbert

21. Hans Joachim Kraus, *Psalms 1-59* (traducido por C. Oswald; Minneapolis: Augsburg, 1988), pp. 129-32.

22. En el monográfico *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), Mary Ann Tolbert clasifica a la suegra de Simón como un personaje en la narración de Marcos que tiene atributos de “buena tierra”. En concre-

intenta salvar a la suegra de Simón de años de interpretación androcéntrica como un personaje real en la narración de Marcos. Es quizá un objetivo noble. Sin embargo, lo hace sin tener en cuenta el contexto del servicio particular que hace una mujer a un grupo de varones. Más aún, con la relación que establece con los ángeles, Tolbert corre el riesgo de legitimar la subyugación de la mujer a los hombres en su contexto social como algo inspirado por Dios.

Marla Selvidge, crítica feminista de la redacción, también ha argumentado un rol más amplio de la suegra de Simón en el evangelio de Marcos.<sup>23</sup> Además de la relación con el servicio que prestan los ángeles (Mc 1.13), Selvidge conecta el servicio de la mujer con el dicho de Jesús a los Doce en Mc 10.45, “Que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido [διακονηθῆναι] sino a servir [διακονῆσαι], y a dar su vida como rescate por muchos”.<sup>24</sup> Para Selvidge esa conexión establece el hecho de que Marcos intenta presentar a la suegra de Simón como un modelo, incluso semejante a Cristo en el evangelio:

Si comparamos la palabra διακονέω, servir, con los usos que aparecen en el relato marcano, vemos que es verdaderamente central en cuanto a la misión de Jesús y de aquellos que se consideran seguidores de Jesús. La palabra διακονέω no se utiliza nunca respecto a los Doce y sólo se emplea en contextos en que aparecen mujeres con Jesús (excepto por el contexto de los ángeles). En esta narración la suegra está llevando a cabo el mismo mandato que les pide Jesús a todos sus seguidores. No tiene necesariamente que ser una tarea doméstica.<sup>25</sup>

Como Tolbert, Selvidge trata de instituir a la suegra de Simón como un personaje central en Marcos. Su ejemplo de servicio se equipara

to, Tolbert postula que la suegra de Simón responde a su curación, contenta, velando por las necesidades de otros (p. 226). Marcos describe claramente su servicio a otros, pero desde un punto de vista exegético no hay evidencia sobre su estado de ánimo (el estar contenta, por ejemplo) al hacer este servicio.

23. Marla Selvidge, “And Those Who Followed Feared (Mark 10.32)”, *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), pp. 396-400.

24. Selvidge, “And Those Who Followed Feared”, p. 397.

25. Selvidge, “And Those Who Followed Feared”, p. 398.

a lo que Jesús dice del servicio del Hijo del hombre en Mc 10.45.<sup>26</sup> Pero desatiende la diferencia de contextos que hay en la predicación de Jesús sobre el servicio en Mc 10.45 y en el servicio que la mujer realiza para los hombres en la casa de Simón y Andrés. En Mc 10.45, Jesús enseña a los Doce (todos varones) acerca de servir a otros en el camino hacia Jerusalén (una misión itinerante). El contexto que da lugar a esta enseñanza es la reacción de los discípulos a la petición de los primeros puestos en la gloria de Jesús, que hacen Santiago y Juan. Estos discípulos se están haciendo “señores” unos de otros, como los gentiles. Jesús los corrige. Ese no es el talante de quienes le siguen. Si quieren ser grandes, si quieren ser primeros, les dice, tienen que ser (ἔσται) siervos (διδάκονος) y esclavos de todos. En otras palabras, tienen que llegar a ser alguien que no son. Tienen que elegir cambiar.

En Mc 1, 29-31, la narración presenta un detalle de la suegra de Simón a los varones en la casa de Simón y Andrés. Al contrario que el servicio que realizan los discípulos varones, el servicio de esta mujer no es voluntario. No ha dejado su casa y su familia para seguir a Jesús. Ella sirve en realidad en la casa de su familia. Finalmente, de forma distinta a como sucede con los discípulos en Mc 10, 44-45, su rol como servidora es una condición que existe previamente. Al hacer su servicio ella no está en el proceso de algo distinto. En realidad, su servicio parece más bien ser un reflejo del orden estático que describe Jesús en Mc 10, 44-45, el del dominio de unos sobre otros (o del ser dominado por otros), como sucede entre los gentiles. Si la intención de Marcos fuera relacionar estas nociones de servicio, ¿por qué no representar a Jesús en Mc 1.31 parándole los pies a la mujer cuando viene a servirles: “El Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir...”? Y a la inversa, si Marcos pretende conec-

tar estos usos de διακονέω, entonces hace aceptar a Jesús el servicio de la suegra de Simón en contradicción directa con el dicho de Mc 10.45. Por último, ¿qué decir de la referencia despectiva a servicio doméstico de Marta en Lc 10,38-42? Aquí Jesús es representado caracterizando el servicio de Marta (διακονία) como perturbado por “muchas cosas” (πολλά, en contraste con la elección de María de “la mejor parte” (τὴν ἀγαθὴν μερίδα). Dicha referencia parece sugerir que la tradición sinóptica no afirma uniformemente el valor del término.<sup>27</sup>

Respecto a la perspectiva de los orígenes cristianos, otras exegetas feministas aducen que el uso de Marcos del término διακονέω en 1.31 es intencionadamente utilizado como un término técnico del ministerio cristiano. Este argumento busca establecer una relación entre Mc 1.31 y 15, 40-41. Las mujeres que estaban durante la crucifixión en Mc 15, 40-41 son descritas siguiendo y sirviendo a Jesús en la región de Galilea (ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ). Como tales, representan una evidencia de que había mujeres discípulas de Jesús. Así pues también, se argumenta, el servicio de la suegra de Simón (διηκόνει αὐτοῖς) denota su rol como una de las primeras discípulas.<sup>28</sup> El servicio que ella presta a Jesús, como ha argumentado Elisabeth Schüssler Fiorenza, es parte de un concepto cristiano primitivo más amplio de διακονία que contienen el sentido completo del ministerio de Jesús, cifrado en alguien “que no subordina ni esclaviza a otros a la manera de los dirigentes gentiles [10.42], sino que es el siervo sufriente que los libera y los levanta de su situación de servidumbre”.<sup>29</sup> De la misma forma, Luise Schottroff, basándose en Mc 10, 42-45, arguye que:

27. Kathleen Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993), pp. 133-44.

28. Elizabeth Meier Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament: Called to Serve* (Lanham, MD: University Press of America, 1985), p. 97.

29. Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 320-21.

26. En este punto ver también Monika Fander, “Fragüen in der Nachfolge Jesu: die Rolle der Frau im Markusevangelium”, *Evangelische Theologie* 52 (1992), pp. 417-18.

los hombres libres servían a esclavos y mujeres libres en términos de trabajo doméstico... por ello los usos de “servir” en el contexto del discipulado de mujeres (Mc 1.31 y paral.; Mc 15.41 y paral.) tienen que ser entendidos denotando discipulado y no como una división de trabajo jerárquica y de género en que las mujeres hacían todo el trabajo atendiendo las necesidades de otros.<sup>30</sup>

Como en el caso de Tolbert y Selvidge, estas lecturas de διακονέω son sacadas de su contexto de forma improcedente (por ambas, Schüssler Fiorenza y Schottroff). En Mc 15, 40-41 las mujeres son descritas como seguidoras de Jesús, con un término íntimamente conectado con el discipulado de los Doce (por ejemplo Mc 1, 16-20; 2, 13-14). Más aún, como los Doce, ellas son itinerantes, habiendo dejado su casa para seguir a Jesús por Galilea y hacia Jerusalén. En Mc 1, 29-31 la suegra de Simón no está descrita como una seguidora y sirve, como queda dicho anteriormente, en el contexto de la casa de Simón y Andrés. Además el objeto del servicio de la mujer es diferente. En Mc 15.41 las mujeres aparecen sirviendo específicamente a Jesús (διηκόνου αὐτῶ), mientras en Mc 1.31 la suegra de Simón sirve a un grupo de gente formado por su yerno Simón, Andrés, Santiago, Juan y Jesús (διηκόνει αὐτοῖς).<sup>31</sup> ¿No es posible pensar que por una parte Mc 10,42-43 indica que hombres libres servían a esclavos y a mujeres libres dentro del ministerio de Jesús y en la iglesia primitiva, mientras por otra parte Mc 1, 29-31 revela que hombres libres, esclavos y mujeres libres continuaban relacionándose dentro de los roles tradicionales, según los cuales, algunas mujeres siguen sirviendo en el ámbito doméstico y atendiendo las necesidades de los demás?

30. Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 214.

31. La versión de Mateo de esta tradición cambia el objeto plural de servir (αὐτοῖς) según Marcos, que se refiere a Jesús, Santiago, Juan, Simón y Andrés a un objeto singular específico (αὐτῶ), que se refiere a Jesús. Marcos ofrece una referencia general al servicio que, Mateo, fiel a la forma, devotamente enmienda. Sobre este punto, ver Taylor, *Gospel According to St. Mark*, pp. 180: “Mateo sustituye αὐτοῖς por αὐτῶ, representando así la acción de servicio a todos como un acto de gratitud a Jesús”. Al argumentar que el servicio de la suegra de Simón implica su discipulado, Selvidge advierte que el mss. W y 529 sustituyen αὐτοῖς por αὐτῶ (“And Those Who Followed Feared”, p. 398). Es claro, sin embargo, que estas versiones siguen a Mateo.

Quienes reivindican el discipulado de la suegra de Simón, como se describe arriba, centran su atención en el verbo servir (διακονέω); sin embargo, su investigación no hace alusión alguna al “título” que recibe, el de ser la suegra de Simón (ἡ πενθερὰ Σίμωνος). Mientras se fijan en el significado eclesiológico de su acción, no se preguntan lo que su rol de suegra pudo haber significado en el ámbito doméstico del judaísmo helenista. ¿Qué se esperaba de una suegra en una situación así? ¿Cuáles eran sus obligaciones? ¿Qué sostendrían para ella los códigos de honor y de recato en un lugar como ese? ¿Suscitaría el término “suegra”, para el auditorio de Marcos, caricaturas parecidas de obligaciones aburridas, como en muchas expresiones populares norteamericanas? Preguntas como éstas prestan atención no sólo a la actividad realizada por esta mujer en relación con un ideal cristiano sino también en relación con su existencia cotidiana.<sup>32</sup>

Mientras el peso pesado del comentario crítico feminista sobre Mc 1,29-31 se ha centrado en el discipulado igualitario de la suegra de Simón, hay excepciones importantes que toman en cuenta el objeto y

32. Aunque los textos predominantes de una cultura totalmente patriarcal podrían hacer difícil la búsqueda honesta de respuesta a estas preguntas, hay cada vez más recursos excelentes para estudiar la vida cotidiana de las mujeres en el contexto helenista. En cuanto al ambiente grecorromano, e.g. la obra de Eva Canterella *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity* (trad. De Maureen B. Fant; Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987); La “Selected Bibliography on Women in Antiquity” de Sarah B. Pomeroy, en John Peradotto y J. P. Sullivan (eds.), *Women's life in the Ancient World: The Arethusa Papers* (Alabany, NY: State of Nueva York University Press, 1984), pp. 315-72; Mary R. Lefkowitz y Maureen B. Fant (eds.) *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1982); En cuanto al judaísmo primitivo y el ambiente cristiano, Bernadette Brooten, “Jewish Women's History in the Roman Period: A Task for Christian Theology”, *HTR* 79 (1986), pp. 22-30; y *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Brown Judaic Studies, 36; Chico, CA: Scholars Press, 1982). En cuanto al cristianismo primitivo, el trabajo citado más arriba de Kathleen Corley, *Private Women, Public Meals*, ofrece un análisis excelente sobre el contexto social grecorromano de la vida doméstica de las mujeres expresada en Marcos, Lucas y Mateo. La obra de Carolyn Osiek y David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press 1997) revisa diferentes elementos de la vida familiar y, por ello de los roles de las mujeres en el cristianismo primitivo.

el contexto del servicio de la mujer. En 1982, en un artículo titulado "Women Disciples in Mark?" ("¿Mujeres discípulas en Marcos?") Winsome Munro aborda todos los textos que hacen referencia al servicio de las mujeres en el evangelio.<sup>33</sup> Comienza su artículo con el problema de discrepancia que se plantea en Marcos en la presentación de los personajes femeninos:

Que las mujeres están presentes en el evangelio de Marcos está fuera de toda cuestión. Están claramente presentes en nada menos que dieciséis contextos diferentes. Lo que resulta problemático es que en la narración anterior al versículo 15.40, las mujeres son visibles entre todas las categorías de gente (excepto de algunas obvias como escribas, fariseos, ancianos, sacerdotes, guardianes y soldados) pero no en el círculo íntimo de los discípulos de Jesús. Y, sin embargo, en Mc 15, 40-41 aparecen de repente, sin ser anunciadas, entre quienes habitualmente seguían a Jesús desde el tiempo del ministerio en Galilea y de ahí en adelante son figuras sobresalientes desde ese momento hasta el final del evangelio en 16.8. ¿Cómo explicar esto?<sup>34</sup>

Munro declara que el uso de διακονέω que hace Marcos varía en cada contexto. Lo que se propone es delimitar los diferentes contextos de "servir" para argumentar en contra de las interpretaciones androcéntricas que minimizan el servicio de las mujeres descrito en Mc 15, 40-41 y consideran que consistía meramente en la provisión de comida y algunas tareas domésticas.<sup>35</sup> Munro propone que la suegra de Simón, en realidad, sirve la mesa y muestra hospitalidad con Jesús, Andrés, Santiago y Juan, mientras que el servicio de las

33. Winsome Munro, "Women Disciples in Mark?", *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), pp. 225-41. El artículo de Munro dio pie al ímpetu del de Selvidge: "And Those Who Followed Feared". Ver la respuesta de Munro a Selvidge y a Fiorenza en su "Women Disciples: Light from Secret Mark", *Journal of Feminist Studies in Religion* 8 (1992), pp. 49-51.

34. Munro, "Women Disciples in Mark?", p. 225.

35. Por ejemplo, en "Women disciples in Mark?", p. 232 n. 12, Munro cuestiona la interpretación de E. Schweizer, *The Good News According to Mark* (trad. Por D.H. Madvig; Atlanta: John Kox Press, 1970), pp. 359-60, que encabeza su comentario sobre Mc 15, 40-41 "Las mujeres que eran discípulas de Jesús" aunque añade pero ver en 1.31 cómo: "sirviéndole a la mesa".

mujeres mencionadas en Mc 15, 40-41 está probablemente más en concordancia con el discipulado (es decir, el seguir a Jesús en su ministerio itinerante).<sup>36</sup>

En la interpretación de Munro, Marcos presenta a las mujeres en una variedad de situaciones de servicio, desde la más tradicional, de roles patriarcales de servidumbre doméstica, hasta la menos tradicional, de roles igualitarios de discipulado.<sup>37</sup> Esta apreciación de la variedad de contextos del servicio de las mujeres plantea una hermenéutica feminista que pone en cuestión el prejuicio androcéntrico del texto de Marcos y la naturaleza androcéntrica de la historia de su interpretación. Al mismo tiempo, la lectura de Munro vislumbra el momento utópico en la tradición evangélica, que muy probablemente pasó desapercibido a Marcos, respecto a las mujeres como discípulas en el movimiento de Jesús:

"A pesar de la total invisibilidad de las mujeres en el segundo evangelio, e incluso por esta misma tendencia, puede concluirse que Marcos testimonia, aunque de modo evasivo, la presencia continua de un considerable número de mujeres, tanto entre los seguidores más cercanos a Jesús como en el círculo más amplio de seguidores. La evidencia es limitada pero Marcos apunta la posibilidad de una demarcación sólida y una base de poder para las mujeres en el ministerio de Jesús y en la iglesia de después de su muerte".<sup>38</sup>

36. Munro, "Women disciples in Mark?", pp. 232-33. Respecto a Mc 15, 40-41, ella plantea: "Es cierto que servir la mesa es el significado principal de διακονέω pero parece evidente que Marcos tiene algo diferente en su mente por el uso de οὐτῶ después de ἠκολούθουν y διηκόνουν, lo hace dos veces, además, (para enfatizar). Parece que seguir y servir no estarían tan claramente relacionados con Jesús a no ser que significaran algo más que la realización de tareas domésticas (p. 232). Pero en cuanto a Mc 1.31 hace notar: "Para Marcos διακονέω no tiene necesariamente que ver con servir la mesa, el significado varía en función del contexto. El pasaje en que más probablemente tiene este significado es Mc 1.31, donde la suegra de Simón, después de haber sido curada, "les sirvió". En el contexto doméstico puede esperarse que se hubiera recuperado lo suficiente como para hacer de anfitriona" (p. 233).

37. La constatación de las referencias de Marcos respecto al servicio de las mujeres es afirmada por Corley en *Private Women, Public Meals*, pp. 83-107.

38. Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 241.

Más recientemente Joanna Dewey en su comentario sobre Marcos en *Searching the Scriptures* (editado por Schüssler Fiorenza), hace notar la diferencia entre el servicio de la suegra de Simón y el de las mujeres descritas al pie de la cruz en Mc 15, 40-41. Curiosamente, Dewey parece haber completado el círculo al volver a la antigua propuesta androcéntrica de que el servicio es una mera prueba de la curación de Jesús. Sin embargo, al final sugiere que Marcos tiene algo reservado para la suegra de Simón que va más allá que hacer la cena.

“Para demostrar que ha habido curación, Marcos relata que se levantó y se puso a servirles. *Diakonia* (servicio) a menudo se refiere a servir la mesa. Es una palabra importante, aquí refiere actividades de las mujeres o los esclavos pero más adelante describe el discipulado ideal en Marcos, lo que puede ser retrospectivamente aplicado aquí también”.<sup>39</sup>

El postulado final de Dewey expresa insistentemente el deseo profundo que está en marcha en la historia de la crítica feminista en relación con Mc 1, 29-31. El origen de este deseo se encuentra en el esfuerzo liberador del empeño, es decir, que ni una sola hermana se quede atrás. A partir de la relación establecida entre el servicio de la suegra de Simón en Mc 1, 29-31, la enseñanza de Jesús en Mc 10.45 y la descripción de las mujeres que habían seguido y servido a Jesús en Mc 15, 40-41, las intérpretes feministas han retrotraído a la suegra de Simón a través del evangelio y la historia del cristianismo primitivo y la han convertido en ejemplo del verdadero discipulado. En las distintas ejecuciones metodológicas de este proyecto la redención de la suegra de Simón como discípula de Jesús se ha hecho, sin embargo, en detrimento de no tener en cuenta el contexto del servicio que realiza e idealizándolo.

¿No es posible y, más aún, convincente que el evangelio de Marcos conserve tradiciones que muestran a mujeres en los roles tradicionales de servidumbre doméstica y al mismo tiempo conserve tradi-

ciones que muestran a mujeres en roles liberadores de discipulado de iguales? ¿No es posible que las tradiciones del evangelio den testimonio del hecho de que las mujeres eran participantes activas en el movimiento de Jesús, y, a la vez, del hecho de que las mujeres vivían en los roles patriarcales de género en dicho movimiento y que, dentro de esos roles, eran sometidas a la práctica de trabajo doméstico no remunerado?

Sostengo que la lucha política de la liberación de las mujeres y otras “no personas” bajo la opresión patriarcal requiere y nos desafía a una apreciación clara del contexto del servicio de la suegra de Simón. Que es mejor que convertirla en mascota de la reivindicación del discipulado igualitario. Tal esfuerzo rinde tributo a la injusticia que se hace a los sujetos, objetos y contextos del servicio presentes en la tradición del evangelio. En realidad, intuiciones como éstas podrían corresponderse a una conciencia renovada de injusticias en el mundo hoy y a la convicción de trabajar para cambiarlas.

## 5. Conclusión

Esta revisión de la investigación crítica feminista sobre Mc 1, 29-31 muestra una estrategia para leer el servicio de la suegra de Simón como testimonio del discipulado de mujeres en el evangelio y el cristianismo primitivo. Irónicamente, el intento de redimir su servicio ha llevado a desatender algunas particularidades del servicio (como su contexto y su objeto). La búsqueda por establecer una reivindicación mayor sobre el tema de las mujeres y el servicio en el evangelio y en el cristianismo primitivo subordina las particularidades, ambigüedades y tensiones de las tradiciones individuales y las personas que se describen en las mismas. Dicha búsqueda corre el riesgo de idealizar el servicio de la suegra de Simón en detrimento de su persona. Más aún, se pierde la oportunidad de reflexionar sobre el trabajo, su contexto y objeto específicos como un lugar para la crítica y el desafío del objetivo político de la investigación bíblica feminista, trabajar por la liberación de las mujeres y otras “no personas” bajo la opresión patriarcal.

39. Joanna Dewey, “Mark” en E.S. Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, II, pp. 470-509 (476).

En esta investigación me he encontrado en una curiosa situación, la de leer a contrapelo del discurso bíblico feminista que ha pretendido establecer el evangelio de Marcos como testimonio del discipulado de iguales de mujeres y hombres en el cristianismo primitivo. Sin duda tales postulados sobre el servicio de las mujeres en el movimiento de Jesús y en la iglesia primitiva tienen mucho que ver con la sensibilidad actual respecto a la aceptación de mujeres en roles de liderazgo dentro de la iglesia de hoy. Quizá la afirmación exagerada del caso fue necesaria por un tiempo para corregir los prejuicios androcéntricos contra el discipulado de las mujeres en Mc 15, 40-41. Sin embargo, ha llegado el momento de escuchar a Winsome Munro de nuevo.<sup>40</sup> Las referencias a διακονέω en Mc 1.31 y 15.41 son diferentes. Las implicaciones de este postulado nos dejan con una narración que está lejos de ser una iniciativa feminista, y con un movimiento de Jesús que está lejos de ser el origen prístino de la igualdad entre sexos. Esta práctica interpretativa no lee Marcos como una historia lineal coherente sino como un lugar de relaciones de poder en competencia y conflicto, un discurso en que la buena noticia no llega a una conclusión utópica, sino que se vislumbra repetidamente en la lucha por la liberación de la opresión de las mujeres y otras “no personas”.<sup>41</sup>

40. Volver a escucharla tiene que ser, desafortunadamente, a título póstumo. La profesora Munro murió en su Sudáfrica nativa en 1994. Había vuelto allí de visita después de 19 años de exilio en Estados Unidos donde que estuvo viviendo y enseñando. En 1965 la policía de Sudáfrica registró su apartamento con motivo de sus actividades en contra del apartheid. Desde ese tiempo y hasta su muerte trabajó como ministra presbiteriana, profesora de religión y educadora al servicio de su iglesia en Estados Unidos. Aunque era una estudiosa consumada y con muchas publicaciones, la profesora Munro nunca tuvo una categoría mayor que la de profesora auxiliar. A la luz de la lucha del contexto de su país y de su situación académica, me atrevo a pensar que tendría mucho que decir sobre las ambigüedades y complejidades de la liberación y la servidumbre. Para una revisión completa de su vida y logros ver Michael Cooper, “Winsome Munro 1925-1994”, *Religious Studies News* 9.3 (Septiembre 1994), p. 24.

41. Munro, en su artículo “Women Disciples: Light from Secret Mark”, p. 48 pronuncia un sentimiento similar sobre la investigación crítico-feminista hacia la naturaleza androcéntrica de la Biblia: “Más aún, debería no existir la presunción respecto a las relecturas

Esta lectura de la perícopa no ofrece una lección moral de la historia en la que Jesús se construye como un héroe que “libera” a las mujeres para servicio de Dios a través de trabajo doméstico invisible. No se encuentra buena noticia transformadora y dadora de vida en la estrecha esperanza de pensar que Jesús tenía discípulas, aunque ellas continuaban funcionando con los roles socialmente aceptados de cocineras, limpiadoras, sirvientas. En esta lectura no hay final feliz para la suegra de Simón, no hay una transformación última. La lectura que hacemos ve, sin embargo, en el texto un testimonio de la atención de Jesús a la situación concreta de la suegra de Pedro, a su curación y a su servicio. Como tal, la tradición se vuelve un lugar para ver la ambigüedad del contexto de la mujer de la narración y del nuestro propio. Pueden hacerse más lecturas de subyugación y dominación para evidenciar la curación. También pueden deducirse más visiones utópicas de liberación e igualdad a partir de las propias incoherencias e injusticias de dichas lecturas. Pero la intuición de que tales contradicciones, y el conflicto que ponen en evidencia, están en el evangelio de Marcos –y en nuestras vidas cotidianas (si las leemos atentamente)– podría ser, sin más, la mejor buena noticia para la suegra de Simón y para nosotras.

feministas de que los textos conllevarán o han de conllevar buena noticia para y sobre las mujeres o acordes con los valores feministas. Puede que ocurra y puede que no. Los dos resultados tienen que ser aceptados para poner luz sobre la historia y experiencia de las mujeres. “Leer con un espejo” o leer lo que hay tras un texto antagonista puede posiblemente ayudar a recuperar la historia sumergida de una mujer asertiva.

4

El héroe de los milagros de  
doce años en Marcos

*Wendy Cotter*

## EL HÉROE DE LOS MILAGROS DE DOCE AÑOS EN MARCOS.

### La curación de la mujer con hemorragias y la resurrección de la hija de Jairo (Marcos 5, 21-43)

*Wendy Cotter*

LA INVESTIGACIÓN MARCANNA ha reconocido, durante ya casi un siglo, que tan seguro es que este evangelio no recoge las memorias históricas de San Pedro, como lo es que no se trata de la libre composición del evangelista al que llamamos Marcos. Wrede impuso la evidencia de que fue Marcos quien deliberadamente dio forma al evangelio<sup>1</sup>, pero fueron Dibelius y Bultmann quienes descubrieron las formas básicas y las fuentes anteriores de que depende Marcos.<sup>2</sup> La crítica de la redacción puede perfilarse cuando se identifican las formas pre-evangélicas, porque entonces los modelos utilizados por el evangelista aparecen más claramente y la ubicación del material posterior pone en evidencia su intencionalidad. La redacción que hace Marcos de sus fuentes, tanto por la preparación de

1. Wilhelm Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen, 1901).

2. Martín Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Leipzig, 1919); Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, (Leipzig, 1921).



las formas ya existentes como por su manera de organizarlas permite que salga a la luz su cristología como propia y distinta.

Fue hace 25 años cuando Étienne Trocmé hizo una crítica de los estudios marcanos por la ausencia de las distinciones importantes de estos estratos y el significado que tienen para la exégesis de Marcos.

“Ninguna persona sensible soñaría hoy en volver a una interpretación no cristológica de este librito fascinante [el evangelio de Marcos]. Pero se puede dudar si se ha pensado suficientemente sobre la relación entre el evangelista y su propia cristología y sobre aquello que de las varias capas de tradición fue utilizado por él”.<sup>3</sup>

Esto se aplica ciertamente a los relatos pre-marcanos de milagros utilizados por Marcos en su evangelio. Es frecuente advertir que Marcos quiere que el poder (δύναμις) de Jesús subraye su identidad como Hijo de Dios, como quiere que la ceguera que muestran los discípulos sobre esa identidad se reconozca en la respuesta obtusa que tienen respecto a esos milagros. Estos dos temas sirven de apoyo para el “secreto mesiánico”, un secreto que sólo es desvelado cuando, en el momento de la muerte de Jesús, la cortina del templo se rasga de arriba abajo (Mc 15.38), y el centurión misteriosamente exclama, “verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15.39). Pero la cristología de Marcos debería ser sondeada más allá de los temas del “secreto mesiánico”, cuando existen bases para hacerlo. Para empezar, si Marcos ha aceptado tradiciones pre-marcanas y las utiliza, seguramente esto significa que él asume las afirmaciones que hacen. Esto también merece ser advertido y anotado como factor en cualquier intento de reconstrucción de la cristología marcana. Uno de los mejores ejemplos de la incorporación de Marcos de material pre-marcano se encuentra en el uso que hace de los dos milagros de doce años, la curación de la mujer con hemorragias y la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 21-43).

3. Étienne Trocmé, “Is There a Marcan Christology?” en Barnabas Lindars y Stephen S. Smalley (eds.), *Christ and the Spirit in the New Testament: Festschrift for Charles Francis Digby Moule* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 3-13 (3).

Respecto a las intervenciones de Marcos, la evidencia sugeriría solamente dos adiciones: Mc 5.37, en que los discípulos son incluidos en la historia de Jairo (que no lo son en el primer relato) y Mc 5.43a, “y les dio órdenes de que nadie lo supiera”, un ejemplo obvio del “secreto mesiánico”. A parte de esto, las historias en sí no contienen ningún tema marcano que pudiera sostener que fuera él quien las creara.

¿Qué gana Marcos presentando estas dos historias pre-marcanas? La respuesta a esta pregunta incluye una prueba más profunda sobre la función que tienen estas historias de milagros antes que atribuir sin más que están al servicio del “secreto mesiánico”.

Lo primero de todo sería preguntarnos ¿fue Marcos quien puso juntas estas narraciones como es habitual en otros lugares de su evangelio?<sup>4</sup> O, en este caso, ¿estaban los milagros enlazados ya en el estrato pre-marcano? Para Dibelius el número de vínculos entre las narraciones es tal que pareciera que estaban ciertamente unidas antes de que Marcos hiciera su propio trabajo. Además del hecho de que las narraciones entrelazan a dos mujeres que necesitan de los milagros de Jesús, hay otros elementos: (a) el tema de los doce años de duración de la enfermedad de la mujer (5.25) y la edad de la niña (5.42); (b) el que Jesús se dirige a la mujer llamándola “hija” (5.34) y la relación de la niña enferma con Jairo (5.23); (c) el contraste entre lo público y lo privado, Jesús expone públicamente a la mujer que ha sido curada (5, 32-33) mientras quiere privacidad para la resurrección de la niña (5.40-41); (d) el contraste entre la mujer que necesita tocar a Jesús para curarse (5, 27-28) y Jesús que toca a la niña para devolverla a la vida (5, 41-42).<sup>5</sup>

4. Mc 3,21-31; 6,7-6,30; 9,2-14; 11,12-20.

5. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 219; Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, pp. 214-215; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), pp. 104-110; P.J. Achtemeier, “Towards the Isolation of the Pre-Markan Miracle Catena”, *Journal of Critical Literature* (1970), pp. 276-79; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markus evangeliums* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1974) p. 199.

Estas especiales conexiones internas se dan al margen de los usuales “sandwiches” marcanos, en que el propósito es sólo, normalmente, establecer el sentido de un lapso de tiempo. Simplemente, no encontramos tantas comparaciones y contrastes en las historias en sí mismas. A mi juicio la evidencia apoya más la opinión de Dibelius, es decir, que las narraciones estaban entrelazadas con prioridad a la redacción de Marcos.

La razón por la que estas dos narraciones estaban unidas en un estado pre-marcano es todavía una cuestión abierta, quizá la suposición más común sea que la mención de Jairo como jefe de la sinagoga pretenda introducir el tema de “Jesús versus la costumbre religiosa judía o la Ley”. Pueda o no esto ser sostenido, el artículo de A.J. Levine ha intentado desafiar tales interpretaciones<sup>6</sup> de un modo persuasivo, el hecho es que Marcos mismo muestra ser bastante desconocedor de la escritura Judía y sus costumbres. Como sabemos, este evangelio se abre con una identificación errónea en Mc 1.2 que dice citar a Isaías ¡cuando es una composición de Éxodo 23.20 y Malaquías 3.1! Pero si Marcos sabe poco de la Escritura todavía sabe menos de las prescripciones farisaicas, como deja claro su comentario inadecuado y fuera de lugar en Mc 7, 3-4. Así pues, un vínculo entre dos narraciones que introduzca un conflicto con la Torah no parece coherente con este evangelista.

Para entender cómo Marcos utiliza las narraciones de milagros para obtener algún beneficio tenemos que entender la naturaleza de las mismas. La definición del carácter de narración de milagro ha sido fuertemente influenciada por Dibelius y Bultmann. Uno de los ejemplos de sus coincidencias es que en las narraciones de milagros no hay descripciones. Más bien, los milagros se centran en el poder

6. Amy-Jill Levine, “Discharging Responsibility: Matthean Jesus, Biblical Law and Hemorrhaging Woman”, en David R. Bauer y M.A. Powell (eds.), *Treasures New and Old: Contributions to Matthean Studies* (Atlanta: Scholar Press, 1996), pp. 379-97. Reeditado en A.-J. Levine (con Marianne Blickenstaff) (ed.), *A Feminist Companion to the Gospel of Matthew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), pp. 70-87.

automático que “se hace particularmente evidente en la narración de la mujer con flujos de sangre: Jesús siente, cuando la mujer le toca que un poder (δύναμις) ha salido de él”.<sup>7</sup> “Algo que es tan bueno y que pasa tan desapercibido procede de la disposición interior de la persona curada, esta es una observación en coherencia con lo dicho anteriormente”.<sup>8</sup>

Aquí Bultmann apela a Dibelius cuando éste niega la existencia de descripciones en las narraciones de milagros: “El estilo de una narración de milagro está en relación con el estilo del apotegma hasta este extremo, la ‘ausencia de descripciones’ y todo lo que implica es característico de ambos”.<sup>9</sup>

Es cierto que ni la disposición interna de la mujer ni el padre de la niña muerta son descritos. Pero ¿podemos decir que ni ellos ni Jesús han sido retratados en el texto? En este artículo quiero examinar la riqueza que cada una de estas dos narraciones pre-marcanas aportan al retrato del Jesús marcano en su camino a la cruz. Para hacerlo, trataré primero cada una de las narraciones por separado, puesto que, a pesar de la interconexión, no se necesitan la una a la otra para comunicar el significado específico que cada una ofrece en la descripción de Jesús. El artículo concluirá después con una observación acerca de cómo la localización de estos milagros sirve de ayuda al evangelista en su afirmación cristológica.

### La curación de la mujer con hemorragias: Marcos 5, 25-34<sup>10</sup>

¿En qué sentido recibe la cristología de Marcos más luz al incluir esta narración pre-marcana? Un análisis de su forma básica muestra

7. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, p. 219.

8. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, p. 219.

9. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, p. 220.

10. Esta narración era originalmente independiente y tiene mensaje y significado propios, ver Bultmann, *The History of Synoptic Tradition*, pp. 214-215; E. Lohmyer, *Das Evangelium des Markus*, p. 104.

la extraordinaria atención que se da a la situación de la mujer. Se dan en total seis informaciones acerca de su flujo de sangre: (1) ha sufrido durante 12 años (5.25); (2) ha pasado por muchos médicos (5.26); (3) se ha gastado todo su dinero (5.26); (4) no mejoró sino que fue empeorando (5.26); (5) había oído hablar de Jesús (5.27) porque dijo, “si toco aunque sean su manto, me pondré bien” (5.28). En realidad solamente el detalle de decir que padecía flujos de sangre sería necesario para completar la primera parte de una narración de milagros (es decir, la identificación del problema) (vv. 25-28). La extensa y detallada introducción es como defensiva, parece la excusa dada por un comportamiento inadecuado, una explicación de inocencia sobre el por qué iba ella a tocar el manto de Jesús. Esta es probablemente la razón que provoca nerviosismo en el narrador, como se corrobora en la evidencia del miedo que siente la mujer cuando Jesús pide ver a la persona que ha recibido la curación. “Pero la mujer, al comprender lo que le había pasado, asustada y temblorosa, se echó a sus pies delante de él y le dijo toda la verdad” (5.33). Sin embargo, ¿por qué el narrador trata el comportamiento de la mujer como si él pensara que requiere una excusa? y ¿por qué debería la mujer comportarse con tanto miedo? Nótese cómo la narración construye la tensión entre la mujer que quiere permanecer en el anonimato y la insistencia del sanador en descubrir a la persona curada. Jesús no se muestra dispuesto a moverse y pide saber quién es la persona que ha sido curada.

Aunque algunos intérpretes sugieren que la mujer debía estar avergonzada por haber violado la Torah cuando, padeciendo flujos de sangre, se mete entre la multitud y toca a alguien, hemos de preguntarnos, ¿era semejante alusión pertinente para el Marcos pagano y su comunidad pagana? Además, no hay ninguna mención de la Torah en la narración, ni de Jesús ni de nadie. Así pues, la explicación de la timidez y el miedo de la mujer ante Jesús debe ser entendida dentro del contexto general del mundo grecorromano de la antigüedad.

Se suponía que la mujer prototípica tenía que estar en casa, rodeada por su familia, tímida, modesta y callada.<sup>11</sup> Algunos ejemplos sirven para clarificar estas expectativas sociales. Valerio Máximo, un historiador del siglo primero, ofrece un debate sobre la “severidad” en la que incluye ejemplos de castigo por indiscreción a las esposas. Entre ellos podemos leer:

También era escabrosa la situación marital de C. Galo Sulpicio. Se divorció de su mujer porque se enteró de que había salido fuera con la cabeza descubierta. La sentencia fue dura, pero había una razón para ella. “Para que tu apariencia sea adecuada”, dice, “la ley te limita a mis ojos solamente. Usa para ellos los utensilios de cosmética, muéstrales a ellos tu mejor aspecto, confíate a su más íntima familiaridad. Cualquier otra mirada sobre ti, convocada por una incitación innecesaria, ha de ser considerada sospechosa y quebrantadora”. No dejó de pasarle lo mismo a Q. Antitius Vetus. Quien se divorció de su mujer porque la habían visto en público hablando de tú a tú con cierta mujer que había sido esclava.<sup>12</sup>

Valerio hace notar la severidad del castigo sin contradecir los valores establecidos sobre las mujeres.

Estos mismos valores los vemos en la alabanza que Plinio el Joven dedica al emperador Trajano sobre las virtudes de su esposa Plotina: “¡Qué modesta en su atuendo, qué moderada con sus muchos sirvientes, qué discreta cuando camina fuera de la casa!”.<sup>13</sup> Tertuliano sólo hace referencia a esto cuando dice: “Una mujer mejor haría en ver que en ser vista”.<sup>14</sup>

11. Sobre las ideas generales de la mujer honesta, ver Bruce Malinas, “Honor and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World”, *The New Testament World: Insights for Cultural Anthropology* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, rev. Edn, 1993), pp. 28-62, especialmente pp. 48-52.

12. Valerio Máximo (trad. por D.R. Schkleton Bailey; 3 vols; Londres, England y Cambridge, Massachusetts, 2000), pp. 2,6,10,11.

13. Plinio el Joven, *Panegyricus* (trad. por Betty Radice; 2 vols; Londres: Heinemann, 1969), pp. 2, 83.

14. Tertuliano, “On the Veiling of Virgins” (Sobre el velo de las vírgenes), en *The Ante-Nicene Fathers*, IV (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1905), p. 17.

Sea o no esto verdad, Tertuliano pensaba claramente que esto era lo adecuado para una mujer modesta. De hecho, no hay ninguna historia en el Nuevo Testamento en que una mujer le pida a Jesús un milagro para ella. O bien otros lo piden para ella, como es el caso de la suegra de Pedro (Mc 1, 29-31), o Jesús mismo se da cuenta, como es el caso de la mujer encorvada durante 18 años (Lc 13, 10-17). Hay un caso de una mujer que pide un milagro para otra persona, se trata de la sirofenicia cuya hija está poseída (Mc 7, 24-30), pero es presentada como si fuera una apestada. Y Mateo empeora la imagen de la mujer incluyendo el elemento de los discípulos que fueron donde Jesús y le rogaron diciendo, “Mándala irse, que viene detrás gritando” (Mt 15.23).

Esto podría explicar las muchas excusas de la mujer que ha transgredido las normas de modestia y ha tocado deliberadamente a un extraño en la calle. En el desarrollo de la historia, cuando Jesús pide ver quién le ha tocado en medio de la multitud, ¿cómo puede él imaginar que se trata de una mujer? Cuando se acerca, la mujer revela su identidad públicamente y le dice a Jesús “toda la verdad”. Aquí, me parece a mí, la respuesta de Jesús es muy importante para el auditorio cristiano: “Hija, tu fe te ha sanado; vete en paz y sigue sana de tu enfermedad” (Mc 5.34). La elección de la palabra “hija” denota mucha sensibilidad. Dado el carácter íntimo del padecimiento de la mujer, llamarle “hija” permite a Jesús dirigirse a ella con ternura y al mismo tiempo mantener un carácter no erótico y protector en la relación que establece con ella. En segundo lugar, Jesús atribuye la curación a la fe de la mujer. Así lo que haya podido parecer descarado o indecoroso es aceptado por Jesús como motivado por la fe.

Es claro que el mandato “vete y sigue sana de tu enfermedad” es una inclusión secundaria, puesto que la narración nos dice que la mujer ha sentido su curación (5.29) y que Jesús sintió el poder sana-

dor que salió de él (5.30). Así la recomendación de quedar curada es completamente redundante.

A través de los ojos del mundo grecorromano, ¿qué revela esta narración sobre su héroe? En este milagro hay algo sorprendente para lo que socialmente se esperaba respecto a los roles sexuales en la relación de honor-pudor. A pesar del hecho de que Jesús esté tan seguro de que un poder haya salido de él, tan seguro que incluso insiste en encontrarse con la persona que le ha tocado, cuando ella se presenta ante él, deja de lado el honor para ocuparse de la curación de la mujer. Con la mujer físicamente a sus pies, avergonzada por su atrevimiento, Jesús la llama “hija”, protegiendo su honor y haciendo del encuentro la más impecable de las relaciones.

Segundo, Jesús le concede a ella el honor de la curación, en virtud de su fe, ella tomó la decisión de tocarle. Aunque es claro para el oyente que el poder que ha salido de Jesús y producido la curación instantánea en la mujer es la verdadera razón del milagro. Jesús protege el honor de la mujer, afirmando que su acción atrevida es la expresión de una fe profunda. Esto suprime la vergüenza y hace surgir respeto por la mujer. A mi juicio, esta narración funciona como un signo para el lector que muestra que el héroe, en torno a quien se reúne la comunidad, es sorprendentemente libre respecto a los códigos públicos de honor y la necesidad del dominio sobre las mujeres. Más aún, que Jesús identifique el gesto de la mujer con un acto de fe muestra su *humanitas*, su atención al corazón humano por encima de las rígidas normas de los códigos de la sociedad. Hay aquí un aspecto estructural liberador que atraviesa toda la narración. El flujo incontrolable de poder que surge de Jesús detiene el flujo enfermizo de sangre de la mujer. La decisión de la mujer de tocar a Jesús significa que el poder de Jesús puede tocarle a ella y librarla no sólo de su enfermedad sino también de las estructuras de su miedo.

### La resurrección de la hija de Jairo<sup>15</sup>

Antes que nada, es importante decir que la pretensión de que un héroe pueda realmente traer a alguien de la muerte a la vida es muy infrecuente en la antigüedad.<sup>16</sup> Sólo podemos entender la relevancia que ello tiene en esta narración de Jesús si sabemos del grupo de dioses y héroes, y sus leyendas, conocidos por los primeros cristianos.

### Dioses que han resucitado muertos

Sólo tres deidades cuentan con leyendas que incluyan este poder: Asclepio, Heracles e Isis. Es pertinente una breve revisión de las leyendas de estas deidades, que les eran tan familiares a los oyentes del evangelio, puesto que constituyen una especie de telón de fondo religioso para entender el significado del milagro de Jesús.

Isis pertenece al panteón egipcio pero ha de ser incluida aquí ya que durante el periodo helenístico la devoción a Isis se había extendido por todo el mundo mediterráneo. En el periodo imperial, Cayo Calígula había mandado erigir un santuario dedicado a ella en el *pomerium* romano.<sup>17</sup> Isis descubre la medicina que da la inmortalidad, pero la única persona con quien la usa es su hijo Orus.<sup>18</sup>

Respecto a Heracles y Asclepio, los dos empezaron su vida como mortales y obtuvieron divinidad por su heroísmo a favor del géne-

15. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 219; Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, pp. 214-15; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Mark* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), pp. 104-110; P.J. Achtemeier, "Towards the Isolation of the Pre-Markan Miracle Catena", *Journal of Critical Literature* (1970), pp. 276-79; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markus Evangelium* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1974), p. 199.

16. Wendy Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories* (Londres: Routledge, 1999), pp. 12-15, 24-26, 33-34, 45-47, 48, 52-53.

17. Véase, por ejemplo, el tratamiento que le da Plutarco, "Isis and Osiris", *Moralia*, V (trad. por Frank Cole Babbitt; Londres: Heinemann, 1936), pp. 41 y ss.

18. Diodoro Sículo 1.25.6.

ro humano. Fue la compasión la que les hizo lograr la más perfecta de todas las curaciones. En el caso de Asclepio, el precio de su compasión fue su propia vida.

Asclepio (*Asclepius/Aesculapius*, periodo homérico) fue asesinado por Zeus por traer los muertos a la vida. Existen varias versiones de la historia. Una de las más populares está relacionada con el mito de Hipólito. Cuando el hijo de Teseo, Hipólito, descubrió que su madrastra le deseaba, la reprendió violentamente. Como resultado de esto, ella se suicidó, pero dejó una nota acusando falsamente a Hipólito de que la había violado. Teseo expulsó a Hipólito y, cuando el joven conducía su carro cerca del mar, un monstruo surgido de las aguas asustó a los caballos. Los caballos se desbocaron e Hipólito salió despedido del carro y resultó muerto. Entonces Ártemis, que sentía un amor especial por Hipólito, inspiró a Asclepio para que devolviera la vida a Hipólito. Pero esto llenó de ira a Zeus quien mató a Asclepio con un rayo.

En otra de las versiones, contada por Diodorus Siculus (60-30 a.C.)<sup>19</sup>, el dios Hades llega al trono de Zeus para presentar cargos en contra de Asclepio porque por su intervención el reino de Hades está quedándose sin habitantes. Como castigo, Zeus coge un rayo que ha sido creado por los Cíclopes y mata a Asclepio.

Apolodoro (año 146 a.C.) aporta una lista de seis hombres que Asclepio ha resucitado entre los muertos. Y explica que la ejecución de Zeus fue provocada por el miedo a que los humanos pudieran llegar a salvarse unos a otros, lo que significaría hacerse independientes del poder de Zeus para amenazar sus vidas.<sup>20</sup>

19. Diodoro Sículo 4.71.1-3.

20. Apolodoro 3.10.3. Es clara la popularidad que alcanza esta leyenda por la representación en Filodemo (110-40 a.C.), *De Pietate* 52; Virgilio, *La Eneida* (primer año a.C.), 7.765-773; Plinio el Viejo (siglo primero d.C.), *Historia Natural* 29.1.3; Pausanias (150 d.C.), "Corinto", *Descripción de Grecia* 26.4-5; Sexto Empírico (200 d.C.), *Contra los Profesores* 260-62.

He encontrado a algunos de los cuales se dice que han sido resucitados por él, Capaneo y Licurgo, como dice Estesícoro [645-555 a.C.] en la Erifila; Hipólito, como informa el autor de *Naupactica* [siglo sexto a.C.]; Tindáreo, como dice Paniasis [500 a.C.]; Himeneo, como se lee en las Órficas; y Glauco, hijo de Minos, como relata Melasagoras [siglo quinto a.C.]. Pero Zeus por miedo a que los hombres pudieran apropiarse de su arte de curar, para ir y rescatarse unos a otros, lo hirió con un rayo.

En el periodo romano la estatua de Asclepio fue colocada en el templo de Apolo, de quien se decía que era su padre. El texto de Apuleyo muestra cómo la adoración a Asclepio estaba extendida por todas partes:

De éstos [buenos daimones] consideran dioses sólo a aquellos, que habiendo conducido los carros de sus vidas sabia y justamente y habiéndoles sido después concedida la divinidad por los hombres, con santuarios y ceremonias religiosas, son adorados comúnmente como Anfiarao en Boecia Mopsus, África, Osiris en Egipto, uno en una parte del mundo y otro en otra, Asclepio en todas.<sup>21</sup>

Finalmente, hemos de mencionar los cinco volúmenes de Artemidoro, una compilación de interpretaciones de sueños que recoge las asociaciones más habituales en relación a los sueños de Asclepio, que sirven como prueba de su preeminencia como el dios de la curación y “ayuda en tiempo de necesidad”:

Si Asclepio es puesto en un templo y levantado sobre un pedestal, si se le visita y adora, significa buena suerte para todos. Pero si se mueve y se acerca o entra en una casa, entonces se profetiza enfermedad y hambre. Por ello, los hombres necesitan especialmente a este dios. Pero para aquellos que están enfermos significa la recuperación. Este dios es llamado Paeon (el sanador). Asclepio siempre guía a quienes ayudan en tiempo de necesidad y a aquellos que administran la casa del soñador.<sup>22</sup>

21. Apuleyo, *De Deo Socratis*, 14-153, *Asclepius*, 1.254.

22. Artemidoro, *Oneirocritica* 2.37.

En esta interpretación de sueños podemos ver que los poderes de Asclepio para curar y resucitar resultan de ser considerado “juez” de la vida:

Un joven luchador que estaba preocupado por el examen preliminar, soñó que Asclepio era el juez y, cuando marchaba junto con otros jóvenes, el dios le eliminó de la competición. En la vida real, el joven murió antes de que comenzara la pelea. El dios fue responsable de este abandono, no del combate sino de la vida misma, de la que era considerado juez.<sup>23</sup>

Estas múltiples referencias a Asclepio y sus leyendas, su devoción y popularidad como dios de la compasión en todas partes, nos ayudan a ver cómo para los cristianos hacer una reivindicación similar sobre Jesús significa situarle al mismo nivel que el dios de la curación más grande conocido en el mundo grecorromano.

De Heracles (*Heracles/Hercules, legendario*) se dice que había luchado con Hades por la vida de Alcestis. De acuerdo con la leyenda que cuenta Apolodoro, Admeto había deseado casarse con la hija de Pelias, Alcestis, pero Pelias pidió que primero fuera capaz de atar un león a un carro. Apolo entró en escena y lo hizo por Admeto, para que pareciera así que Admeto podría casarse con Alcestis. Pero en la ceremonia de bodas Admeto hizo un desagravio a la diosa Ártemis al olvidarse de hacer sacrificios en su honor. Furiosa por el insulto, Ártemis pidió su vida. Apolo engatusó a Ártemis para que aceptara un sustituto, pero el día en que Admeto tenía que morir nadie, ni siquiera sus padres, estaban dispuestos a morir en su lugar. Finalmente, la novia de Admeto, Alcestis, se ofreció voluntaria, y, cobardemente, Admeto le permitió morir. En este momento Heracles apareció en escena. Algunas leyendas dicen que Heracles bajó al reino de Hades y luchó contra él por la vida de Alcestis.

23. Artemidoro, *Oneirocritica* 5.13.

“Pero la virgen [Ártemis] hizo levantar [a Alcestitis], o como dicen algunos, Heracles luchó con Hades y la trajo de nuevo arriba [al mundo de los vivos]”.<sup>24</sup>

Eurípides (485-406 a.C.) inmortalizó la leyenda de Alcestitis en su obra con el mismo nombre. En el diálogo que sigue a continuación, Heracles explica que hizo una emboscada a Hades en la tumba:<sup>25</sup>

Admeto: ¡Oh noble hijo de Zeus máximo, feliz seas, y que el padre que te engendró te conserve! Pues sólo tú has enderezado mi vida. ¿Cómo la trajiste desde el mundo subterráneo a esta luz?

Heracles: Después de trabar combate con la divinidad que la tenía a su cargo.

Admeto: ¿Dónde dices que libraste este combate con la Muerte?

Heracles: Junto a la tumba misma, saltando de mi escondite la cogí con mis manos.

(Heracles explica ahora que Alcestitis tiene que esperar tres días para ser desconsagrada del mundo subterráneo)

Admeto: ¿Por qué esta mujer está en pie, sin voz?

Heracles: Aún no te es permitido oír sus palabras, antes de que sea purificada de su anterior consagración a los dioses infernales, y venga el tercer día. Más llévatela adentro. Sé justo el resto de tus días, Admeto, y acoge hospitalariamente a los extranjeros.

Adiós, pues, yo me dirijo a cumplir el trabajo que me fue asignado, para el rey, hijo de Esténelo.

(Finalmente, Heracles se marcha y Admeto promete ofrecer sacrificios en alabanza y regocijo)

24. Apolodoro 1.9.15.

25. Eurípides, *Alcestitis* 4.1136-63. Traducción de Eurípides, *Alcestitis, Medea, Hipólito* (Madrid: Alianza Editorial, 1954), pp. 103-105.

Admeto: Quédate con nosotros y sé nuestro huésped del hogar.

Heracles: Otra vez será porque ahora tengo que darme prisa.

Admeto: Que tengas éxito, y puedas regresar de vuelta en paz.

[Heracles desaparece y Admeto se vuelve hacia el coro.]

A los ciudadanos y a toda la tetraarquía, ordeno que organicen coros por estos buenos acontecimientos y que los altares humeen con los sacrificios de víctimas propiciatorias. Pues ahora hemos cambiado a una vida mejor que la de antes. No negaré, en efecto, que soy feliz.

Coro: Muchas son las formas de lo divino,  
Y muchas cosas ejecutan los dioses inesperadamente.  
Lo que se esperaba no se cumplió,  
En cambio, de lo inesperado encontró una solución un dios.  
Tal ha resultado este asunto.

Es significativo para nuestro relato el testimonio que da Aelius Arístides (129-181 d.C.) sobre la devoción que se tenía a Heracles en todo el mundo grecorromano<sup>26</sup>:

Pero, ¿por qué deberíamos hablar de la historia antigua? Porque la actividad del dios todavía es manifiesta. Por una parte, como oímos, hace maravillas en Gadir y se cree que no es inferior a ninguno de los dioses. Y por otra parte, en Messene, Sicilia, libera a los hombres de toda clase de enfermedades, y quienes han salido ilesos del peligro del mar lo atribuyen igualmente a las manos benefactoras de Poseidón y de Heracles. Se podrían citar muchos otros lugares consagrados al dios y otras manifestaciones de su poder.

Como vemos, los dos, Asclepio y Heracles, están asociados con curaciones y resurrecciones de muertos pero tienen un carácter muy diverso. Luciano mistifica este contraste en su “Diálogos de los Dioses. Zeus, Asclepio y Heracles”. Su humor satírico se basa en las devociones convencionalmente conocidas y aceptadas en su tiempo. En la escena que sigue, los dos dioses están discutiendo y Zeus tiene que intervenir en la disputa:<sup>27</sup>

26. P. Aelius Arístides, *Heracles* 40.12.

27. Luciano, *Diálogos de los dioses* 7.15

Zeus: Vosotros dos, dejad de discutir; parecéis un par de hombres. Es inadecuado y está fuera de lugar en la mesa de los dioses.

Heracles: Pero, Zeus, ¿crees de verdad que este hombre de medicina está por encima de mí?

Asclepio: Claro, por Zeus que soy mejor que tú.

Heracles: ¿Cómo, mentecato? Porque Zeus te condenó con su rayo por tus hechos impíos [aquí esta es una referencia clara a la resurrección de muertos], y ahora has recibido la inmortalidad porque se ablandó y tuvo compasión de ti?

Asclepio: Has debido haber olvidado, Heracles, que tú también fuiste abrasado hasta morir en Oeta<sup>28</sup> y que me reprochas tus quemaduras.

Heracles: Eso no significa que nuestras vidas sean iguales. Yo soy hijo de Zeus, e hice muchos trabajos para ordenar el mundo al vencer a monstruos y castigar la violencia de los hombres; pero tú eres un simple cortador de hierbas y curandero, útil, quizá, entre la humanidad sufriente para administrarles pociones, pero sin una sola obra que mostrar.

Asclepio: No tienes nada que decir de cómo te curé las quemaduras cuando llegaste medio chamuscado el otro día? Entre la túnica y el fuego tu cuerpo era un lío estupendo. Además, aunque sólo fuera por esto, yo nunca fui un esclavo como tú, cardando lana en Lidia, vistiendo de color púrpura y siendo golpeado con el sándalo dorado de Ónfale.<sup>29</sup> Y lo que es más, yo nunca he matado a mi mujer y a mis hijos en un ataque de ira.

Heracles: Si no dejas de insultarme, vas a comprobar muy pronto que tu inmortalidad no te servirá de mucho. Primero te cogeré y lanzaré tu cabeza fuera del cielo, así que tu calavera se romperá y nadie, ni siquiera Apolo, el curador, será capaz de hacer nada por ti.

28. Se dice de Heracles que se suicidó en el fuego.

29. Una referencia, como sabemos, a Heracles que tuvo que ser esclavo de la reina Ónfale en Lidia durante tres años.

Zeus: Dejadlo ya, digo; No molestéis nuestra cena festiva u os echaré a los dos fuera. Heracles, es sólo razonable que Asclepio tenga un sitio por encima de ti puesto que murió antes que tú.

Los insultos aquí funcionan como una enseñanza cultural sobre las formas en que algunas características de estos héroes les hacen vulnerables a la censura. El trabajo de Asclepio con hierbas y medicinas le grajean ser acusado de curandero y es ridiculizado por no haber actuado con valentía. Heracles es hijo de un dios y valiente pero por otra parte su valentía es violenta.

A pesar de la habilidad de Luciano, y al observarla, vemos cuánto eran esos dioses amados y admirados. Su muerte y su vida eterna son contempladas por la gente en relación con sus actos compasivos hacia otros.

### *La deidad judía y sus profetas Elías y Eliseo*

Para los millones de judíos en el mundo grecorromano, las historias de resurrecciones de niños muertos les recordaban los milagros de su Dios en respuesta a las oraciones de los dos grandes profetas, Elías y Eliseo. Primero la oración de Elías es escuchada y el hijo de una mujer pagana es devuelto a la vida.

Después de estas cosas, el hijo de la dueña de la casa cayó enfermo, y la enfermedad fue tan recia que se quedó sin aliento. Entonces ella dijo a Elías: "¿Qué hay entre tú y yo, hombre de Dios? ¿Es que has venido a mí para recordar mis faltas y hacer morir a mi hijo?" Elías respondió: "Dame a tu hijo" El lo tomó de su regazo y subió a la habitación de arriba, donde él vivía y lo acostó en su lecho; después clamó a Yahveh diciendo: "Yahveh, Dios mío, ¿es que también vas a hacer mal a la viuda en cuya casa me hospedo, haciendo morir a su hijo?" Se tendió tres veces sobre el niño, invocó a Yahveh y dijo: "Yahveh, Dios mío, que vuelva, por favor, el alma de este niño dentro de él". Yahveh escuchó la voz de Elías, y el alma del niño volvió a él y revivió. Tomó Elías al niño, lo bajó de la habitación de arriba de la casa y se lo dio a su



madre. Dijo Elías: "Mira, tu hijo vive". La mujer dijo a Elías: "Ahora sí que he conocido bien que eres un hombre de Dios, y que es verdad en tu boca la palabra de Yahveh. (1Re 17, 17-24) (Biblia de Jerusalén)

Es fácil ver cómo la historia de Eliseo depende del relato de Elías, pero mucho más elaborada. Veamos cómo la oración de Eliseo obtiene la vida del hijo muerto de la mujer:

Creció el niño y un día se fue donde su padre junto a los segadores: Dijo a su padre: "¡Mi cabeza, mi cabeza!" El padre dijo a un criado: "llevádselo a su madre". Lo tomó y lo llevó a su madre. Estuvo sobre las rodillas de ella hasta mediodía y murió. Subió y le acostó sobre el lecho del hombre de Dios, cerró tras el niño y salió. Llamó a su marido y le dijo: "Envíame a uno de los criados con una asna. Voy a salir donde el hombre de Dios y volveré". Dijo él: "¿Por qué vas donde él? No es hoy novilunio ni sábado". Pero ella dijo: "Paz". Hizo aparejar el asna y dijo a su criado: "Guía y anda, no me detengas en el viaje hasta que yo te diga". Fue ella y llegó donde el hombre de Dios, al monte Carmelo. Cuando el hombre de Dios la vio a lo lejos, dijo a su criado Guejazí: "Ahí viene nuestra sunamita. Así que corre a su encuentro y pregúntale: ¿Estás bien tú? ¿Está bien tu marido? ¿Está bien el niño? Ella respondió: "Bien". Llegó donde el hombre de Dios, al monte, y se abrazó a sus pies; se acercó Guejazí para apartarla pero el hombre de Dios dijo: "Déjala porque su alma está en amargura y Yahveh me lo ha ocultado y no me lo ha manifestado". Ella dijo: "Acaso pedí un hijo a mi señor? ¿No te dije que no me engañaras?" Dijo a Guejazí: "Ciñe tu cintura, toma mi bastón en tu mano y vete; si te encuentras con alguien no le saludes, y si alguien te saluda no le respondas, y pon mi bastón sobre la cara del niño. Pero la madre del niño dijo: "Vive Yahveh y vive tu alma que no te dejaré". Él, pues, se levantó y se fue tras ella. Guejazí había partido antes que ellos y había colocado el bastón sobre la cara del niño, pero no tenía voz ni señales de vida, de modo que se volvió a su encuentro y le manifestó: "El niño no se despierta". Llegó Eliseo a la casa; el niño muerto estaba acostado en su lecho. Entró y cerró la puerta tras de ambos, y oró a Yahveh. Subió luego y se acostó sobre el niño, y puso su boca sobre la boca de él, sus ojos sobre los ojos, sus manos sobre las manos, se recostó sobre él y la carne del niño entró en calor. Se puso a caminar

por la casa de un lado para otro, volvió a subir y a recostarse sobre él hasta siete veces y el niño estornudó y abrió sus ojos. Llamó a Guejazí y le dijo: "Llama a la sunamita". La llamó y ella llegó donde él. "Dijo él toma tu hijo". Entró ella, y cayendo a sus pies, se postró en tierra y salió llevándose a su hijo. (2 Re 4,1 8-37) (Biblia de Jerusalén)

Cómo entendían e interpretaban este tipo de historias los judíos del siglo primero no se puede contestar sólo con un ejemplo. Pero puesto que Josefo nos ofrece su propia forma de contar la historia de Elías, al menos podemos observar los elementos que él modifica de acuerdo a sus percepciones y la sensibilidad del siglo primero:

Ahora la mujer de quien hablábamos [la viuda de Sarepta], la que dio de comer al profeta, cuyo hijo cayó tan gravemente enfermo que se quedó sin aliento y parecía estar muerto, después de eso ella lloraba amargamente, lastimándose con sus manos y daba tremendos gritos que nacían de su dolor; Y le reprochó al profeta haber venido a ella para condenarla por sus pecados y por ello, causando la muerte de su hijo. Pero él la obligó a tomarlo con calma y a darle a su hijo, porque él, dijo, se lo devolvería con vida. Así que ella le dio a su hijo. Él lo llevó a la habitación en que vivía y lo colocó en la cama; entonces clamó en voz alta a Dios, y dijo si le haría mal a la mujer que le había recibido y dado de comer, si Él se lo había tomado a la mujer, el supliría a Dios devolver el aliento al niño y darle vida. Entonces Dios, porque sintió pena de la madre y porque deseaba librar a Elías de parecer que había llegado a la mujer con el propósito de hacerla daño, más allá de todo lo esperado devolvió al niño a la vida. Entonces la madre le dio gracias al profeta y le dijo que ahora se daba perfecta cuenta de que la Deidad hablaba con él. (*Ant.* 8.325-27).<sup>30</sup>

Josefo ha añadido tres elementos que dan mayor emoción a la ciertamente lacónica presentación de la situación en 2 Re 17,8-16. Introduce los gritos de dolor de la mujer, las palabras de consuelo del profeta y su promesa de recobrar la vida del niño y articula las razones que mueven a Dios a conceder lo que el profeta pide en oración. Al mismo tiempo ha suprimido dos elementos de la historia.

30. Josefo, *Ant.* 5.

Primero suaviza la aspereza del comportamiento del profeta que coge al niño de manos de su madre sin dar explicaciones. Y segundo, evita la descripción de las postraciones del profeta sobre el niño. Así pues, Josefo pone énfasis en la misericordia y la compasión de Elías y el poder de la petición de la vida del niño a Dios.

### *Héroes que han resucitado muertos*

*Apolonio de Tiana* (siglo primero d.C.). El único héroe humano del mundo grecorromano conocido en el siglo primero por haber resucitado muertos es Apolonio de Tiana. Puesto que sus milagros son cronológicamente posteriores al tiempo de Jesús podría no haber influenciado en el material pre-marciano. Sin embargo, debemos presentar esta historia porque nos permite ver el modo en que milagros de este tipo serían o podrían ser interpretados y los peligros relacionados con ellos.

*La vida de Apolonio de Tiana* fue escrita por el filósofo neopitagórico Filóstrato (nacido el año 170), como favor a la emperatriz Domna Julia, gran devota de Apolonio. Lo que Filóstrato tenía que mostrar era que el hombre santo no era en modo alguno un mago. Se nota la incomodidad que le provoca esta popular historia sobre él y la prontitud con que dice que la mujer descrita más abajo podría haber estado todavía viva. Después de todo, ese tipo de afirmaciones sobre hechos milagrosos eran como vergonzosas para los neopitagóricos. En la historia que sigue, Apolonio resucita a una joven novia. Nótese la mención al rescate de Alcestis por parte de Hércules, lo que demuestra la popularidad de esa historia y lo bien recordada que era.

Aquí está otro de los milagros que hizo Apolonio. Una joven había muerto justo a la hora de casarse y el novio acompañaba al féretro lamentándose, como es natural [,] su matrimonio no había podido consumarse, y toda Roma lloraba con él la muerte pues la doncella pertenecía a una familia de cónsules. Apolonio, que estaba presenciando tanto dolor, dijo entonces: "Deja el féretro en el suelo que voy a detener las lágrimas que estás derramando por esta doncella". Y pre-

guntó cuál era el nombre de la joven. La multitud pensó, entonces, que iba a pronunciar una oración para embellecer el funeral y para levantar los ánimos; pero nada de eso hizo, simplemente, tocó a la joven y la susurró en secreto un hechizo, en seguida despertó a la doncella de lo que parecía un sueño; y la joven habló en alto y volvió a la casa de su padre, igual que hizo Alcestis cuando Hércules le devolvió la vida. Los parientes de la doncella querían ofrecerle 150.000 sesteracios, pero él dijo que, libremente, le presentaría a la doncella el dinero a modo de dote. Ahora, si él descubrió alguna chispa de vida en ella, que aquellos que la atendían no habían notado porque se dice que aunque estaba lloviendo en ese momento una especie de vapor salía de su cara, o si la vida en ella estaba realmente extinguida y él la recuperó al calor de su tacto, sea lo que fuere, es un problema misterioso que ni yo ni aquellos que estaban presentes podría resolver.<sup>31</sup>

A pesar de que Filóstrato escribe para defender a Apolonio de las acusaciones de ser un mago, menciona el susurro del hechizo al oído de la joven. Este elemento podría haber sido una parte tan conocida de la historia que no podría ser omitido. Es claro que Filóstrato no tiene ninguna intención de copiar de uno de los relatos de Jesús. El desconcierto que manifiesta en la afirmación de que Apolonio resucitó muertos muestra que a él no le impresionaba ese tipo de leyendas.

El mismo Apolonio prefería relacionar sus milagros con los de Asclepio. En una carta en que rebate a quienes le denunciaban, hace un paralelo de sí mismo con Asclepio diciendo que los dos "curaban las agonías de la carne y aliviaban el sufrimiento":

[Me denunciáis diciendo]: "Practica la adivinación". Sí, porque muchas son las cosas que no sabemos y no hay manera de saber nada de lo que va a ocurrir. "Tales prácticas no están de acuerdo con la filosofía. Conviene a los dioses". "Y, más aún, cura las agonías de la carne y alivia el sufrimiento". Podrías igualmente acusar a Asclepio...".<sup>32</sup>

31. Filóstrato, *La vida de Apolonio de Tiana* 4.45.

32. Filóstrato, *La vida de Apolonio de Tiana* 8.

Es importante ver la devoción universal que se da a un dios o un héroe cuyos milagros muestran ternura y compasión frente al sufrimiento. Que Apolonio fuera recordado y honrado por su misericordia más que por su filosofía nos ayuda a apreciar mejor el valor de las curaciones milagrosas de héroes en el mundo grecorromano del Mediterráneo. No es sólo signo de divinidad sino un testimonio de la preocupación respetuosa y compasiva por la duración y la calidad de la vida humana aquí y ahora.

El ataque consiguiente de San Eusebio sirve para mostrarnos la enorme credibilidad ligada a este héroe. Nótese cómo utiliza la duda de Filóstrato a su ventaja:

Tenéis, entonces, como digo, que mirar la series completas de milagros que él [Apolonio] logró con esfuerzo, habiendo sido alcanzados a través de un ministerio de demonios; la resurrección de la joven ha de ser despojada de todo carácter milagroso, si es que ella estaba realmente viva y tenía en sí una chispa vital, como dice el autor, y si es que subía vapor de su rostro. Porque es imposible, como dije antes, que tal milagro hubiera pasado desapercibido en Roma, si es que ocurrió cuando el soberano estaba cerca.<sup>33</sup>

La posibilidad de que la niña pudiera haber estado dormida o en una especie de estado de coma también se apunta respecto a la historia de Jesús, como veremos más adelante. En este caso, puede decirse del héroe que ha rescatado a alguien de la tumba. Hechos como éstos eran considerados supra-humanos y proféticos.

En el siglo primero dos héroes podrían haber sido conocidos por haber salvado a una persona viva de la tumba, Empédocles y el médico pitagórico de César Augusto (siglo primero d.C.), Asclepiades. Lo que es importante para nosotros en estas historias es notar cómo eran interpretados los hechos puesto que prueban qué tipo de asociaciones podía hacer cualquier persona en el mundo grecorromano.

33. Eusebio, *Tratado de San Eusebio* 31.

### *Héroes que hacen revivir a personas dadas por muertas*

*Empédocles* (siglo primero a.C.). Empédocles era un discípulo de Pitágoras y un sanador por derecho propio. En las dos historias que siguen que relatan sus resurrecciones, nótese que mientras Hermipo recoge simplemente que Empédocles cura a Pantea, Heráclides interpreta esta salvación de la mujer como una prueba de que Empédocles “no era un simple médico sino también un adivinador”.

Los dos relatos son recogidos por Diógenes Laercio (a principios del siglo tercero d.C.). En el primer caso, Empédocles salva a una mujer que ha sido desahuciada por los médicos:

Hermipo [siglo tercero a.C.] nos dice que Empédocles curó a Pantea, una mujer de Agrigento, que había sido desahuciada por los médicos, y por ello él estaba ofreciendo sacrificios, y los que habían sido invitados eran alrededor de ochenta en número.<sup>34</sup>

En el segundo caso, Empédocles mantiene viva a una mujer en trance durante 30 días, aunque ella ni respiraba ni tenía pulso.

Heráclides (75 a.C.) en su libro *Sobre enfermedades* dice que él [Empédocles] facilita información a Pausanias sobre los hechos ocurridos a la mujer en trance. Este Pausanias, según Aristipo y Sátiro, era amigo inseparable suyo [de Empédocles] a quien, él dedicó el poema “Sobre la naturaleza...” En toda ocasión, Heráclides testifica que el caso de la mujer en trance fue tal que él [Empédocles] preservó su cuerpo sin pulsaciones durante 30 días, y eso que ella no respiraba; y por esa razón Heráclides decía que no era un simple médico sino también un adivinador..<sup>35</sup>

Así pues, para Heráclides, el salvamento de Empédocles mostraba que, en cierto modo, era un “profeta”.

34. Diógenes Laercio, *Sobre Empédocles* 8.69.

35. Diógenes Laercio, *Sobre Empédocles* 8.60-61.

*Asclepiades el médico (siglo primero a.C.)*

La fama de Asclepiades aumentó durante la administración de Augusto. La historia que sigue acerca de cómo salvó a un hombre de ser enterrado vivo es narrada por Celso, autor del siglo primero (que no ha de confundirse con el apologeta contra el cristianismo) quien escribió un compendio de enfermedades y su tratamiento apropiado. También es conocido por Apuleyo. Nótese que lo que más le preocupa a Celso es que la historia contribuya a ridiculizar popularmente de la medicina como charlatanería. Apuleyo, por otra parte, alaba al médico porque él "rescató [al hombre enfermo]... como de la misma boca del infierno y acto seguido revivió el espíritu dentro de él. Veamos primero la versión de Celso:

Quando Asclepiades se encontró con la procesión del funeral, se dio cuenta de que el hombre que estaban llevando para enterrar estaba vivo; y no es primordialmente defecto del arte si hay defecto en su maestro. Pero más modestamente he de sugerir que el arte de la medicina es conjetural y la característica de la conjetura es que aunque con frecuencia da respuesta, otras veces engaña. Un signo no debe ser rechazado, aunque sea engañoso en uno de cada mil casos, porque también puede servir de utilidad para incontables pacientes. Y digo esto no sólo respecto a los signos nocivos sino también a los que muestran síntomas de salud; sabiendo que la esperanza es defraudada una y otra vez y que el paciente que muere podría haberse salvado según el juicio del médico; y además, hasta las medidas tomadas para lograr la curación, más de una vez influyen para peor. La fragilidad humana, a la vista de la variedad de temperamentos, no puede evitar esto. De todas formas, hemos de confiar en el arte médico que, más frecuentemente que lo contrario, beneficia a los enfermos. No obstante, no debería ignorarse que sobre todo es en las enfermedades agudas cuando los signos de recuperación o de muerte pueden ser falaces.<sup>36</sup>

Apuleyo ahora se regocija (180 d.C.) en el drama de la salvación del hombre procurada por Asclepiades. Nótese la teatral despedida de

36. Celso, *De medicina* 2.6.16.18.

la gente que hace el médico y lo ridículo de su juicio, que eleva la grandiosidad de la resurrección:

El famoso Asclepiades, que verdaderamente se encuentra entre los más grandes doctores, con excepción de Hipócrates, el más grande de todos, fue el primero en descubrir el uso del vino como remedio. Tiene, sin embargo, que ser administrado en el momento adecuado, y fue en el descubrimiento de este momento cuando mostró esta especial habilidad, al notar muy cuidadosamente el más mínimo síntoma de anormalidad o rapidez indebida del pulso. Ocurrió que una vez, cuando volvía a la ciudad desde su casa en el campo, vió una tremenda procesión fúnebre en los suburbios de la ciudad. Una enorme multitud de hombres, que habían salido para rendir los últimos honores al difunto, estaban de pie rodeando el féretro, todos ellos sumidos en la tristeza, vestían con atavíos gastados y andrajosos. Él pregunto a quién llevaban a enterrar pero nadie le contestó; así que se acercó para satisfacer su curiosidad y ver quién podía ser el muerto, o, puede que con la esperanza de hacer algún descubrimiento de interés para su profesión. Sea como sea, ciertamente arrebató a este hombre de las garras de la muerte cuando estaba a punto de ser enterrado. Los miembros del pobre hombre estaban cubiertos de especias, su boca llena de unguento de dulce olor. Había sido ungido y estaba ya preparado para la pira. Pero Asclepiades le miraba, tomaba buena nota de ciertas señales, cogía su cuerpo una y otra vez, hasta que percibió que había vida en él, aunque muy difícil de detectar. En ese momento gritó: "¡Está vivo! Tirad vuestras antorchas, apagad el fuego, destruid la pira y desconvocad las fiestas funerarias y haced fiesta en su casa. Mientras hablaba, se levantaba un murmullo. Algunos decían que había que hacer caso de las palabras del doctor, otros se reían de su habilidad como médico. Al final, a pesar de que los mismos parientes se oponían, quizá porque ya habían hecho posesión de las propiedades del muerto, quizá porque no creían sus palabras, Asclepiades pudo persuadirles de suspender el entierro por un tiempo. Después, cogió al hombre de las manos de quien lo llevaba, y se lo llevó a casa, como si viniera de la misma boca del infierno e inmediatamente revivió el espíritu en el interior del hombre, por medio de ciertas medicinas llamó a la vida que todavía existía en secretos lugares de su cuerpo.<sup>37</sup>

37. Apuleyo, *Florida en Apología y Florida*.

*Implicaciones para Mc 5,35-43*

¿Qué habían de entender los cristianos que escuchaban el evangelio sobre la naturaleza del milagro de Jesús? C.H. Turner sostiene que Jesús no la resucita de entre los muertos, sino que salva a una niña viva de ser enterrada.<sup>38</sup> Sin embargo, Vicent Taylor nota astutamente que Jesús les dice a quienes se lamentaban que la niña está dormida, *antes incluso* de verla.<sup>39</sup> A esto Ernst Haenchen responde que el punto central del milagro no es traer a la niña de la muerte a la vida, sino que él haya sabido de antemano que la niña sólo estaba dormida.<sup>40</sup> Esto es, entiende Haenchen, que la historia muestra a Jesús como “profeta”, del mismo modo que Heráclides declara “adivino” a Empédocles. Para personas del mundo del siglo primero, ésa podría haber sido una gran atribución para Jesús, ¡aunque no tan importante como la de haber resucitado a una niña de la muerte! Max Wilcox apoya la propuesta de Haenchen y nota que el versículo 43b, en que Jesús ordena que se le dé algo de comer a la niña resucitada, apoyaría una situación de coma provocada por un shock hipoglucémico.<sup>41</sup> Hace tiempo que Bultmann señaló que no sería inusual para el héroe sugerir que dar comida es prueba de que el paciente está bien.<sup>42</sup> Pero sobre la cuestión de si Jesús actuaba como un médico, tratando un coma, Taylor argumenta que “sus palabras [las de Jesús] no son un diagnóstico y que es ajeno a su costumbre hablar como un médico”.<sup>43</sup> Pero en justicia a Wilcox, su argumento

38. C.H. Turner, *The Gospel according to St. Mark* (reimpreso de *A New Commentary on Holy Scripture* editado por C. Gore, H.L. Goudge y A. Guillaume; Londres, 1928), p. 30.

39. Véase la discusión en Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (Londres: Macmillan; Nueva York: St Martin's Press, 1966), p. 295.

40. Ernsts Haenchen, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen* (Berlín: Alfred Töpelmann, 1968), p. 209.

41. Max Wilcox, “Talitha Koum(i) in Mark 5.41”, en Joël Delobel (ed.), *Logia* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 59; Leuven: Leuven University Press, 1982), pp. 470-76, esp. P. 476.

42. Bultmann, *History*, p. 215.

43. Taylor, *Gospel of Mark* (1966), p. 295.

no es que Jesús sea presentado como un *médico*, sino, más bien, que el relato ilustra los poderes de profecía en Jesús. De todos modos ninguno de los argumentos de Wilcox y de Haenchen resultan convincentes. Si el autor se proponía resaltar los poderes de profecía de Jesús, ¿por qué no demostró Jesús ese poder al padre de la niña cuando le dijeron que estaba muerta, y evitar así el sufrimiento terrible hasta llegar a la casa? ¿Está Jesús en tal necesidad de que la casa esté llena de testigos, que ocultaría su poder de profecía al padre que está sufriendo, diciéndole: “No tengas miedo, sólo ten fe” (v. 36)? Ese consejo es más adecuado si lo que pretende es dar la vuelta a los acontecimientos. Después de que Jesús llega a la casa, la afirmación de que la niña está sólo dormida, dirigida a los que están llorando la muerte, resalta, para los oyentes, la intención de Jesús de resucitar a la niña pero esconde la magnitud del milagro con la excusa de que en realidad no ha muerto. Más aún, tratando de buscar intimidad, manda fuera a la multitud y entra en la habitación sólo con los padres y tres de sus discípulos. Es entonces, en esa habitación, cuando el poder divino de Jesús se revela. Nótese que Jesús no dice a la niña: “Niñita, a ti te digo, despierta” lo que hubiera transmitido la idea de una niña sumida en estado de coma, sino: “Niñita, a ti te digo, *levántate*”, *εγείρε*, un verbo que pertenece al conjunto de metáforas cristianas relacionadas con la vida después de la muerte (e.g. Mc 16.6).

Esta historia deja claro que no encontramos la grandeza de Jesús al ponerle en relación con héroes como Asclepiades o Empédocles, sino con las deidades. Jesús tiene poder sobre la vida, lo que, para una persona del mundo grecorromano, invita a comparar el poder de Jesús con el de Heracles o el de Asclepio. De estas dos deidades, será Asclepio, el sanador y ayudador de género humano, conocido en todas partes, el paralelo más adecuado. Y ¿qué decir de los precedentes judíos al milagro de Jesús? ¿Qué asociaciones con las escrituras judías sugiere directamente este relato?

*Elías, Eliseo y Jesús*

Respecto a los ecos de las historias de Elías y Eliseo y la resurrección de la niña muerta, vemos que un elemento narrativo común a todas ellas es la intimidad del lugar en que ocurre el milagro. Dos diferencias dramáticas separan, sin embargo, la historia de Jesús de las dos narraciones de milagro de los grandes profetas judíos. La primera, nótese que Jesús no ora a Dios como hacen tanto Elías como Eliseo. Incluso en la narración de Josefo del milagro de Elías, se ofrece una oración explícita.

Segunda, el "método" que utilizan los héroes es diferente. Jesús tiene sólo que tomar la mano de la niña. Así que, a parte de la identidad de Jesús como judío, (que es conocida para los oyentes) lo único similar es la localización en una habitación privada de las tres historias. Es difícil encontrar una evidencia que demuestre que el elaborador cristiano de esta historia conocía previamente las historias de Elías y Eliseo o que pretendía que dichas historias sirvieran de telón de fondo al relato de Jesús. Pero lo que a mí se me hace claro es que si se pretendía alguna comparación, y no encuentro evidencia interna alguna de tal intención, Jesús sobrepasa con creces a ambos héroes judíos. Porque a diferencia de Elías y Eliseo que tienen que recurrir a Dios explícitamente para hacer el milagro, Jesús muestra que ha recibido un poder del cielo, una autorización del cielo que no les fue concedida a ninguno de los dos profetas. Jesús ordena: "ταλιθα κουμ". John Hull dice que Mateo elimina esta frase en lengua extranjera porque tiene una naturaleza controvertida y podía sonar a un hechizo mágico que Jesús pronuncia.<sup>44</sup> Lucas también lo omite, lo hace con todas las palabras que no están en griego. Pero en el caso de Apolonio de Tiana, Filóstrato, que pertenece al mundo de la filosofía, ¡no encuentra nada alarmante en decir que Apolonio hizo uso de un hechizo! Y mucho más cuando el pro-

44. John M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Londres: SCM Press, 1974), p. 137.

pósito del escrito de Filóstrato es tratar de defenderle de acusaciones de brujería. Decir que el hecho de pronunciar un hechizo distingue automáticamente a un brujo de un hombre santo es demasiado simple. Sin embargo, bien puede ser que Marcos o el narrador pre-marcano del milagro ofrezca una traducción al griego de las palabras de Jesús con el fin de evitar que se saque la conclusión de que Jesús hace uso de un hechizo. De todas formas, como florecía un espíritu sincretista en el mundo grecorromano, parece ajeno a este mundo esperar que la orden de Jesús nunca fuera descrita como hechizo mágico por ninguna comunidad, o que la idea del hechizo fuera aborrecible para cualquier cristiano, incluso para quienes lo transmitieron originalmente. ¡Esto no menoscabaría su identidad divina o de Hijo de Dios!

Es más importante permitir que la dinámica del relato lleve a cabo el trabajo de presentar las circunstancias en las que Jesús utiliza el poder divino y para quién lo hace. Jesús es, ciertamente, cósmicamente poderoso, pero ese poder está al servicio de la gente sencilla y en situaciones de franca vulnerabilidad humana, como es el aplastante final de la muerte y, en particular, el patetismo de una niña que muere. En segundo lugar, en este gran milagro, Jesús crea confusión en la situación real para evitar una aclamación pública. El simple hecho de tomar la mano de la niña hace que la forma de proceder no sea dramática. Finalmente, en el momento del milagro, cuando la niña está levantada y caminando, es Jesús quien piensa en darle algo de comer. Aquí el héroe muestra su verdadera preocupación que no es él sino el bien de la niña.

Los detalles de la narración prometen a los fieles que Jesús puede considerarse como una persona compasiva, que usa su enorme poder para servir a las personas vulnerables en su humanidad. Dicho de otra forma, los elementos de la narración enseñan a la comunidad el carácter cósmico del poder de Jesús y el talante del mismo Jesús. Esta *humanitas* de Jesús define el uso que hace del poder. Este relato de milagro dice que Jesús no se centra en su gobierno tras la muer-

te, como algunas interpretaciones escatológicas nos conducen a creer, sino que el relato muestra la incapacidad de Jesús para negar lo que le piden quienes le necesitan. Los milagros afirman el respeto y el compromiso con el género humano, aquí y ahora. Sugiero que esta forma de presentar al héroe/dios invita a los miembros de la comunidad a pensar en cómo se presenta Jesús a Jairo, con dolor y turbación por la terrible verdad de la muerte de su hija. El relato de milagro dice a los oyentes que pongan su atención en el gran Jesús para escuchar su consejo de no tener miedo y creer. Él convertirá la muerte en vida.

Este relato de milagro es extremadamente importante porque le eleva a estrato de un dios como Asclepio. No sólo queda caracterizado el poder de Jesús de traer a la vida a una niña muerta sino también su talante. La historia afirma que este poder está completamente gobernado por verdadera compasión y la más profunda *humanitas*.

#### *El uso que hace Marcos de los dos relatos de milagros de doce años*

¿Qué conceden estos dos milagros al evangelio de Marcos? Muchos estudios importantes se han formulado esta pregunta. Algunos intérpretes concluyen que el tema que Marcos quiere subrayar es la fe. Edward Schweizer sostiene que:

El objetivo que se pretende es mostrar claramente que la fe llega a ser plena sólo en el encuentro personal con Jesús, en el diálogo con él. Sin esto no hay ningún valor en la experiencia de milagros que estimulan la imaginación, aunque una experiencia así pueda ayudarnos a llegar a tener una comprensión adecuada.<sup>45</sup>

45. Schweizer, *Good News*, p. 120. Véase también Morna Hooker, *A Commentary on the Gospel According to St Mark* (Black's New Testament Commentaries; Londres: A.&C. Black, 1991), p. 151. Véase el tratamiento completo que hace Gerd Theissen, *The Miracle Stories of the Christian Tradition* (trad por Francis McDonagh; Philadelphia: Fortress Press, 1983), pp. 133-37.

Ciertamente, la fe es un tema importante en estos milagros pero ¿pretende Marcos enseñar a la audiencia grecorromana que si no "dialogan" con Jesús no hay ningún "valor en la experiencia de los milagros"?

Mientras el diálogo en el milagro de la mujer con hemorragias se produce tras la curación, el diálogo con Jairo es mínimo ¡y no sabemos si él tenía fe en que Jesús sería capaz de resucitar a un muerto! Pero la verdadera cuestión está en si los relatos de milagros eran insertados para dar normas de cómo atraer la atención de Jesús. Con seguridad, si algo demuestran, es la compasión que fluye libremente de este Jesús con tanto poder. Parece que están contruidos para despertar admiración y amor por el héroe y para darnos confianza a la hora de acercarnos a él.

Una segunda sugerencia de Schweizer, que es muy popular, es que Marcos quiere simbolizar el mundo que está por venir:

Este poder [de resucitar muertos] aparece en la historia de forma simbólica. El creyente puede entender, a través de Jesús, que ha de tomar más en serio la realidad de Dios que resucita muertos que la realidad aparente de la muerte. Entonces, junto a un ataúd o en su propio lecho de muerte, será capaz de creer en la vida que es mucho más concreta y real que nada sobre la tierra, lo que se llama vida individual.

Es cierto que estos milagros pueden servir para inspirar fe en la resurrección de los muertos en la vida venidera. Es interesante que ninguna afirmación de este estilo se encuentra en los propios relatos de milagros. ¿Es, quizá, nuestra propia insatisfacción la que nos lleva a buscar su mérito como enseñanzas sobre la resurrección o el más allá? Estas dos historias, tal como son presentadas, señalan cómo Jesús respeta profundamente nuestra vida terrena, tanto como para curar enfermedades y devolver a una niña a su familia. Esto es, ambos relatos afirman un Jesús divino, poderoso y benevolente como Asclepio, y por tanto, alguien en quien podemos ahora confiar para velar por nuestra salud y la vida de nuestros niños. Esto es algo que generalmente se pasa por alto.

En la organización general del evangelio, estos dos milagros (Mc 5, 21-43) concluyen una sección dedicada a grandes milagros (Mc 4.35-5.43), después de esto, Jesús volverá a Nazaret, donde será rechazado (Mc 6, 1-5). Esta sección empieza con la demostración del asombroso poder cósmico de Jesús cuando detiene una tempestad para tranquilizar a sus discípulos (Mc 4, 35-41) y después exorciza a un hombre que es poseído por demonios tan poderosos que vive completamente aislado de todos y en quien nadie de la vecindad ve ninguna esperanza. Después de que Jesús expulsa sus demonios y le invita a que vaya a decir a todo el mundo lo que el Señor ha hecho por él, cruza el mar de Galilea una vez más, hacia las tierras judías. Es entonces cuando el líder de la sinagoga se le acerca y le pide que ponga sus manos sobre su hija moribunda.

En mi opinión, el milagro de la mujer con hemorragias podría haber sido situado en cualquier otro lugar del evangelio pero entrelazado como está con la resurrección de la hija de Jairo contribuye a dar un énfasis especial acerca de la conducta de Jesús y su especial sensibilidad hacia situaciones que viven las mujeres. Esta es la primera vez en que el evangelio muestra a Jesús en conversación con una mujer, de tú a tú. Ya hemos visto la amabilidad que muestra Jesús hacia la suegra de Pedro, en Marcos 1, 29-31, pero es breve, sucede con rapidez y no media ningún diálogo. En este relato de milagros el mundo de las mujeres se aborda más directamente y es ese mundo el que, para su sorpresa, se abre a Jesús como se ve en su insistencia por conocer a la persona que ha experimentado el poder que sale de él.

Estos milagros son importantes para Marcos porque acreditan no sólo el poder divino de Jesús sino también el carácter del poder de Jesús, el modo en que Jesús lo utiliza, la forma en que parece incapaz de rechazar a nadie que se lo pide, incapaz de negar sus transformaciones salvadoras.

Sabemos que para Marcos Jesús es el hijo único de Dios y que no hay duda de que Jesús sobrepasa con creces a Asclepio o Heracles.

Al colocar la resurrección de la hija de Jairo al final de la primera gran sección de milagros, parece crear un clímax en que deja claro que Jesús es excelso por la autoridad que recibe del cielo. Pero, especialmente en estos dos milagros que forman parte de la sección, Marcos enfatiza la *humanitas* compasiva que Jesús muestra a las mujeres, una es una mujer que sufre despojada de recursos y otra, una niña muerta en el umbral de su adultez.

### Conclusión

Los dos milagros conclusivos que atañen a mujeres sirven de contrapeso a los grandes milagros cósmicos, el de la tempestad calmada y el salvaje, aterrador y fascinante exorcismo del geraseno demoníaco, al mostrar un Jesús más parecido a Asclepio en su ternura hacia las mujeres, su sensibilidad y su indefectible benevolencia. Para Marcos, estos milagros sirven para aumentar el patetismo del evangelio que narra el proceso de Jesús hacia la cruz. Estos milagros ponen a Jesús junto a la gente sencilla, especialmente las mujeres olvidadas, en contraste con los poderosos líderes políticos y espirituales que nunca muestran interés por los problemas de la gente sencilla.

La comunidad de Marcos está pidiendo para sí el interés de Jesús hacia los rechazados y olvidados, los "pequeños". Estas historias afirman que Jesús, el Hijo de Dios, pone a disposición de quien se lo pida su poder y compasión, y estas historias incitan a la comunidad a pedirle milagros y señales de su benevolencia, mientras esperan su venida entre las nubes del cielo.



5

La historia de una mujer  
gentil a revisión

*Sharon Ringe*

5

## LA HISTORIA DE UNA MUJER GENTIL A REVISIÓN.

Relectura de Marcos 7, 24-31a\*

*Sharon Ringe*

### Introducción

CUANDO AMY-JILL ME INVITÓ a hacer una revisión de un artículo mío anterior<sup>1</sup> para incluirlo en este volumen, me sentí honrada por la invitación y con muchas ganas de hacerlo. Sabía que había aprendido mucho desde los años 80, especialmente sobre cultura y costumbres de la Palestina del siglo primero y la iglesia primitiva y también acerca de las experiencias de las mujeres en dichos contextos. Entonces, como ahora, factores como: clase, etnia, contexto demográfico, educación, salud, edad y circunstancias familiares formaban un rico tejido de experiencias cuyas variaciones necesitan ser detenidamente examinadas. Sin embargo, yo no hice esto, al haber sido cauti-

---

\* Dedico este artículo a la memoria de Leslie Carol Montgomery, mi vecina y amiga que perdió la batalla contra la leucemia el 28 de Enero de 1998, mientras yo estaba trabajando en este pasaje. Leslie era una mujer con ingenio y gracia y una incansable intercesora en la curación de otros, una compañera muy apta para la mujer de esta historia.

1. "A Gentile Woman Story", en Letty M. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), pp. 65-72.

vada por la ficción de poder analizar textos bíblicos desde una perspectiva unitaria de género. Tampoco era consciente de cómo mi ser cristiana me hacía intentar “rehabilitar” al Jesús representado en esta historia de un modo más acorde con mi compromiso de fe con Jesús, el Cristo. Reconozco que mi intención era buscar una lectura del texto que fuera más positiva respecto al rol de las mujeres en el movimiento del cristianismo primitivo de lo que habían sido las lecturas de intérpretes masculinos europeos y norteamericanos, mis compañeros habituales de conversación. Sin embargo, no me daba cuenta de cómo mi lectura era configurada por un compromiso profesional que apelaba al uso de los instrumentos tradicionales de la crítica bíblica para lograr mi objetivo.

No pretendo decir que he logrado superar todos los engaños que estrechaban mi campo de visión, pero al menos me he hecho lo suficientemente consciente de ellos como para reconocer que no puedo volver a mi trabajo anterior para sólo corregir algunos detalles. Tengo que empezar de nuevo. El modo de aproximación que utilizo está descrito en *Biblical Interpretation: A Road Map*, que escribí en colaboración con Frederick C. Tiffany.<sup>2</sup> Comienzo identificando el contexto en que hago la lectura y las cuestiones que ésta suscita para mí. El trabajo que hice previamente sobre el texto es parte de mi experiencia con el texto, pero no constituye una lectura con autoridad a la que tenga que seguir o refutar. Después de identificar preguntas iniciales y cuestiones a estudiar relacionadas con mi contexto y mis encuentros anteriores con el texto, examino las estructuras y contexto literario de la narración y sondeo el espacio de intersección entre la narración y lo que puede reconstruirse acerca de los contextos sociales de la Palestina del siglo primero y de las comunidades de los evangelios. Aunque este estudio se centra en el pasaje marcano, el paralelo de Mateo (Mt 15, 21-28) y otras historias evangélicas de curaciones ofrecen puntos de intersección que pueden

2. Nashville: Abingdon Press, 1996.

poner luz sobre nuestro texto. Varias de las interpretaciones publicadas sobre este texto en las dos versiones, hechas por intérpretes que no pertenecen a las culturas dominantes de la Europa occidental y Norteamérica, me ayudan a expandir mi lectura comunitaria y poner bases para mis comentarios conclusivos sobre cómo abordo el relato y soy abordada por él.<sup>3</sup>

### Encuentro con el texto y con quien lo lee

Hago esta tarea interpretativa desde mi pertenencia a la cultura dominante de los Estados Unidos, como ministra de la United Church of Christ y de profesión intérprete bíblica y profesora en un seminario de la iglesia metodista unida. Algunos de los aspectos de esta identidad configuran las preguntas surgidas en la lectura de este texto.

En primer lugar, como mujer, estoy fascinada por la relevancia de la mujer del relato. Esta fascinación es primero repulsa y después atracción. Me siento ofendida por la respuesta a la mujer, atribuida a Jesús (Mc 7.27). Y con la frase inmediatamente siguiente (7.28) me encuentro saltando de alegría por la forma ingeniosa en que responde la mujer que ha sido rechazada y me satisface el éxito con que ella da la vuelta a la inicial negación de su demanda logrando la curación de su hija (7, 29-30). Mi experiencia ambivalente de este texto me lleva a querer entender los datos sociales que subyacen a la interpretación que hace el autor de la mujer y los recursos literarios que se utilizan en su petición, en la respuesta de Jesús y en la réplica que hace ella.

3. Mis estudiantes han sido compañeros importantes de lectura y han ayudado a perfilar el encuentro que hoy tengo con esta narración. Sus comentarios en clase me han abierto muchos interrogantes y rutas de búsqueda. Desgraciadamente, no es posible hacer constar adecuadamente estos regalos. En esta línea estoy especialmente en deuda con uno de los trabajos presentados sobre este pasaje, el de Patricia D. Barth estudiante de un curso que impartí sobre el evangelio de Marcos en 1997 en Wesley Theological Seminary.

Como cristiana, me preocupa la imagen que proyecta este pasaje de Jesús. Su respuesta a la súplica de la mujer es, cuando menos, poco agraciada; está lejos del Jesús sanador compasivo, que se compromete con las personas en necesidad, que me llama (lo digo desde la fe) a un ministerio similar. ¿Qué se ha obtenido con esta imagen de Jesús? ¿Cómo situarlo en la narración del evangelio? ¿Qué aspecto de la iglesia de Marcos o de sus predecesores transparenta este relato? ¿Y cómo confluye con la vida de los herederos de la narración hoy? Estas preguntas teológicas necesitan ser respondidas en el curso de la lectura.

Uno de los elementos de mi identidad que confluye con esta historia es mi interés profesional sobre estrategias de lectura postcolonial, que está configurado por un interés existencial personal sobre dominación y subordinación, determinado por las categorías de género y etnia. La mujer y Jesús difieren en ambas categorías, en ese sentido son extraños el uno para la otra. La narración no ofrece esta perspectiva neutra y equilibrada porque la narración evangélica en que se encuentra este relato hace de Jesús la norma y ella, sin embargo, habita en los márgenes. A pesar de la relevancia de la mujer en este pasaje, es narrado como parte de un evangelio en que él es el centro y no como una historia de ella. De forma similar, mientras la historia apunta que ella es un miembro del grupo preponderante del lugar, el relato evangélico muestra a Jesús como el que está en su puesto y a ella como la que entra en litigio. Como lectora, me identifico con la mujer en cuanto a la cuestión de género y con Jesús en la cuestión de etnia. Como mujer, me he encontrado combinando mi historia y la perspectiva de la historia masculina y su interpretación que determinan el significado y la importancia real de los acontecimientos. "Mi" historia se convierte en instrumento para una meta-narración masculina. Por otra parte, como miembro de la cultura predominante de Estados Unidos, descubro que me identifico con las valoraciones de importancia y significado del poder político, económico y cultural que reside en "nosotros"

y que a menudo se impone sobre otros, incluso en sus propios territorios. De forma similar, como cristiana, descubro que me pasan desapercibidas las formas en que la alianza de esa religión con otras categorías de poder ha permitido que sus suposiciones confesionales lleguen incluso a establecer los términos de la interpretación académica de textos bíblicos. Esta lectura tratará, así, de probar cómo se expresan en y a través de este relato las formas de poder y qué se transmite de los intereses de los autores del evangelio, el contexto de Jesús y los proyectos interpretativos de las lecturas modernas.

Cuestiones de religión y etnia se cruzan en la interpretación de este pasaje que me es tan familiar por mi comunidad religiosa. En primer lugar, la suposición de que la referencia a los "perros" introducía un término peyorativo que los judíos usaban respecto a los gentiles no ha sido cuestionada. Más aún, la interpretación continúa perpetuando la suposición de que los roles de género en la Palestina del siglo primero (seguramente para todas las clases sociales y grupos étnicos) dictaban que ninguna mujer podía acercarse a un hombre que no fuera de su familia, y, especialmente, que no perteneciera a su grupo étnico. Así pues, se supone que Jesús estaba dando la respuesta que hubiera esperado esta mujer gentil y cualquiera de los oyentes judíos a la interrupción que hace una mujer gentil a un judío importante. La explicación es que o bien el Jesús humano ha asimilado el racismo y sexismo que eran inherentes a su contexto, o bien el Jesús perfecto, el Cristo de la fe, no pretendía, en realidad, insultar a la mujer sino que estaba bromeando o tratando de saber si era sincera en su petición de ayuda. Incluso una relectura superficial me hace sospechar de tales conclusiones, totalmente importadas de la narración. Más que las preguntas sobre precisiones de la representación del mundo social del siglo primero, me parece necesario confrontar el anti-judaísmo descarado que subyace en esa lectura.

### Una lectura detenida del texto

Marcos introduce esta perícopa entre unos comentarios sobre la llegada y salida de Jesús de la “región de Tiro” (Mc 7,24.31). El marco geográfico define esta pequeña unidad del texto cuya estructura puede ser esquematizada como sigue:

- a. Llegada de Jesús a Tiro, esfuerzo por pasar desapercibido (24)
  - b. La mujer se acerca (25)
    - (nota parentética acerca de la identidad étnica de la mujer [26a])
    - c. Petición de la mujer (26b)
    - d. Respuesta de Jesús (27)
      - e. Réplica de la mujer (28)
    - d'. Segunda respuesta de Jesús (29a)
  - c'. La petición de la mujer es concedida (29b)
    - b'. La mujer vuelve a casa y encuentra a su hija curada (30)
- a'. Jesús vuelve de la región de Tiro (31a)

Pueden hacerse dos observaciones sobre el significado que conlleva esta estructura. Primero, puede notarse la obvia estructura quiásmica en que el comentario de la mujer, su única frase en el diálogo<sup>4</sup>, hace de bisagra en el texto, o sea, de punto central. La centralidad de su comentario se confirma también por la segunda observación a la vista de la estructura del pasaje, y se trata de la

4. Nótese qué distinta es la versión de Mateo en este punto. A la mujer se le dan dos oportunidades de diálogo, en que es su propia voz, y no la observación del narrador, la que da una razón para que ella se acerque a Jesús (Mt 15,22.25). A pesar de tener más papel, su comentario no recibe la misma autoridad que se lee en Marcos. En lugar de eso, se alaba su “fe” (que aquí parece equivaler a su persistencia frente a la oposición de los discípulos y de Jesús o a su reconocimiento de Jesús como “Señor” e “Hijo de David”) y la declaración de Jesús es lo que hace que la curación sea efectiva (Mt 15.28). Ver Joanna Dewey, “Women in the Synoptic Gospels: Seen but Not Heard?” *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997), pp. 53-60 [56-57]. Ver también Gail R. O’Day, “Surprised by Faith: Jesús and the Canaanite Woman”, *Listening: Journal of Religion and Culture* 24 (1989), pp. 290-301 [294-98] para un debate sobre las semejanzas entre la versión de Mateo, con su énfasis en la “fe” de la mujer, y los salmos de lamentaciones de la Biblia hebrea. Reeditado en A.-J. Levine (con Marianne Blinkenstaff) (eds.), *A Feminist Companion to Matthew* (Sheffield Academic Press, 2001), pp. 114-25.

pregunta hostil inicial, la respuesta y corrección de la pregunta o comentario y el reconocimiento de lo efectivo que resulta el desafío (pasos de c a c’) tienen la misma estructura que los relatos de los conflictos de Jesús con las autoridades u otros adversarios en otros lugares de los evangelios sinópticos (véase, por ejemplo, Mc 2, 7-11.18-20. 24-27). Sin embargo, aquí Jesús adopta el rol que generalmente tienen sus adversarios al iniciar con una pregunta hostil, a la que la mujer hace una réplica que Jesús reconoce como efectiva. Ella vence en el conflicto, y a su palabra (λόγος) se atribuye el que Jesús cambie de idea, y de forma implícita, el que el demonio salga de su niña (Mc 7, 29-30).<sup>5</sup>

### Lectura contextual del texto

Aunque desde el análisis de la estructura de la narración es claro que la réplica de la mujer es el punto central de la historia, nuestra mirada llega a este comentario haciéndose un camino a través de los pasos que enmarcan la estructura, comenzando por la escena misma. Para entenderlos de forma adecuada, la escena y los pasos del proceso de interacción entre la mujer y Jesús han de examinarse en sus contextos del siglo primero, tanto en el tiempo de Jesús como en el de la comunidad de Marcos. Esta perícopa ha de leerse como parte del proyecto literario del autor que atraviesa la narración del evangelio en que se encuentra.

En este punto de la narración, el ministerio de Jesús se ha ido estableciendo en varias partes de Galilea, con una incursión en el “país

5. Jim Perkinson hace una observación semejante a ésta en “A Canaanitic Word in the Logos of Christ; or the Difference the Syro-Phenician Woman Makes to Jesus” *Semeia* 75 (1996), pp. 61-85. Él analiza la retórica de la réplica de la mujer como una contra-voz a la supuesta definición cristológica predominante del pasaje, como parte del estudio que realiza de esta perícopa a través de la teoría postcolonial. Debo notar que terminé mi artículo antes de leer el suyo (que salió a la luz en 1998, a pesar de la pretendida fecha de publicación de la revista). Aunque muchas de nuestras conclusiones son similares, su punto de partida en la teoría postcolonial y feminista difiere de mi aproximación más inductiva y exegética.

de los gerasenos" (5.1).<sup>6</sup> La prominencia de Cafarnaúm como escenario del comienzo de su trabajo (1.21-2.12) y la mención de Betsaida (6.45) y Genesaret (6.53) le sitúa principalmente al norte de Galilea. Cuando Marcos da cuenta de la fama extendida de Jesús, la zona donde se conoce el renombre de Jesús incluye no sólo el territorio del sur hacia Jerusalén sino también la región norteña de Tiro y Sidón (3.8). Así, mientras en la narración de Marcos nuestro pasaje narra el primer viaje de Jesús a la región, se le representa como ya conocido en la zona.

Una cuestión clave es, sin embargo, deducir qué significa esta pista geográfica. La ciudad de Tiro se sitúa en una isla de la costa del sur del Líbano actual. Como ciudad preponderante de fenicia durante gran parte del primer milenio antes de Cristo, era centro de operaciones comerciales e industria del metal y lugar de mucha influencia política.<sup>7</sup> La "región" o el "entorno" (τὰ ὄρια) incluía no sólo la ciudad sino también fincas y pueblos situados en la frontera con Galilea, que eran esenciales para la producción agrícola, necesaria para alimentar a la población del núcleo urbano.

Como es típico en la mayoría de los lugares fronterizos, esta zona presentaba mucho mestizaje étnico. Aunque la ciudad de Tiro estaba fundamentalmente habitada por gentiles, los territorios circundantes tenían también población judía.<sup>8</sup> Como resultado, colisionaban con

6. Su localización actual es desconocida pero la localización narrativa es un terreno montañoso cerca del "mar" (5.13) pero en la orilla del otro lado. La presencia de la pira de cerdos (5.11) la identifica como una zona con una considerable población gentil.

7. Thomas L. MacClellan, "Tyre", James Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible* (5 vols.; Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1898-1904), pp. 1101-1102.

8. Esta distribución étnica no sólo podría haber prevalecido durante la época de Jesús, sino que continuó hasta el segundo tercio del siglo primero, cuando estas regiones constituyeron una de las más feroces oposiciones a la presencia romana en Palestina, de donde procedían algunos instigadores de la revuelta que comenzó en el año 66 después de Cristo (Josephus, *War* 2.588; *Life* 372). Para obtener más información de la realidad económica y social de la región, ver Gerd Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (trad. por Lidia M. Maloney; Philadelphia: Fortress Press, 1991), pp. 65-77.

frecuencia las diferencias étnicas, religiosas y culturales con los consiguientes celos y prejuicios entre los habitantes de las ciudades y los residentes en las zonas rurales. Esta región, tan étnicamente plural, era también lugar de tensiones económicas, principalmente entre los centros de comercio urbano, más ricos, y las comunidades de agricultores, más empobrecidas, víctimas de las necesidades y deseos de los habitantes de las ciudades. De tal forma que en tiempos de mala cosecha, cuando la comida escaseaba, el tener que suministrar lo necesario para cubrir las necesidades de los habitantes de las ciudades significaba que los campesinos pasaban hambre. La tensión entre la zona urbana y la rural con sus factores económicos combinados con las tensiones producidas por razones culturales, étnicas y religiosas hacían de la región una versión en miniatura del contexto extenso de la Palestina ocupada por los romanos.

Que Jesús pudo haber hecho incursiones a estas regiones fronterizas es tan razonable de imaginar como imposible de documentar. Nada en la narración sugiere que Marcos representara a Jesús "saliendo" (ἀπέρχομαι) hacia esta región y entrando como un forajido en territorio gentil.<sup>9</sup> En realidad, puesto que de los ocupantes de la casa en que se hospeda no se dice nada, ni si son gentiles ni nada relevante, sería apropiado concluir que Marcos la toma como una casa judía de la "región".<sup>10</sup> Parece posible que Marcos supiera lo suficiente de la demografía de la región como para permitir hacer de él esta suposi-

9. O'Day ("Surprised by Faith", p. 291) llama la atención de la lectura en todo excepto en un grupo minoritario de manuscritos que hacen la distinción entre la escena de esta perícopa y la siguiente fase del viaje, no sólo en la "región de Tiro" sino atravesando la ciudad misma de Sidón. Hemos de notar que, sin embargo, Marcos escribe la continuación de ese viaje llevando a Jesús a la "región" (también la palabra τὰ ὄρια) de la Decápolis, que podría también haber sido una zona de mucha mezcla de etnias, y no al territorio gentil, como generalmente se supone.

10. Dentro del escenario narrativo, más bien parece que es ella la que ha cruzado las fronteras sociales, políticas, económicas y simbólicas que existen entre ellos para acercarse a Jesús. Esto es lo contrario a lo que dice M. Eugene Boring (*The Gospel of Matthew* [NIB, 8; Nashville: Abingdon Press, 1995], p. 336), quien entiende que se trata de una casa gentil de la que Mateo hace evitar entrar a Jesús cambiando el escenario de la historia. Ami-

ción, si era ésta, en realidad, la situación de la comunidad marcana.<sup>11</sup> La comunidad marcana parece que fue también una comunidad de mestizaje, en la que judíos y gentiles pudieron haber vivido en las zonas tradicionales rurales o urbanas, respectivamente. Si era así el propio territorio de Marcos, probablemente él trataría esta región como un lugar seguro y hospitalario para que Jesús se refugiara (7.24b), en contraste con el lugar en que se encuentra con los fariseos y escribas en la perícopa anterior (7, 1-23).

En este contexto la mujer del relato es identificada por su etnia (griega, Ἑλληνίς) y su lugar de procedencia (Sirofenicia de nacimiento, Σιροφονικήσσα τῶ γενεῖ). La introducción parenética que hace Marcos de estos detalles de su identidad interrumpe el curso de la historia (7.26), que llama la atención por su extrañeza literaria. La importancia para los oyentes de Jesús y la comunidad marcana puede haber sido similar. Esta formulación no sólo la identifica como una gentil (ver Gal 3.28) sino también como una de las habitantes de la ciudad, es decir, hay una separación respecto a Jesús, no sólo por religión y etnia sino también por el nivel económico. Ella representa a un grupo de la región cuyas normas y estilo de vida podrían haber sido una fuente de sufrimiento para sus vecinos judíos, del ámbito rural, mayoritariamente más pobres. Si esto es así, ella estaría entre quienes Jesús elegía como destinatarios de sus parábolas y enseñanzas que proclamaban la “buena noticia para los pobres”.<sup>12</sup>

Jill Levine (“Matthew”, en Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe [eds.], *The Women's Bible Commentary* [Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1992], pp. 252-62 [259]) interpreta el “saliendo” de la mujer en Mt 15.22 como indicativo de que ella ha abandonado físicamente su tierra para conocer a Jesús y Levine considera ésta una diferencia entre Mateo y Marcos. En mi opinión, en los dos casos ella parece haber entrado en el “espacio” de Jesús para obtener la curación para su hija.

11. Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, NY: Orbis Press, 1988), p.41.

12. Para más información sobre algunos de estos pasajes, véase Sharon H. Ringe, *Jesús, Liberation and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp. 33-64.

Además de las dimensiones políticas y sociales de la identidad de la mujer, que habrían sido factores relevantes en esta historia para los niveles de Jesús y de la comunidad de Marcos, algunos detalles del relato de Marcos hacen pensar que el autor estaba debatiéndose en cómo las diferencias de identidades étnicas entre Jesús y la mujer eran contempladas por la parte judía y la parte gentil dentro del movimiento de Jesús y, con el tiempo, en la iglesia. Este tema podría convertirse en algo más explícito –en la versión de Mateo llega a ser el punto central– en la interpretación que hace la iglesia y los exegetas del relato marciano. Como la distancia geográfica y temporal oscurecen las implicaciones políticas y económicas de la identidad de la mujer, lo que aparece como más importante es el hecho de que ella sea una gentil, a quien el ministerio de Jesús se hizo extensivo, aunque con cierta reticencia y a distancia.<sup>13</sup> La renuencia de Jesús resulta enigmática porque no se encuentra algo así en ningún otro relato, como en la curación en Gerasa (Mc 5,1-20).<sup>14</sup> La renuencia debería explicarse por la referencia al pan, que es incongruente cuando lo que se ha pedido es una curación y en perícopas anteriores y posteriores el pan aparece una referencia al ministerio integral de Jesús, es decir, enseñar, dar de comer y curar (Mc 6, 30-44; 8, 1-10.14-21). Lo que Marcos representa con la reticencia de Jesús a curar a la hija de la mujer pudo ser el reconocimiento de que la misión completa a los gentiles, aunque comienza con Jesús y su ministerio de curación fuera de los ámbitos de la comunidad judía,

13. Nótese que en la versión de Mateo no está claro si la hija está presente (aunque no tenga un papel activo en el relato), mientras que en Marcos se dice que está en su casa, en “cama” (ἡ κλίνη). Esta palabra indica un mueble no una camilla portátil (ὁ κράββατος) como aquella en la que era trasladado el paralítico (Mc 2,4.9.11). Este vistazo al interior de la casa de la mujer y su hija hace pensar en una confirmación más de que la mujer se encontraría entre los económicamente privilegiados.

14. Elizabeth Struthers Malbon (“Fabled Followers: Women and Men in the Gospel of Mark”, *Semeia* 28 [1983], pp. 29-48) interpreta que la historia de esta mujer forma pareja con la curación que sigue a continuación del hombre sordomudo (7, 31-37), dentro del contexto del énfasis de Marcos en el discipulado. Su análisis es convincente pero no excluye la posibilidad de comparar también esta narración con las otras curaciones a gentiles.

era, en realidad, una tarea de la iglesia, mientras Jesús se centraba en la atención a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15.24), los pequeños (τὰ τέκνα) que tienen que ser alimentados primero (Mc 7.27).<sup>15</sup>

El escenario geográfico y la información que se ofrece sobre la identidad de la mujer, constituyen la escena de la acción en el relato. La curación de la hija enmarca el intercambio de palabras entre Jesús y la mujer. La niña<sup>16</sup> está fuera de escena a lo largo de toda la narración, es representada por la madre. Se atribuye su enfermedad a estar poseída por un “espíritu impuro”, así la curación es, en realidad, un exorcismo. Esto hace de la curación a distancia un hecho más asombroso, puesto que otros exorcismos se caracterizan por la confrontación de Jesús al demonio y, a menudo, con un intercambio de palabras con él, para dejar claro su dominio sobre él (ver, por ejemplo, 1, 21-28; 5, 1-20; 9, 14-29). Sin embargo, en esta narración, la curación en sí se desdibuja en el telón de fondo. La voz del narrador nos hace llegar la información necesaria, tanto sobre lo que se solicita como que lo solicitado ha sido obtenido (7, 25-26.30). El diálogo directo dirige la atención del lector al intercambio de palabras entre Jesús y la mujer.

Las palabras iniciales de Jesús a la mujer, transmiten, como mínimo, un rechazo a curar a la hija. Al margen de ideas preconcebidas cristológicas, esta no es la respuesta que se podría esperar de alguien que practica curaciones cuando se encuentra con una situación de necesidad. La narración en sí misma no da muchas pistas para entender la vehemencia del rechazo inicial de Jesús a la mujer.

15. Es interesante notar que Mateo omite la alusión de que los niños gozan de una prioridad temporal. Esta omisión se deja notar en que la negación de ayuda inicial se quiebra sólo cuando la “fe” de la mujer queda reconocida (Mt 15.28), y no sobre la base de ningún criterio étnico o de una representación de la secuencia de la expansión salvadora, primero a los judíos y después a los gentiles.

16. τὸ θυγάτριον es una forma diminutiva que sugiere que es una niña y no una hija adulta.

Suponiendo que el uso de κύριε que hace la mujer en 7.28, debe entenderse como un trato educado, (“señor”) y no el título confesional (“Señor”)<sup>17</sup>, se está reproduciendo lo que ocurre con otros receptores de curaciones cuya relación con Jesús no está clara. El hecho de que la mujer que se acerca a Jesús y se echa a sus pies se da en paralelo con la petición de Jairo para su hija (Mc 5.22), a la que Jesús responde positivamente, hace pensar que razones de etnia o de género estén en la raíz de la respuesta de Jesús. Pero estas dos razones han sido desafiadas en otros textos de Marcos. Como se hizo notar más arriba, la narración más amplia del evangelio de Marcos muestra que el ministerio de curación de Jesús se había extendido ya a los gentiles. Además, de otras mujeres se dice que se acercan a Jesús de forma similar (Lc 7.38) o incluso (al menos inicialmente) con menos deferencias (Mc 5, 25-33), así que sería inapropiado decir que es castigada por acercarse a Jesús siendo mujer.<sup>18</sup>

Mi propio interés en el rol de la mujer como personaje femenino junto a las suposiciones que generalmente hacen los intérpretes de este pasaje sobre el significado del rol de género de la mujer, me lleva a mirar más detenidamente a los temas en relación con el género en este pasaje. En realidad, a parte de las suposiciones y generalizaciones que suelen hacer los intérpretes sobre “normas rabínicas” y “costumbres judías”, en los evangelios sinópticos no hay nada que haga pensar en que la estricta separación entre hombres y mujeres (fuera o incluso dentro de la estructura familiar) fuera la norma en la cultura y las comunidades en que se sitúan las

17. Nótese que en el paralelo de Mateo se usa κύριε y υἱὸς Δαυὶδ en la forma en que la mujer dirige a Jesús, de modo similar al relato de la curación de los dos ciegos (Mt 20, 29-34; cf. Mc 10, 46-52). Estos títulos cristológicos corroboran el cambio de idea en Jesús por la “fe” (πίστις) de la mujer. Mary Ann Tolbert (*Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* [Philadelphia: Fortress Press, 1989], p. 185) concluye que en la narración de Marcos κύριε debe entenderse como título confesional, por tanto como revelador de la fe de la mujer.

18. Myers (*Binding*, p.204) llega a esta conclusión.



historias.<sup>19</sup> Estudios interculturales sugieren incluso que esa norma se da sólo en algunos estratos de la sociedad (entre la gente con medios económicos, por ejemplo, o los dirigentes religiosos), entre los pobres del ámbito rural y urbano, donde se desarrolla gran parte de la narración evangélica, el imperativo de la supervivencia requiere la total participación de todos los miembros de la sociedad en la vida económica y en otros aspectos del funcionamiento de la casa. Por tanto, la trasgresión de la mujer no pudo ser porque ella misma hizo la petición sin contar con la ayuda de un pariente masculino.<sup>20</sup> La propuesta de que Marcos, como narrador, y la comunidad a quien dirige la historia hubieran aceptado la legitimidad de dicha razón para el rechazo parece frágil hasta por sentido común. La narración indica que ella es una mujer que está sola (no se dice nada sobre su situación familiar o matrimonial, excepto que tiene una hija enferma), y esto no puede ser una desventaja para ella puesto que la mayoría de las mujeres con quien se dice que se relacionaba Jesús aparecen al margen de la tradicional estructura de la familia patriarcal (ver, por ejemplo, Mc 5, 25-34; 12, 41-44; 14, 3-9; Lc 7, 11-17; 36.50; 10, 38-42; 13, 10-17; los relatos de curación de la hija de Jairo [Mc 5, 22-24.35-43, y paralelos] y el relato de la suegra de Pedro [Mc 1, 29-31 y paralelos] son excepciones relevantes).

Si su comportamiento es reflejado, por tanto, como apropiado para la ocasión y si las cuestiones de etnia y de género por separado (y, posiblemente, las dos juntas) no parecen contar en la respuesta que se atribuye a Jesús, necesitamos buscar claves en los detalles que quedan abiertos en la narración para entender el diálogo. Las con-

19. Lo curioso es que esa afirmación es asumida (sin tener evidencia de ella ni un soporte documental) en muchos estudios académicos y en casi todo lo que se predica sobre este pasaje.

20. Mary Ann Tolbert ("Mark" en C.A. Newsom y S.H. Ringe [eds.], *The Women's Bible Commentary* [Louisville, KY: Westminster/John Knox Press], pp. 263-74 [269] hace esta propuesta al notar que aunque la mujer se acerca a Jesús en el interior de una casa, que hubiera sido lugar adecuado para una mujer, se la rechaza por hacer de intercesora cuando eso era apropiado que lo hiciera un pariente masculino.

clusiones a las que se han llegado arriba sobre lo que parece identificar a la mujer como miembro de la clase económicamente alta en relación con la región en que se desarrolla el relato, necesitan ser estudiadas más en profundidad como posible explicación a lo que se dice en Mc 7.24.

Lo que se dice en el diálogo suena fuerte. Comparar a la mujer y a su hija con perros es insultante en extremo. Hay dichos en la Biblia hebrea sobre los perros que les describen como carroñeros despreciables, lamedores de sangre humana, y este término funciona como una metáfora para designar a los enemigos de Israel (ver 1 Sam 17.43; Salmo 22.11; Prov 26.11; Is 56, 10-11). No hay evidencia de que este término fuera utilizado por los judíos para referirse a los gentiles en general, sino a grupos abiertamente hostiles a pueblo de Dios o a la ley de Dios.<sup>21</sup> Los habitantes ricos de la ciudad de Tiro podían, ciertamente, ser calificados de "enemigos" respecto a los vecinos judíos empobrecidos de la región circundante en un contexto de escasez crónica (carencia de "pan") y la explotación que ejercían podía ser considerada como conflagración de los mandatos divinos de justicia que afirmaban tanto el ministerio de Jesús como la ley judía. Entonces, la respuesta que se atribuye a Jesús rehúsa la petición de la mujer por considerarla inapropiada a la luz de la distribución desproporcionada de los recursos de la región donde el grupo al que pertenece la mujer ha estado explotando a los pobres. La frase implica que también el poder de curación de Jesús es un

21. No me convence la idea de ver en la palabra "perro", o con más precisión "perrito", un término derogatorio referido a la mujer como "pequeña cínica" por su comportamiento no convencional ("cínico", en sentido literal, se decía de un movimiento de filósofos que merodeaban por la ciudad y se conocían por ese nombre por el caso omiso que hacían de las convenciones sociales). (Ver Tolbert, *Sowing the Gospel*, p. 185 n. 15; "Mark", p. 269; F. Gerald Downing, "The Women from Syrophenicia" en George J. Brooke (ed.), *Women in the Biblical Tradition* [Lewistown, NY: Edwin Mellen Press, 1992], pp. 129-49 [45 y apéndice 1]. Es claro que el movimiento de los cínicos existía en tiempos de Jesús, pero lo que no es claro es que él supiera de su existencia. Tampoco parece muy claro si esta referencia sería inteligible para la comunidad de Marcos.

recurso limitado (ver también 5.30) y, esta vez, se dará prioridad a aquellos que siempre tienen que esperar a la cola.

Si la historia terminara aquí, hubiera sido una resonancia de la insistencia de Jesús en lo que los teólogos de la liberación han llamado “opción preferencial por los pobres”. La frase contextualizada de 7.27 funcionaría como *chreia*<sup>22</sup> que en su forma más simple sería: “Cuando una mujer gentil le pidió a Jesús que curara a su hija, dijo él: “que los niños se alimenten primero, que no es justo coger la comida de los niños y dársela a los perros”<sup>23</sup>. Esta forma *chreia* sería paradigma de las sabiduría y el punto de vista del maestro, Jesús, en este caso. Pero en realidad, la respuesta de la mujer convierte el relato en una doble *chreia*, con la frase de contragolpe, en la segunda parte. Esta parte sería: “Pero la mujer, al ser acusada de ser un perro, dijo: Señor, incluso los perros comen bajo de la mesa las migajas de los niños”.<sup>24</sup> Su réplica vence. Su punto de vista prevalece en el relato y será después adoptado por Jesús (7.29). La sabiduría que se describe en la historia es la de ella.

El resultado es un relato enigmático, incluso chocante, en el contexto narrativo del evangelio, porque Jesús, el personaje cuyo punto de vista cuenta con la aprobación de Marcos a través de todo el evangelio, se muestra cambiando su decisión inicial. Más aún, lo que de otra forma podría haber sido una actitud coherente con los intereses de Jesús en el evangelio, en defensa de los pobres, termina siendo dado la vuelta por la “palabra” (λόγος) o razonamiento de la mujer.

22. Una *chreia* es un dicho que transmite un ejemplo de ingenio y sabiduría de un filósofo u otra persona famosa. Era una forma muy común en la retórica griega y era utilizado con frecuencia como recurso docente en las escuelas de retórica.

23. Estoy en deuda con el estudio realizado por Patricia Barth, mencionado en la nota 3, por indicarme el análisis de la forma *chreia* que hacen Ronald F. Hock y Edward N. O’Neil (eds.), *The Chreia in Ancient Rhetoric*, I (Atlanta: Scholars Press, 1986).

24. La forma de doble *chreia* puede verse en el siguiente ejemplo: “Mientras Diógenes estaba lavando unas hierbas comestibles, se mofó de Aristipo, que pasaba, diciendo: ‘Si hubieras aprendido a comer estas hierbas no serías un adulator en las cortes de los tiranos’ Pero Aristipo dijo: ‘Si supieras como relacionarte con los hombres, no estarías lavando esas hierbas’” (Hock and O’Neil, *Chreia in Ancient Rhetoric*, p. 41).

Parece que han ocurrido dos cosas. Primero, en la retórica del pasaje, la mujer demuestra como evitar ser atrapada por lo que otro caracteriza como “enemistad”. Su estrategia es la versión verbal de las artes marciales, salir al encuentro del ataque del adversario usando la misma fuerza del que perpetra el ataque. En lugar de enfrentarse, ella convierte el insulto en un apelativo inicuo y lo usa para su ventaja. “Perro” pasa de ser un apelativo despectivo a personaje de una escena doméstica, tan familiar y tan obvia que no puede ser refutada, a los niños siempre se les caen migas y los animales domésticos las engullen rápidamente antes de que lleguen al suelo. De la misma manera ella y su hija conseguirán lo que necesitan de los trozos y desperdicios que caen de la mesa en que se sirve la “comida” de Jesús. Su “palabra” ingeniosa, convierte el rechazo de Jesús en asentimiento a su petición.

La segunda consecuencia de su respuesta se centra en el nivel histórico del relato. Ella hace frente a las suposiciones sobre el significado de su identidad que parecen estar subyacentes a las palabras de Jesús. Las palabras de Jesús la señalan como algo despreciable, un “perro”, aparentemente (según este análisis) porque ella pertenece a la clase explotadora en la región. En lugar de presentarse con una lista de credenciales que demostraran que el tratamiento recibido era injusto (sea en general o en su caso particular)<sup>25</sup>, renuncia al privilegio de contestar, y su “palabra” (razonamiento) opta por reci-

25. En el estudio anterior que hice de este pasaje, ignoré las pistas que están presentes en el pasaje sobre la pertenencia de la mujer a la clase elitista y me centré en la situación personal de la mujer. Concluí que la mujer era representada en situación de penuria económica puesto que era una mujer sola y porque se acerca a un sanador itinerante, en lugar de llevar a su hija a un lugar más establecido como centro de salud. (Ver Gerd Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, [trad. Francis MacDonagh; Philadelphia: Fortress Press, 19983], pp. 249-53.) Atribuí también su agilidad de palabra a que Marcos la retratara como alguien que estando ya en las capas más bajas de la sociedad, sabe que no tiene nada que perder. Entonces, atribuí el cambio en el corazón de Jesús al recuerdo de la iglesia de un episodio enigmático, en que Jesús mismo aprende las consecuencias radicales de ser el Mesías para los excluidos de la sociedad de una de las más excluidas, una mujer gentil que está sola.

bir las migajas que le dejan, es decir, a ocupar el lugar de los pobres. El punto aquí no es la realidad concreta de su estatus social y económico. Podría ser una viuda pobre (como suponía mi estudio anterior) o la viuda rica de un noble, de la elite socio-económica<sup>26</sup>. Sea como fuere, el factor crucial es la crisis en que se encuentra, y su decidida disponibilidad a hacer lo que sea necesario para resolverla. La urgencia de la enfermedad de su hija determina la actitud que toma al acercarse a alguien que tiene fama como sanador ambulante, y la forma de articularla con ingenio y sentido común hace que Jesús le dé respuesta a ella y responda también a la necesidad de su hija.

### Abordando el texto en una comunidad lectora más amplia

Esta lectura se aleja de comunes intentos de los intérpretes que hacen que el pasaje de Marcos se refiera de alguna forma a la legitimación de la misión de la iglesia a los gentiles. Esta lectura hecha desde la perspectiva de la historia de la salvación podría apoyarse un poco más en la versión de Mateo, pero su supervivencia en Marcos pende sólo de la palabra "primero" en Mc 7.27. Esta lectura se aleja también de las interpretaciones que pretenden (la mía incluida) ver a la mujer gentil como encarnación de las categorías de excluidos y oprimidos a quienes, según el evangelio, en gran medida se dirigía la misión de Jesús. Tampoco explica la reacción inicial de Jesús que la rechaza en un lapso de tiempo momentáneo hasta que la respuesta ingeniosa de la mujer le lleva a su misión. Es una respuesta dura, contextualmente congruente con los análisis de la realidad social y económica en que la historia se desarrolla. Esta lectura hace congruente la áspera respuesta inicial de Jesús con el énfasis

26. En el mundo antiguo, como en el actual, el hecho de no haber evidencia de tener marido, no siempre implica una situación de empobrecimiento, aunque suceda a veces. (Ver argumentos al respecto en Bonnie Bowmann Thurston, *The Widows: A Women's ministry in Early Church* [Philadelphia: Fortress Press, 1989], pp. 10-17; y en Elisabeth Schüsler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* [Nueva York: Crossroad, 1983], pp. 160-84.)

de la meta-narración del evangelio de Marcos, en que los pobres y excluidos son especiales beneficiarios del ministerio de Jesús (aunque es incongruente con imágenes queridas por la piedad cristiana de un Jesús humilde, dócil y dulce).

Habiendo resuelto estos problemas, la lectura propuesta introduce otros. Mientras la lectura da pistas de cómo los privilegiados y no-pobres pueden participar del ministerio de Jesús, los medios para ello pasan por aceptar un insulto para reconducirlo con fines menos violentos. El hecho de la situación desesperada de su hija que aparece como la clave del modo de acercamiento de la mujer, la hábil réplica y la posterior recepción positiva por parte de Jesús nos lleva a la pregunta de si los privilegiados han de pasar por abajarse, a causa de una crisis personal o una revolución social, antes de poder ser partícipes del ministerio de Jesús. Finalmente, esta lectura no se ha ocupado todavía del hecho de que el personaje tratado con dureza, y que ha de defenderse de los insultos, es una mujer. ¿No hay cierto riesgo al apoyar la idea de que sufrimiento y abuso es la parte que les toca a las mujeres de forma natural, incluso apropiada, y que sólo con ingenio y sabiendo esquivar insultos pueden salir bien paradas?

El propósito de esta sección es poner en diálogo estas intuiciones preliminares y los problemas que suscitan con las perspectivas que del pasaje ofrecen otras lecturas contextuales, marcadamente distintas a mi propia perspectiva. Sus intuiciones confrontan y matizan las respuestas que a mí me surgen y dan pie para algunas reflexiones concluyentes y para mi compromiso con el texto.

Las aportaciones de Theissen (ya referidas) sobre las realidades económicas y culturales de la región en que transcurre el relato, coinciden intuitivamente con las reflexiones que hacen de la versión mateana los campesinos nicaragüenses y sus compañeros, recogidas en el Evangelio de Soletiname<sup>27</sup>. "Debe haber sido una mujer rica", dicen, "debe haber sido una opresora". Llegan a esta valoración

27. Ernesto Cardenal, *The Gospel in Solentiname*, II (trad. Donald D. Walsh; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978), pp. 210-215.

negativa de la mujer basándose sólo en la áspera respuesta de Jesús y en la suposición de que Jesús sólo hubiera tratado así a los opresores. Su lectura popular (no académica, en sentido formal) trata de vencer el etnocentrismo que encuentran en la versión de Mateo, pero es su experiencia de opresión lo que les hace reconocer esa necesidad de humillarse por la que tiene que pasar la mujer para obtener ayuda para su hija enferma. El hecho de que todos los que lo dicen son identificados como hombres puede ser un dato para que la cuestión de género no se manifieste. La apreciación instintiva sobre los amargos efectos de la dominación económica para quienes se ven obligados a asumir roles de subordinación, refuerza afectivamente la importancia de los datos sobre la relación entre los habitantes de Tiro y los de la "región" circundante.

La feminista japonesa, Hisako Kinukawa<sup>28</sup>, se centra en las consecuencias de la diferencias étnica y de género entre la mujer y Jesús en la versión marcana de la historia. Fundamentalmente, ve el efecto que tiene el rechazo de Jesús en lo que ella considera una preocupación judía por la pureza y el exclusivismo étnico, actitudes que ella encuentra en su propia cultura. Hace una valoración empática de la mujer, ve sus palabras y sus acciones como actos desesperados de una mujer oprimida y maleada por un doble factor, de identidad étnica y de género. La áspera respuesta inicial de Jesús la atribuye a los códigos culturales de honor y recato y dice que Jesús llega a ser "completamente él mismo" cuando concede a la mujer lo que le pide, rompiendo todo tipo de barreras.<sup>29</sup> Así, dice que Jesús "desafía las barreras entre lo puro y lo impuro, negando así el concepto de pureza del culto, que es justificado artificialmente"<sup>30</sup>, aunque no cuenta con evidencias de fuentes anteriores para fundamentar las fuentes posteriores que cita.

28. Hisako Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), pp. 51-65.

29. Kinikawa, *Women and Jesus in Mark*, p. 60.

30. Kinikawa, *Women and Jesus in Mark*, p. 52.

Su lectura abiertamente anti-judía y las suposiciones que distinguen a Jesús de su contexto cultural y religioso, la conducen, en cualquier caso, a formular desafíos importantes para la iglesia cristiana en Japón y para la sociedad japonesa, en el tema de actitudes y políticas respecto a los "inside others"<sup>31</sup>, las personas de otras etnias viviendo en Japón, por ejemplo, los coreanos.<sup>32</sup> El reto de su aportación para mi estudio es el reconocimiento del significado del rol de los "inside others" en la historia, aquellos que son vistos como extranjeros en su propia tierra, en mi propio contexto sería aplicable a muchos grupos de (considerados) permanentes forasteros, según las normas étnicas y raciales de la cultura dominante. Me parece que se puede recuperar este reto en la lectura sin importar las suposiciones anti-judías en que se basan los argumentos de Kinikawa.

Elaine Wainwright, una mujer australiana, perteneciente a la cultura dominante, que es también cristiana y feminista, se encontró en la necesidad de reconsiderar su estudio sobre la versión del relato de Mateo al conocer las experiencias de mujeres aborígenes y otras personas de fuera de la cultura dominante.<sup>33</sup> El propósito de la revisión de su trabajo era matizar la lectura desde la perspectiva de género al descubrir ideologías entrelazadas de opresión basadas en factores de género, etnia y afiliación religiosa que están en juego en la narración y en algunas de las comunidades lectoras de la misma. De acuerdo con el análisis que hace de la historia, Jesús se muestra moviéndose del centro de su cultura, en un mundo masculino, a la periferia, donde encuentra una dimensión interesante de la "visión de la *basi-leia*", que una mujer extranjera llega a formular. La autora analiza

31. "Inside others" podríamos traducirlo por los de fuera que están dentro [N. de la T.].

32. Kinikawa, *Women and Jesus in Mark*, p. 62.

33. Elaine M. Wainwright, "A Voice from the Margin: Reading Mathew 15:21-28 in an Australian Feminist Key" en Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert (eds.), *Reading from this Place: Social Location and Reading Interpretation in Global Perspective II*, (Philadelphia: Fortress Press, 1995), pp. 132-53. El estudio anterior de este pasaje está en su tesis doctoral, publicada como *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Mathew*, Berlín: W. De Gruyter, 1991), pp. 96-118, 217-51.

el uso literario y los recursos retóricos que Mateo utiliza para hacer de ésta la historia de ella en el contexto literario de la historia de Jesús, que funciona como meta-narración. El ángulo de visión de la mujer, el de alguien que entra en la narración desde fuera, descubre aspectos del significado de la misma que no son visibles desde la perspectiva estática de quien está dentro, o sea, la del narrador del relato. La conclusión de Wainwright<sup>34</sup> es que la perspectiva de la mujer es una especie de pliegue en el tejido del relato que permite preservar la especificidad de la voz de una mujer extranjera y que redefine la totalidad del relato. Los recursos literarios que Wainwright identifica son aplicables a la versión mateana pero están ausentes en la de Marcos, donde la voz del narrador controla todo excepto el central intercambio verbal entre Jesús y la mujer.

Leticia Guardiola-Saenz lee la versión del relato en Mateo con un "espíritu de desposesión" y desde su "condición socio-histórica de desposeída nacida y criada en las fronteras del imperio estadounidense", lo que ella considera que la identifica con la mujer del relato.<sup>35</sup> Su experiencia le permite entender las complejas dinámicas entre *los de dentro* y *los de fuera* en las regiones fronterizas en que varias culturas coexisten en conflicto. Es consciente de que el contexto de quien interpreta determina con frecuencia las suposiciones adheridas a la narración en relación con lo que son comportamientos adecuados de cada parte. Es especialmente sensible a los roles y comportamientos de las mujeres desposeídas que colorean las interpretaciones varias que se pueden hacer de este relato. Su análisis es particularmente interesante porque desenmascara la visión romántica y fundamentalmente dañina de lo Otro (especialmente cuando lo Otro es femenino) obteniendo el favor de una figura masculina de la cultura dominante a través de comportamientos sumisos. Su estudio adopta la perspectiva de la meta-narración para valorar las

categorías de dominio y desposesión, y declina la de la reconstrucción histórica de la situación de la región en que transcurre el relato. Así, en su análisis, Jesús representa el lado de la dominación en el relato y la mujer, como gentil, el de lo Otro o alguien de fuera. La claridad y convicción de su lectura me hace reflexionar sobre cómo las relaciones originales (en que la población urbana gentil aparece como grupo dominante) se invierten al volver a contar la historia. La dominación política y económica es suplantada por una dominación narrativa más fuerte que define el comportamiento deseable y el inaceptable, es decir, quien está dentro y quien fuera.

Kwok Pui-lan enmarca explícitamente el estudio de este pasaje<sup>36</sup> a partir de intereses de la hermenéutica postcolonial. Esta autora estudia cómo esta mujer extranjera –a quien Kwok ve como "colonizada"– se inscribe en el discurso principal de la narración evangélica, y cómo el discurso en boca de la mujer tiene una función en el proyecto retórico del autor. Kwok busca una interpretación que apoye la liberación de las mujeres del Tercer Mundo y una relectura del relato que intensifique el respeto a las personas de diferente género, raza, religión y origen social. Utilizando un modelo de análisis narrativo, examina la dinámica entre sujetos y objetos en el texto y señala que el rol directivo del narrador sobrepasa la voz y acción limitada de la mujer para hacer de ella el modelo de la "Otridad". Puesto que la mujer ha sido descrita así, Kwok concluye que el relato ha sido propiciado por proyectos de sexismo, colonialismo y anti-judaísmo y también para que tales proyectos sean contrarrestados (especialmente por mujeres asiáticas). Esa perspectiva de lectura predispone a Kwok a solidarizarse con la mujer, definida por el autor como víctima de múltiples opresiones que también viven las mujeres de la comunidad lectora de Kwok. Aunque tome en consideración el estudio de Theissen sobre las dinámicas econó-

34. Wainwright, "Voice from the Margin", pp. 150-53.

35. Leticia A. Guardiola-Saenz, "Borderless Women and Borderless Texts: A Cultural reading of Matthew 15,21-28", *Semeia* 78 (1997), pp. 69-81.

36. Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995), pp. 71-83.

micas y étnicas de la “región”, y el hecho de que la mujer pertenezca probablemente al grupo privilegiado, Kwok concluye que lo “Otro” no es una categoría unitaria, ni en cuanto a experiencia ni en cuanto a perspectiva interpretativa, sino que puede darse “lo Otro dentro de lo Otro”.<sup>37</sup>

### Reflexiones conclusivas

Al final de este estudio, sigue escapándoseme el pasaje y dejándome perpleja. Sigo, por un lado, atraída por el reto que conlleva y, por otro, rechazando lo que encuentro en él, pero ahora por razones diferentes a las del principio. El pasaje requiere hacer un detenido análisis de las capas e intereses que subyacen a la dinámica de subordinación y dominación que transparenta. Dada mi posición ambivalente, de dominación según algunos criterios (raza, economía, nacionalidad y –en algunas situaciones– profesión) y, a la vez, en subordinación (por criterios de género), no es del todo sorprendente que mi enfoque sea éste, fuente de reacciones tanto positivas como negativas.

Claramente la tarea más difícil al interpretar este pasaje es considerarlo una creación literaria y no una ventana a la realidad. El autor ha construido una escena con tanta vivacidad, dando centralidad tanto a la estructura como al contenido del diálogo entre Jesús y la mujer, que la tentación de muchos intérpretes, entre quienes me incluyo, es “psicologizar”, es decir, atribuir razones, sentimientos y supuestos a los dos personajes e identificarse con ellos como si se tratara de personas reales. No es imposible, por supuesto, que Jesús tuviera alguna vez un encuentro así con una mujer gentil con una hija enferma, pero la historicidad no es el punto aquí. Sino que el autor ha modelado a la mujer con atribuciones específicas, su etnia, su origen, la urgencia de su necesidad, su ingenio, resaltadas para

37. Kwok, *Discovering the Bible*, p.82.

que las percibamos y reaccionemos ante ellas. Algunas de estas atribuciones provocan una reacción general, ¿quién puede dejar de simpatizar con una mujer que desea con urgencia encontrar la ayuda que necesita su hija? Otras atribuciones (etnia y género) cambian en significado e importancia dependiendo de la situación de quien lee el relato y cómo entiende el contexto del autor. Este es el terreno movedizo de dominación y subordinación que afecta la respuesta que me suscitada la narración.

Así, en el nivel de Jesús y de la iglesia marcana (ya he reconstruido la historia social de esas dos comunidades) la situación privilegiada de la mujer en relación con los campesinos judíos pobres de la región la hace ganarse el apelativo despectivo (“perros”) a la luz de los valores del Jesús del evangelio de Marcos que trae la buena noticia a los pobres, para quienes ella representa una mala noticia. La dureza del lenguaje todavía ofende a la seguidora de Jesús que quiero ser, pero entiendo que un compromiso político apasionado (como es el de Marcos y, aparentemente, el de Jesús) provoque no morderse la lengua. Como alguien que no pertenece al mundo de los pobres, me siento incómoda con la imagen que dibuja a la mujer privilegiada aceptando la situación de subordinación (“debajo de la mesa”) como precio por participar de las bendiciones ofrecidas por Jesús, pero esa incomodidad es apropiada al costo del discipulado.

Sigo molesta con la dureza del lenguaje atribuido a Jesús, al margen de la comprensión que suscita desde la perspectiva política. La dinámicas de poder en esta historia no sólo están determinadas por la situación social de la mujer. La enfermedad crítica de la hija, que provoca esta ocasión de encuentro, pone en evidencia la situación de absoluta necesidad de la mujer que la mueve a una posición de subordinación respecto a Jesús, a quien ella percibe como poseedor del poder sanador que ella necesita para su hija. Lógicamente, me impresiona la humillación que sufre. Nadie, sean cuales sean sus circunstancias de vida, merece un trato así en un momento como éste. Me pierdo al entender qué pretende Marcos al elaborar la his-

toria de esta manera, dado que no está presentando principios generales de crítica social sino un caso específico individual.

Hay dos detalles en Marcos que introducen un nivel de lectura que llegará a ser dominante en el pasaje, empezando por la redacción de Mateo y siguiendo con la interpretación cristiana eclesial y académica. Este nivel de lectura se refiere a la relación entre judíos y gentiles en el ministerio de Jesús y posteriormente en la iglesia. Los detalles que introducen ese marco de intereses son la indicación no de la exclusividad sino de la prioridad de los que tiene que ser alimentados “primero”, y el contexto narrativo en que se encuentra el episodio. En dicho contexto, la “comida” tiene un eco metafórico que invoca el ministerio integral de Jesús, no sólo la curación que va a tener lugar. Además, el episodio se sitúa en una sección del evangelio (Mc 4.35-8.26) en que el ministerio de Jesús recorre las regiones del Mar de Galilea, tocando a mujeres y hombres, gentiles y judíos, adversarios y partidarios de su movimiento. Al incorporar los dos relatos en que da de comer a la multitud (6, 30-44; 8, 1-10)<sup>38</sup> y las dos historias del “mar” (4, 35-41; 6, 45-52), que entiendo como relatos de resurrección insertos en el ministerio terreno de Jesús, esta sección parece representar la vida de la comunidad de Marcos y sus tradiciones sobre Jesús.

En la versión de Mateo, el nivel de la comunidad se hace más evidente, dado el énfasis sobre la “fe” de la mujer que provoca el cambio de idea en Jesús y que la curación se efectúe por lo que Jesús declara (Mt 15.28) más que por la “palabra” (Mc 7.29) de la mujer. La afirmación explícita en las primeras palabras de Jesús de que él ha sido enviado “sólo a las ovejas perdidas de Israel”, implica que la incorporación de gentiles al movimiento que llegaría a ser la igle-

38. El primero de estos relatos tiene detalles judíos como: los números (5 y 12), el tipo de cesta (κόφινος), que era lo que llevaban los judíos atado a la cintura si sus viajes les impedían encontrar dónde comer, y la bendición de antes de comer. El segundo tiene detalles gentiles como: los números perfectos 4 y 7, una palabra distinta para la cesta (más como una cesta para llevar ropa) y el dar gracias antes de la comida.

sia –aunque no la posibilidad de ser receptores del ministerio curativo de Jesús– fue parte de la misión post-pascual. El énfasis en el contraste entre judíos y gentiles pone claramente a la mujer del lado de lo Otro, en cuanto a etnia y religión, respecto de la norma que Jesús representa, así pues invierte la dinámica de poder que se da en el contexto socio-económico entre el grupo al que ella pertenece y el de Jesús. Ella es una marginada *de fuera* que trata de ser escuchada por alguien que tiene más poder.

Con el imperialismo religioso y la implícita (o incluso explícita) lectura excesivamente concesiva que hacen los intérpretes cristianos posteriores, los roles vuelven a cambiar, Jesús aparece representando la postura normativa y los judíos como los únicos oponentes de los cristianos gentiles, el nuevo pueblo elegido, y la mujer relegada a situación de pagana, una pagana descarada, a quien el ministerio de Jesús alcanza por clemencia. Kinukawa y Guardiola-Saenz han descrito elocuentemente las consecuencias que esta imagen de la mujer trae para mujeres que están en circunstancias sociales similares como “paganas” y consideradas *de fuera* respecto a la cultura dominante. También han resultado negativas las lecturas que proyectan una imagen de judíos etnocentristas, considerando que era habitual en ellos usar el apelativo racista de “perros” refiriéndose a los gentiles. Esta caricatura, además de ser imprecisa, forma parte de la hermenéutica del cristianismo anti-judío.

Entre todas las variadas dinámicas de dominación y subordinación que atraviesan el pasaje, la única que es constante es la de género. En esta historia quien recibe la punzada de la respuesta de Jesús es una mujer. La persona privilegiada que tiene que ocupar el lugar debajo de la mesa es una mujer. Si la historia no responde a un incidente sino que, más bien, el dicho, fue el núcleo en torno al cual se construyó el relato, simplemente parecería más creíble que el insulto fuera esquivado por una mujer que por un hombre de la clase dominante (¿la respuesta de quién pudiera haber sido más directa o incluso violenta?) ¿Consideraban los primeros oyentes un trato así

para una mujer aceptable en general, o sólo en el caso de que representara lo Otro, el enemigo? (La tortura de género y humillación que sufren las mujeres en contextos de guerra me viene inevitablemente a la cabeza: es aceptable porque son enemigas y, por tanto, no personas). ¿Tenemos realmente que excusar el comportamiento atribuido a Jesús como una forma de ser clemente a pesar del descaro de ella? ¿Tiene Jesús que ser alabado por permitirse ser corregido –y hasta transformado– por una (simple) mujer? Leído en el contexto canónico de la Escritura de la iglesia, ¿permite este pasaje la humillación y el abuso verbal (y físico) de las mujeres como un modo legítimo de probar su fe? ¿Debo, como mujer, celebrar la imagen de la lealtad de esta mujer a su querida hija, su ingenio y su habilidad verbal para hacer cambiar de idea a Jesús? Sí. ¿O debería leerlo con tristeza y hasta con rabia por el tratamiento que ella recibe de mano –o, mejor, de boca– de quien confieso como el Enmanuel? También. Todo ello me deja perpleja.

Mis primeros encuentros con este texto tuvieron mejor final. Fui capaz de encontrar en la mujer un modelo positivo, y en Jesús un hombre que al principio se muestra sexista pero después se deja enseñar y es capaz de aprender el significado de su mesianismo de una mujer (a quien yo consideré una de las más marginadas de la sociedad). En este momento encuentro que las dos figuras, la de él y la de ella, son más ambiguas. Y más importante todavía, estoy impresionada por los recursos de quienes cuentan y leen este relato para reforzar nuestro privilegio y orgullo. Una vez más, soy consciente de la importancia que tiene hacer lecturas en una comunidad lo más diversa posible, para que nuestras distintas perspectivas dejen al descubierto lo que ninguna de ellas puede ver sólo por sí misma y para que contemos con otros para lo que no podemos hacer solos.

Esta lectura no pretende ofrecer ninguna respuesta definitiva sino sólo un espacio en que la conversación debe continuar. Yo ya he hablado bastante, ¿quién toma la palabra?

## 6

# La mujer sírofenicia

*Ranjini Wickramaratne Rebera*



## 6

### LA MUJER SIROFENICIA. Una perspectiva feminista sudasiática

*Ranjini Wickramaratne Rebera*

LA HISTORIA DE LA MUJER SIROFENICIA, como se la llama en el evangelio de Marcos (7, 24-29) y la cananea, como se la denomina en el evangelio de Mateo (15, 21-28), hace de la interpretación una difícil tarea, puesto que narra un incidente incómodo del ministerio de Jesús. Un incidente que coloca a Jesús a la defensiva. Pero fue lo suficientemente significativo para los dos escritores como para incluirlo en los dos evangelios. Es curioso que Lucas, que recoge mucho sobre las mujeres en su interacción con Jesús, no menciona este encuentro. Sin embargo, esta mujer, que es triplemente extraña a los ojos de Jesús, se identifica a partir de su identidad cultural, religiosa y étnica.<sup>1</sup> Los intérpretes están de acuerdo en que las dos narraciones se refieren al mismo incidente y a la misma mujer, puesto que las similitudes en detalles son indiscutibles.

---

1. Elisabeth Schüssler Fiorenza escribe: "Mientras Mateo la llama según la forma anticuada de la Escritura, cananea (que indica la raza), Marcos, de forma más elaborada, caracteriza a la mujer como griega (indicando su afiliación religiosa) y sirofenicia de nacimiento (lo que da cuenta de su etnia). Véase Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said* (Boston MA: Bacon Press, 1992), p.12.

Para las mujeres en el sur de Asia esta perícopa tiene muchas resonancias. Aunque el propósito fundamental del relato estaba en relación con el tema de la pureza, también se centra en identidad, diferencia, poder, diálogo interreligioso y cristología, todo ello experimentado en una sociedad plural. Nos desafía a mirar más allá de las necesidades de los evangelios que han usado este encuentro para fortalecer el papel mesiánico de Jesús. Para la mayoría de los cristianos en Asia, Jesús trasciende su identidad judía. El teólogo hindú S.J. Samartha capta esto cuando afirma que “dentro del Nuevo Testamento hay un Jesús pero varias cristologías”.<sup>2</sup> La creación de una identidad cristiana asiática tiende a centrarse más en la cristología que en la identidad étnica histórica de Jesús.

En los dos evangelios el relato está situado inmediatamente después de la respuesta que Jesús da a preguntas sobre la tradición de los ancianos judíos concernientes a lo que es puro e impuro. La situación de este encuentro con una mujer que es identificada por su raza y etnia conduce a quien lo lee a suponer que ha sido una elección deliberada. Esto abre la cuestión de la categoría a la que ella pertenece: pureza o impureza. Es una mujer, pertenece a una raza ajena y, siendo griega, puede haber adorado dioses y diosas griegos. También tiene una hija, que, de acuerdo con la cultura de ese tiempo, está impura porque está poseída por un demonio (Mc 7.26). En las culturas del sur de Asia, estar poseído por un demonio es un fenómeno admisible. Las mujeres que tienen síntomas de estar poseídas son consideradas malas o impuras. Todavía hoy se practican muchos rituales para exorcizar los demonios y purificar a la mujer para que sea aceptada de nuevo en la familia y la comunidad como una persona “normal”. La búsqueda de la curación es, por tanto, una búsqueda por purificarse. El encuentro de esta mujer con

2. S.J. Samartha, *One Christ, Many Religions: Toward a Revised Christology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), pp. 115-20. Su teoría sobre lo que llama la “cristología-helicóptero” versus la “cristología-carro de buey” para una fe postcolonial, en una sociedad religiosa plural, le hace ir más lejos en su visión.

Jesús culmina con la expulsión de Jesús del “espíritu impuro en una mujer impura que ni siquiera está presente”.<sup>3</sup> Sucede de forma distinta en el sur de Asia donde los exorcismos se practican en presencia de la persona impura, poseída por un demonio.

Quizá Marcos necesitaba servirse de este encuentro en esta coyuntura del discurso para abordar temas que comenzaban a ser importantes en la iglesia primitiva puesto que cada vez más cristianos gentiles recibían el bautismo en la comunidad de la iglesia. Sería lógico suponer que entre estos conversos hubiera muchas mujeres.

Al incluir este relato, el enfoque de Mateo parece que se inclina más a destacar el rechazo que sufre Jesús por parte de los ancianos y otras autoridades en la comunidad. Parece que Marcos es la fuente de Mateo, cuya versión está más ampliada. El relato de este encuentro fue probablemente una historia de curación milagrosa en su origen que después se utilizó para abordar los temas de pureza y rechazo.

Impureza y rechazo son temas cargados de significado para las mujeres del sur de Asia, independientemente de cuáles sean sus creencias religiosas. Como otras culturas, el mundo del sur de Asia considera la menstruación como una de las razones principales para la subordinación de las mujeres. A pesar de la información científica y médica y la educación sobre el tema, prejuicios de impureza rodean todavía esta función corporal. No es infrecuente ver mujeres con disfunciones menstruales severas tachadas como poseídas por un demonio o impuras. Anjali Bagwe, al investigar actitudes respecto al género en la India rural, cita el ejemplo de una joven llamada Kaki que aprendió sobre la menstruación del comportamiento y actitudes de su madre. La madre, que “algunos días actuaba de forma extraña”, decía que “estaba contaminada porque la había tocado un cuervo”. Cuando menstruaba, la madre no tocaba ningún

3. Joanna Dewey, “The Gospel of Mark” en E.S. Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, II (Nueva York: Crossroad, 1994), p. 484.

instrumento, especialmente en la cocina. Se sentaba y dormía “en una habitación con puerta independiente situada en la parte de atrás de la casa, por miedo a manchar el hogar con su corrupción”.<sup>4</sup> La asociación entre impureza y mujeres, como en el caso de la mujer con hemorragias (Mc 5, 24-34; Mt 9, 20-22; Lc 8, 43-48), parece similar a la que hay entre impureza y rechazo en el relato de la mujer sirofenicia por su raza y etnia. Ella y su hija son representadas como impuras. Los dos evangelios recogen las palabras usadas por Jesús en que rehúsa conceder la petición de curar a su hija. Es el único episodio en el ministerio de Jesús en que él comienza por rechazar dar respuesta a una necesidad humana. “Lo extraño y ofensivo del Jesús reflejado en la historia hace pensar que el núcleo del relato era recordado como un incidente en la vida de Jesús en que hasta él fue sorprendido en un momento poco compasivo”.<sup>5</sup>

Muchos intérpretes, teólogos y predicadores intentan minimizar el impacto de la respuesta de Jesús a la mujer, puesto que la imagen de Jesús que se ve en este incidente no encaja con la imagen heredada que tenemos de él, como “un salvador amable, comprensivo y siempre dispuesto a ayudar”.<sup>6</sup> Sin embargo sus alegaciones de que ha venido “para las ovejas perdidas de Israel” (Mt 15.24), que “los niños deben ser alimentados primero” (Mc 7.27) y que “no es justo que el pan de los niños se eche a los perros” (Mc 7.27) reflejan, por un lado, la crítica que tiene que afrontar de las autoridades judías y por otro, su propia concepción de la identidad racial. El uso del término derogatorio de “perro”, en la respuesta a la mujer, se lee como un rechazo a la mujer y a su necesidad. Ella, sin embargo, se resiste a aceptar la posición que él toma en el diálogo. La negativa de las mujeres hoy

4. Anjali Bagwe, *Of Woman Caste: The Experience of Gender in Rural India* (Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1995), pp. 89-90.

5. Sharon Ringe, “A Gentile Woman Story” en L. Russell (ed.) *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), pp. 65-72 (69).

6. Kathleen Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Gospels* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993), pp. 95-96.

para aceptar el rechazo basado en la impureza resuena con esta mujer. Muchas mujeres se niegan a aceptar actitudes con prejuicios de género y costumbres que siguen aislándolas y considerándolas relegadas en la raza humana.

### Identidad y denominaciones

La denominación étnica y racial no es la única manera en que se da reconocimiento de identidad en el sur de Asia. En muchas culturas asiáticas el nombre es mucho más que la forma que tienen otros para referirse a una persona. El nombre conlleva la identidad de una familia y el lugar de origen; en algunas partes del sur de Asia también es indicativo de la comunidad de pertenencia o la casta. Una pregunta frecuente cuando te presentan a alguien es, ¿cómo te apellidas? (o ¿cuál es el apellido de tu padre?) Esto no se considera una pregunta indiscreta sino, más bien, muestra el deseo de conocer la identidad total de la persona. El apellido es más central que el nombre para conocer las raíces de la identidad de la persona. Denota herencia, grupo familiar y la situación en una comunidad concreta. El derecho de la mujer sirofenicia a tener nombre ha sido minimizado por el deseo del escritor a centrarse en el tema de la pureza y el ministerio de Jesús a los gentiles. Omitiendo el nombre de la mujer de este relato, los autores la han utilizado a la vez que negaban una parte esencial de su identidad.

En las sociedades coloniales del sur de Asia, el tema de las prácticas puras e impuras es muy significativo. Para los cristianos, las enseñanzas de los primeros misioneros fomentaban este tema cuando los conversos del hinduismo y el budismo entraban a formar parte de la iglesia. Algunas de estas actitudes perviven todavía. Por ejemplo, una amiga hindú me invitó a una comida celebrativa en su casa durante una de sus festividades religiosas. Cuando llegué me conmovió el regalo que me hizo, una pieza de tela de seda bordada, muy delicada. No mucho después, otra amiga que se consideraba

“buena cristiana” me criticó por aceptar la invitación a la comida y más aún por recibir el regalo que había sido utilizado por mi amiga hindú en su *pooja* (ritual de adoración) durante la festividad. Me había sentido honrada por el gesto de mi amiga pero sentí que se me desdibujaba ese sentimiento por esas actitudes cristianas respecto a lo que contamina. Ese tipo de actitudes hacen muy poco por la tolerancia y comprensión entre religiones. Hacen casi imposible el diálogo interreligioso.

### El poder de la voz

Los dos evangelio dan voz a esta mujer. De muchas mujeres se habla en la narración bíblica y su referencia está vinculada su relación con los varones, pero esta mujer tiene voz propia. En el evangelio de Mateo es la primera mujer que habla. Mateo dice que ella gritaba para ser oída (Mt 15.22) lo que llevó a los discípulos a pedirle a Jesús que la echara. Gritar es un acto considerado poco femenino para las mujeres en la sociedad asiática. Nuestra socialización todavía asume dichos como: “las niñas deben ser vistas pero no oídas”. Así pues, una mujer que habla fuerte o grita recibe el estereotipo de mostrar un comportamiento inadecuado, ser histérica o excesivamente agresiva. Todos estos adjetivos se usan para infravalorar a las mujeres.

Sin embargo hay veces en que las mujeres alzan su voz de forma poderosa. Durante muchas procesiones religiosas en Sri Lanka he presenciado mujeres que gritaban públicamente. Y tengo recuerdos muy vivos de las veces en que estaba de pie con mi madre en la calle viendo las procesiones hindúes en que mujeres y hombres pedían a gritos bendiciones a los sacerdotes. Algunas mujeres llevaban a sus bebés, se hacían paso a empujones entre la multitud y gritaban para llamar la atención de los sacerdotes. Tales acciones, en esas circunstancias, son admisibles como medio para llamar la atención. Los gritos de esta mujer para llamar la atención del sanador y hacedor de

milagros pertenecerían a una categoría similar, a pesar de la impresión de los discípulos de que ella estaba molestando. ¿Cómo podría ser de otra manera? La opción que tiene es la de gritar o la de quedarse callada y perder la posibilidad de curación para su hija. ¿Qué madre se quedaría callada en esa circunstancia? Ella reclama su derecho de ser escuchada, y es escuchada.

Las manifestaciones de mujeres en el sur de Asia son buen ejemplo del poder del grito como medio de denuncia y búsqueda de soluciones. La sociedad ha podido haber formulado el rol sin voz de las mujeres pero los gobiernos de Asia utilizan las marchas de protesta de las mujeres en su propio beneficio. En Sri Lanka los gritos y los insultos de las madres por la desaparición de sus hijos, durante periodos de inestabilidad política y en que se producían atrocidades instigación del gobierno, fueron utilizados por el gobierno para desviar la atención sobre otras acciones. El gobierno pretendía infravalorar la libertad concedida a las mujeres en la que se inscribe el derecho a manifestarse de este modo. Sin embargo, cuando el centro de atención pasó de ser los gritos de las madres a denunciar las acciones del gobierno, los políticos hicieron uso de la violencia para controlar la organización conocida como *Mothers' Front* (Frente de las Madres). Sin dejarse intimidar por las sanciones del gobierno, los gritos de las manifestantes continuaron. Cada vez que el *Mothers' Front* encontraba la resistencia de la policía, un canto popular se escuchaba en voz alta: “*Sadhu! Sadhu!*” [Santo!, Santo!] que desgarraba el aire [y] hacía que un disgustado oficial de la policía abriera con rapidez las puertas”.<sup>7</sup>

Al situar el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia dentro del marco del debate sobre la pureza, los dos autores del evangelio han

7. Malathi de Alwis, “Motherhood as Space Protest: Women’s Political Participation in Contemporary Sri Lanka” en Patricia Jeffrey y Amrita Basu (eds.), *Appropriating Gender: Women’s Activism and Politicized Religion in South Asia* (Londres: Routledge, 1998), pp. 185-201 (190).

menoscabado la humanidad de esta mujer anónima. El hecho probable de que fuera una madre sola con una hija continuamente enferma que sólo depende de ella, hace esa situación similar a la de incontables madres en todo el mundo. Tener que vivir con una niña que no tiene esperanza de cura es una experiencia de dolor inimaginable. El dolor de las mujeres cuyos hijos han sido asesinados en guerras raciales, víctimas permanentes de los efectos del militarismo, de las drogas, del abuso de sustancias químicas y de las enfermedades del sida y el VIH, se refleja en el dolor de esta madre. Parece que no tiene ni marido ni familia, puesto que no se mencionan en el texto. Parece que está sola, con su niña enferma a quien siente como extensión de sí misma y a quien sabe con derecho a tener futuro.

Esta mujer es diferente a las otras mujeres que van en busca de Jesús, el sanador. La mujer con hemorragias (Mc 5, 25-34), la suegra de Pedro (Mt 8, 14-15) y la mujer encorvada (Lc 13, 10-17) reciben la curación en sus cuerpos y experimentan a Jesús como su sanador y Mesías. La mujer sirofenicia no experimenta ella misma la sanación sino la de su hija, la niña que llevó dentro de su cuerpo, a la que ha criado sin esperanza de cura. Su alegría es doble: por su hija y por ella.

En culturas en que las niñas son abortadas, o dadas muerte cuando nacen o discriminadas, la tenacidad de esta madre para curar a su niña se vuelve un modelo para nosotras. En el sur de Asia el estigma de haber nacido niña tiñe la identidad de las mujeres hasta la edad adulta. Contribuye a la baja autoestima de las mujeres, especialmente aquellas que son obligadas a participar en el tráfico sexual como única vía para su supervivencia económica. Que una niña fuera víctima de una enfermedad con el estigma de "impura" supondría una tremenda carga tanto para la madre como para la hija. Sin embargo, esta carga de la enfermedad prolongada no relega a la niña de esta historia a la oscuridad. La mujer ve a su niña

como imagen de sí misma. Al amar incondicionalmente a su hija, se está amando a sí misma. En la curación de la niña ella está, también, siendo curada. La curación es validada por la tenacidad de la fe de la madre, ¡ella cree que el sanador puede sanar!

La mujer sirofenicia se encuentra frente al poder del rabino Jesús sabiendo cuál es su propio sentido del poder. Su poder está enraizado en su fuerza protectora, en su capacidad de cuidar, y en el compromiso que se ha marcado a sí misma. Es un icono para las mujeres de la iglesia de hoy a quienes se les evita reclamar el derecho de adueñarse de su poder y de usarlo para otros, como hizo esta mujer. No duda en reconocer el poder de Jesús cuando se dirige a él como "Señor, hijo de David" (Mt 15.22) y cuando se arrodilla delante de él para rogarle. Pero conserva su poder cuando le desafía y se enfrenta a él por la legitimidad de su petición. No intenta influenciarle, como hacen algunas veces las mujeres cuando tiene delante un varón testarudo. No intenta evitar el conflicto dejándole que él gane en la discusión. Ella siente que él está equivocado al hablar de exclusividad (judía) en su ministerio de curación y utiliza estos fuertes sentimientos como fuente de su poder para iniciar un cambio de actitud en él. Se encuentra en paridad con Jesús, su tenacidad, en ser fiel a la misión en que está comprometida, la convierte en una igual a Jesús, que también siente la necesidad de ser fiel a su misión con la comunidad de la alianza. Por su tenacidad, su compromiso con la curación de su hija, y su

8. Rosine Perelberg desarrolla un argumento convincente sobre el poder de los débiles en "Equality, Asymmetry, and Diversity: On Conceptualization of Gender" en Rosine Josef Perelberg y Ann C. Miller (eds.), *Gender and Power and Families* (Londres: Routledge, 1990), pp. 43-45. He utilizado este concepto del uso de las mujeres del poder personal en mi artículo "Women's Identity in Leadership", en Ranjini Rebera (ed.), *Affirming Difference, Celebrating Wholeness: A Partnership of Equals* (Hong Kong: CCA, 1995), pp. 77-95, y a un nivel colectivo en "Power in a discipleship of Equals" en Musimbi Kanyoro (ed.), *In search of a Round Table: Gender, Theology and Church Leadership* (Geneva: WCC Publications, 1997), pp.82-90 (88-89).

habilidad para usar “el poder de los débiles”<sup>8</sup> de forma positiva y dadora de vida, se convierte en catalizadora al impulsar a Jesús a reconocer su ministerio a los gentiles.

### Fe y diálogo interreligioso

La perícopa concluye con la curación de la hija, al justificar Jesús la fe de esta madre en su habilidad para curar: “Mujer, ¡grande es tu fe! Que te suceda como deseas” (Mt 15.28). No hay duda que este encuentro presenta a una mujer muy diferente de otras mujeres que conocieron a Jesús en su vida. Tanto la samaritana al lado del pozo como la sirofenicia son gentiles, “de fuera”. Pero la samaritana vuelve a su pueblo después del encuentro con Jesús y se convierte en catalizadora del seguimiento de Jesús para la gente de su pueblo. La mujer sirofenicia vuelve a su casa, a su hija curada. No hay evidencia de que se convierta en seguidora de Jesús o una cristiana gentil en la iglesia primitiva. Es posible que continuara practicando su propia fe. Su “fe”, como queda recogido en los evangelios, apunta más a Jesús como sanador y hacedor de milagros que como Mesías. Es su fe la que la convierte en única en su relación con Jesús.

El encuentro revela la habilidad para entrar en un diálogo interreligioso sin coerción por ninguno de los dos lados. Al lograr el objetivo que se proponía la mujer, no parece que el resultado fuera convertirse en ser seguidora de Jesús. Las diferentes implicaciones de pureza han sido nombradas y resueltas. La necesidad humana ha sido atajada porque la fe de la mujer trascendía las diferencias raciales y étnicas que la separaban del sanador. De forma similar para la mayoría de los cristianos del sur de Asia, la identidad étnica y racial de Jesús no es el enfoque de su ser cristianos. Es la centralidad de la fe en Dios revelado en Jesús, el Cristo, lo que constituye el núcleo de la identidad cristiana. Ahora que los efectos de vivir en una cultura global empiezan a tener expresión en la vida cotidiana, la necesidad de hacer un balance de las realidades históricas de un cristianismo

transplantado y el reconocimiento del cristianismo como una de muchas de las grandes religiones en Asia, se han convertido en algo más que un ejercicio teórico. Esta necesidad y este reconocimiento se reflejan en la batalla actual de interpretar el cristianismo tal y como se vive con nuestros vecinos de otras confesiones y no en enfrentamiento con las creencias de gente de otras religiones.

La mujer sirofenicia y Jesús pertenecían a distintas culturas, creencias religiosas, géneros y orígenes raciales. Se encontraron por un momento; si cada uno de ellos hubiera reclamado el derecho de usar su identidad y diferencia como poder sobre el otro (o la otra), este encuentro hubiera tenido un final distinto. Aunque los dos se desafiaron mutuamente, lo hicieron con la intención de tratar de entender la otra posición. No era con el propósito de controlar a la otra persona. El resultado del encuentro fue positivo porque ambos fueron capaces de situar sus identidades una al lado de la otra y no en contraposición. Hicieron un esfuerzo con el objetivo de poder relacionarse más que de establecer dominio sobre la otra persona. Mutuamente experimentaron poder.<sup>9</sup> La mujer le dio a Jesús el poder de reconocer su ministerio a los gentiles. Jesús le dio a ella el poder de la vida al curar a su hija. Hay un ministerio mutuo en este encuentro, que frecuentemente se pierde al centrarse en lo que es puro y lo que es impuro.

Para aquellos de nosotros que vivimos en países que sufren violencia en base a las afirmaciones de arrogancia y superioridad étnica, racial o religiosa, el encuentro entre esta mujer y Jesús contiene un mensaje poderoso. La teóloga feminista japonesa Hisako Kinukawa examina las implicaciones de la pureza racial en su contexto cuando analiza este encuentro. Escribe:

9. Para una exposición más detallada sobre el poder, especialmente “poder-con”, ver mi artículo: “Women’s Identity in Leadership”. He desarrollado un poco más el concepto como “poder centrado en la vida” en: “Recognizing and Naming Power”, en *In God’s Image: Journal of Asian Women’s Resource Center for Culture and Theology* 17.1 (1998), pp. 38-42, y “Understanding Power: Intellectual Elitism or Catalyst to Change”, *In God’s Image: Journal of Asian Women’s Resource Center for Culture and Theology* 17.3 (1998), pp. 2-4.

Los israelitas conservaron su identidad étnica y su integridad nacional a través de las leyes y las tradiciones cúllicas. Era muy importante, especialmente para los hombres, mantener el linaje familiar puro. Así que excluían a los extranjeros de las fronteras étnicas con el objeto de conservar su pureza de sangre... Japón es un país conocido por su exclusivismo ético, aunque por causas distintas a las de los israelitas... Ha existido un mito étnico, que la gente japonesa constituye una raza homogénea y, en realidad, es una ilusión. Este mito ha dado lugar a la creencia de que es importante mantener la pureza de la sangre japonesa... La homogeneidad étnica se ha identificado como superior, en conexión con el concepto religioso de pureza, y utilizado por las autoridades para explotar a otros pueblos.<sup>10</sup>

Los intereses de pureza de linaje y sanguineidad se hacen evidentes en la rabia y disgusto de los padres cuando los hijos entran a formar parte de matrimonios interreligiosos y con cruce de culturas. En el sur de Asia, muchos hijos han sido desheredados o declarados muertos por haberse casado fuera de su casta, de su grupo racial o étnico. En Sri Lanka la guerra étnica de larga duración refleja los mismos conceptos de arrogancia y chauvinismo. Desgraciadamente, la iglesia no está teniendo un rol profético en el conflicto. A pesar de sus muchos intentos de ser una voz defensora de la paz, sus prácticas y acciones contradicen a menudo esta posición. Por debajo de los intentos de resolver la situación de esta isla convertida en polvorín está la preocupación por lo religioso y la conservación de la pureza racial y étnica.

### ¿Quién detenta la pureza?

Reinterpretar el encuentro entre la mujer sirofenicia y Jesús desde una perspectiva feminista en el sur de Asia revela muchos iconos adecuados para las mujeres que se encuentran en el dilema de comprensiones de pureza e impureza. Como demuestran los incidentes

10. Hisako Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), p.61.

de este artículo, la definición de pureza todavía constituye una base discriminatoria y aislacionista para las mujeres. La designación de qué es puro y qué impuro no es un diagnóstico clínico. Está todavía incrustado en las estructuras sociales que determinan quién está pura y quién está impura.

La habilidad de la mujer sirofenicia para elevarse sobre las prácticas discriminatorias y reclamar su derecho de ser incluida en el círculo de quienes estaban en contacto con Jesús, es significativa. Reclama ser incluida sin perder su identidad como perteneciente a un grupo racial y étnico diferente. Reclama ser incluida a través de la fe en sí misma para lograr la curación de su hija y la fe en el poder curativo de la persona a quien se dirige como "Señor, hijo de David". Para las mujeres cristianas en el sur de Asia, ella se levanta firme como la hermana que rechazó un "no" por respuesta y que se mantuvo con lo suyo hasta que logró su objetivo. Es un modelo más de coraje y tenacidad cuando nos encontramos con minusvaloraciones y tratos derogatorios. Seguirá siendo un icono para desafiar la discriminación dondequiera que rituales, costumbres tradicionales y prácticas culturales sigan definiendo a las mujeres como seres impuros. Lanza el reto, tanto a la iglesia como a la sociedad, de reexaminar las actitudes frente a la diferencia y a reaprender la necesidad de ver la diferencia como base para el ministerio mutuo y no la polarización. Ella nos invita a encontrar nuevas e inclusivas formas de dialogar, como personas en el multi-religioso e intercultural sur de Asia.

7

La viuda pobre y sus pobres  
lectores ricos

*Elizabeth Struthers Malbon*



## LA VIUDA POBRE Y SUS POBRES LECTORES RICOS\*

*Elizabeth Struthers Malbon*

Y sentado frente al Tesoro, miraba cómo echaba la gente monedas en el Tesoro. Y muchos ricos echaban mucho. Llegó una viuda pobre y echó dos *lepta*, o sea [el valor de] un *quadrans*. Entonces, llamando a sus discípulos, les dijo: "Amén, yo os digo que esta viuda pobre ha echado más que todos los que echan en el Tesoro. Pues todos han echado de lo que les sobraba, ella, en cambio, ha echado de lo que necesitaba, todo lo que tenía, su vida entera". (Mc 12, 41-44)<sup>1</sup>

LAS REVISIONES Y ADICIONES a las variadas interpretaciones de este relato corto en el evangelio de Marcos ofrecen una vía para abrir un aspecto metodológico importante en la narración extensa del Nuevo Testamento o, incluso más ampliamente, en la interpretación bíblica. El estudio de las interpretaciones que aparecen en tres comentarios representativos: el histórico-crítico (Swete), el de la crítica de las

\* Originalmente publicado en *Catholic Biblical Quarterly* 53.4 (1991), pp. 589-604. Con permiso para la reimpresión.

1. Traducción (literal) de la autora. La traducción de *bios* como "vida" en lugar "medios para vivir" o "lo que tenía para vivir", está basada en los contextos narrativos del pasaje, como se dejará claro más adelante, aunque ambas traducciones son legítimas.

formas (Taylor) y el de la crítica de la redacción (Nineham) junto a un artículo interesante (el de Addison Wright) sirven de prelude para mi lectura de la viuda pobre en seis contextos narrativos marcados. Estas interpretaciones tan múltiples ponen bases para reflexionar sobre el aspecto metodológico en relación con las diferencias de interpretación. Hay una riqueza de lecturas de la historia de la viuda pobre, pero, a veces, una ha de preguntarse si la perplejidad en que nos deja nuestra riqueza como lectores no es similar a una pobre lectura, las dos cosas paralizan.

### I. Tres comentarios

El comentario a Marcos de Henry Barclay Swete fue publicado por primera vez en Londres en 1898.<sup>2</sup> Swete está especialmente interesado, aquí y en otros lugares, en los comentarios que tratan de clarificar asuntos relacionados con el texto griego y los antecedentes históricos antiguos. El Tesoro al que se refiere en este pasaje, nos dice, habría sido la columnata situada en el patio de las mujeres del Templo, bajo la cual estaban dispuestas trece arcas con forma de trompeta, llamadas *shopharoth* (trompetas).<sup>3</sup> Las dos monedas que se mencionan eran monedas griegas llamadas λεπτά, que, como Marcos explica a sus lectores romanos, valían cada uno por medio *quadrans* romano, lo que, como Swete explica para sus supuestos lectores ingleses, era la octava parte de un as o una cientoveintiochoava parte de un *denarius*, o la séptima parte de un *chalkous*.<sup>4</sup>

Pero todavía Swete amplía más detalles sobre esta pequeña historia de forma pintoresca. “La Pascua estaba cerca”, anota, “y había muchos devotos ricos y generosos”.<sup>5</sup> “Lo que atrae la atención del

2. Henry Barclay Swete, *Commentary on Mark* (reimp. 3ª edición; Grand Rapids, MI: Kregel, 1977 [1913]).

3. Swete, *Commentary on Mark*, p. 292.

4. Swete, *Commentary on Mark*, p. 293.

5. Swete, *Commentary on Mark*, p. 293.

Señor es el tintineo de la[s] moneda[s] [de la viuda] al rodar por el cuello del *shopharoth*. Él levanta los ojos... desde el patio [de las mujeres] donde tenía puesta la mirada, y fija su mirada ahora en el espectáculo...”<sup>6</sup> Llamen la atención esos suspiros y sonidos imaginarios, pero todavía son más llamativas las observaciones de Swete sobre los contrastes verbales y narrativos. “La mujer está de pie en el cuadro, solitaria y sola”, dice Swete, “en fuerte contraste con los πολλοὶ πλούσιοι [muchos ricos], los ojos del Señor la ven en medio de la ὄχλος [multitud] que la rodea”.<sup>7</sup> “Los ricos echan... πολλά [mucho], la viuda πάντα [todo]”.<sup>8</sup>

Para Swete el núcleo de la historia es la lección que “el Señor” quiere enseñar a sus discípulos sobre el dar. “La lección es enseñada, como es habitual”, dice Swete, “a través de un ejemplo concreto, no en abstracto”.<sup>9</sup> “La dificultad, y también, la importancia de la lección quedan indicadas por el uso de la fórmula solemne ἄμην λέγω ὑμῖν [Amén, yo os digo]”.<sup>10</sup>

El magistral comentario a Marcos de Vincent Taylor, publicado en Inglaterra en 1952, 54 años después del de Swete, también trata de explicar lo intrincado del texto griego y (aunque en menor extensión) completar los detalles de antecedentes históricos. El enfoque de Taylor es doble, el del *Sitz im Leben Jesu*, la “situación en vida” de Jesús y el del *Sitz im Leben* de la iglesia primitiva, que se refleja en la tradición oral que subyace en el texto marcado.<sup>11</sup> Según Taylor, la narración es un “relato de pronunciamiento”, o sea, “la historia es contada no porque tenga valor en sí misma sino porque nos lleva a un dicho significativo de Jesús sobre el dar limosna”.<sup>12</sup> Taylor reco-

6. Swete, *Commentary on Mark*, p. 292.

7. Swete, *Commentary on Mark*, p. 293.

8. Swete, *Commentary on Mark*, p. 294.

9. Swete, *Commentary on Mark*, p. 294.

10. Swete, *Commentary on Mark*, p. 294.

11. Vincent Taylor, *The Gospel According to St Mark* (reimp. Grand Rapids: Baker Book House, 2ª edic., 1981 [1966]).

12. Taylor, *St Mark*, p. 496.

ge también otras opiniones de intérpretes de la crítica de las formas: Bultmann “la clasifica como apotegma biográfico”; Redich como “relato-apotegma”; Dibelius “prefiere considerarla una narración construida por Marcos que da pie a un dicho de Jesús, y, especialmente la considera una parábola”.<sup>13</sup> “La posición de la narración”, observa Taylor, “se debe a cuestiones de interés actual. La referencia a las viudas que hay en xii.40 y la relación con el relato del Templo que ocupa un lugar especial en el esquema de Marcos”.<sup>14</sup>

En relación a los antecedentes históricos, la referencia que hace Taylor de las arcas con forma de trompeta y las monedas λεπτά y quadrans son mucho más sobrias que las de Swete, pero Taylor expone, por añadidura, los paralelos histórico-literarios en otras tradiciones religiosas: judía, india y budista. Concretamente, cita (siguiendo a Lohmeyer) “la historia judía [del *Leviticus Rabba*] de un sacerdote que rechazó un puñado de comida que le ofrecía una mujer pobre, y durante la noche, soñó que se le ordenaba: “No la desprecies; es como si te hubiera ofrecido su vida”.<sup>15</sup> Taylor entiende que estos paralelos desafían la “autenticidad del relato”, es decir, la probabilidad de que ocurriera históricamente. La autenticidad puede ser también cuestionada, admite, porque “no sabemos” cómo es que Jesús conocía tan bien las circunstancias económicas de la mujer. Pero ninguno de estos puntos, argumenta, es una “objeción válida al valor histórico de la narración”<sup>16</sup>; por un lado, “la historia no es tan distintiva que otros incidentes similares, aún con sus diferencias, no pudieran ocurrirle a otros maestros”<sup>17</sup>; y, por el otro, la narración marcana simplemente “revela no tener interés alguno en la cuestión” del cómo del conocimiento de Jesús.<sup>18</sup>

13. Taylor, *St Mark*, p. 496.

14. Taylor, *St Mark*, p. 496.

15. Taylor, *St Mark*, p. 496.

16. Taylor, *St Mark*, p. 498.

17. Taylor, *St Mark*, p. 496.

18. Taylor, *St Mark*, p. 498.

Para Taylor, como para Swete, el punto central de la historia es que la viuda da ejemplarmente todo lo que tiene. La frase ὄλον τὸν βίον αὐτῆς, es traducida por Taylor como: “incluso todo lo que tenía para vivir”, y, hace un comentario sobre ello, “es acorde con el estilo de Marcos y, efectivamente, describe la medida de la generosidad de la viuda”.<sup>19</sup> El uso de la fórmula “Amén, yo os digo” “indica la formalidad con que hablaba Jesús”.<sup>20</sup> Más aún, dice Taylor, “la historia está en armonía con las enseñanzas [de Jesús] en otros lugares”<sup>21</sup>, citando Mc 9.41 “Amen, yo os digo, quien quiera que os dé de beber un vaso de agua por el hecho de que sois de Cristo, no perderá su recompensa”. Y Lc 12.15, “Mirad y guardaos de toda codicia; porque la vida de un hombre no consiste en la abundancia de sus posesiones”.

El comentario sobre Marcos de Denis E. Nineham fue publicado por primera vez en Inglaterra en 1963, sólo 11 años después del de Taylor, pero denota un desarrollo significativo en el estudio del Nuevo Testamento en general. La orientación de Taylor es la de la crítica de las formas y la de Nineham la de la redacción; Taylor se pregunta sobre la historia y las tradiciones previas a Marcos, Nineham sobre qué es lo que hace Marcos con esas tradiciones.<sup>22</sup> Nineham se muestra escéptico sobre los, ahora, tradicionales comentarios sobre el trasfondo histórico del pasaje. Señala que λεπτόν significa literalmente “una cosa minúscula” y “se usaba con respecto a la moneda más pequeña en circulación”.<sup>23</sup> Pero siguiendo a Cadbury, es cauteloso al decir que “no es seguro deducir conclusiones sobre el lugar de origen del evangelio a partir de la traducción

19. Taylor, *St Mark*, p. 498.

20. Taylor, *St Mark*, p. 497.

21. Taylor, *St Mark*, p. 496.

22. D. E. Nineham, *The Gospel of St Mark* (Pelican New Testament Commentaries; Baltimore, MD: Penguin Books, 1963).

23. Nineham, *St Mark*, p. 335.

24. Nineham, *St Mark*, p. 335.

explicativa de la palabra latina *quadrans* al griego.<sup>24</sup> Nineham menciona también la explicación tradicional de lo que se entiende por “el Tesoro” (los trece receptáculos con forma de trompeta que son descritos en la Mishna), pero nota, también, que la palabra griega utilizada aquí γαζοφυλακίον, que en el resto de los lugares es traducida por “las habitaciones o celdas donde eran almacenadas las cosas de valor”.<sup>25</sup> Nineham concluye, “lo más simple es, probablemente, suponer que es una historia relatada por Jesús (sobre la base de una parábola judía actual) ha sido transformada en una historia sobre él”, en cuyo caso, “el mismo San Marcos puede no haber tenido una idea muy clara de la función del Tesoro”.<sup>26</sup>

Nineham considera que “el número de paralelos semejantes conocidos por las fuentes paganas y judías” (cita el de *Lev R.* 3.5) es una evidencia a favor de la comprensión de la historia como una parábola representada, “una parábola que Jesús recogió en sus enseñanzas y que después fue transformada en un incidente de su vida”.<sup>27</sup> Nineham, como crítico de la redacción, está especialmente interesado en el contexto de esta historia parabólica del evangelio de Marcos:

La situación actual de la historia puede deberse, en parte, a la palabra-reclamo *viuda* (vv. 40 y 42), pero difícilmente podría imaginarse una posición mejor. No sólo ofrece un adecuado contraste con la sección anterior (“En contraste con los malos escribas que “se comen” las propiedades de las viudas, ahora tenemos el relato de la viuda buena y su sacrificio” [Montefiore]), sino también con la enseñanza de que el verdadero donativo es dar “todo cuanto tenemos” (v. 44) que resume algo que antes se ha escapado en el evangelio y forma una transición soberbia a la historia de cómo Jesús “lo daba todo” a los hombres”.<sup>28</sup>

25. Nineham, *St Mark*, p. 335.

26. Nineham, *St Mark*, p. 335.

27. Nineham, *St Mark*, p. 334.

28. Nineham, *St Mark*, pp. 334-5.

Esta breve afirmación es el comentario de Nineham sobre una idea que se sale del enfoque del donativo de la viuda pobre como ejemplo de servicio económico para abrir otro horizonte, el de la donación de la viuda pobre como servicio paradigmático o auto-sacrificio; desarrollaré esta idea un poco más adelante.

## 2. Un artículo estimulante

La mayor parte del trabajo interpretativo de la historia de la viuda pobre en Marcos se ha hecho en comentarios como los de Swete, Taylor y Nineham más que en artículos de revistas especializadas. Una estimulante excepción es el artículo de Addison Wright que apareció en la revista *Catholic Biblical Quarterly* en 1982.<sup>29</sup> Este artículo servirá como cuarto y último ejemplo para mi estudio. El ensayo de Wright se titula “El óbolo de la viuda: ¿Alabanza o Lamento? Una cuestión de contexto”, y su tesis contradice el núcleo de todas esas interpretaciones –la gran mayoría, que incluye la de Swete y la de Taylor– que se centran en la generosidad económica de la viuda pobre. En general, estoy de acuerdo con el diagnóstico de Wright respecto a la enfermiza y común interpretación, pero difiero de él en la prescripción que da para sanarla. Con todo, coincido con él en el aspecto de la “cuestión de contexto”.

Wright abre su análisis con un estudio, expuesto a través de tablas, sobre los pocos artículos y muchos comentarios que ofrecen información relevante o interpretaciones de la historia de la viuda pobre. La mayoría de los artículos tratan algunos aspectos de las monedas y la mayoría de los comentarios concluyen que el punto central de la historia es la extraordinaria y ejemplar generosidad de la viuda, una contribuyente modélica. La protesta de Wright sobre estas interpretaciones es como sigue. Muchos intérpretes reconocen implícita o explícitamente,

29. Addison G. Wright, SS, “The Widow’s Mites: Praise or Lamnet? – A Matter of Context”, *CBQ* 44 (1982), pp. 256-65.

que la observación de Jesús [sobre los donativos] es de sentido común, que en realidad no es una idea específicamente cristiana sino humana universal. Así que concluyen que ha de haber algo más profundo en el dicho y ofrecen como explicación de eso más profundo al relacionar la intervención de Jesús con algún elemento del contexto más amplio de su predicación (dichoso los pobres, un vaso de agua fresca en su nombre, no estéis preocupados sobre el alimento o el vestido, no puedes servir a Dios y al dinero, amarás al Señor tu Dios, etc.). Este procedimiento de intentar leer en contexto es laudable, pero el autor mantiene que el contexto adecuado no ha sido correctamente identificado en ninguno de estos comentarios...<sup>30</sup>

De hecho, Wright sugiere que el contexto interpretativo se ha importado habitualmente en el texto por razones religiosas externas. Así, escribe:

La exégesis crítica ha de instruir la predicación, la piedad y el pensamiento de la iglesia, pero uno se pregunta hasta qué extremo la predicación, la piedad y los intereses de la iglesia han afectado a la exégesis crítica en la historia de la interpretación de este texto.<sup>31</sup>

Según Wright el contexto está "inmediatamente próximo"<sup>32</sup> en los tres versículos anteriores (12.38-40):

Guardaos de los escribas, que gustan pasear con amplio ropaje, ser saludados en las plazas, ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes; y que devoran la hacienda de las viudas so capa de largas oraciones. Estos tendrán una sentencia más rigurosa.<sup>33</sup>

"Si Jesús se opone realmente a que devoren la hacienda de las viudas, Wright pregunta, ¿cómo es posible que le agrade lo que ve aquí?"<sup>34</sup>

30. Wright, "The Widow's Mites", p. 259.

31. Wright, "The Widow's Mites", p. 265.

32. Wright, "The Widow's Mites", p. 261.

33. Biblia de Jerusalén

34. Wright, "The Widow's Mites", p. 262.

Wright dice que a Jesús no le puede agradar y que la historia de la viuda pobre, "si se ve como una aprobación, no es coherente con lo que dice sobre las viudas en los versículos inmediatamente anteriores ni con la afirmación del Corbán"<sup>35</sup>, en la que los verdaderos "valores religiosos son valores humanos".<sup>36</sup>

Wright valora que hemos de:

Ver la actitud de Jesús respecto al donativo de la viuda como una desaprobación manifiesta y no al contrario. El relato no ofrece un piadoso contraste con la conducta de los escribas en la sección precedente (que es la visión acostumbrada); más bien ofrece más datos ilustrativos sobre los males de la devoción oficial. El comentario de Jesús no es una aguda intuición en la forma de valorar los donativos; es un lamento, "Amen, yo os digo, ella ha dado más que todos los demás"... A ella, los líderes religiosos le han enseñado y encarecido a hacer donativos y así lo hace, Jesús condena el sistema de valores que motiva su acción, y condena a las personas que la motivaron para hacerlo.<sup>37</sup>

"Si alguien quiere buscar un contexto más amplio", añade Wright, "las líneas que siguen al relato no han de obviarse".<sup>38</sup> En realidad, los dos versículos siguientes son pura necesidad. Marcos 13.1-2 dice:

Al salir del Templo, le dice uno de sus discípulos: "Maestro, mira qué piedras y qué construcciones". Jesús dijo: ¿Ves estas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida.<sup>39</sup>

Wright comenta ahora: "Es difícil ver cómo nadie, llegados a este punto, podría estar contento con la viuda. Su contribución era totalmente desacertada, gracias al estímulo de la religión oficial, pero la ironía final de todo ello es que también iba a ser un desperdicio".<sup>40</sup>

35. Wright, "The Widow's Mites", p. 262.

36. Wright, "The Widow's Mites", p. 261.

37. Wright, "The Widow's Mites", p. 262.

38. Wright, "The Widow's Mites", p. 263.

39. Biblia de Jerusalén

40. Wright, "The Widow's Mites", p. 263.

“En lugar de ir un capítulo más adelante para relacionar esta historia con la auto-donación de Jesús en la narración de la pasión, como algunos de los autores de los comentarios señalan [entre ellos Nineham]”, Wright propone, “quedémonos satisfechos con las líneas inmediatamente posteriores al relato tanto en Marcos como en Lucas”.<sup>41</sup> Así pues, para Wright la interpretación adecuada de 12, 41-44 es “una cuestión de contexto” y el contexto apropiado es 12, 38-40 y 13, 1-2, ni más ni menos.

Pero, ¿por qué habríamos de quedar satisfechos al considerar que sólo los tres versículos anteriores y los dos siguientes son *el* contexto de la historia de la viuda pobre? Además, ¿es que existe *el* contexto o *el contexto apropiado* de un pasaje? ¿No es una cuestión de sensibilidad? Podría ser más apropiado considerar un número de contextos superpuestos en que se pudiera leer el relato de la viuda pobre. Yo estoy especialmente interesada en la multiplicidad de contextos narrativos en que esta pequeña historia tiene una función dentro de la narración global del evangelio de Marcos.

### 3. Seis contextos narrativos

Wright llama correctamente la atención sobre los tres versículos inmediatamente anteriores (sobre el habitual comportamiento de los escribas) al considerarlo un contexto narrativo importante. Personalmente, sin embargo, interpretaría el significado de este (primer) contexto a partir de lo que Wright critica como la “visión acostumbrada”.<sup>42</sup> La viuda pobre, que da todo, todo lo que tiene

41. Wright, “The Widow’s Mites”, p. 263. De forma bastante extraña, la interpretación moralizante (y poco convincente) de 12,41-44 que dio Ernest Best (*Following Jesús: Discipleship in the Gospel of Mark* [Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 4; Sheffield: JSOT Press, 1981], pp. 155-56, además de ser exactamente el tipo de interpretación que Wright critica, no se basa en una conexión con un versículo anterior 12.4 (la hacienda de las viudas) sino en “una conexión mejor” con los versículos que aparecen más adelante, en 13.2 (y todo el capítulo 13), justo lo que argumenta Wright.

42. Wright, “The Widow’s Mites”, p. 262.

para vivir, es un llamativo contraste con los escribas que se cogen todo, que “devoran las haciendas de las viudas” (12.40), es decir, lo que ellas tienen para vivir. Los escribas que buscan llamar la atención con sus amplios ropajes, siendo saludados en la plazas y también ocupando los primeros asientos en las sinagogas y fiestas están en llamativo contraste con la viuda pobre, tan discreta que sólo Jesús percibe su presencia; es él quien llama la atención de los discípulos sobre la acción de la mujer. De principio a fin, el ministerio de Jesús está en contraste llamativo con las actividades y actitudes de los escribas. Se podrían dar muchas citas, entre ellas, la primera, Mc 1.22, es, quizá emblemática: “Y quedaban asombrados de su doctrina porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas”.<sup>43</sup> Así pues, a diferencia de los ególatras escribas y de forma similar a la viuda sacrificada, Jesús es alguien que da.

El argumento de Wright, por el contrario, parece más ingenioso que convincente. Claro que la donación de la viuda de su “vida entera” no es razonable, pero Pedro se queja de lo mismo (en 8, 31-33) cuando Jesús está dispuesto a “dar su vida en rescate por muchos” (10.45). El estrecho enfoque contextual de Wright tiene como resultado un infortunado, si no inusual, caso de “culpar a la víctima”. Quizá tengamos que suponer que la viuda pobre ha sido victimizada por los escribas que devoran las haciendas de las viudas y por la autoridad de la enseñanza religiosa tradicional<sup>44</sup>; desde luego, el Jesús marcano es victimizado por los sumos sacerdotes, escribas y ancianos, aquellos que tradicionalmente detentan la autoridad en el

43. Ver también 2,6.16; 3.22; 7,1.5; 8.31; 9,11.14;10.33; 11,18.27 (12,28.32 se refiere a un escriba excepcional); 12,35.38; 14,1.43.53; 15,1.31.

44. Swete observa: “Quizá haya sido la intención de los dos sinópticos comparar la sencilla piedad de esta viuda con la locura de las viudas ricas que malgastan sus propiedades en los escribas, o ella pudo haber pertenecido una vez a una de las clases más bajas y haber sido destituida por la rapacidad farisaica; por lo menos vale la pena notar que Mt, que no menciona esta característica en los personajes de los escribas, omite también el incidente del óbolo, mientras Mc y Lc lo tienen, en el mismo orden y yuxtapuestos”. (*Commentary on Mark*, p. 293)

Templo y en la tradición religiosa. En un momento importante de transición en la narración marcana, Jesús llama la atención sobre la acción de la viuda pobre; el núcleo parece estar en relación con dar, pero no sólo dinero. Las últimas palabras del pasaje quedan resonando en nuestros oídos: ὅλον τὸν βίον αὐτῆς, “su vida entera”.<sup>45</sup>

Wright llama adecuadamente la atención también sobre los dos versículos siguientes, la predicción de Jesús de la destrucción del Templo, como un importante (segundo) contexto para la historia de la viuda pobre. Expone que la anunciada destrucción del Templo indica lo absurdo del donativo de la viuda pobre. Yo diría, sin embargo, que el contexto general del Templo en la historia de la viuda pobre intensifica la impresionante *ironía* de la narración de la pasión marcana. Cuando Jesús convoca a sus discípulos para observar la acción de la viuda pobre y considerar su significado, está haciendo su acto final en el Templo. El acto inicial del Jesús marciano en el Templo fue echar fuera a los que compraban y vendían allí (11.15-19). Este pasaje, como muchos hemos argumentado, tiene que ser entendido como un cierre definitivo y no como una purificación

45. Ver Joseph A. Grassi, *The Hidden Heroes of the Gospels: Female Counterparts of Jesus* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1989), pp. 22, 35-39. Ver también la exposición de Bonnie Bowman Thurston de la imagen recurrente en el cristianismo primitivo de la viuda como “altar”: Una obediencia individual a Dios es una forma de sacrificio ofrecido a Dios en imitación del sacrificio de Cristo... Es en este sentido en que la viuda como altar se convierte en un agente efectivo; ella es también un sacrificio vivo. Los textos claves del Nuevo Testamento sobre las viudas: (Mc 12, 41-44; Lc 2, 36-38, 4, 25-26; 7, 11-17; 18, 1-8; Hch 6, 1-7; 16, 11-15; 1Tim 5, 3-18) no relacionan explícitamente a las viudas con sacrificio. Sin embargo, si el amor a Dios y al prójimo mas que a una misma y la oración son sacrificios cristianos, entonces las viudas encarnan el sacrificio cristiano. Ana servía a Dios “noche y día en ayuno y oraciones” (Lc 2.37). La viuda que hace un donativo en el Tesoro, muestra amor a Dios y preocupación por el prójimo más que por ella misma, especialmente porque lo que da es “todo lo que tenía para vivir” (12, 41-44). Ha de notarse que estas dos viudas están situadas en el ambiente del templo, cerca de los altares... En palabras de san Basilio, el altar tiene como propósito el recuerdo santo de Cristo, en el que Cristo se acerca a sí mismo como un sacrificio. Cristo hace la unción a través de su sacrificio; el altar [i.e., metafóricamente, la viuda] recuerda a los cristianos su sacrificio (Heb 13.10)” (*The Widows: A Woman’s Ministry in the Early Church* [Minneapolis: Fortress Press, 1989], p. 111).

del templo.<sup>46</sup> El relato del conflicto de Jesús con los vendedores en el templo se intercala con el relato de la maldición de la higuera y la higuera seca (11,12-14.20-26) lo que es normalmente percibido como una forma parabólica de referirse a la destrucción del templo estéril, cuyo tiempo o momento (καιρός, 11.13) ha pasado. El episodio del donativo de la viuda pobre de todo lo que tiene, bien podría ser entendido como una parábola representada en paralelo con el incidente de la higuera (como ha argumentado L. Simon<sup>47</sup>). El episodio de la higuera introduce una serie de controversias entre Jesús y las autoridades judías religiosas en el templo; el relato de la acción de la viuda pobre cierra la serie.

Como la higuera seca alude a la destrucción del Templo, que se hace explícita en la predicción de Jesús en 13.2, así la donación de la viuda de su “vida entera” alude a la entrega de vida de Jesús, que está narrada en los capítulos 14-15. Más aún, la muerte de Jesús está en relación con la caída del Templo, no en el sentido en que los falsos testigos acusan a Jesús de ser agente de la destrucción del

46. Elizabeth Struthers Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper & Row, 1986), pp. 120-26, 131-36; Werner H. Kelber, *The Kingdom in Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), pp. 97-102. Pero ver también Craig E. Evans, “Jesus’ Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?”, *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989), pp. 237-70, esp. 238-42, donde Evans argumenta, en contra de E.P. Sanders, que los autores de los evangelios, especialmente Marcos, ponen de manifiesto un tema anti-templo y, por tanto, no serían partidarios de cambiar los relatos de la acción histórica de Jesús, como el presagio de la destrucción (lo que afirma Sanders), como una narración de una purificación del Templo; por lo tanto la idea de la purificación del Templo estaría en los evangelios, incluido el de Marcos, por su autenticidad histórica. El centro de atención de Evans es el “Jesús histórico” no el evangelio de Marcos, y el concluye que la idea de la purificación está demasiado atrincherada en la tradición para dejarla tan fácilmente de lado. Puesto que la idea de purificación, si está bien entendida (i.e. no como un ataque al sistema sacrificial en sí mismo), es coherente con lo que sabemos de Jesús y el trasfondo en que tenemos que interpretarle, es apropiado que lo dejemos estar [como históricamente auténtico]” (p. 269). Personalmente, no encuentro convincentes los argumentos de Evans ni en relación con Jesús ni con Marcos.

47. L. Simon, “Le sou de la veuve: Marc 12/41-44”, *Études théologiques et religieuses* 44 (1969), pp. 115-26.

Templo (14, 57-59; y también 15, 29-30), sino en el sentido de que el *καρπός* del templo (la higuera seca) es superado por el *καρπός* del Reino y del Mesías que proclama, “El *καρπός* se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca” (1.15a). Así, la acción inicial de Jesús en el Templo, al echar a compradores y vendedores, señala el fin del Templo; y la acción final de Jesús en el Templo, o mejor, su reacción a la acción de la viuda pobre, señala su propio fin. Y, más importante, el fin del Templo y el fin de Jesús están cuidadosamente interrelacionados en el evangelio de Marcos, no sólo en el momento de la muerte de Jesús en la cruz (15.37) que se yuxtapone a la rasgadura de la cortina del templo (15.38) sino también en el hecho de que se intercalan (en sentido amplio) los relatos de la pasión de Jesús (caps. 11-12 y 14-15) y la pasión de la comunidad (cap. 13).<sup>48</sup> Las crisis que tendrá que afrontar la comunidad de los futuros seguidores de Jesús –serán entregados a los tribunales, les azotarán en las sinagogas y tendrán que comparecer ante gobernadores y reyes (13.9), por ejemplo– han de ser interpretadas y afrontadas a la luz de las crisis que Jesús atraviesa en Jerusalén.<sup>49</sup>

48. La frase “la pasión de Jesús y la pasión de la comunidad” procede de John Donahue (conferencias dadas en Vanderbilt Divinity School, Fall 1977). Pero, véase Norman Perrin, *The New Testament: An Introduction* (Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974), pp. 148,159. Las posiciones de Perrin y Donahue representan desarrollos, basados en análisis literarios más detallados, de las posiciones que dan más importancia a la historia de Etienne Trocmé y Rudolf Pesch. La designación que he hecho de los capítulos 11-13 y 14-16 como intercalados está en la línea del análisis literario de Perrin y Donahue y no considera el tema de la creación histórica del evangelio de Marcos. Frank Kermode también reconoce que el capítulo 13 “es la intercalación mas larga del evangelio [de Marcos]”, pero, en opinión de Kermode, la inserción no está entre los caps. 11-12 y 14-16 sino entre 1-12, el ministerio de Jesús, y 14-16, la pasión de Jesús (*The Genesis of Secrecy* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979], pp. 127-28).

49. Ver también Robert Tannehill, “The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role”, *Journal of Religion* 57 (1977), p. 404, y R.H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford: Clarendon Press, 1950), pp. 48-59. El concepto ampliado de intercalación de Kermode está bien tomado: “¿Deberíamos pensar que el evangelio entero es una historia intercalada?... Permanece en el momento de transición entre el cuerpo principal de la historia y el final de la historia; y lo que dice tiene un efecto poderoso sobre ambos”. (*The Genesis of Secrecy*, pp. 133-34).

Esto nos lleva al tercer contexto narrativo del relato de la viuda pobre: más allá de la inmediata yuxtaposición con los escribas que devoran la hacienda de las viudas y el cierre de las actividades de Jesús en el Templo, la historia de la viuda pobre, que da las dos últimas monedas que le quedan, sirve, junto con la unción a Jesús que hace una mujer anónima, como enmarque del capítulo 13. El discurso escatológico, capítulo 13, es una intercalación en la narración amplia de la pasión de Jesús en Jerusalén, que comienza en los caps. 11-12 y culmina en los caps. 14-15. Incluso el marco y la intercalación de gran escala, que está en medio, tienen que ser interpretados conjuntamente, se puede saltar del capítulo 12 al 14 sin que haya percibir un corte en el hilo conductor del relato. El discurso central está enmarcado por dos relatos de mujeres ejemplares en contraste con varones infames. La condena de Jesús a los actos de los escribas y el elogio que hace la acción excepcional de la viuda pobre preceden inmediatamente al capítulo 13; la narración del complot de los sumos sacerdotes y los escribas contra Jesús y la mujer ungiendo a Jesús suceden, también de forma inmediata, al capítulo 13.<sup>50</sup> Una mujer da lo poco que tiene, dos monedas de poco valor; la otra mujer

50. Es bastante interesante comprobar que si los tres criterios que John Donahue establecía para la inserción marcana (*Are You the Christ?* [SBLDS, 10; Missoula, MT: Scholars Press, 1973], p. 241) pudieran aplicarse pasando del nivel de frase al nivel narrativo, al menos dos de los tres se cumplirían en el caso de los caps. 11-12, 13 y 14-16. Primero, “acuerdo verbal” que sería “acuerdo narrativo” y se cumpliría con las dos historias de autonegación de las mujeres, cada una de ellas a continuación de una referencia a varones enrevesados que ocupan posiciones oficiales religiosas. Segunda, “alteración sinóptica” en el nivel narrativo es clara: los dos Mateo y Lucas tienen paralelos de Mc 13, pero Mateo no incluye el relato de la viuda pobre y Lucas deja de lado (o mueve y altera significativamente) el relato siguiente de la unción de la mujer.

Gras apunta que “el tono general del testamento final de Jesús esta establecido mediante una “inclusión” deliberada, un recurso literario que vincula el principio y el fin de una sección mediante repeticiones. En una dramática presentación, este recurso atrae la atención de la audiencia sobre cuál sería su respuesta al ejemplo de Jesús. Al principio encontramos la historia de la viuda pobre... Y al final del último discurso de Jesús, justo antes de la traición de Judas, tenemos la historia de la... mujer... en Betania que ungió con aceite la cabeza de Jesús cuando estaba sentado a la mesa (14, 3-9)” (*Hidden Heroes of the Gospels*, p. 35) Gras presenta los “paralelos significativos” de estas dos historias en columnas paralelas (p. 36).



da un montón, aceite de nardo puro cuyo valor era de 300 *denarii*; pero cada donación representa la autonegación de las mujeres.

Es, por supuesto, irónico que la donación de la viuda pobre ocurra en el Templo condenado; y es irónico que la unción de Jesús Cristo, Jesús Mesías, Jesús el Ungido, tenga lugar no en el Templo sino en casa de un leproso (14.3), y no de manos de los sumos sacerdotes sino de las de una mujer anónima. Otra ironía más se pone de manifiesto en la yuxtaposición de la mujer sin nombre, a quien no le importa el dinero y entra en la casa para hacer el honor a Jesús (14, 3-9), y Judas, el hombre que entrega a Jesús por dinero y abandona la casa para traicionarle (14, 10-11).

El cuarto contexto narrativo de la historia de la viuda pobre puede ser el contexto de los personajes femeninos en el evangelio de Marcos, el personaje, la acción y la significatividad de esta mujer puede leerse en este contexto. Como he trabajado ya esto en otro lugar, no me voy a repetir aquí.<sup>51</sup> Sólo apuntaré que la viuda pobre, junto con los otros tres personajes femeninos importantes (la mujer con hemorragias, la sirofenicia y la que ungió a Jesús), realiza una acción decisiva a la que Jesús contesta con una *reacción* significativa. La mujer con hemorragias toca el manto de Jesús e inmediatamente se cura; Jesús reacciona con admiración por su fe (5, 24-34). La sirofenicia discute con Jesús en los términos metafóricos que él introduce (el pan para los niños y para los perros); Jesús reacciona a su palabra curando a distancia a su hija a pesar de que inicialmente había rehusado hacerlo (7, 24-30). La viuda pobre da sus dos últimas monedas, "su vida entera"; Jesús reúne a sus discípulos para que se den cuenta de la acción de la mujer. La mujer que ungió a Jesús derramó sobre la cabeza de Jesús un perfume caro; Jesús reacciona proclamando que la acción de esta mujer, ungiéndole y anticipándose a embalsamar su cuerpo, será contada en memoria de ella dondequiera que se proclame la Buena Noticia (14, 3-9). Quizá, dos rea-

51. Elizabeth Struthers Malbon, "Falible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark", *Semeia* 28 (1983), pp. 29-48, esp. Pp. 37-40,43.

lidades históricas, la del bajo estatus de las mujeres y la del discipulado de mujeres, apoyen la sorprendente realidad narrativa en el evangelio de Marcos de personajes de mujeres que ejemplifican las demandas del discipulado, desde la fe audaz en el poder dador de vida de Jesús hasta la autoentrega, en paralelo, o en reconocimiento, de la autonegación que vive Jesús en su muerte. Quizá los personajes de mujeres sean especialmente apropiados para iluminar el sentido del seguimiento, porque en la comunidad marcana las mujeres se encontraban en una posición para vivir más intensamente el mensaje de que entre los seguidores "los primeros serán los últimos y las últimas las primeras" (10.31).<sup>52</sup>

Un quinto contexto del relato de la viuda pobre es el de Jesús como maestro. Varias claves verbales en Mc 12, 41-44 subrayan que las palabras de Jesús sobre la mujer son una enseñanza importante. La perícopa comienza señalando que Jesús estaba "sentado". Sentarse era la posición de autoridad de los rabinos cuando enseñaban. Jesús se sienta en el barco echado al mar (4.1) cuando habla a la multitud en parábolas en el cap. 4, un discurso de enseñanza más extenso con paralelos interesantes con el cap. 13, donde Jesús está sentado en el Monte de los Olivos (13.3) mientras habla a los cuatro discípulos sobre lo escatológico. Jesús llama a sus discípulos (*προσκαλέω*) en el tesoro del Templo del mismo modo que les ha llamado antes en el mar de Galilea (1, 16-20) y en la montaña cuando eligió a los Doce (3, 13-19) y cuando los envía (6.7) y cuando quiere alimentar a los cinco mil (8.1).

Las tres referencias de llamada de Jesús a sus discípulos inmediatamente anteriores a 12.43 son especialmente reveladoras porque yux-

52. El género femenino de la segunda parte de la frase no aparece en el original porque en inglés no se puede hacer esta distinción de género. [N. de la T.]

En relación con las viudas reales (no los personajes de los relatos) de la iglesia primitiva (del tiempo de Jesús hasta el 325 d.C.), Bowman Thurston dice: "La viuda era un agente muy efectivo en la transacción espiritual dentro de la comunidad cristiana. Primero, ella intercedía por la comunidad. Sus oraciones santificaban las donaciones. Segundo, el ejemplo de su vida de sacrificio ofrecía a la comunidad un recuerdo vivo del sacrificio del Señor" (*The Widows*, p. 111).

taponen la llamada para hablarles (en una ocasión sentado) con las enseñanzas sobre el servicio de la entrega. El versículo 8.34 dice: “Y llamando a la gente a la vez que a sus discípulos, les dijo: si alguien quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo o a sí misma, tome su cruz y me siga”. El versículo 9.35: “Se sentó, llamó a los Doce y les dijo: si alguien quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos”. Y en 10, 42-45:

“Jesús, llamándoles, les dice: Sabéis que a los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos”.<sup>53</sup>

Finalmente, Jesús antecede el “Amén” (“en verdad”, en otras traducciones) a su afirmación sobre la donación de la viuda de todo cuanto tenía, como hace en otras doce ocasiones significativas entre las que se incluyen: “Amén, yo os digo, toda persona que os de un vaso de agua... no perderá su recompensa” (9.41), y “Amén, yo os digo, nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas... quedará sin recibir el ciento por uno...” (10.29). El Jesús que se sienta y llama y dice “Amén, yo os digo” es Jesús el maestro, y el momento que se refleja de esta manera es una solemne proclamación del Reino: su llegada ahora y en el futuro, su Mesías, y las demandas y recompensas que recaen sobre ese Mesías de ese Reino. A este Mesías se le pide dar la vida entera y puede también que se les pida a sus discípulos.

Un sexto y último contexto para la historia de la viuda pobre, sobre el que quiero llamar la atención, es el modelo general de las caracterizaciones marcadas. Como he señalado en otro lugar, el autor de

53. Aunque un paralelo entre 10.45 y 12.44 es claro desde contextos narrativos más amplios, las palabras para “vida” difieren: en 10.45 es *φύλη*, vida o “principio animador”, y en 12.44 es *βίος*, “vida” o “medio de vida”.

Marcos desea mostrar quién es Jesús y quiénes son sus seguidores (y seguidoras). Para hacerlo crea en su relato personajes esquemáticos, pinta enemigos extremos y modelos que sirven de telón de fondo sobre el cual las dificultades y gozos de los seguidores aparecen más vigorosamente.<sup>54</sup> Los enemigos y modelos son semejantes en su caracterización plana y unilateral<sup>55</sup>; difieren en su valor positivo o negativo como modelos para quien lee. Los espíritus impuros y los demonios, como los líderes religiosos, son “unilaterales” y “malos”. Los personajes menores “los pequeños”<sup>56</sup>, tienden a ser “unilaterales” y “buenos”. Los doce discípulos, sin embargo, aparecen siempre con matices, multilaterales en su caracterización, y también polivalentes como modelos: presentan modelos positivos y negativos, a la vez, para que quien lea les imite o les evite. Sería inapropiado centrarse en la “bondad” de la viuda pobre en oposición con la “maldad” de los doce discípulos, si observamos la plana caracterización de la viuda en contraste con la caracterización multilateral de los discípulos. Todos los personajes de Marcos tienen una función en la historia marcada, para su narrador y sus oyentes. Así pues, la pequeña historia de la viuda pobre que da su “vida entera” está totalmente integrada en la historia marcada de quién es Jesús y qué significa seguirle.

#### 4. Lecturas múltiples

Bien puede haber otros contextos narrativos que contribuyan significativamente a nuestra comprensión del relato de la viuda pobre en Marcos, pero estos seis son más que suficientes para ilustrar mi enfoque metodológico. Los tres comentarios que he estudiado aquí

54. Elizabeth Struthers Malbon, “The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Markan Characterization”, *Journal of Biblical Literature* 108 (1989), pp. 259-81, esp. 279 y 275-81.

55. Estos términos guardan relación con E.M. Foster, *Aspects of the Novel* (reimp. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1954 [1927]), pp. 103-18).

56. La frase es empleada por David Rhoads y Donald Michie, *Mark as a Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), pp. 129-35.

(de Swete, Taylor y Nineham) representan tres lugares en los estudios del Nuevo Testamento: el Jesús histórico, la tradición oral de la iglesia primitiva y la actividad redaccional (o editorial) de los evangelistas. Cada una hace alguna contribución a la comprensión del relato de la viuda pobre. Ayuda de forma básica conocer la existencia de *Shopharoth* y el valor de *λεπτό*, pero no nos lleva lejos en la tarea de la interpretación. Es más interesante conocer la existencia de una historia judía que es bastante semejante, pero buscar paralelos a las enseñanzas de Jesús puede confundirnos como *intérpretes de este texto*. Es iluminador considerar el relato de la viuda en el contexto más amplio de la historia de Jesús que cuenta Marcos. El artículo de Wright representa una aproximación literaria que trata de liberarse de presuposiciones teológicas y por ello elevo una alabanza, no un lamento. Con todo, mi análisis va más allá que el de Wright al llamar la atención de seis contextos literarios o narrativos y, especialmente, al dejar abierta la posibilidad de que existan otros contextos relevantes, sin buscar ni *el* contexto adecuado, ni *la* interpretación definitiva.

Todas las lecturas mencionadas han leído el texto marcano, 12, 41-44, en contexto, en algún contexto, pero la lectura contextual no ofrece por sí misma una garantía de adecuación de la interpretación textual. *El* contexto no existe, y los contextos múltiples de un texto parecen abrir tantas preguntas interpretativas como respuestas. Así, para entender el texto tenemos que hacer lecturas contextuales y lecturas contextuales múltiples, y, en la mayoría de los casos, hechas por *lectores y lectoras* contextuales múltiples. La cuestión crítica es cómo interrelacionar las lecturas múltiples de un solo texto que resultan de múltiples intérpretes en múltiples contextos. ¿Cómo nos escuchamos y hablamos unos con otros sobre observaciones diferentes y desacuerdos? ¿Nuestra riqueza de lecturas académicas sobrepasa a las que hacen otros? ¿Somos ricos en diversidad de lecturas pero pobres en la comprensión general de la situación misma de leer?

James Kincaid, que escribe en *Critical Inquiry*, ha observado que “los lectores proceden con la suposición de que tiene que haber un solo principio estructurador y que es absurdo imaginar más de uno”.<sup>57</sup> Pero los mismos textos resisten esa “coherencia”, como él lo llama: “la mayoría de los textos son, en realidad, demostrablemente incoherentes, se nos presentan no sólo con múltiples modelos organizativos sino con modelos organizativos en contradicción, lógicamente, incoherentes: con una estructura de coherencias compitiendo entre sí”.<sup>58</sup> El relato de la viuda pobre en sus contextos marcanos no parece tan extrema, pero la observación general de Kincaid puede aplicarse de todas formas. Argumenta en contra de un solo significado determinante del texto, pero no defiende la indeterminación del texto.<sup>59</sup> Esto sería para él, para mí también lo es, una falsa alternativa. No estamos libres de suponer que el texto puede significar algo sólo porque pueda significar muchas cosas.

Quizá la imagen de la defensa, procedente del campo jurídico, pueda poner luz en la situación de manejar y valorar múltiples lecturas contextuales. Quizá los intérpretes somos como abogados defendiendo a nuestros clientes (lecturas contextuales), siempre dedicados a los intereses de nuestros clientes. Una ventaja obvia de esta metáfora es que hace espacio a distintas áreas de especialización; si alguien quiere defender un caso de interpretación que tiene relación con el uso de *λεπτό*, uno debería tener a Swete como consultor. Otra aplicación útil de la metáfora es esta: de forma similar a los abogados que se encuentran con limitaciones a la hora de elegir a sus clientes (dependiendo de la especialidad, la localización, las necesidades financieras o los deseos a la hora de aceptar los casos; y también puede que haya ocasiones en que les asigne el sistema jurídico los casos), así los muchos intérpretes seleccionan el contexto o contextos en que se cen-

57. James R. Kincaid, “Coherent Readers, Incoherent Texts”, *Critical Inquiry* 3 (1977), pp. 781-802; la cita es de p. 783.

58. Kincaid, “Coherent Readers”, p. 783.

59. Kincaid, “Coherent Readers”, p. 789-90.

tran de forma limitada, no al azar, ni con total libertad, ni como decisión plenamente consciente. (No es raro que se tenga el sentimiento de “ser conducida” por el enfoque propio o por el mismo texto que se interpreta). Además, la imagen de la defensa sugiere la fuerza del vínculo entre quien interpreta y su lectura contextual. Pero la analogía legal pierde efectividad al final. Los debates de investigación, aunque a veces sean calurosos, no son situaciones de litigio. Decir que un enfoque contextual o una lectura contextual puede considerarse “inocente” y otra “culpable” supone no sólo una autoridad reconocida (juez, tribunal) sino una norma que se ha jurado defender: *el* contexto (correcto, mejor o...). En realidad, quizá tendría más sentido concebir el texto como el cliente de todos sus intérpretes, en cuyo caso la defensa común difumina relaciones en adversidad. Así que la imagen de la defensa es inadecuada.

Una segunda imagen que puede suministrar alguna dirección, cuando nos encontramos con la dificultad de relacionar múltiples contextos de múltiples lecturas, no es tan concreta ni tan llamativa como la primera pero puede resultar más útil. Es la imagen de la complicación. Jonathan Z. Smith ha afirmado que “la tarea del historiador es la de complicar, no la de clarificar”.<sup>60</sup> Quizá pueda decirse lo mismo no sólo de la tarea de interpretar sino de la del propio texto. Los textos, al menos, los “buenos” textos, los textos “clásicos”, entre ellos la mayoría de los textos bíblicos, “complican” las lecturas que ellos mismos ofrecen. De este modo, los intérpretes de esos textos asumen la tarea del mismo texto, la de “complicar” no “clarificar” la interpretación. El proceso de “complicación” requiere diálogo, requiere tanto escuchar como hablar. Como ha observado Dominick LaCapra: “Lo que aquí se pretende es hacer todo lo que está en tu poder no para evitar la discusión sino para lograr un argumento tan documentado, tan vital y tan abierto, no dogmática-

60. Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory: Studies in the History of Religions* (Leiden: E.J. Brill, 1978), p. 129.

mente, a un contra-argumento, como sea posible”, aunque “el proceso de ganar perspectiva en nuestras propias interpretaciones no excluye la tentativa de llegar a la interpretación que estamos deseando defender”.<sup>61</sup>

Las palabras de LaCapra (argumento, contrargumento, defender) nos devuelven a la otra imagen, la de la defensa, que, a pesar de sus limitaciones finales, no deja de tener aplicaciones útiles. Yo estoy dispuesta a *defender* mi lectura del relato de la viuda pobre en múltiples contextos narrativos como más reveladora de la profundidad y poder del texto que la que hace Wright en los más inmediatos contextos narrativos. Pero también estoy dispuesta a apreciar cómo la lectura de Wright *complica* otras muchas lecturas que yo soy, es verdad, menos capaz de apreciar porque parecen importar un contexto en el que la viuda pobre sirve como ejemplo de una campaña de contribución. Verdaderamente, pobre viuda; ¡pobre mujer que ha sido tan trivializada al ponerla en el pedestal equivocado!

Pero, sobre todo, pobres lectores, nosotros, si no podemos hacer frente a una riqueza de lecturas que se “complican” unas a otras por nuestra propia necesidad de “clarificar”. No es que todas las lecturas sean iguales. Algunas son más ricas, otras son más pobres. Pero muchas valen más que dos λεπτά, y el proceso dinámico de leer y de leer lecturas puede merecer, para algunos de nosotros, la “vida entera”.

61. Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Text, Contexts, Language* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983), pp. 38, 45.

8

Célebres por todas partes

*Dennis R. MacDonald*

**CÉLEBRES POR TODAS PARTES.**  
**Las mujeres que ungieron a Odiseo y a Jesús**

*Dennis R. MacDonald*

EL RELATO DE LA MUJER QUE UNGIÓ A JESÚS en anticipación por su muerte se ha convertido en una de las más famosas historias evangélicas en que aparecen mujeres. El relato más antiguo aparece en Marcos, después en Mateo, muy similar, y, después, Lucas y Juan contarán sus propias versiones, frecuentemente consideradas independientes de la de Marcos. Se cree que estos relatos proceden de un hecho real en la vida de Jesús, pero ningún intérprete ha percibido, al parecer, las notorias similitudes entre el relato de Marcos y otra famosa historia, el *niptra* (lavatorio) de pies que hace Euriclea, la nodriza, a Odiseo. Los paralelos entre las dos historias no son casuales, accidentales o superficiales.

Lo que voy a argumentar es que el primer evangelista quería que los lectores vieran las semejanzas y diferencias entre las historias y valoraran la unción de Jesús como una acción más profunda que la de Odiseo, o más precisamente, vieran que el reconocimiento que hace la mujer de la muerte de Jesús es más sagaz que el reconocimiento de la identidad de Odiseo por parte de Euriclea. Esta revaloración de lo que la mujer percibió tiene un precio, pone en cues-

tión su historicidad. Lo que apunto es que la historicidad de la escena era irrelevante para Marcos. Incluso más, si el primer evangelista realmente creó este episodio imitando a *La Odisea*, el resto de los relatos evangélicos procederían de Marcos y no de tradiciones independientes o de un hecho histórico.

Después de veinte años fuera, en la guerra de Troya y en la odisea de volver a casa, Odiseo no podía revelar su identidad por miedo a los pretendientes de Penélope, más de un centenar de ellos. Atenea le disfrazó de mendigo para que pudiera comprobar quiénes de su familia y de entre sus esclavos le eran fieles. Les reveló su identidad a quienes le eran leales; pero la mantuvo en secreto para los pérfidos, con el propósito de matarles después. Dos personajes, sin embargo, le reconocen: su perro Argos y su nodriza, Euriclea. De niño, el héroe había sido herido en el muslo por una dentellada de jabalí, lo que le produjo una cicatriz muy característica. Esta cicatriz le descubriría.

Odiseo, todavía oculto bajo su disfraz, habla en privado con Penélope para asegurarle que su marido regresará pronto. En agradecimiento por su amabilidad ella ordena a sus siervas que le bañen y unjan con aceite.<sup>1</sup> Pero Odiseo renuncia a tal extravagancia y no se muestra dispuesto a que le toquen las sirvientas, a no ser una “muy anciana y de sentimientos fieles que haya soportado en su ánimo tantas cosas” como él. “A esa no le impediría tocar mis pies”<sup>2</sup>, dice Odiseo. Odiseo estaba pensando en su vieja nodriza, Euriclea, que no se mofaría de su pobreza como harían mujeres más jóvenes.

Penélope, impresionada por las preferencias austeras que mostraba el huésped, ordenó a Euriclea lavarle los pies. Cuando se acercó a él, la nodriza se lamentaba de los sufrimientos de su señor

1. Homero, *La Odisea* 19.320. Se utilizará de aquí en adelante la numeración de la edición de José Luis Calvo (Madrid: Cátedra, 2001).

2. *La Odisea* 19.346.

perdido tanto tiempo atrás y manifestaba su compasión también por el mendigo que tenía delante. “Te lavaré los pies por la propia Penélope y a la vez por ti mismo, pues se me conmueve dentro el ánimo con tus penas”.<sup>3</sup>

La anciana tomó un caldero reluciente y le lavaba los pies; echó mucha agua fría y sobre ella derramó caliente. Entonces Odiseo se sentó junto al hogar y se volvió rápidamente hacia la oscuridad, pues sospechó en seguida que ésta, al cogerlo, podría reconocer la cicatriz y sus planes se harían manifiestos. La anciana se acercó a su soberano y lo lavaba. Y en seguida reconoció la cicatriz...

La anciana tomó entre las palmas de sus manos esta cicatriz y la reconoció después de examinarla. Soltó el pie para que se le cayera y la pierna cayó en el caldero. Resonó el bronce, inclinóse él hacia atrás, hacia el lado opuesto, y agua se derramó por el suelo. El gozo y el dolor invadieron al mismo tiempo el corazón de la anciana y sus dos ojos se llenaron de lágrimas, y su floreciente voz se le pegaba. Asíó de la barba a Odiseo y dijo:

“Sin duda eres Odiseo, hijo mío: no te había reconocido antes de ahora, hasta tocar a todo mi señor”.<sup>4</sup>

Euriclea quería decirle a Penélope que Odiseo había regresado, pero él insistió que no se lo dijera a nadie. El héroe y su anciana nodriza se pusieron a hablar del modo en que castigar a los siervos desleales. La *niptra* termina con el final del trabajo que Euriclea había empezado, incluida la unción. “La anciana marchó a través del *mégaron* para traer agua de lavar los pies, pues la primera se había derramado toda. Y después que lo lavó y ungió con espeso aceite, de nuevo arrastró Odiseo la silla cerca del fuego para calentarse, y ocultó la cicatriz con los andrajos”.<sup>5</sup>

3. *La Odisea* 19.375-77.

4. *La Odisea* 19.386-393,467-76.

5. *La Odisea*, 19.503-507. El lavatorio y la unción de Odiseo aquí tiene una analogía en el canto IV de *La Odisea*, en que Helena, todavía en Troya, reconoció a Odiseo que estaba disfrazado. Ella le lavó y le ungió, jurando “con juramento firme que no lo descubriría entre los troyanos hasta que llegara a las rápidas naves” (4.252-54).

La *niptra* es un momento importante y memorable en la épica y es una frecuente expresión del arte griego.<sup>6</sup> Más aún, la forma en que Euriclea reconoce a Odiseo, por la cicatriz, se convierte en algo imitado muy frecuentemente. Un caso fascinante viene de los trágicos, en que Orestes aparece en una situación parecidísima a la Odiseo. Orestes quiere volver a casa para vengar la muerte de su padre, Agamenón, pero lo tiene que hacer disfrazado para evitar que le descubran. Los trágicos usaron una variedad de signos para alertar a Electra de que su hermano había regresado: un mechón de pelo, una huella, un manto que Electra había tejido para Orestes, el sello de Agamenón y una cicatriz.<sup>7</sup> De este modo, Electra juega un papel similar a Euriclea en la épica. Aristóteles analizó las señales que servirían para reconocer personajes en las tragedias, incluyendo algunas que ya no existen, y valoró la de la cicatriz de Odiseo como una de las que más éxito había tenido en la literatura antigua.<sup>8</sup>

La cicatriz de Odiseo se encuentra también en la prosa griega. Aquiles Tacio hace que el narrador protagonista describa aventuras muy parecidas a las de Odiseo. Como prueba del valor en las batallas, les “mostró la cicatriz” de una herida que había tenido “en el muslo”.<sup>9</sup> Heliodoro, el novelista, representó a dos amantes hablando de las señales que usarían para reconocerse en el caso de que fue-

6. Véase “Euriclea” en John Boardman, et al. (eds.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC) (8 vols.; Zürich: Artemis Verlag, 1981-97), IV, pp. 101-103 (objetos 5,8,9,17); “Eumeo”, LIMC, IV, p. 59 (objeto 19); “Odiseo”, LIMC, VI, pp. 943-83 (objeto 214, p. 966). Algunas representaciones de lavatorio de pies que influyen en las representaciones lavatorios de pies en el evangelio: la mujer que lavó los pies a Jesús en Lc 7,36-50 y Jn 12,1-8 (las cuales redactan la historia de Marcos de la unción de Jesús en la cabeza) y el lavatorio de los pies de Jesús a sus discípulos en Jn 13,20 (Hildegard Giess, *Die Darstellung der Fusswaschung Christi in den Kunstwerken de 4.-12. Jahrhunderts* [Rome: Herder, 1962]).

7. Véase Esquilo, *Las Coéforas* 162-232; Sófocles, *Electra* 885-1223; y Eurípides, *Electra* 509-46.

8. *Poética* 16 (1454b-55a). Véase Nicholas F. Richardson, “Recognition Scenes in the *Odyssey* and Ancient Literary Criticism”, *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 4 (1983), pp. 219-35.

9. *Clitopon y Leucipe*, 8.5.1-2.

ran separados. La heroína mostró el anillo que pertenecía a su padre y el héroe “una cicatriz por encima de la rodilla que se había hecho cazando un jabalí”.<sup>10</sup>

El reconocimiento de Jesús por medio de sus cicatrices (Lc 24, 39-43 y Jn 20, 27-28) pertenece a la misma tradición. No es accidental que el poeta anónimo que pasó el evangelio de Juan a hexámetros dactílicos usara la palabra homérica οὐλή al referirse a las heridas de Jesús que muestra para ser reconocido.<sup>11</sup>

Marcos también puede haber imitado la escena de Euriclea en la llamada confesión de Pedro en Cesarea de Filipo. Jesús ha intentado guardar en secreto su identidad de Hijo de Dios para que sus enemigos no le mataran. Su plan había funcionado porque los discípulos le dijeron que mucha gente le tomaba por Juan el Bautista; y otros por Elías y todavía otros por uno de los profetas. Pedro, sin embargo le reconoció: “Tú eres el Mesías” y Jesús “les mandó enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él” (Mc 8, 28-30). De forma semejante, Euriclea dijo al mendigo: “tú eres Odiseo” y él la agarró por la garganta y le dijo: “Nodriz, por qué quieres perderme?... calla, no vaya a ser que se dé cuenta algún otro en el palacio”.<sup>12</sup>

Paralelos más próximos todavía aparecen en la historia de la mujer que ungió a Jesús mientras éste cenaba en la casa de Simón el leproso: “Vino una mujer que traía un frasco de alabastro con perfume puro de nardo, de mucho precio, quebró el frasco y lo derramó por su cabeza” (Mc 14.3). De forma diferente a Euriclea, esta mujer no lavó y ungió los pies del huésped, ella derramó una cantidad abundante de perfume de nardo sobre la cabeza de Jesús. Este cambio anticipa la interpretación que hace Jesús de la acción como una unción para su entierro. Parece que ella fue capaz de reconocer lo que más evitaban sus discípulos, la necesidad de la muerte de Jesús.

10. *Aethiopica* 5.5

11. Ps-Nonnos, *Paraphrase of the Gospel of John* 20.127.

12. *La Odisea*, 19. 482, 485-86.



Puede recordarse que Euriclea lamentaba los sufrimientos de su señor cuando aceptó lavar los pies del mendigo. Ambos, Homero y Marcos, enfatizan el valor del aceite: Euriclea le ungió con aceite abundante; la mujer en Betania ungió a Jesús con un aceite de nardo muy caro, lo que originó una queja por esa extravagancia. Lo que de excesivo tiene la acción de la mujer es lo que apunta que ella se anticipa a la muerte de Jesús, porque este no era un acto ordinario de hospitalidad; refleja una extraordinaria forma de expresar el dolor por alguien amado que se va. La afirmación de Jesús a los discípulos hace pensar que ella sabía que Jesús no iba a estar mucho más junto a ellos: “a mí no me tendréis siempre”. El evangelista intensifica la extravagancia de la mujer al hacerla romper el frasco de alabastro para dejar salir el aceite. Puede ser más que una coincidencia que Euriclea, cuando reconoció que el mendigo era Odiseo, dejó caer el caldero al suelo derramando el contenido, como la mujer al romper el frasco para ungir a Jesús.

Los paralelos entre la *niptra* y la unción de Jesús son llamativos. En los dos relatos, una mujer unge a un extraño como acción que muestra hospitalidad, mientras él está sentado en la casa de su anfitrión. El poema épico contrasta esta hospitalidad con la hostilidad de los pretendientes y los sirvientes traidores. Marcos pone a su personaje en contraste con las autoridades, que buscan cómo matar a Jesús, con Judas que le traicionará, y con los discípulos, en general, que tienen objeciones ante esta costosa muestra de afecto. En el poema épico y en el evangelio hay una mujer a quien se le derrama el agua de un caldero o rompe un frasco. Ambas mujeres reconocen: Euriclea reconoce que el mendigo era su señor o rey; la mujer en Marcos reconoce lo que otros no reconocieron, que Jesús moriría. Odiseo habla con Euriclea sobre la traición de las siervas que se han puesto de parte de los pretendientes<sup>13</sup>; inmediatamente después de la unción en Betania, Marcos dice:

13. *La Odisea*, 19.491-502.

Entonces, Judas Iscariote, uno de los Doce, se fue donde los sumos sacerdotes para entregárselo. Al oírlo ellos, se alegraron y prometieron darle dinero. Y él andaba buscando cómo le entregaría en momento oportuno. (Mc 14, 10-11)

Incluso aunque se quiera conceder que hay paralelismo entre estas dos historias, se debería objetar que estas escenas de reconocimiento son comunes en la antigüedad y atribuir las semejanzas a la forma de los relatos de reconocimiento y no a la imitación del poema épico. Sin embargo, algunos de los detalles de la historia hacen pensar en *mimesis*. El pasaje inmediatamente anterior habla de la Parusía de Jesús, o lo que se ha llamado “segunda venida”, con una imaginaria muy del estilo de *La Odisea*: “Al igual que un hombre que se ausenta: deja su casa, da atribuciones a sus siervos, a cada uno su trabajo, y ordena al portero que vele; velad, por tanto, ya que no sabéis cuándo viene el dueño de la casa”.<sup>14</sup> Un aspecto dominante en el poema épico era que los siervos de Odiseo *estaban vigilantes* respecto al regreso del señor. Aquellos que le fueron fieles y mantuvieron la esperanza fueron recompensados, mientras que los traidores fueron ejecutados.<sup>15</sup>

Jesús pronunció este aviso acerca de lo impredecible de su regreso a sus cuatro íntimos compañeros: Pedro, Andrés, Santiago y Juan. De forma similar, el lavatorio de los pies de Odiseo sigue a las predicciones que hace a Penélope sobre su retorno. Con seguridad, las semejanzas que están a continuación no pueden explicarse como procedentes de la tradición oral. Aquí se encuentra una evidencia firme de la imitación literaria.

14. Ya en la fuente Q se encuentran parábolas de señores y siervos, algunas de las cuales pueden proceder del Jesús histórico (Q 12,35-38 y 42-46; 19, 12-27; ver también 12,39-40). La iglesia primitiva alegorizaba con parábolas como éstas para referirse a la ausencia y regreso de Jesús en la Parusía.

15. *La Odisea* 21.207-16 y 22.462-77. Compárese lo siguiente:

*La Odisea* 19.313: “Ni Odiseo volverá ya a casa (οὐ Ὀδυσσεύς ἔτι οἶκον ἐλεύσεται Mc 13.35: “No sabéis cuándo viene el dueño de la casa (οὐκ οἴδατε γάρ ποτέ ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται).

Por primera vez en el poema épico, Odiseo y Penélope se encuentran a solas en la misma habitación. Ella le invita para que “se siente y diga su palabra el forastero”. Entonces lo acribilla a preguntas, tratando de comprobar si realmente ha visto a su marido vivo. Odiseo le cuenta con precisión cómo iba vestido su esposo e identifica correctamente al heraldo que le acompañaba en su viaje. “Penélope reconoció las señales (σήματα) que le había dicho Odiseo”. Odiseo continúa, entonces, tratando de consolarla al decirle que su marido “está cerca” y vivo.<sup>16</sup>

Según Marcos, Jesús se sentó en el Monte de los Olivos, donde los cuatro discípulos más próximos le preguntaron sobre cuándo sucedería y le pedían una señal (σημείον) de que se cumplirían “todas estas cosas”.

#### La Odisea 19. 100-106

Sobre ella [una silla]... se sentó (καθέζετ', el sufridor, el divino Odiseo. Y entre ellos comenzó a hablar la prudente Penélope: [Penélope y Odiseo estaban solos] “Forastero, esto es lo primero que quiero preguntarte: ¿quién de los hombres eres y de dónde? ¿Dónde están tu ciudad y tus padres?”

#### Mc 13, 3-4

Estando luego *sentado* (καθημένου) en el Monte de los Olivos, frente al Templo, le preguntaron en privado Pedro, Santiago, Juan y Andrés: “Dinos cuándo sucederá eso, y cuál será la señal de que todas estas cosas están para cumplirse”.

El contenido de la respuesta de Jesús a la pregunta de los discípulos, 13, 5-27, refleja obviamente la redacción del evangelista de materiales tradicionales con su perspectiva personal sobre la guerra judía y la escatología; aunque Jesús habla en tercera persona hablando de su propio regreso<sup>17</sup>, del mismo modo que Odiseo profetizando a Penélope.

16. *La Odisea* 19, 95-307.

17. Mc 13, 21-27. Las predicciones de Jesús, hechas en tercera persona, del regreso del Hijo del Hombre han sido ya establecidas en tradiciones pre-marcanas; e.g. Q 12, 8.40; 17, 26.30.

Paralelos todavía más semejantes con el poema épico se resumen en el v. 28. Odiseo le dijo a Penélope que su marido había marchado a Dodona para escuchar la voluntad de Zeus, para enterarse de cómo debía volver. Donde unos sacerdotes interpretaban el susurro de la hojas, la forma de colocarse las palomas en sus ramas o el gorgoteo del arroyo que pasaba por allí, o el sonido de las cazuelas de bronce suspendidas de las ramas. Algunos textos posteriores atribuyen un discurso articulado al mismo árbol, incluso a su madera. Como fuere la técnica teratológica, los antiguos pensaban que Zeus hablaba a través de una encina. Jesús dice a los discípulos que también ellos deben consultar un árbol profético, no una encina sino una higuera.

#### La Odisea 19. 296-308

Odiseo había marchado a Dodona para escuchar la voluntad de Zeus, el que habla desde *la divina encina de elevada copa*, para enterarse si debía volver a las claras u ocultamente a su tierra patria, después de tantos años de ausencia. *Así pues, él está a salvo y vendrá muy pronto*; no permaneciendo ya largo tiempo lejos de los suyos y de su tierra patria.

Sin embargo, *te haré un juramento*: sea testigo Zeus antes que nadie, el más excelso y poderoso de los dioses, y el Hogar del irreprochable Odiseo, al que he llegado, que *todo esto se cumplirá* (τάδε πάντα τελείεται; cf. ἔπος τετελεσμένον εἶη) *como yo digo; durante este mismo año vendrá Odiseo*, cuando se haya acabado este mes y comenzado el siguiente. (entre esta luna menguante y la siguiente luna creciente).

#### Mc 13, 28-33

De la *higuera* aprended esta parábola: cuando ya sus ramas están tier-nas y brotan las hojas, sabéis que el verano está cerca. *Así también vosotros cuando veáis que sucede esto, sabed que Él está cerca, a las puertas* (ἐπι θύραις).<sup>18</sup>

18. Cf. *La Odisea* 1. 254-55, donde Atenea dice: “Pues si ahora, ya de regreso, estuviera en pie ante el pórtico (ἐν πρώτῃσι θύρῃσι) del palacio”.

*Yo os aseguro* que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda (ταῦτα πάντα γένηται; cf. 13.4: ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα). El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán...

Estad atentos y vigilad porque ignoráis *cuándo será el momento*. (Cf. 13.24: “la luna no dará su resplandor”).

En ambos fragmentos un árbol suministra información respecto al regreso del héroe. En los dos, el hablante, que se refiere a sí mismo en tercera persona, consuela a sus íntimos que le escuchan con la promesa de que el liberador está cerca (“vendrá muy pronto”; “está cerca”) y lo asegura con un juramento (“sea testigo Zeus”; “yo os aseguro”). En ambas partes, los héroes hablan del cumplimiento de todas las cosas (τάδε πάντα; ταῦτα πάντα) exactamente como han prometido (“como yo os digo”; “mis palabras no pasarán”). Odiseo retornará en el curso de este mismo mes; Jesús vendrá antes de que pase esta generación. Más aún, Jesús predice que a su regreso el cielo se tornará oscuro (cf Is 13.10; 34.4), lo que también tiene un paralelo en el discurso de Odiseo a Penélope: “Odiseo vendrá, entre esta luna menguante y la siguiente luna creciente”; en otras palabras, cuando la luna sea invisible.<sup>19</sup> De forma parecida, se verá venir al Hijo del Hombre “cuando la luna no de su resplandor”.

Jesús vincula su regreso al de un hombre que salió de viaje, encargó la responsabilidad de sus asuntos a sus siervos, y regresará inesperadamente para castigar y premiar, como Odiseo. La siguiente narración relata la unción que realiza una mujer anónima. La situación de las profecías, anunciadas en privado, justo antes de que una mujer unja al héroe, no es por casualidad.

Más aún, el primer evangelista da la pista de que la mujer que unge a Jesús es una Euriclea cristianizada. Jesús alaba a la mujer diciendo: “Dondequiera que se proclame la Buena Nueva en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria

19. Cf. *La Odisea* 14.160-64.

suya”, pero Marcos ni siquiera le da un nombre. Algunas intérpretes dicen que el nombre no pasó a la memoria selectiva y androcéntrica de la iglesia primitiva. Sea como fuere, ningún nombre hubiera encajado mejor para ella que el de Euriclea, que significa “extensa gloria”. El significado de este nombre no pasó desapercibido a un comentarista: “Euriclea (Εὐρύκλεια), ella que gozaba de extensa (εὐρυ,) gloria (κλέος), era la hija de Ope, “mirada desde todas partes”; Ope es el ojo”.<sup>20</sup> La notable relevancia que tiene el nombre de Euriclea para la mujer que ungió a Jesús, no es, seguramente, accidental. Es una forma emblemática para recordarla como a Euriclea, como a quien recibiría la fama debida.

Pero Marcos no se hizo esclavo de Homero. Presentó a esta mujer con un poder de percepción del que la nodriza de Odiseo carecía. Lo característico de las imitaciones que se han hecho del reconocimiento de Euriclea es el uso de la señal (una cicatriz, un mechón de pelo, una huella, un vestido, un sello). La mujer de Marcos tiene la ventaja de no usar ninguna señal, pero reconoce, a su vez, el hecho de que Jesús tiene que morir. En este sentido es como el ciego Bartimeo que reconoció a Jesús sin haber obtenido ninguna señal, en contraste con los discípulos que no entendían a pesar de que Jesús les había dicho y repetido claramente que él debía sufrir y morir. Euriclea goza de fama extendida por haber reconocido a Odiseo por la cicatriz, pero su renombre palidece al lado del de esta mujer que reconoce que Jesús debe morir y por ello le unge. “Dondequiera que se proclame la Buena Nueva en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya”. Ella será εὐρύκλεια.

20. Cf. *La Odisea* 1.429.

9

Extraer lo más valioso  
de Jesús

*Marianne Sawicki*

**EXTRAER LO MÁS VALIOSO DE JESÚS\****Marianne Sawicki*

ASÍ COMO CON LA UNCIÓN DEL MESÍAS (Mc 14, 3-9) comienza el final del evangelio de Marcos, también la forma de Marcos de escribir esa historia constituyó un punto de inflexión en las prácticas retóricas de una tradición cristiana independiente. En concreto, el texto de Marcos fue el principio del fin de las catequesis de mujeres que eran las principales artífices de la transmisión de la figura de Jesús. Dejando de lado la cuestión de la función narrativa de la unción en Betania dentro del texto evangélico, este trabajo se pregunta por el “antes” y el “después” de la perícopa marcana.

---

\* Este artículo es una versión más brevemente editada del trabajo titulado “Making the Best of Jesús” que presenté en 1992 en la reunión anual de la Society of Biblical Literature (Sociedad de Literatura Bíblica) y fue incluida en la lista del servidor IOUDAIOS el verano de aquel año. Mi agradecimiento a Brandon Scott, Vernon K. Robbins y Kathleen E. Corley, miembros de un grupo de personas, las primeras en discutir este trabajo. El trabajo de 1992 fue ampliado en algunas de las partes y enviado a la imprenta en 1992 pero no fue publicado hasta años después con el título: *Seeing the Lord: Resurrection and Early Christian Practices* (Minneapolis: Fortress Press, 1994). Por tanto, ahora he dado a este artículo el título que originalmente pensé para el libro, en él aparecen los argumentos y evidencias principales.

Así pues, la intención aquí es ofrecer métodos y materiales para una reconstrucción histórica de la perícopa y para esbozar cómo pudo haber empezado. *Antes* de que Marcos escribiera, ¿qué componentes de este relato eran parte de las tradiciones sobre Jesús? ¿Deberíamos suponer que hay un hecho concreto tras el relato de la unción? Si fue así, ocurrió tal y como se cuenta en la perícopa, y estaba todavía viva la mujer cuando Marcos lo escribió? ¿O era ella una de muchas de las personas que fueron acumulando datos y renovando la memoria de Jesús? ¿Antes de que apareciera el texto de Marcos, quién contaba esta historia y dónde? O, si es que el relato es una invención de Marcos, ¿A qué convenciones sociales está aludiendo? *Después* de que Marcos escribiera, ¿cómo sucedió para que poco después otras tres versiones del relato llegaran a escribirse? ¿Cómo damos cuenta de las discrepancias de los detalles? ¿Es que lo que hicieron Mateo y Lucas fue simplemente re-escribir el texto? ¿O es que continuó existiendo una tradición oral independiente de la versión marcana? ¿Qué presiones culturales y retóricas hicieron transformaciones en los relatos? ¿Qué temas se negociaban y qué batallas se escenificaban en estos textos?<sup>1</sup>

Cuestiones como éstas del “antes” y “después” serán enmarcadas aunque no zanjadas en este trabajo, que está organizado en cuatro secciones. En la primera, hago una nota metodológica en relación con la aceptación de constructos antropológicos para estudios bíblicos. En la segunda, presento comparativamente datos culturales

1. Para más información sobre la forma en que los sinópticos retoman las tradiciones orales, ver Bruce Chilton, *Profiles of a Rabbi: Synoptic Opportunities in Reading about Jesús* (Atlanta: Scholars Press, 1989) y Vernon K. Robbins, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Minneapolis: Fortress Press, 2ª edición, 1992). Sobre el debate de temas metodológicos para recuperar información sobre mujeres en materiales griegos clásicos y literarios, ver los capítulos introductorios de Christine Sourvinou-Inwood, “Reading” *Greek Culture: Texts and Images, Rituals and Myths* (Oxford: Clarendon Press, 1991), y Synnove Des Bouvrie, *Women in Greek Tragedy: An Anthropological Approach* (Oslo: Norwegian University Press, 1990). Un estudio invaluable de la investigación sobre mujeres en la antigüedad es el de Gillian Clark, *Women in the Ancient World* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

procedentes de la literatura secular griega y de los estudios arqueológicos. En la tercera, presento datos comparativos de fuentes literarias judías (en griego, hebreo y arameo). Finalmente, hago una tentativa de reconstruir el “antes” y el “después”, es decir, señalo qué configuraciones sociales, antes y después del relato marciano de la unción, son coherentes con los datos comparativos.

## 1. Revisando la caja de herramientas de la Antigüedad

El estudio comparativo en ciencias sociales comienza con dos determinaciones más o menos arbitrarias de la categoría utilizada para la comparación y de una gama de sociedades en que se solicitan representaciones de esta categoría. Estas dos determinaciones construyen o producen eficazmente los fenómenos que se pretenden observar. Por ejemplo, se suele recurrir a categorías como “honor” o “espacio doméstico” para describir convenciones sociales (y es tentador aplicar estos constructos particulares a nuestra historia de la unción en Betania). O, también, se lee con frecuencia que en el área mediterránea hay unidad en cuanto a la preocupación de su gente en la forma de negociar los temas de honor y pudor. Estas descripciones pueden resultar verdaderamente útiles si tenemos el debido cuidado de evitar las trampas paralelas de la definición circular y las proyección androcéntrica en nuestras suposiciones sobre el mundo antiguo. En esta sección voy a estudiar algunas consideraciones relevantes en los debates entre teóricos de la antropología durante aproximadamente la última década.

### a. Un campo de comparación

La cuestión básica aquí es cómo demarcar geográfica y/o históricamente las secciones a estudiar. La validez de lo que encontremos dependerá del rigor con que se haga esto. “El área mediterránea” era inexistente hasta que se construyó en la década de los 70 a partir de la selección de ciertas características culturales consideradas

significativas.<sup>2</sup> Ser “mediterráneo” es, entonces, la designación dictada por antropólogos de la constelación de características que ciertas sociedades del siglo XX, adyacentes entre sí, parecen tener en común (si se pasan por alto las diferencias).

La proximidad con el mismo mar no es suficiente para que una sociedad sea “mediterránea”, como es evidente que los Balcanes y las sociedades israelíes quedan fuera de las generalizaciones que los antropólogos atribuyen a lo que significa ser “mediterráneo”. Entre los teóricos de la antropología, no es una cuestión zanjada la de si los llamados estudios de área más parecen reforzar los prejuicios androcéntricos de los investigadores que avanzar en lo que se ha considerado el objetivo fundamental de los estudios comparativos: una correlación entre las características de comunidades sociales particulares y aquellas de la humanidad en general.<sup>3</sup>

Antes de situar la Palestina del siglo primero en “lo mediterráneo” deberíamos preguntarnos qué bases tenemos para creer que su cultura se parece más a las culturas que están al oeste que a las que están al este, con las que, después de todo, comparte la lengua aramea en varios dialectos. Sólo geográficamente no viene al caso. No

2. Se puede observar “lo mediterráneo” todavía en elaboración en la literatura: Julian Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen: Essays in Social Anthropology of the Mediterranean* (París: Mouton, 1963); J.G. Péristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Londres: Weidenfeld Nicolson, 1965); Jane Schneider, “Of Vigilance and Virgins”, *Ethnology* 9 (1971), pp. 1-24; J. Davis, *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977); David D. Gilmore, “Anthropology of the Mediterranean Area”, *Annual Review of Anthropology* 11 (1982), pp. 175-205; y *idem* (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Washington DC: American Anthropological Association, 1987).

3. Michael Herzfeld, “Honor and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems”, *Man* 15 (1980), pp. 339-51; *idem*, “The Horns of the Mediterranean Dilemma”, *American Ethnologist* 11 (1984), pp. 439-54; *idem*, “As in Your Own House: Hospitality, Ethnography and Stereotype of Mediterranean Society” en Gilmore (ed.), *Honor and Shame*, pp. 75-89; y Lila Abu-Lughod, “Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World”, *Annual Review of Anthropology* 8 (1989), pp. 267-306, en que la autora ha criticado de formas diferentes la antropología reciente del Mediterráneo, en diálogo con sus defensores, especialmente con Gilmore.

podemos concluir válidamente que como Galilea y Judea están en la costa del mar Mediterráneo y mantenían complejas relaciones culturales y económicas con sus vecinos del oeste, por tanto sus culturas deben haber mostrado los mismos rasgos que aquellas, las cuales son entendidas tras haberlas estudiado en las sociedades “mediterráneas” del siglo XX. Ciertamente puede haber semejanzas pero anticipemos la cuestión.

Esto suscita el aspecto temporal en el problema de encontrar una perspectiva adecuada para la comparación cultural. ¿Con qué fiabilidad ilumina el conocimiento de la región mediterránea del siglo XX las costumbres y creencias de la gente que allí vivía unas ochenta generaciones antes? Si todas las cosas fueran iguales, los patrones culturales tenderían a propagarse sin cambios, debido a la inherente naturaleza conservadora de la socialización humana y puesto que la cultura es una adaptación al ambiente físico que permanece relativamente igual a través del tiempo histórico. Pero no todas las cosas han permanecido iguales en los alrededores del mediterráneo en los últimos dos milenios. Es dudoso que las dos fuerzas culturales entre el mundo antiguo y el área mediterránea contemporánea, la civilización islámica y las revoluciones agrícola y económica precipitadas por el capitalismo, desmientan cualquier presuposición de imperturbable continuidad cultural.

Por tanto, lo adecuado es una actitud cautelosa cuando extraemos generalizaciones sobre “lo Mediterráneo” de los estudios antropológicos contemporáneos y las aplicamos a la Palestina del siglo primero. Lo mismo habría que decir sobre generalizaciones sobre “los griegos” y “los judíos”. En la antigüedad, estos dos grupos eran muy diversos (aunque se superponían). Los textos griegos posiblemente relevantes para el relato de la unción abarcan un periodo de unos siete siglos (desde el drama clásico de finales del siglo quinto a.C. hasta poemas recopilados en el siglo segundo d.C. o más tarde). La misma distancia de siglos habría que tener en cuenta respecto a manifestaciones artísticas relevantes y también a hallaz-

gos arqueológicos. Las fuentes judías se extienden por un periodo mayor incluso: Isaías (siglo octavo a.C.), la Septuagésima (siglos tercero y segundo a.C.), la Mishnah (siglo segundo a.C.) y el Talmud (siglos cuarto y sexto d.C.).

Es obviamente necesario contrapesar la relevancia de los datos de acuerdo a su proximidad temporal respecto a nuestro relato de la unción. Tenemos demasiado poco acceso a información para intentar una descripción etnográfica completa. Más aún, el registro literario parece reflejar mucho de los prejuicios y prácticas de las clases privilegiadas con acceso a la educación.<sup>4</sup> Estas advertencias son incluso aplicables a las propias historias del evangelio. Por ejemplo, es tentador considerar los detalles recogidos en Mc 14,3-9 como observaciones provenientes de una discreta instancia de comportamiento social. No lo son. Como voy a mostrar, las comparaciones culturales indican que el relato de la unción de Marcos proyecta un conjunto de comportamientos de diferentes localizaciones sociales y tiempos. La narración los sobrepone pero pueden distinguirse por medio de un análisis.

### b. Categorías de comparación

Acabo de argumentar que tanto el Mediterráneo como región cultural y la antigüedad como un periodo unificado y distinto de la historia humana son construcciones cuya validez depende del uso cuidadoso que se haga de ellas. Lo mismo puede decirse de pares interpretativos "honor/pudor" y "público/doméstico". La polaridad de estos conceptos muestra el parentesco común en el estructuralismo y también se presagia cierta complicidad con las teorías de género.

La distinción público/doméstico, aunque se ha hecho comúnmente en la antropología popular contemporánea, ha sido recientemente

4. Este es un problema triple: los autores antiguos pertenecían a la elite cultural; los escribas, transmisores de estos textos (no de otros) eran de la elite religiosa; y quienes los leemos hoy lo hacemos también con intereses culturales elitistas.

desafiada en sus bases teóricas y empíricas. La suposición básica es que todas las sociedades humanas entienden y pretenden una distinción entre dos esferas: el ámbito de lo público donde los asuntos importantes son tramitados entre los miembros de los distintos grupos familiares, y un ámbito doméstico donde se está a cargo de asuntos intrascendentes, generalmente dentro del mismo grupo familiar. Los ámbitos se identifican con espacios físicos; hay distinto reglamento en cada uno de ellos y las actividades humanas están nítidamente divididas entre ambos. El ámbito público se caracteriza por ser libre, abierto, conversacional, política y económicamente significativo, y masculino. El ámbito doméstico es un espacio cautivo, oculto, silencioso, política y económicamente insignificante (¡a pesar de su contradicción etimológica!), y femenino.

Mientras Aristóteles distinguía entre οἶκος y πόλις, es la conceptualización de Lévi-Strauss de "naturaleza versus cultura" lo que constituye el antecedente moderno de espacio público como una categoría universalmente disponible. El ámbito público se supone que es el ámbito de la cultura y la creatividad, mientras que el doméstico pertenece a la naturaleza y la necesidad. La primera antropología feminista supuso que la subyugación de las mujeres es humana y universal, causada por el confinamiento de las mujeres al ámbito doméstico por las exigencias de la reproducción. El punto álgido de esta posición fue afirmado por Michelle Rosaldo.<sup>5</sup>

5. Véase Michelle Rosaldo, "Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview", en Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *On Woman, Culture and Society* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1974) y Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en Rosaldo y Lamphere (eds.),

*On Woman, Culture and Society*, pp. 67-87. Es tentador señalar las fronteras entre lo público y lo doméstico en la historia de la unción en Betania. La comida estaría en el supuesto espacio "público", el ἀνδρῶν de una gran casa, en que una mujer no debería entrar. Pero el ἀνδρῶν, no era en absoluto tan público como el ἀγορά; los huéspedes necesitaban ser invitados. Véanse los datos sobre mujeres y fiestas que se incluyen a continuación.



La crítica *teórica* de la conceptualización doméstico/público sigue la líneas conocidas post-estructuralistas. Se señala que la forma binaria de emparejar conceptos marca el valor y el contravalor, define reductivamente el último en términos opuestos al primero y tiende a forzar los datos para que encajen en las categorías explicatorias. Rosaldo ha tenido en cuenta esta crítica al reconsiderar su afirmación anterior.<sup>6</sup> La crítica *empírica* de la distinción doméstico/público es más devastadora, procede de antropólogos de campo que consideran que tales constructos no pueden ser utilizados fiablemente para interpretar los datos que ellos obtienen.<sup>7</sup> Por ejemplo, en el campo arqueológico no se puede identificar un espacio excavado con fiabilidad considerándolo como “doméstico” o “público” basándose en el mobiliario e instrumentos allí encontrados. Primero ha de conocerse cómo se entendía una actividad (hilado, caligrafía, despiece de carne, aventado del grano...), a qué escala se producía, cómo encajaba en el marco de las relaciones comerciales y así. El que las actividades en cuestión y los espacios en que se desarrollaban fueran más “públicos” o más “privados” dependía de otros factores, entre los que se incluye el género y el estatus de los miembros de la familia que los realizaban.<sup>8</sup> La supuesta asociación entre el género feme-

nino y el espacio doméstico se atenúa; sabemos que en las sociedades tradicionales contemporáneas, el género de un lugar puede cambiar dependiendo del momento del día o de la estación del año.<sup>9</sup>

Así, cuando textos antiguos dan la información de que en los hogares griegos de clase alta había apartamentos en que los hombres sin estatus familiar no entraban (el *γυναικῶν*) y los comedores de varones en que no entraban las mujeres que no tenían estatus familiar (el *ἀνδρῶν*), es mejor no considerarla como una manifestación de carácter universal, o incluso culturalmente universal. Sólo refleja una costumbre familiar de una clase social reducida. Las casas judías como las de las excavaciones de Cafarnaúm y Meiron, en Galilea, no muestran nada semejante a esto.<sup>10</sup>

La distinción honor/pudor fue construida como una característica cultural definidora de la región mediterránea contemporánea y con posteridad utilizada como criterio para clasificar como “mediterráneas” a algunas sociedades. Las primeras articulaciones de este constructo fueron cautas en conservar las diferencias de matices entre culturas y entre individuos de dichas culturas.<sup>11</sup> Lo que los antropólogos occidentales definen como “honor” puede diferir drásticamen-

6. Michelle Z. Rosaldo, “The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding”, *Sign* 5 (1980), pp. 389-417.

7. Véase, por ejemplo, Alison Wylie, *Gender Theory and Archaeological Record: Why Is There No Archaeology of Gender?*, en Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), pp. 38-41; Ruth E. Tringham, “Households with Faces: The Challenge of Gender in Prehistoric Architectural Remains”, en Gero y Conkey (eds.), *Engendering Archaeology*, pp. 93-131; Louise Tilley, “The Social and the Study of Women”, *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978), pp. 163-73; Mark S. Mosko, “The Developmental Cycle among Public Groups”, *Man* 24 (1989), pp. 470-84 (471).

8. Acerca de las relaciones entre producción y grupo familiar, véase: Christine Ward Gailey, “Evolutionary Perspectives in Gender Hierarchy”, en Beth B. Hess and Myra Marx Ferree (eds.), *Analyzing Gender: A Handbook of Social Science Research* (Beverly Hills, CA: Sage, 1987); y Karen Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality* (Westport, CT: Greenwood Press, 1979); *idem*, “Toward a Unified Theory of Class, Race and Gender”, *American Ethnologists* 16 (1988), pp. 534-50.

9. Por ejemplo, entre los Kabyle del norte de África, los hombres están en el pueblo a horas diferentes en las distintas estaciones del año. En esas horas, sólo niñas y mujeres mayores van a la fuente o a dar de comer a los pollos. Ver Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (trad. Richard Nice; Cambridge, Cambridge University Press, 1977), pp. 159-163, 90-91. La categoría de género no es estable, en algunas sociedades varía con la edad y con la clase social. Como mucho, se podría decir que el género masculino en algunas sociedades, en combinación con el status social de clase, contiene la habilidad de acrear el espacio “público” consigo mismo, mientras que el género femenino en algunas sociedades contiene la habilidad de transformar el espacio “público” o “salvaje” en espacio “doméstico”.

10. Compárense los planos de planta publicados por Susan Walker, “Women and Housing in Classical Greece: The Archaeological Evidence”, en Averil Cameron y Amélie Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity* (Detroit MI: Wayne State University Press, 1983), y Eric M. Meyers, James F. Strange y Carol L. Meyers (eds.), *Excavation in Ancient Meior, Upper Galilee* (Cambridge, American Schools of Oriental Research, 1981).

11. Gilmore en “Anthropology of the Mediterranean Area” y *Honor and Shame*, estudia el desarrollo de este constructo.

te de un lugar a otro en la zona mediterránea, aunque estas clases diferentes de honor parecen correlacionarse con aspectos de la definición de género masculino compartida por investigadores y estudiosos, una coincidencia que ha sido considerada de interés por las lectoras feministas de los estudios etnográficos.

Más recientemente, algunos antropólogos y algunos importantes intérpretes en estudios bíblicos<sup>12</sup> han pasado por alto el carácter construido y tentativo de la distinción honor/pudor. Esto hace su trabajo vulnerable a las críticas recientes del constructo, críticas que son, de nuevo, tanto teóricas como empíricas. *Teóricamente*, si se tiene que seleccionar una característica definidora de “lo mediterráneo”, debería ser un rasgo que no se encuentre igualmente, o incluso más comúnmente, en sociedades no mediterráneas. Sin embargo, la sensibilidad honor/pudor contiene gran semejanza con los valores de género euroamericanos, lo que hace pensar en que, o bien, se trata de una proyección etnocéntrica o bien, se trata de una selección de valores que los estudiosos masculinos tienen en común con los datos que estudian. *Empíricamente*, los términos ingleses<sup>13</sup> para “honor y pudor” son una burda aproximación de los términos autóctonos que aquellos tratan de explicar, y se aplican en situaciones diferentes. Quizá sea sólo la traducción pobre de muchos términos autóctonos a una palabra inglesa, lo que hace que “honor” sea un universal mediterráneo. Michael Herzfeld propone que “hospitalidad” es una denominación mejor para clasificar las diversas prácticas observadas.<sup>14</sup> Lila Abu-Lughod considera que mientras la categoría “honor” está exclusivamente vinculada a masculinidad en la literatura, con el pudor femenino como su contraste, entre los bedui-

nos dentro del “área mediterránea” los dos géneros participan del discurso de vulnerabilidad y del discurso de honor.<sup>15</sup>

Así pues el uso del constructo “honor/pudor” para interpretar las sociedades mediterráneas contemporáneas es cada vez más peligroso. Tenemos que ser doblemente cautos cuando lo apliquemos al mundo *antiguo*. “Honor” es frecuentemente una cifra del género masculino, y así en muchas instancias los análisis de género pueden resultar más productivos que análisis en términos de honor y pudor. Como el género, el honor no es una cualidad o un artículo que se puede poseer de forma permanente. Puedes tenerlo o perderlo. Honor y género están en constante negociación. Pierre Bourdieu describe intuitivamente el carácter fluido de los intercambios sociales y ha expuesto teorías sociales que proponen pensar más en términos de *prácticas y no de cualidades*.<sup>16</sup> Si tomamos prestados constructos conceptuales como “honor” y “espacio doméstico” de la caja de herramientas de la antropología, hemos de usarlos apropiadamente para asegurar conclusiones válidas. No son estructuras monolíticas; son más parecidos a juegos que presentan muchas opciones y cuyas reglas hemos de descubrir.

Más aún, el Mediterráneo del siglo primero no era una cultura (y mucho menos “la misma” cultura que hoy existe y puede ser estudiada). Era una sociedad con un hervidero de culturas, en relación creativa y en conflicto. Para una situación así, un estudio comparativo no significa una construcción de un mínimo denominador común; sino que consiste en tratar de recorrer esas líneas de contacto y conflicto en las fronteras culturales y describir las interacciones

12. John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (san Francisco: HarperSan Francisco, 1991), y J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts* (Peabody MA: Hendrickson, 1991), ambas son aplicaciones soberbias de la teoría social a los materiales evangélicos, de todas formas, importan demasiado acriticamente la antropología del área mediterránea.

13. Lo mismo podría decirse de los términos en español [N. de la T.].

14. Herzfeld, “As in Your Own House”.

15. Abu-Lughod, “Zones of Theory”, utiliza el término de Appandurai: “metonimia teórica” para criticar el modo en que el concepto “honor” se ha convertido en guardián que filtra el debate sobre las culturas mediterráneas y define las preguntas que puede surgir hacer a dichas culturas. Otras críticas pueden tomarse de Herzfeld, en: “Honor and Shame”, “Horns” y “As in Your Own House”.

16. Pierre Bourdieu, “The Sentiment of Honor in Kabyle Society” en Peristiany (ed.), *Honor and Shame*, pp. 191-241, y *idem*, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977).

que se dan entre ellas.<sup>17</sup> Donde la contemporánea “antropología del Mediterráneo” está buscando homogeneidad regional, deberíamos más bien buscar grietas y fallos. Es decir, debemos atender la interacción de los distintos elementos griegos y judíos y, al mismo tiempo, tenemos que observar los puntos de comunicación en que una configuración cultural es tomada y re-simbolizada por otra.

Leo el relato de Mc 14, 3-9 como una historia en movimiento que atraviesa fronteras culturales. Por tanto, en esta sección he puesto de manifiesto las críticas contra el constructo de “honor” y “espacio público” en “lo mediterráneo” para mostrar por qué encuentro que son instrumentos poco útiles para entender la unción en Betania.

## 2. Comparaciones culturales griegas

El texto griego tiene un contexto propio que es claramente helenístico y de clase alta. Aunque en la literatura griega, fuera de los evangelios, no nos ha llegado ninguna historia comparable a ésta, sí hay varios componentes que son frecuentes en dicha literatura. Elementos que han sido tomados de, al menos, cuatro registros culturales: (a) una escena de ἀλάβαστρον (alabastro), (b) costumbres de las comidas, (c) costumbre de echar dulces, y (d) discurso de tumbas y duelos. Veamos cada uno de ellos.

### a. Una escena de ἀλάβαστρον

El ἀλάβαστρον (alabastro) era un pequeño frasco que contenía bálsamo perfumado. No tenía base ni asa, tenía en el borde una espe-

17. En *Seeing the Lord*, empleo la metáfora de los frentes de tormenta para caracterizar los trastornos e improvisaciones que ocurrían en las sociedades en que se configuró el movimiento de Jesús. Vernon K. Robbins, “The Reversed Contextualization of Psalm 22 in the Markan Crucifixion: A Socio-Rhetorical Analysis”, en Frans Van Segbroek et al. (eds.), *The Four Gospels: Festshrifts Frans Neirynck* (3 vols.; Leuven: Leuven University Press; Uitgeverij Peeters, 1992), II, pp. 1161-83, sugiere que el centurión de Mc 15.39 está hablando un lenguaje que implica ruptura de fronteras, evocando las muchas voces de la cultura mediterránea.

cie de argolla por la que podía colgarse al cuello con un cordel, como motivo de decoración. Los ejemplos de la Atenas del siglo sexto al cuarto, que Richter y Milne representan y describen, tenían un tamaño que oscilaba de siete a un octavo de pulgada.<sup>18</sup> Aquellos hechos durante el periodo helenista en Palestina eran generalmente de cristal, según el *Biblisches Reallexikon* de Galling. Un cristal de ἀλάβαστρον aparece también representado en el *Dictionnaire des antiquités*. No tenía tapa. Una bolita de papel reciclado podría utilizarse como tapa. El *Oxford Classical Dictionary* indica: “Los ungüentos secos solían envolverse también en papiro, para este propósito se utilizaban libros antiguos”.

Μύρον es un ungüento de agradable olor. Es el término genérico que se usaba para perfume, puede significar también el aroma de las flores o el sabor del vino. Μύρον era un regalo apropiado, casi esteotípico, que se hacían los amantes. Page<sup>19</sup> cita dos epigramas de la *Antología Griega* (5.90-91), fechados antes del año 50 d.C. que, según este autor, ejemplifican un diálogo en pareados durante un συμπόσιον (*symposium*), ilustran la connotación erótica y seductora del μύρον:

Te doy un ungüento dulce, untando perfume con perfume,  
como si derramara un torrente de Baco con lo que es de Baco.  
Te doy ungüento dulce, haciéndole un favor al ungüento, no a ti;  
porque tú misma eres capaz de perfumar hasta el perfume.

Como al cambiar el género de los participios cambiaría la métrica, cada uno de los pareados tiene que decirlo una voz masculina. Si el segundo tenía que superar al primero, como Page piensa, hemos de imaginar a dos huéspedes disputándose la atención de una ἑταρία

18. De unos 18 centímetros a menos de medio centímetro. [N. de la T.] Gisela M.A. Richter y Marjorie J. Milne, *Shapes and Names of Athenian Vases* (Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 1935).

19. D.L. Page (ed.), *Further Greek Epigrams: Epigrams before AD 50 from the Greek Anthology and Other Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 320.

(hetaria)<sup>20</sup> entre plato y plato, durante un banquete, en que solían echarse perfume unos a otros. (Se dará más información más adelante). La yuxtaposición de μύρισαι (perfumar) y δύνασσαι en el segundo pareado es interesante en comparación con Mc 14.8.<sup>21</sup>

Embaldurnarse con aromas era parte de los preparativos para participar de alguna actividad social y además se solía suministrar perfume para refrescar a los huéspedes entre plato y plato durante un banquete.<sup>22</sup> El unguento también se utilizaba para intensificar las relaciones íntimas entre amantes. El nardo probablemente se refiera a un tipo de planta de nardo importada del Himalaya.

En la Atenas clásica, el ἀλάβαστρον era asociado con las bodas y con Afrodita.<sup>23</sup> La connotación conyugal es muy explícita en la escena más famosa de ἀλάβαστρον en la literatura griega, que ocurre en *Lisístrata* la comedia de Aristófanes. Durante una huelga de sexo motivada por razones políticas, Mírrina se defiende de los avances que hace su esposo Cinesias con una excusa después de otra, entre ellas sale para comprar ἀλάβαστρον. Desesperado, Cinesias dice que ya tienen el ἀλάβαστρον: su ψωλή, se asemeja a un huérfano abandonado que necesita amamantar de una nodriza.

- M.: Ponte erguido  
 C.: Bien erguida está ésta  
 M.: ¿Quieres que te eche perfume?  
 C.: No, por Apolo, a mí no.  
 M.: Si, por Afrodita, quieras o no. (*Sale*).

20. Las ἑταίραι, “compañeras”, eran mujeres que se ganaban la vida haciendo servicios sexuales para una clientela de elite. Solían asistir a los banquetes y los συμποσια, sesiones en que se bebía en grupo que seguían a los banquetes.

21. Mc 14.8: “Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a embalsamar (μύρισαι) mi cuerpo para la sepultura”. [N. de la T.]

22. En *Deipnosophistae* (“los versados en el arte del banquete”) 4, Ateneo habla de la distribución de jarras enteras de unguento en los intervalos acostumbrados de una fiesta de bodas especialmente extravagante.

23. Sourvinou-Inwood, “Reading”, pp. 106-18, 154-55, presenta numerosos ejemplos de ilustraciones grabadas en jarrones que apoyan esta interpretación.

- C.: ¡Ojalá se le derrame el perfume, Zeus soberano! (*Entra M*).  
 M.: Extiende la mano, coge y úntate.  
 C.: (*Untándose*). No es agradable el perfume éste, por Apolo, sino que es retardador y no huele a boda.  
 M.: ¡Qué boba! Si he traído el perfume de Rodas.  
 C.: Es bueno, déjalo en paz; ¡dichosa mujer!  
 M.: Estás de guasa. (*Sale*).  
 C.: ¡Que reviente de mala manera el primero que consiguió un perfume! (*Vuelve Mírrina*)  
 M.: Coge este frasco.  
 C.: ¡Que tengo otro! Venga, calamidad, échate y no me traigas nada más.  
 M.: Eso voy a hacer, por Ártemis. Ya estoy descalza, por lo menos. Pero, vida mía, tienes que votar que se haga la paz.  
 C.: Lo tendré en cuenta. (*M. se va*) Me ha matado, me ha hecho trizas mi mujer, y encima de todo lo demás, se marcha y me deja así...

En el arte de los jarrones, particularmente los que son de uso funerario, el ἀλάβαστρον aparece como un emblema de la dedicación doméstica de la esposa y de su devoción por las necesidades del esposo. Una matrona típica se representaba convencionalmente trabajando en el telar de su casa, con el ἀλάβαστρον como un emblema identificativo.<sup>24</sup>

Pero una ἑταίρια podría también llevar colgado un ἀλάβαστρον y usarlo para ungir con perfume a sus clientes, tanto en público como en privado.<sup>25</sup> Hay también ilustraciones que muestran el uso de un ἀλάβαστρον de mayor volumen que se utilizaba durante el baño. Cualquier parte de la cabeza podía perfumarse pero se perfumaba especialmente la cabeza. Por ejemplo, de un joven que estaba

24. Eva Keuls argumenta esto de forma convincente a partir de la interpretación de un número de ilustraciones que presenta en *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens* (Nueva York: Harper & Row, 1985). Pero ver también algunas advertencias sobre esto en Dyfri Williams, “Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation”, en Cameron y Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, pp. 92-106.

25. Keuls, en: *The Reign of the Phallus* muestra antiguas representaciones de los usos y abusos de las hetarias cuando participaban en un simposium.

preparado para salir, se dice típicamente que está “perfumado y ceñido (con corona)” (μυρισάμενος καὶ στεφανωσάμενος), es decir, que tiene el cabello bien peinado y arreglado.<sup>26</sup> Las coronas que se ceñían pueden ser un signo de estatus especial; o, como el perfume, pueden ser un símbolo de preparación para la llegada de buenos tiempos. Los que llevaban coronas de laurel como signo de estatus social eran los magistrados, los atletas y –bastante significativo para nosotros– los hombres que mataban animales para sacrificarlos en actos religiosos.<sup>27</sup>

Los ἀλάβαστρα (alabastros) eran objetos ornamentales, pero lo que contenían era muy útil a la vez que decorativo y agradable. El contenido del alabastro es aquí caracterizado como πιστικῆς, que significa “persuasivo”:

Estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, recostado a la mesa, vino una mujer que traía un frasco de alabastro con perfume, puro (πιστικῆς) de nardo, de mucho precio; quebró el frasco y lo derramó sobre su cabeza. (Mc 14.3)

Las terminaciones que indican el género y el caso son un poco raras, se hace imposible saber qué es lo que es “persuasivo” (y mucho menos cómo puede ser “persuasivos” un frasco o un bálsamo). Los traductores salen del paso traduciéndolo “puro” o “genuino”. En este caso, que no se da en ningún otro lugar de los evangelio, Stephanus y el leccionario autorizado de Liddell y Scott añaden la palabra líquido para acompañar al adjetivo “persuasivo” πιστικός (forzando una conexión no muy adecuada con πίνω, beber) y sólo se

da en los evangelios, no hay ningún otro ejemplo de este uso. La contribución de Bultmann al Theological Dictionary of the New Testament en la acepción de “πιστεύω” no tiene valor filológico porque excluye la consideración de cualquier uso que no sea *a priori* relevante a la noción “bíblica” de la fe, como él la concibe; véase la nota a pie de página del Bultmann. Mi opinión es que no podemos entender πιστικός (“persuasivo”) en Marcos sin considerar el uso de esta palabra en otras partes. Πιστικός es una variante de πειστικός.<sup>28</sup> Ambos términos proceden de πείθω (en voz activa: persuadir; en voz media: conformarse, obedecer, confiar en), de lo que procede πίστις, la palabra del Nuevo Testamento para fe. Así pues, el texto implica que esta unción tiene algo que ver con la creencia.

La creencia no era siempre considerada con estima por los griegos. Platón, que se lamenta de los retóricos, dice que “la retórica produce persuasión” (πειθῶς δημιουργός ἐστὶν ἡ ῥητορική). Distingue entre “haber aprendido” (μεμαθηκέναι) y “haber sido persuadido” (πεπιστευκέναι) en este sentido puede haber una falsa creencia (πίστις) pero no puede haber un conocimiento falso (ἐπιστήμη). Puesto que la creencia y el conocimiento difieren, y ambos son producto de la persuasión (πειθῶ, es el sustantivo), debe haber, entonces, dos clases de persuasión. Así, Platón hace una clarificación: “la retórica produce persuasión para creer no para instruir sobre los que es correcto y lo que no”. El retórico no es un διδασκαλικός, sino simplemente un πιστικός.<sup>29</sup>

El argumento de Platón era ampliamente conocido y tenía mucha influencia en la antigüedad, aunque hacía poco impacto en las ense-

26. Véanse ejemplos más abajo en *Mourning and Burial*.

27. Véase Marcel Detiene y Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* (trad. Paula Wissing; Chicago IL: University of Chicago Press, 1986), p. 122, 110-13, para la corona que señalaba al participante del ritual encargado de matar al animal que iba a ser sacrificado. Es interesante que Marcos completa el par “perfumado y ceñido” (μυρισάμενος καὶ στεφανωσάμενος), como si dejara a Jesús correctamente preparado para realizar un sacrificio sangriento: en Mc 15.17: “le visten de púrpura y, trenzando una corona de espinas, se la ciñen”.

28. Dependiendo de la versión que se consulte, se pueden encontrar ambas palabras en Platón; e.g. en *Gorgias* 455b4, πιστικός, aparece en los datos de TLG, pero πειστικός aparece en la edición de Loeb. Cuando Sexto Empírico cita *Gorgias*, utiliza fastidiosamente πειστικός (véase *Adversus Matemáticos* 2.2 y 5). Pero Plotino utiliza πιστικός.

29. *Gorgias* 453a-455a. Este tipo de material era comercializado en las plazas de mercado, dado que en la plaza, el lugar donde se educaba, había tanto retóricos como filósofos, ¿cuál debía contratarse para un joven heredero?

ñanzas y prácticas de la retórica en los γυμνάσια (gimnasios) y en otros lugares. Kinneavy, al detectar la implicación de los judíos en los asuntos públicos de las ciudades grecorromanas en Palestina, deduce que debía haberse enseñado retórica a los judíos para prepararlos adecuadamente en la participación de la πόλις (polis).<sup>30</sup> La presencia de vocabulario técnico de la retórica indica que los textos evangélicos proceden de algún sector de elite del movimiento de Jesús que conocía la jerga del γυμνάσιον.

Aunque las mujeres no recibían enseñanza formal de retórica, podrían ser caracterizadas como πιστικάί por los varones que sí tenían esa formación. Πιστικῆς podría ser el vestigio literario de un discurso “persuasivo” y convincente de mujeres que tenía muy buenos resultados en inducir a la fe (πίστις) en el mesianismo de Jesús. El término πιστικῆς queda inestable en la construcción de Mc 14.3, como lo tenemos ahora: ἀλάβαστρον μύρον ἄρδου πιστικῆς. Πιστικῆς concuerda en género con ἀλάβαστρον, que era un nombre femenino en este periodo. Pero concuerda en caso con el genitivo de μύρον ἄρδου. Mejor que atribuir esta irregularidad a la ineptitud gramatical de Marcos, sugiero que antes de que se elaborara la escena de la unción, este adjetivo “persuasivo” / “que induce a la fe” estaba en relación con las mujeres y sus enseñanzas.

Bajo la influencia de los estereotipos de género, “persuasivo” podría derivar a “seductor” en versiones posteriores (Lc 7, 36.47), mientras

30. Esta enseñanza se habría centrado en la πίστις como técnica de persuasión en la política y en el campo jurídico y se convencía a los oyentes que eran competentes para apreciar dichas técnicas. James L. Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry* (Nueva York: Oxford University Press, 1987), pp. 79-80. Kinneavy trabaja con traducciones y fuentes secundarias, lo que le pudo dar la impresión equivocada de que los γυμνασία y las escuelas de las sinagogas del siglo primero eran tan accesibles como los institutos para los chicos hoy en la sociedad americana. Pero la tesis básica de Kinneavy, de que πίστις y πιστεύω en el Nuevo Testamento proceden del vocabulario de la retórica helenista, es correcta. Desgraciadamente, no se da cuenta del adjetivo πιστικῆς en Mc 14.3 y Jn 12.3.

la connotación de la enseñanza de retórica queda en el olvido.<sup>31</sup> En el judaísmo como en la filosofía griega, tradicionalmente, la instrucción es mejor que la mera persuasión. Algo que es πιστικός ha de tratarse con suma cautela. En el siglo primero si alguien describiera a Jesús y su grupo como un maestro y sus discípulos (μαθητής), entonces las personas con educación preguntarían de qué clase de enseñanza se trataba y si el resultado era conocimiento o mera creencia.<sup>32</sup> Esta cuestión parece haber tenido una influencia en la forma a lo largo de la evolución del género evangélico.

### b. Recostarse a la mesa

Este detalle de la situación social localiza la historia en los parámetros culturales y de clase. Para reclinarsse en la mesa a la manera grecorromana, se necesitaba tener mucho personal y una casa lo suficientemente grande como para tener una habitación a parte habilitada para las cenas con los muebles necesarios (sofás y mesas). Las grandes casas tenían comedores donde los varones de la familia deleitaban a sus amigos con personal femenino contratado. En los tiempos clásicos, los comedores de las casas eran cuadrados y tenían colocados de siete a once sofás para reclinarsse, la parte de los pies daba a la pared y había espacio suficiente para la puerta. La diversión consistía en debates, declamaciones y canciones de entre los invitados, dispuestos en un círculo casi cerrado. Más tarde, en el *triclinium* romano los comensales se situaban codo con codo en tres de los lados de una mesa cuadrada, y en el *stibadium*, con forma de sigma, estaban dispuestos en semicírculo en forma de abanico con un ábside que daba a un amplio salón. Así, los comensales en el *triclinium* y especialmen-

31. Compárese el destino de la elocuente leyenda de Beruriah en la tradición rabínica. El comentarista medieval, Rashi, transmite la calumnia de que ella hizo actos sexuales indecorosos con uno de los estudiantes, y, arrepentida, se suicidó. Ver Rashi en *Abod Zar*. 18b.

32. Robbins, en “Reversed”, muestra cómo los evangelios pintan a Jesús como maestro usando los modelos culturales de la época.

te en el *stibadium* podían ser (y eran) deleitados por retóricos, poetas, músicos, bailarines y otros que no formaban parte del grupo de comensales reclinados. Algunos comedores privados tenían siete o más ábsides abiertos hacia un gran espacio escénico.<sup>33</sup>

Cenar era algo educativo. Te enseñaba quién eras. En tiempos antiguos, los invitados al banquete se divertían con las bufonadas de mendigos que, a cambio de las sobras, actuaban haciendo caricaturas de los miembros de la clase alta.<sup>34</sup> En el periodo romano, un anfitrión rico podía aprovechar la oportunidad para humillar a sus clientes quienes, bajo sus órdenes, estaban recostados en puestos de menos prestigio y recibían insultos verbales y peor comida.<sup>35</sup>

Después de la comida podía haber pantomimas y teatro. La misma cena era un teatro.<sup>36</sup> El *συμπόσιον* era un medio de hacer memoria de acontecimientos sociales y para la *παιδεία* (enseñanza); era el espacio principal para recitar poesía a través de la cual se definían las virtudes y las obras valerosas se immortalizaban y pasaban a la posteridad.<sup>37</sup> Los esclavos no se recostaban para comer, y se cree que los hombres no lo hacían hasta que no entraban en la *ἑφηβεία*, es decir a los 18 años aproximadamente. Kathleen Corley ha mostrado

33. Ver Kathleen Dunbabin, "Triclinium and Stibadium", en Williem Slater (ed.), *Dining in a Classical Context* (Ann Arbor: University of Michigan, 1991), pp. 121-48.

34. Burkhard Fehr, "Enterteriners at the Symposion: The *Akletei* in the Archaic Period", en Oswyn Murray (ed.), *Sympotica: A Symposium on the Symposion*, (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 185-95.

35. Ver en John D'Arms, "The Roman *Convivium* and the Idea of Equality" en Murray (ed.), *Sympotica*, pp. 308-20. La versión de Lucas del relato de la unción presupone que los lectores estaban familiarizados con esta práctica; ver Lc 7,44-46. Este ritual de humillación de los varones de la elite, mientras comían y bebían, es comparable con la costumbre de las mujeres ricas llamada *καταχύματα*.

36. Christopher Jones, "Dinner Theater", en Slater (ed.) *Dining in a Classical Context*, pp. 185-98.

37. Sobre la función memorial del *συμπόσιον* ver Wolfgang Rösler, "Mnemosyne in the Symposion", en Murray (ed.), *Sympotica*, pp. 230-37. Sobre la *παιδεία* del *συμπόσιον*, ver Manuela Tecusan, "Logos-Sympoticos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposion" en Murray (ed.), *Sympotica*, pp. 238-80.

que en el siglo primero las mujeres de la casa (mujeres e incluso hijas) podían aparecer también en los banquetes formales.<sup>38</sup>

Para las mujeres griegas el deber *doméstico* de cocinar era más ligero, comparativamente.<sup>39</sup> En las ciudades grecorromana, la carne procedía de los sacrificios del templo. Despiezar, asar y distribuir la carne era un oficio de los hombres. El término *μάγειρος* se deriva de *μάχαϊρα*, cuchillo, y designa al hombre que mataba al animal, se ocupaba de asarlo o cocinarlo y de trincharlo.<sup>40</sup> Los *μάγειροι* eran contratados para los banquetes de lujo, lo que hoy llamaríamos un servicio de "catering". Además, el anfitrión tenía que contratar mujeres, las llamadas *δημιουργοί* para preparar el postre, hacer tartas de queso, galletas y bizcochos de fruta con miel.<sup>41</sup> En un banquete abundante, los comensales se quitaban la corona durante los platos fuertes de carne y pollo (o pescado). Después se lavaban las manos, se refrescaban con perfume y volvían a ponerse la corona. A continuación venían los platos de postre, antes de que empezara la sesión de bebida del *συμπόσιον*.

Conocemos estos detalles por Ateneo que se quejaba de las variaciones del "orden" clásico. Protesta porque en los banquetes moder-

38. Kathleen E. Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993).

39. Por ejemplo en Brian Sparkes, "The Greek Kitchen", *Journal of Hellenic Studies* 82 (1962), pp. 121-37 y *idem*, "Not Cooking, but Baking", *Greece and Rome* 28 (1981), pp. 172-78.

40. Ver Detiene y Vernant, *Cuisine of Sacrifice*, pp. 132-33. Acerca del rango de estas ocupaciones ver, Guy Bertiaume, *Le roles du mageiros: Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (Leiden: E.J. Brill, 1982). Curiosamente, el compendio *Greek English Lexicon* dice que *μάγειρος* deriva de *μάσσω*, "porque hornear el pan era el asunto más importante para el cocinero", pero a la luz de la evidencia del género la conexión lingüística con *μάχαϊρα* parece más adecuada.

41. Un sustantivo de la segunda declinación, *δημιουργός* es femenino si va precedido del artículo *ἡ*, como aquí. Compárese *ἡ μαρθέως* y *ἡ θεός*. El término *δημιουργός* se deriva de la familia de palabras que indican oficios de personas. Se aplica a los miembros de una clase artesana, como los escultores. En un contexto culinario toma el significado de "confeccionador". Platón llama al retórico *δημιουργός* de la creencia; ver *Gorgias* 453, mencionado más arriba.

nos (la última parte del siglo segundo d.C.) los μάγειροι te servían los dulces cuando estaban preparado para la carne, y después, cuando ya te habías puesto la corona y perfumado, esas condenadas mujeres, las δημιουργοί, te traían pasteles de carne e higos.<sup>42</sup> Los cocineros de carne y las cocineras de dulces son dignos de la misma atención. Un equipo de cada uno de ellos debía ser contratado para lograr un banquete verdaderamente fino. Se les describe trabajando duramente toda la noche para preparar las deliciosas comidas.<sup>43</sup>

Debe recordarse que aislar a las mujeres era un lujo de la clase alta. Los estudios comparativos de sociedades en que hay segregación de sexos hacen pensar que los confinamientos de las mujeres eran periódicos o podían estar relacionados con los ciclos vitales. Los griegos antiguos restringían al γυναικῶν sólo a las mujeres que estaban en edad de tener hijos; con la menopausia llegaba la libertad de movimientos.<sup>44</sup> En las casas ricas, tanto las esclavas como las mujeres que eran miembros de la familia estaban en los apartamentos para las mujeres; pero en las casas normales no había espacio suficiente para la segregación física, y no conocemos qué otras costumbres tendrían. Estudios antropológicos comparativos contemporáneos indican que las mujeres que estaban recluidas encontraban muchas maneras para visitarse unas a otras y para negociar sobre

42. Esto indica que se podía esperar que las cocineras trajeran dulces para refrescar el paladar después de los platos fuertes. Ver *Deipnosophistae* 4.172, citando las obras de Menander (cuarto y tercer siglo a.C.), como testimonio de costumbres anteriores.

43. *Deipnosophistae* 4.171-174. Ateneo nos dice que en un lugar de peregrinaciones como Delos, casi toda la población de gente sencilla, hombres y mujeres, trabajaban en el comercio de "catering", y tenían nombres de acuerdo a su especialidad. Los hombres de Ateneo les llamaban ἐλεοδύται, "gandules de la mesa", porque se ganaban así la vida. Ateneo habla también de una mujer anciana que trabajaba como catadora de la comida para proteger a su señor de envenenamientos y de una mujer que supervisaba el salón comedor de los hombres en Creta. Así que cuando imaginemos una sala de banquete elegante de varones (ἀνδρῶν) en una ciudad grecorromana, tenemos que imaginar mujeres trabajando allí y muy pocas de ellas eran ἑταίρας.

44. Ver Robert Garland, *The Greek Way of Life: From Conception to Old Age* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), p. 243.

asuntos de importancia económica y cultural. Se sabe que en la Grecia antigua, las amistades entre mujeres de la elite empezaban en las escuelas de coro y danza para niñas y duraban toda la vida.<sup>45</sup>

La educación en música, danza y mimo para las niñas era lo correlativo a la educación física y artes marciales para los niños. La ideología subyacente era que cada cual tenía que asumir el puesto que le asignaba la sociedad, interactuar armoniosamente y soportar cualquier desafío. La danza griega era una participación pública en los festivales religiosos de la ciudad. En ella se combinaba poesía, música, movimiento y gesto en representaciones variadas de acontecimientos significativos para la comunidad y las raíces culturales.

La función social de los coros de niñas era educativa y una observancia religiosa, pero no era un divertimento, como lo consideramos hoy. Las niñas aprendían a hablar y moverse con gracia y expresividad. Algunas podían hacer mimo mientras otras recitaban o cantaban. Sabemos que los judíos adultos y niños participaban con pleno derecho en la παιδεία de los γυμνάσια, incluso en las ciudades de Eretz Israel. Hay razones para creer que las niñas también recibían educación en el sistema del coro. En Amat Tiberias al lado del mar de Galilea, se conserva la planta de una sinagoga de los últimos tiempos de la era romana, con un gran mosaico circular que representa a YHWH/Helios dentro de la rueda del zodiaco. Es perfectamente adecuado para guiar los pasos de un coro de niños que representaran alguna escena histórica y un festival de danzas en círculo ante la mirada orgullosa de sus padres y familiares.

Con los matrimonios a edad temprana, el vínculo entre la suegra y la nuera era particularmente significativo. En las ciudades imperiales, los rituales religiosos y festivales de mujeres, como el de Adonia

45. Ver Claude Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque* (2 vols.; Roma: Edizioni del'Ateneo and Bizzarri, 1977); Garland, *Greek Way of Life*, p. 193.



y de Tesmoforia, atraían a mujeres, que iban incluso sin la supervisión de su marido o padre. Así pues, el acceso a noticias y conversación que tenían las mujeres no dependía de si atendían a los συμποσία o se recostaba en el ἀνδρών.

### c. Καταχύσματα

El texto de Marcos dice que la mujer derramó el perfume sobre la cabeza de Jesús (κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς). No utiliza el verbo esperado, μυρίζω, para indicar que le frotó, le embadurnó con perfume o se lo extendió generosamente. (Este verbo será utilizado más adelante en la interpretación que hace Jesús de este gesto de derramar perfume como una unción: μυρίσαι, “embalsamar”, en el v.8).<sup>46</sup> Pero, de hecho, había una costumbre entre los griegos, que consistía en una mujer echaba algo dulce sobre la cabeza de alguien. El vínculo entre esta costumbre y el texto de Marcos es el verbo καταχέω. Καταχύσματα, (literalmente: “cosas que se dejan caer”) significa postre, sabores dulces, golosinas. Pero el término también alude al ritual doméstico a través del cual la matrona de la casa daba la bienvenida a un recién llegado a la casa. De pie, delante de la chimenea, la matrona lanzaba un puñado de dulces sobre la cabeza de la nueva nuera o una esclava recién adquirida (esto es una esclava de etnia no griega, quizá capturada en una guerra). Este gesto afirmaba la autoridad de la matrona sobre la novia o la esclava<sup>47</sup>, y, a la vez,

46. Otro lugar en que se utilizan καταχέω, μύρον, κεφαλή y στέφω juntos viene del siglo cuarto a.C. Platón que se opone a los poetas (i.e. dramaturgos) por su versatilidad mimética, escribe que en la ciudad ideal la gente debería desterrar a un poeta “después de haberle echado perfume en la cabeza y coronado con una corona de lana”. Véase *La República* 398a.

47. Su estatus es marcadamente semejante, puesto que las dos, la novia y la esclava vienen de fuera del grupo familiar y por tanto deben trabajar para ellos pero se les niega el libre uso del fruto de su trabajo. La joven esposa irá adquiriendo estatus en la familia a medida que vaya dando a luz herederos, mientras la esclava puede ganar su libertad de formas distintas, e.g., dando a luz una hija que ocupe su lugar o haciendo negocios para pagar el precio por el que fue adquirida.

comprometía a la matrona a cumplir con su responsabilidad de cubrir las necesidades del nuevo miembro de la casa.<sup>48</sup>

Aristófanes (siglos quinto y cuarto a.C.) usa el término καταχύσματα de forma parecida. Uno de sus personajes, la mujer de Carion, desea hacer el gesto del καταχύσματα, o la bienvenida con los dulces, cuando su marido trae a cenar al dios Pluto (“Riqueza”).<sup>49</sup> Esto puede parecerse simple cortesía de la anfitriona; sin embargo, dado el significado de la costumbre, la intención de la mujer es señalar que el dios dador de riquezas esté permanentemente al servicio de la casa. En Ateneo (c. 200 d.C.), sin embargo, καταχύσματα aparece en un sentido más genérico, el de “rociar”, es decir, más referido a condimentos.<sup>50</sup> La palabra puede significar también salsa. De todas formas este tipo de rocío todavía significa condimentar, arreglar, es decir, hay un cambio de estatus.

La costumbre del καταχύσματα, “lluvia”, afirma la autoridad de la mujer madura como la cabeza de su casa. Curiosamente, de la misma forma que las mujeres de la clase trabajadora, las δημιουργοί, estaban relacionadas con la elaboración de dulces, aquí el dulce es utilizado para confirmar el estatus de la mujer mayor de la familia y señora de la casa. La autoridad, la riqueza, la generosidad podía expresarse en regalos que hacía la responsable y con servicios públicos o λειτουργία. Oficios civiles que conllevaban beneficios a la comunidad. Un legado importante a una ciudad consistía en suministrar las necesidades del γυμνάσιον, especialmente el aceite de oliva. Sabemos por inscripciones que las mujeres sufragaban el oficio de γυμνασιάρχος y suministraban el aceite que se necesitaba para bañar y masajear a los atletas.<sup>51</sup> Probablemente, las benefacto-

48. Keuls, *Reign of the Phallus*, p. 6, pasa por alto el detalle de la ceremonia cuando dice que una nueva esposa era saludada con una lluvia de nueces.

49. La costumbre es dramatizada en *Pluto* 764-801.

50. Ver *Deipnosophistae* 2.76.15, 9.61.10

51. Mendora, en el siglo II d.C de la ciudad de Pisidian de Silión se dice que suministraba 220.000 denarios que era el valor del aceite para el γυμνάσιον, según Riet Van Bremen, “Women and Wealth”, en Cameron y Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, pp. 223-82

ras no ponían directamente el aceite para los atletas, pero el control que ejercían sobre la producción de aceite (de oliva) se demuestra en su extravagante generosidad.

Es notorio, con frecuencia, el rol público de las mujeres de clase alta en el periodo romano que se aparta de la costumbre anterior de que las mujeres no fueran nombradas ni mencionadas.<sup>52</sup> Pero quizá esta sea la excepción que confirma la regla. La ciudad romana, al funcionar como vehículo de helenización y, por tanto, como control político y cultural a través del imperio, era re-imaginada como una gran casa.<sup>53</sup> Una mujer de la clase dominante, por tanto, se encontraba “en casa” cuando iba a los edificios públicos a administrar su hacienda, la πόλις. Sin embargo, las mujeres de clases ligeramente más bajas permanecían recluidas y anónimas, al menos hasta después de su muerte.

#### d. Duelos y entierros

El mismo unguento y el mismo término, μύρισαι, se usaba fuera el aroma aplicado a cuerpos vivos o a cadáveres. Μύρον, incluso

(223), que da noticia de las mujeres como γυμνασιάρχαι. Los historiadores han conjeturado que tales servicios eran un honor en el caso de las mujeres de la clase alta, pero no está claro si lo eran menos para los hombres de clase alta. Sin embargo, Mary R. Leftkowitz, “Influential Women”, en Cameron y Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, p. 49-64, argumenta que las mujeres no participaban en los procesos de gobierno.

52. David Schaps, “The Women Least Mentioned: Etiquette and Women’s Names”, *Classical Quarterly* 27 (1977), pp. 323-30, documenta que los nombres de las mujeres no aparecen en la oratoria que ha llegado a nosotros, a no ser que la intención fuera insultar a sus parientes masculinos. Sin embargo las mujeres, como miembros de la familia, podían ser encomiadas en los funerales. Las mujeres romanas no tenían nombre personal, pero eran llamadas por el apellido del padre en femenino. Ver John E. Stambaugh, *The Ancient Roman City* (Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 1988), p. 98; cf. p.94.

53. Esta es la tesis de Van Bremen en “Women and Wealth”. Así bajo un sistema de euergetismo (que hace buenas obras), las donaciones a la ciudad de las mujeres de la elite se convertían en καταχύσματα (golosinas) por las que se aseguraban su autoridad benevolente sobre la πόλις, como su casa y sobre los ciudadanos como sus partidarios.

cuando se utilizaba para el amor y la lujuria, inevitablemente, a los griegos les recordaba la muerte.

El estilo de vida de un vividor, que se representa en ponerse la corona y acicalarse con el perfume, tipifica un contraste con la sepultura que inexorablemente lo alcanzará. Esta asociación aparece en varios epigramas que nos han llegado. A continuación hay dos ejemplos de la *Antología Griega* (11.19; 9.409):

#### 11.19

Cubrámonos las cabezas con coronas y unjámonos,  
antes de que otros nos lleven a la tumba.  
Por mi parte que mis huesos se sacien de vino,  
y que los muertos se empapen de la sustancia de Deucalion.

#### 9.409

Si alguien no disfruta de las coronas y el perfume y cena frugalmente..  
para mí ése está muerto, y paso de puntillas cauteloso al lado del  
cadáver que echa monedas en gargantas ajenas.

Este último contiene una comparación con la queja contra la extravagancia, y la réplica de Jesús en Mc 14,4-8. El gasto desmesurado era una característica de las prácticas funerarias en el mundo antiguo.

La resonancia entre la unción y la muerte se amplifica en griego porque μύρον y μυρίζω están relacionados con el verbo μύρω, “rezumar, gotear” que en la voz media, μύρομαι, es un verbo común que significa “enjuagar lágrimas derramadas”.<sup>54</sup> Las mujeres participaban en los rituales de duelo, en los funerales individuales y en las festividades religiosas de mujeres como el duelo de Adonis en Adonia. La Tesmófora y la Adonia eran festividades de mujeres que consistían en días de duelo con celebraciones de la

54. Muchas de las formas son muy próximas en significado. El aoristo de infinitivo es: μύρασθαι, que significa “secar, enjuagar”, μυρίσαι es “ungir, embalsamar” y μυρίσασθαι, “ungirse”. El participio de aoristo en voz media: μυράμενος, es “haber secado, enjugado”, y μυρισάμενος, es “haber sido ungido”.

vida restablecida. La Adonia, conmemoraba a Adonis, el joven amante de Afrodita, a quien dio muerte una fiera. Su muerte y renacimiento se asociaban con el ciclo vegetativo. Se piensa que Adonis era una deidad babilónica, Tammuz. Cuando los griegos adoptaron la leyenda del Señor Tammuz, ellos confundieron el término honorífico semita de *adon* como un nombre propio. De esta misma raíz proviene la palabra hebrea *Adonai*, "mi Señor". Los dos nombres habrían sonado asombrosamente parecidos a oídos de judíos helenizados. Un famoso poema, escrito aparentemente para el festival de Adonia, es "Lamento por Adonis" que hace Bion. Una de las partes dice así:

No por más tiempo en la espesura, Ciprian, se lamenta (μύρεο) tu señor. No es un lecho (στιβάς) propio para Adonis un camastro solitario de hojas. Adonis, ahora un cuerpo muerto, debería tener tu cama Citea. Hasta en la muerte él es justo (καλός)... coronas (στεφάνοισι) y flores, cubridle. Estemos todos con él porque cuando él murió, también todas las flores se marchitaron. Derramad sobre él ungüentos sirios, derramad sobre él perfumes (μύροισιν); que perezcan todos los perfumes (μύρα) que Adonis, que era tu perfume (μύρον), ha perecido.

Tanto los velatorios privados como los cúltricos daban a las mujeres oportunidades para reunirse y relacionarse entre ellas, para contar-se historias y para interpretar lo sucedido.

### 3. Comparaciones culturales judías

El judaísmo del siglo primero era lingüística y culturalmente diverso, y nuestro acceso a él depende de las fuentes que son tremendamente difíciles de fechar. Esta sección estudia posibles paralelismos culturales en la literatura del judaísmo griego así como en el judaísmo hebreo y arameo. Como se ve, son menos significativas para nuestro interés que las comparaciones con la literatura griega secular.

#### a. Judaísmo griego

Los especialistas judíos junto con la comunidad intelectual de Alejandría fueron quienes legaron al mundo las traducciones de la Biblia que han llegado a nosotros en la Septuaginta (siglos tercero y segundo a.C.).<sup>55</sup> Con frecuencia la dicción de los evangelios hace pensar que sus autores conocían la versión griega de la Biblia (más que en hebreo o los textos procedentes de los Targums). Para Mc 14, 3-9, la influencia de la Septuaginta (LXX) es significativa por un aspecto de vocabulario: συντρίψασα, "haber aplastado". Συντρίβω era la opción favorita de la Septuaginta para traducir el término hebreo כָּשַׁף. Es un término con mucha carga teológica para connotar la fuerza dramática divina. Esta palabra más que dar al texto de Marcos una resonancia bíblica, sugiere que el gesto de la mujer representa algo que goza de autoridad divina. Romper el cuello del frasco, *no* era la forma habitual de abrir un ἀλάβαστρον, a pesar de que en el *Theological Dictionary of the New Testament* se diga lo contrario.<sup>56</sup> Esta suposición es incorrecta. El cuello sería la parte más dura de una botella hecha a mano, el cuerpo de la botella se rompería antes. Si el frasco tuviera un tamaño de cuatro pulgadas o menos, no se tendría fuerza suficiente para romper el cuello del mismo con el índice, ni tampoco podría romperse con la boca por miedo a cortarse los labios. Además, dada la forma peculiar del frasco, si el cuello y la parte superior en forma de argolla se destruyeran no podría usarse más como colgante. Los frascos que se han encontrado en las excavaciones son demasiado bonitos como para que fueran hechos para

55. Filón (siglo primero d.C.) representa esta misma tradición. La literatura del judaísmo alejandrino influyó a todos los judíos helenizados del siglo primero, incluidos los de Palestina y Siria. Josefo, a su manera, ofrece instantáneas de costumbres e imaginaciones de los judíos griegos.

56. La afirmación de Michaelis, en referencia a la acepción de "Alabastro" en Kurt Galling, *Biblisches Reallexikon* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1937), es: "este era, ciertamente, el modo habitual de abrir frascos de cuello largo que contenían aceite". Pero Galling, simplemente, ha generalizado a partir de nuestro texto, Mc 14.3.

romperse, y lo que se ha publicado de hallazgos de alabastros no muestra este tipo de rotura. Así que interpreto que el gesto de quebrar el frasco realizado por la mujer, resultó chocante e inusual y considero la resonancia del uso de συντρίβο en la Septuaginta, deliberadamente significativa.

¿Debería leerse la unción en Betania en contraposición con las escenas de unción del Antiguo Testamento, en ocasiones, parafraseadas por Josefo? La comparación del vocabulario no es decisiva. Los términos usuales de la Septuaginta son χρίω, “unción”, y ἔλαιον, “aceite”. Veamos, por ejemplo Is 61, 1-3 y 1 Sam 16.13.<sup>57</sup> En 2 Re 9, la historia de la toma de posesión de Jehú implica las acciones: ungir, derramar, echar abajo y destruir, que también aparecen juntas en Mc 14, 3-9, desafortunadamente, sin embargo, el vocabulario no coincide.<sup>58</sup> Por tanto, no podemos, de modo fiable, caracterizar Mc 14.3-9 como una reformulación de otra historia de unción en la traducción LXX, y mucho menos como un midrash.

Finalmente ¿hay algo de fondo en la traducción LXX acerca de la afirmación sobre los pobres en Mc 14.7? ¿Se trata de una alusión a Deut. 15.11?<sup>59</sup> Es interesante comprobar que la traducción LXX ofrece algo diferente aquí: οὐ γὰρ μὴ ἐκλιπη ἔνδεϊς ἀπὸ τῆς γῆς [σου], “porque no ocurrirá que los pobres mueran fuera de tu tierra”. La dicción en Mc 14.7 es completamente diferente, se trata

57. Pero en el Salmo 132, versículo 2 (LXX) (MT 133.2) dice: ὡς μύρον ἐπὶ κεφαλῆς τὸ Καταβαίνον ἐπὶ πώγωνα. Más abajo, en la sección cuatro sugiero que esta terminología le vino muy al alcance de Marcos.

58. Las palabras utilizadas son: κέχρικα, ἐπιχεῖς/ἐπέχεεν, κυλίσατε/ἐκύλισαν y ἐξολεθρεύσεις. Κέχρικα “ungió”, que procede de χρίω y, de forma contraria a como ocurre en Marcos: μίριζω ο κατάρξω, son relacionadas con χριστός, “cristo”. Josefo, al cambiar el prefijo, dice κατεχέεν en lugar de ἐπέχεεν en la traducción de 2 Re 9.6 de los LXX. Sin embargo, notemos que la historia termina con la caída literal de la mujer gentil, la religiosamente heterodoxa, anciana Jezabel, a quien devoran los perros.

59. B.L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press 1988), p.97, hace pensar en una alusión a Deut 15.11. Pero esto funcionaría respecto a la traducción de MT no la de los LXX, al menos la versión que nos ha llegado.

de una afirmación positiva dirigida a una segunda persona del plural. Así, el versículo 7 no procede directamente de la Biblia que usaban los griegos de tiempos de Jesús. Posiblemente, sea una traducción de algún argumento previo elaborado por algún componente no helenizado al citar directamente de la Torah o del Tárgum.

### b. Judaísmo hebreo y arameo

En la Torah y en los Profetas ungir significaba elección divina e investidura de poder. Sin embargo, como se suele señalar, tales unciones no se hacían con perfume en un banquete, ni por una mujer, ni en los funerales. Un detalle revelador que merece la pena anotar en los Profetas hebreos, es que Isaías (siglo octavo a.C.) menciona que las mujeres de Sión llevaban frascos ornamentales con perfume שֵׁנִי הַגַּפְשִׁי lo que, por supuesto, él desaprueba (Is 3.20). Más adelante, los rabinos relacionarían este pasaje con el ἀλάβαστρον helenista, aunque los traductores de LXX no lo hicieron. Amós (también del siglo octavo a.C.) conoce la costumbre de reclinarsse en las fiestas (6, 4-6).

La Mishnah también es literatura hebrea, pero refleja la sociedad urbanizada y helenizada del siglo segundo, a la vez que incorpora otras tradiciones más antiguas.<sup>60</sup> Esto no nos ofrece una coincidencia etnográfica exacta con la sociedad de Jesús, la de Marcos, o la de las mujeres entre ellos (aunque, razonablemente, mas próxima a los estudios comparativos contemporáneos de “lo mediterráneo”). Es familiar a la Mishna la costumbre de las mujeres de llevar frascos de perfume con nardo. Lo siguiente aparece en una discusión sobre lo que se tiene que llevar al salir de casa en el Sabbath:

60. La Mishnah se editó en Séforis, un centro urbano administrativo, a una hora de camino a pie desde Nazaret, como un siglo después de la destrucción del Segundo Templo.

Una mujer no debe salir... con un amuleto de perfume (כובלת) o con un frasco de unguento de nardo (צלוחית של פליישון). Esta es la opinión de R. Meir. Pero los sabios permiten un toque de perfume o un frasco de unguento de nardo.<sup>61</sup>

Más aún el *tannaim*<sup>62</sup> sabe que estos frascos eran de *crystal*. Su legislación acerca de la pureza de los recipientes trata los frascos de perfume en la sección referente a recipientes e instrumentos: “Un frasco pequeño (צלוחית) del que falta la parte superior es [todavía] receptor de impureza... [Un frasco] de bálsamo unguento (פלייזין) del que falta la parte superior no puede ser receptor de impureza, porque [la parte mellada] producirá una herida en la mano”.<sup>63</sup> En el ambiente urbano y próspero de los compiladores de la Mishnah, la mujeres recibían un honorario para comprar perfume. La cantidad fijada era diez denarios, pero no tenemos noticia de si esto se suponía que era una suma que se daba una vez a la semana o al año, o en un solo pago.<sup>64</sup> Los sabios saben también de la costumbre de tapar un frasco de unguento de nardo con papel reciclado (*M. Sap.8.2*).

61. *Sab* 6.3, de la edición Hebreo/Inglés de Philip Blackman (*Mishnayot* [6 vols.; Londres: Mishnah Press, 1955]). La Gemara (comentario o interpretación rabínica de la Mishna [N. de la T.]) de este pasaje se muestra más adelante.

62. Maestro o rabino de Palestina durante los dos primeros siglos d. C cuyas interpretaciones se recogen en la Mishnah. [N. de la T.].

63. *Kel.* 30.4, de la edición de Blackman. Una nota del traductor ofrece “ungüento de nardo” como alternativa a “bálsamo unguento”. Por tanto, un alabastro roto era considerado ritualmente puro. El interés de la Mishnah sobre la pureza de los recipientes refleja un problema práctico con que se encontraban las casas judías en un centro urbano multicultural. Recipientes, especialmente de loza, adquiridos en una tienda judía como las de Kfar Hanania o Shikhin estaban fuera de sospecha, pero solía ser más barato, o simplemente más conveniente, comprar vasijas hechas por gentiles. Si romper un recipiente le hacía puro, la costumbre -en las casas devotas judías- era romper un trocito del borde de cualquier jarra comprada en el mercado, para asegurarse. Según esto, quebrar el ἀλάβαστρον significa hacerlo puro antes de que el unguento tocara el cuerpo de Jesús.

64. *Kel.* 6.4. Danby traduce: “El novio se encarga de darle diez denarios como pequeña cantidad de dinero para cada mina [medida de peso] que trajera dentro”, interpretando לקופה (literalmente de la cesta) como dentro de la cesta de la costura. Pero la Gemara (*Kel* 66b) explica que es una cesta para el perfume, aunque la regla era vigente sólo para Jerusalén. Esto puede reflejar el recuerdo de costumbres helenizadas y mundanas en Jerusalén; Con todo, el rabino cita las condenas de Isaías (siglo octavo a.C.).

La Mishnah conserva información sobre costumbres en funerales que pueden ser relevantes respecto a la historia de la unción en Betania. La Mishnah supone que la práctica del *ossilegium*<sup>65</sup> En el caso de un criminal, cuya ejecución ha sido ordenada por el Sanedrín (como lo fue la muerte de Jesús, según Marcos), el cuerpo no era devuelto inmediatamente a la familia. El tribunal se ocupaba del cadáver (quizá a través de un delegado, ¿José de Arimatea?) y lo ponía en una tumba reservada para el propósito de que se descompusiera sin que la familia observara las costumbres rituales. Sólo un año después se entregarían los huesos a la familia para el *ossilegium* y para poder enterrarlo de forma normal (*M. Sanh* 6.5). Así pues, alguien que va a ser condenado a la pena capital no esperaría que su cuerpo iba a ser entregado a su familia para ser embalsamado después de la muerte. Por otra parte, la Mishnah muestra preocupación sobre cómo asegurar el entierro de cuerpos abandonados. El entierro en una necesidad puntual que puede invalidar cualquier costumbre o ley. Finalmente, la Mishnah trata de evitar cualquier muestra de dolor con gastos excesivos mientras se hacen las lamentaciones sobre el cadáver.

Con el Talmud babilónico (compilado entre el tercer y sexto siglo d.C.), llegamos a un tiempo y una situación cultural en que la costumbre de llevar frascos de perfume ya no es habitual. Al examinar el texto de la Mishnah, los rabinos entienden que llevar colgantes con frascos sería permitido en el Sabbath porque eran ornamentos, no cargas. Ven que tales frascos serían una carga si estuvieran vacío o si una mujer se lo quita del cuello para enseñarlo o para llevarlo

65. Según esta práctica, el cadáver se colocaba durante un año sobre una repisa de piedra en la sepultura familiar para que el cuerpo se descompusiera. En el aniversario, los huesos que tenían que haberse separado del cuerpo, podían recogerse en una caja pequeña, o, simplemente, se colocaban encima de los huesos de los demás familiares. Ver L.Y. Rahmani, “Ancient Jerusalem Funerary Customs and Tombs”, *BA* (1981), pp. 171-77, 229-35; 45 (1982), pp. 43-53, 109-19. Meyers, Strange y Meyers (eds.), *Excavations*, pp. 118-20, y Byron R. McCane, “Let the Dead Bury their Own Dead: Secondary Burial and Matt 8,21-22”, *Harvard Theological Review* 83 (1990), pp. 31-43. La Mishnah refiere leyes que se aplican tanto al segundo entierro como al primero.

en la mano. ¿Con qué frecuencia ocurría eso? Se preguntan porque si fuera frecuente, entonces no debía permitirse a una mujer salir llevando tales frascos en el Sabbath. Hacen una suposición: si una mujer lleva uno de esos frascos ¡es porque tiene un problema de olor corporal! Si los frascos eran un remedio para esas situaciones embarazosas, razonan, entonces una mujer raramente lo llevaría vacío o se lo quitaría, mucho menos lo llevaría en la mano para que la admiraran sus amigos.<sup>66</sup>

Algunas costumbres cambian, pero no todas. El Talmud nos deja asomarnos a algunas actitudes culturales que pueden haber quedado inalteradas desde el siglo primero, aunque no podemos estar seguros de ello. Por ejemplo, hay una curiosa denigración de los vendedores de perfume, sin duda porque comercializaban directamente con las mujeres. Se considera evidencia de adulterio si un hombre que llega a casa se encuentra al comerciante de perfumes saliendo y a su mujer colocándose la ropa interior.<sup>67</sup>

Otro ejemplo de información en el Talmud, que puede (o no) reflejar actitudes culturales que ya eran corrientes en el siglo primero, es el asunto sobre el cuidado del cabello entre hombres y entre mujeres. Las casa ricas tenían sus propios peluqueros y peluqueras, mientras que las poblaciones mantenían un hombre que cortaba el pelo y también una estilista. Arreglarse el pelo semanalmente no era inusual, puesto que hay reglas detalladas de si se puede uno cortar el pelo cuando las temporadas de vacaciones coinciden con periodos de luto. Se recordaba con nostalgia el corte de pelo tan distinti-

66. *Sap.* 62a-b. Los rabinos del Talmud tenían que explicar a sus alumnos lo que era un amuleto de perfume. Y –los alumnos escuchaban ensimismados– en tiempos antiguos las mujeres de Jerusalén calzaban zapatos especiales de los que salía un chorro de perfume y rociaban con perfume a los que pasaban.

67. *Yeb.* 24b. El רכל era conocido tradicionalmente como vendedor de perfumes. Este escenario coincide con información recogida del texto de Aristófanes citado más arriba (que tiene como unos mil años): las mujeres adquirían sus perfumes directamente. También da otra interesante perspectiva al comentario de Mc14.5 de que el ungüento derramado debería haber sido vendido en lugar de malgastarlo.

vo que tenía el sumo sacerdote cuando todavía existía el templo.<sup>68</sup> Desde tiempos antiguos en la religión israelita, costumbres de cortarse el pelo o lo contrario y afeitarse la cabeza o no hacerlo tenían un papel en los votos y en los rituales de duelo. Por tanto, todo hace pensar que el arreglo del pelo era una preocupación tan importante para los judíos palestinos como es ahora para nosotros, si no más.<sup>69</sup>

Textos rabínicos de fecha incierta ofrecen algunas comparaciones culturales finales. Las mujeres podían preparar los cuerpos de ambos sexos para ser enterrados.<sup>70</sup> “El lavatorio de los muertos (טהרה) empieza por el cabello, porque el cabello humano se asocia con el pensamiento”.<sup>71</sup> Probablemente, las mujeres participaron en las sociedades funerarias para asistir en las obligaciones rituales y en las costumbres de hospitalidad en tiempo de duelo.<sup>72</sup> Todavía

68. Se recoge también en el Talmud que en tiempos antiguos, cuando se ungía a los reyes, la cabeza entera se les cubría de aceite en forma de corona, mientras que a los sacerdotes se les untaba toda la cabeza en forma de la letra griega *kaph*, es decir, el signo de una cruz (*b. Hor.* 11b-12<sup>a</sup>; en *y. Hor.* 47c). Es interesante que Marcos señale la cruz de Jesús con un signo que significa “rey”. Las unciones de los reyes eran más frecuente que las de los sacerdotes, puesto que los descendientes de Aarón no necesitaban ser ungidos, con la excepción de los sumos sacerdotes. Los reyes davídicos eran ungidos cuando era dudoso su derecho a la sucesión.

69. La palabra hebrea que aparece en la Mishnah para designar a una mujer peluquera, מגדלצ, se pronuncia *megaddela*, así se llamaría un personaje de cuento si fuera encargado de poner perfume en el pelo de alguien. Historias que asociaban a Jesús con “Miriam la peluquera” circulaban junto a otras que le relacionaban con Miriam de Magdala o María Magdalena. (Ver *Hag.* 4b; también *Sap* 104b, donde aparece información despectiva sobre Jesús junto a una discusión sobre escribir el nombre divino.) Una lectura tradicional del evangelio de Lucas atribuye a María Magdalena la unción de Jesús y en el evangelio de Juan la unción la hace María, la hermana de Marta, pero ambas usan su propio cabello en los pies de Jesús. El nombre María está también sugerido en las palabras griegas: μύρον/μυρίσαι/μύρομαι, de la misma forma que Aristófanes llama a su personaje Mírrina en la escena del ἀλάβαστρον.

70. *Sem* 12.10; sin embargo, Dov Zlotnick, *The Tractate “Mourning” (Semahot)* (New Haven, CT: Yale University Press, 1966) argumenta que habría que fechar este tratado con anterioridad.

71. “*Sifre Renanot*” a “*Ma’abar Yabbok*”, citado en “Hair”, *The Jewish Encyclopedia* (12 vols.; Nueva York. Funk & Wagnalls, 1903), VI, p. 158.

72. En el Talmud se menciona una sociedad funeraria en *Moed Qatan* 27b. Ver también información sobre las sociedades funerarias y “*chaburot*” en *The Jewish Encyclopedia*.

hoy en Jerusalén, mujeres ancianas hacen el ritual de pasar hierbas dulces entre los presentes para que haya un olor agradable mientras se pronuncia la bendición.<sup>73</sup>

#### 4. Propuesta para reconstruir el curso del relato

En las dos últimas secciones se exponen un número de comparaciones culturales en relación con los elementos de Mc 14, 3-9. Ha salido mucho a la superficie, mucho más de lo que yo podría trabajar en el espacio restante, así que sólo ofrezco un esquema tentativo que ayude a ahondar en la discusión sobre la perícopa. La historia, tal y como se presenta en Marcos es un híbrido, una mezcla de diversos patrones o modelos. Veo dos grandes capas: un primer motivo, un antiguo tema de enseñanza, sobre el que se ha superpuesto un segundo motivo, un tema de sacrificio. En torno a cada uno de estos dos motivos se agrupan varios componentes. Cada motivo, tomado por separado, es culturalmente coherente. Sin embargo, la mezcla presentada en Mc 14, 3-9 está organizada tan simbólicamente que, si hubiera tenido lugar tal y como se recoge, no hubiera tenido ningún sentido para nadie de aquel tiempo. El revoltijo de las dos constelaciones de elementos, que previamente formaban conjuntos integrados, llega a tener un significado en sí mismo sólo mucho después de que el modelo de sacrificio ha terminado asimilado a su antecedente: la catequesis de mujeres.

##### a. Enseñanza

La impresión más llamativa que ofrece la comparación de datos está en relación con la autoridad de la matrona, reforzada por el estatus económico y de clase. La *μύρον* es originalmente *κατάχυσμα*, una "lluvia" que se deja caer sobre el invitado, que redefine el objetivo

73. Susan Starr Sered, *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 3,45.

**A** Se da a conocer el desastre del Calvario

**B** Mujeres judías helenizadas se reúnen en un *γυναικῶν* para llorar y lamentarse de la muerte de Jesús. Llegan a aceptar su muerte y a entenderla como significativa y deliberada. Hacen una síntesis coherente de su identidad.

**C** Esta interpretación cristológica del proceso y destino de Jesús que hacen las mujeres es presentada a los miembros de un *συνάγωγα/חבורה*. Donde se discute, se debate, y llega a encontrarse convincente.

**D** El consenso de dicho *συνάγωγα/חבורה* se expresa en una composición dramática que muestra a Jesús aceptando que tiene que morir, sin oponerse a las objeciones de sus compañeros. En la obra, Jesús sella su fidelidad al dejar que *μύρον πίστευόντων* sea derramado sobre su cabeza.

El Mesías no debería morir
— PERO —
Yo debo morir, porque...¿?

**E** Esta dramatización se presenta a otros *συνάγωγα/חבורה* y tiene éxito y el resultado es establecer la noción de Jesús como un Mesías asesinado. Pero se abren varias objeciones en contra del rol de las mujeres. En interpretaciones posteriores, para responder a estas objeciones, se dan nuevos rasgos sobre la noción de Jesús.

**F** Los relatos de unción, que se caracterizan por exponer objeciones y respuestas a las mismas, circulan oralmente en versiones diferentes, más allá de cómo fueron originalmente representadas, en los *συνάγωγα/חבורה*. Estas versiones llegan a los autores de los evangelios:

Deberíais haber ayudado a los pobres	Esta mujer es una pecadora	Otros desafíos...¿?
— PERO —	— PERO —	— PERO —
siempre los tendréis y a mí no.	a perdón grande, amor grande	Otras respuestas...¿?

**G**

<b>Marcos:</b> En la Última Cena se reproduce el partir el pan pero se añade el derramamiento vicario de sangre	<b>Mateo:</b> En la Última Cena se reproduce el partir el pan pero se conecta el sufrimiento vicario con el perdón de los pecados	<b>Juan:</b> En la Última Cena se reproduce el lavatorio de pies, el gran amor y la inminente partida.	<b>Lucas:</b> En la Última Cena se reproduce el recuerdo pero se transpone a derramamiento vicario de sangre (la unción se desvincula de la crucifixión).
---	---	--	---

del estatus. En Marcos la *μύρον* revela y representa el mesianismo (unción) de Jesús en el momento en que la narración comienza la subida al Calvario.<sup>74</sup> Pero tras la *μύρον* marcana existe un discurso más antiguo en el que el recuerdo de Jesús fue reconfigurado para hacerlo coincidir con lo específico de un cristo (que no era un sacerdote inmolidado).

Este discurso cristológico y cristogénico era el significado de *καταχύσματα*, el regalo de las matronas. Su *Sitz in Leben* era las habitaciones de mujeres dentro de las casas elegantes de ciertas familias judías helenizadas, donde las matronas se reunían, hacían duelo por Jesús y hablaban de él entre ellas. Esto encaja perfectamente con las costumbres de las mujeres de clase alta que han llegado a nosotros por fuentes seculares (y encajaría igualmente con la costumbre religiosa del *chaburoth* y las hermandades femeninas de ritos funerarios). En otras palabras, fueron las puertas cerradas del *γυναικῶν* las que primero penetró el Espíritu; la primera visión de un Cristo resucitado llegó por lágrimas de mujeres.<sup>75</sup>

La historia de Marcos conmemora la consternación que representó la “lluvia” (la costumbre que tenían las mujeres de autoridad) cuando salió fuera del *γυναικῶν* y se introdujo en el *ἀνδρῶν* y se puso sobre la mesa.

La caracterización marcana de Jesús se monta sobre un diseño que han hecho previamente las mujeres que hacían los rituales de duelo y las unciones. Estas mujeres hicieron algo bueno de Jesús. “Ha hecho una obra buena por mí”: *καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἔμοι* (Mc 14.6). *Ἐν* junto con el dativo *ἔμοι* indica la materia prima de la que se construyó algo y también el instrumental con que fue conse-

74. Por ejemplo, Mack, *Myth of Innocence*, pp. 269-87, sugiere que la narración de la pasión marcana está diseñada para redefinir o caracterizar a Jesús en términos cristológicos.

75. Como Crossan, en *Historical Jesus*, pp. 246.376-79, ha señalado, los versículos de la escritura acerca de llanto y animales despiezados (en sacrificio) fueron vehículos de una reflexión protocristológica. Zac 12.10 es el versículo central.

guido. *Ἐν ἔμοι* se compara aquí a la expresión paulina *ἐν Χριστῷ*. Marcos quiere decir que algo bueno se ha hecho con Jesús, y, al mismo tiempo, por medio de Jesús.<sup>76</sup> Más adelante, Marcos dice: *ὃ ἔσχεν ἐποίησεν* (v.8), literalmente: “(ella) hizo/produjo lo que estaba pasando”. Lo esencial no es que ella “hizo lo que pudo” sino que “dio sentido a lo que estaba pasando”. El verbo *ποιέω* significa, crear, inventar algo. Recuerda el trabajo de los autores de obras de teatro (*οἱ ποιῆται*) o de aquellas confeccionadoras de dulce (*αἱ δημιουργοί*, que se ven en la escena de un banquete, como la que presenta Marcos). La creación que se convierte en el núcleo del mensaje del evangelio es “su memoria”, *μνημόσυνον αὐτῆς*, la memoria de Jesús que le es atribuible a ella porque ella la ha diseñado. Marcos dice que lo que ella ha creado (*ὃ ἐποίησεν αὐτῆ*) será discutido dondequiera que se anuncie el evangelio. La producción *ποιήτικα* de esta mujer es nada menos que la identificación de Jesús como Cristo en términos de su muerte.<sup>77</sup>

Al principio entre ellas y, después, en círculos más amplios, estas mujeres son maestras cristificadoras. Su catequesis es más antigua que el llamado *κήρυγμα*, tanto en género como en contenido.<sup>78</sup> Los debates de las mujeres crearon fe. El *μύρον* es denominado como *πιστικῆς*, que connota fe y persuasión. Este *μύρον* induce a la creencia (*πείθω/πίστις*), como algo diferente al aprendizaje (*μανθάνω, ἐπιστήμη*). La noción de “echar algo” ofrece una conexión sorprendente entre las sensibilidades griega y hebrea: en griego *καταχέω*

76. Esto es perfectamente viable en griego. No hay garantía de que Marcos estuviera dando pasos a tientas para dar el sentido que Mateo dio: *εἰς, ἐμε, a mí* (acusativo). *Ἐν* con dativo indica una mediación personal en Mt 9.34 y paralelos. El léxico da numerosos ejemplos de construcciones semejantes para mediaciones impersonales, (hasta una varita mágica).

77. Crossan, *Historical Jesus*, p. 416, da vueltas a que Mc 14.9 pueda ser un autógrafo.

78. Aunque el término actual “catecismo” y el patristico “catequesis” derivan del verbo *κατηχέω* (y no *καταχέω*), sin embargo entre *κατάχυσμα* y *κατήχυσμα* sólo hay lo que Jacques Derrida llama *différance*, en: *Margins of Philosophy* (trad. Alan Bass; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), pp. 1-27. Formas de *κατηχέω* aparecen en Hch 18.25; Rom 2.18; Gal 6.6, por ejemplo.



traduce la palabra hebrea ירה, y καταχύσμα traduce תורה, “instrucción”. Por tanto, el καταχύσμα de las matronas cristificadoras se identifica con la Torah.

Cuando la composición del evangelio de Marcos estaba avanzada, había una práctica constructora de discurso entre las mujeres, en la que ellas hacían duelo por Jesús y hacían memoria de su recuerdo (cuadro, paso B). Esta era una práctica de retórica; era πιστικός. En medio de sus reuniones se fue forjando la comprensión clara de una identidad crística que suministraría infraestructura para los evangelios. Entonces, no había todavía ni “última cena” ni “tumba vacía”. El grupo de las mujeres se reunían para hacer duelo por la inoportuna muerte del ser querido, un hombre joven, y para abrigar los recuerdos que de él tenían. Las mujeres en llanto trataban de encontrar un sentido a su aflicción. Se consolaban unas a otras, asegurándose que el amado que ya no estaba con ellas, había sido abrazado por el amor divino, y marcaban una expectativa de seguir reuniéndose y recobrándose. Este comportamiento está culturalmente atestiguado en documentos fuera de los evangelios, como hemos visto, aunque no hay constancia de prácticas de discurso en el γυναικῶν.

Esta retórica en torno al Mesías agonizante pasó de un pequeño grupo de mujeres a un pequeño grupo de hombres, que lo discutieron en la reuniones de su συμπόσιον (cuadro, paso C). Las mujeres judías helenizadas tenían gusto por la coreografía y, como hemos visto, estaban bien preparadas para ello; este grupo particular de mujeres, creó una composición dramática en la que se representaba a Jesús aceptando su muerte como Mesías (cuadro, paso D). Esta composición fue posteriormente representada para otros συμποσία, con adaptaciones (cuadro, paso E).<sup>79</sup> Las dramatizaciones que se

79. Es aquí (E) donde colocaría el argumento perspicaz de Mack, que dice que las dos objeciones contra la unción encontradas en textos existentes (G) eran modificaciones de una objeción anterior cuyos términos precisos son sólo conjetura (D). Pero donde Mack

representaron en los συμποσία fueron repetidas en historias que circularon más allá de los συμποσία (cuadro, paso F).

Pero en esas historias, el escenario del συμπόσιον contribuyó a otro grupo importante de ingredientes que configuraron la narración de la pasión: la cena de varones, distribución de carne para comer, una promesa de conservar la fe y derramamiento vicario de sangre. Estos elementos culturales son coherentes con la escena de la Última Cena, fueron inspirados por las anteriores dramatizaciones de la unción y caracterizaron representaciones miméticas de varios componentes de dicha escena, por ejemplo: el gesto de partir el pan, el lavado de pies, el recuerdo, el perdón, el gran amor y la partida inminente de Jesús.

Las narraciones de la Última Cena, apoyadas por prácticas rituales, hicieron sombra, finalmente, a las historias más antiguas de unción realizada por una mujer; un evangelio separó la unción de la muerte de Jesús (cuadro, paso G). Las alusiones a la tortura y a la rifa de ropas, que fueron primero compiladas por las mujeres en duelo, pasaron más tarde a la tradición evangélica como detalles en la narración de la pasión. La retórica de las matronas precisó la selección y aplicación a Jesús de los pasajes de LXX, pero no duró mucho más tiempo. No obstante, la práctica de las mujeres de reinterpretar a Jesús con las imágenes de LXX deja para nosotros un rastro en el “suceso” de la unción en Betania.<sup>80</sup> El círculo de mujeres o *chaburah*, y sus logros creativos, se concentran en el episodio de una sola mujer anónima con el ἀλάβαστρον y su hecho singular.

supone que la objeción original fue provocada por una trasgresión de género, yo veo una respuesta a una idea que resultaba muy inquietante: la idea de que la muerte de Jesús tenía sentido y era incluso necesaria. También disiento con Mack en la suposición de que la unción tuvo lugar antes del Calvario.

80. Sobre prácticas y procesos que se convierten en sucesos, ver Crossan, *Historical Jesus*, pp. 331.396. La reconstrucción histórica es teológicamente compatible con la creencia religiosa en la fuerza divina trabajando a través del Espíritu de Jesús en este mundo, después del Calvario. Los evangelios mismos son reconstrucciones de Jesús. Como señala Crossan (p. 426): “Si no puedes creer en algo que ha sido producido a partir de una reconstrucción, puede que no te quede nada en que creer”.

### b. Sacrificio

Mientras tanto, otros componentes estaban desarrollando mas materiales sobre Jesús, como: colecciones de dichos, relatos de milagros, y *halakhoth* (códices legales). Burton Mack mantiene la hipótesis de que existieron al menos cinco “movimientos de Jesús” en contradicción con un “culto a Cristo”.<sup>81</sup> Ve acertadamente la labor de composición de Marcos como una síntesis en un texto que atrajo en sí las tradiciones divergentes, aunque no todos los hilos de tradición quedaron recogidos en la amalgama.

El motivo del sacrificio en la pasión puede ser legado de un culto a Cristo anterior. Cualquiera que fuera su origen, es la nota clave en la orquestación marcana, el combustible de su soteriología. Jesús no puede haber muerto inadvertidamente (como el pobre Adonis, desangrado por un cerdo); el Cristo tenía que sacrificarse. Tenía que ser un sacerdote, así que necesitaba unción sacerdotal. Para tirar de este hilo, Marcos convoca la figura de la mujer que derrama y enseña, cuelga de su cuello un alabastro y la empuja a la escena para que revele, durante la cena, la identidad de Jesús como un Mesías destinado a la muerte. El Jesús marciano es ungido como el proto-sacerdote Aarón, en Salmo 133.2 (LXX), con *μύρον* derramado por su cabello y su barba. Jesús es representado como *μάγειρος* también, pasando platos de (su propia) carne en la mesa (Mc 14.22) y recibiendo la corona de víctima-asesino (15.17). Todos estos detalles para la fusión de tradiciones celtas griegas y judías. Crossan ha apuntado que, antes de que las eucaristías con pan y vino se desarrollaran en las iglesias domésticas helenistas, había habido comidas al aire libre en que los campesinos compartían pan y pescado, al volver del Calvario.<sup>82</sup> El pescado está bien para campesinos de habla aramea, pero no puede

utilizarse en los sacrificios griegos.<sup>83</sup> Así pues, el menú ritual del culto a Cristo es pan y vino, que ahora se identifican con el cuerpo y la sangre de la víctima-sacrificadora. Para lograr que la gente de Jesús asumiera esto, Mark tuvo que integrarlo de alguna forma con la arraigada tradición de enseñanza (no sacerdotal) que se conocía, para volver a las prácticas del mismo Jesús antes del Calvario.

Esta integración de elementos fue una obra de ingeniería a través de la escena del *ἀλάβαστρον* en Betania. Su *μύρον* es *πίστικον* porque es esencia destilada de un programa de enseñanza que había ido puliendo la memoria de Jesús con alusiones oportunas de LXX. *Πιστικῆς* en 14.3 hace pensar en una práctica retórica valiente y efectiva y un repertorio que probablemente ya ha emprendido camino fuera del *γυναικῶν*. *Πίστις*, “fe”, es también un término que denota la lealtad entre compañeros de *συμπόσιον*, y las acciones atrevidas que se prometerán mutuamente hacer en confirmación de su vínculo.<sup>84</sup> En la historia de Marcos, la unción en medio del *συμπόσιον* le desafió a Jesús a morir por *πίστις*, y él aceptó. El *συμπόσιον* era una institución social entre cuyas principales funciones estaba la de mantener las alianzas personales entre miembros de la clase alta y hacer memoria de hechos heroicos y virtudes a través del recitado de poesías.<sup>85</sup> El *συμπόσιον* era uno de los tipos de banquetes formales, que implicaba largas discusiones entre el círculo de íntimos (*ἐταῖροι*) que se mostraban con regularidad hospitalidad recíproca. Entre los judíos helenizados de clase alta, la costumbre pudo haberse fundido con otra costumbre, la de asociación *πία*

83. Porque, según los griegos, excepto el atún, los peces no sangran. Ver Detienne y Vernant, *Cuisine of Sacrifice*, p. 221 n.8. Más aún, los sacrificios de sangre eran un asunto de hombres y el pescado les recuerda a los griegos a los genitales femeninos. Comer carne y masculinidad están muy relacionados hoy entre los habitantes de los pueblos de la montaña en Creta, descritos por Michael Herzfeld en: *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).

84. Sobre *πίστις* como conspiración de promesas y desafíos, ver Murray, *Sympotica*, pp.7.153.

85. Ver Rösler, “*Mnemosyne*”, pp. 230-37.

81. Mack, *Myth of Innocence*, pp. 269-87.

82. Ver Crossan, *Historical Jesús*, pp. 367.398-404, que cita un trabajo anterior de Hiers y Kennedy (1976). Crossan observa que la descripción de Jesús sirviendo la eucaristía de pescado está en género femenino.

voluntaria, ο χουδδ, pero connota exclusivismo de clase. Si Jesús era un pueblerino de Nazaret es bastante improbable que asistiera a συμπόσια antes del Calvario. Con todo, el vocabulario de Marcos asoció la llamada unción de Jesús con tal situación: inclinarse (κατακειμένου v.3), representación poética (καλὸν ἔργον... ἐποίησεν vv. 6-8), memoria (μνημόσυνον, v.9), promesa de fe (πιστικῆς, v.3), e intensa discusión (ἀγανακτοῦντες, ἐνεβριμῶντο, λαληθήσεται, vv. 4,5,9).

Esto sugiere la celebración de un συμπόσιον en que la muerte de Jesús es el centro de la representación artística y la conversación. El trabajo histriónico de una mujer propone a los compañeros del *symposium* que Jesús murió obediente, fiel, libre y divinamente. El escrito con esta lectura de la muerte de Jesús no está ya a nuestra disposición. No sabemos si se trataba de una pantomima (como hace pensar la historia), un drama, un epigrama o una pieza lírica, un epitafio u otro género escénico que estuviera culturalmente atestiguado para los banquetes del periodo grecorromano. Pero se nos da a entender que esta interpretación de la postura de Jesús ante su propia muerte causó consternación entre sus compañeros reunidos. Hay diversas explicaciones del por qué. Lucas menciona el horror que produce el que le toque una pecadora; los otros evangelios citan la despreocupación sobre las obligaciones caritativas. Esta divergencia indica que los relatos canónicos proceden todos de un relato de unción anterior. Mack sugiere que otro binomio desafío/respuesta ha sido desplazado por objeciones diferentes en Marcos y Lucas.<sup>86</sup> En mi opinión la objeción que subyace a la unción era la protesta de los discípulos de que el Mesías no debería tener que morir. Esta historia previa, como he sugerido, era en sí misma precipitada por una práctica anterior de mujeres que se reunían para hablar y enseñar sobre Jesús, en los años inmediatamente posteriores a su muerte.

86. Burton L. Mack, "The Anointing of Jesús: Elaboration within a Chreía", en Burton L. Mack and Vernon K. Robbins, *Patterns of Persuasion in the Gospels* (Sonoma, CA: Polebridge Press, 1989), pp. 85-106.

Por el interés en que la muerte de Jesús tuviera una eficacia soteriológica, Marcos subordina la práctica retórica de las mujeres y su repertorio al sacrificio sangriento. La instrucción (κατάχυσμα/ηορη), ahora silenciosamente, unge a la víctima para la muerte. Pero el sacrificio sangriento tiene género masculino para los griegos. Cuando la muerte de Jesús se convierte en un sacrificio, por primera vez parece ya incorrecto que las mujeres tengan algo que ver con buscar sentido y hacer duelo por su recuerdo. Las matronas en llanto son desterradas del banquete (aunque fue más fácil dejarlo constatar por escrito que hacerlo, a juzgar por Lc 7.38).

El alejamiento de las mujeres de la mesa es el precio que se paga por la unificación de los dispares componentes que se ocultan tras el programa del evangelio. Pero, irónicamente, fueron –y son– las reflexiones cristológicas de las matronas las que hicieron posible la creencia en el sacrificio. Marcos lo dice.

### c. Después de Marcos

Marcos dio un golpe decisivo a la retórica cristológica de las matronas cuando lo caricaturizó como un gesto de esposa mal dirigido, que, aunque sin saberlo, hizo de detonante de tres quebrantos divinos: el pan partido en 14.22, el cuerpo entregado, en 15.37 y la tumba profanada 16.4. Con todo, el texto parece no haber detenido la práctica tan de inmediato. Hay indicaciones de las versiones posteriores de la historia (y en otras historias en relación con ella)<sup>87</sup>, que articulan que las mujeres siguieron reclamando una parte de Jesús, quien, habiendo sido llevado de las aldeas de montañas y tugurios (y también de fuera de las habitaciones de las mujeres), ahora se recostaba cívicamente en las iglesias domésticas.

87. Historias que deberían leerse en comparación con Mc 14, 3-9, entre ellas, al menos, las siguientes: otras historias de unciones (Mt 26, 6-13; Lc 7, 36-50; Jn 12, 1-8); Marta y María (Lc 10, 38-42); la mujer sirofenicia (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30); y las historias de Lázaro (*Marcos secreto* 1, 1-13; Lc 16, 13-31; Jn 11, 1-44).

Una indicación de éstas es la forma derogatoria de tratar a la mujer del relato de la unción en versiones alternativas del mismo, llamándola “perra”. Son los griegos quienes nos han legado el curioso epíteto de “perra”. Ellos perciben una afinidad natural entre las mujeres y los perros. “Las mujeres siempre están hambrientas, se comen la comida de hombres, hablan incesantemente con ladridos, y meten sus narices donde no les corresponde. (También son fieles y entregadas)”.<sup>88</sup> Entre los comportamientos de los perros están cosas como: chupar los pies, lloriquear, que se te caiga la baba por algo, humillarse, mendigar, ser descarado, furtivo y glotón. Si alguien muestra afecto por los caninos encontrará por todas partes pelo de los perros... Estos elementos del estereotipo helenista forman como una marea discursiva que arranca de un tirón a la mujer que estaba a la cabeza de Jesús lanzándola a sus pies. Por supuesto, en tiempos helenistas, también lo perruno estaba asociado a la tradición filosófica, orgulloosamente afirmada por sus partidarios: los Cínicos. Así que cuando la práctica retórica amplifica características perrunas en un personaje, se levanta una sospecha: ¿Han estado retozando esas perras? ¿Han ido a ver qué se podían llevar de la mesa? ¿Han andado detrás de la filosofía cínica? ¿A quién están importunando? ¿Cómo? y ¿Por qué?

Estas notas culturales deben ser consideradas si se trata de seguir el curso de la historia de la unción más allá del evangelio de Marcos. Parece claro que el estudio de los sinópticos debe incluir algo más que las cuatro versiones que generalmente se reconocen como paralelos.

88. Semonides capta el estereotipo cultural en un poema del siglo séptimo (¿?); Ver Hugh Lloyd-Jones (trad.), *Females of the Species: Semonides on Women* (Parkridge, NJ: Noyes Press, 1975). Aristófanes en *Lisístrata* 957 hace que Cinesias llame a su esposa κυναλώπεξ, “perra zorra”. Ver también Pierre Vernant, “At Man’s Table: Hesiod’s Foundation Myth of Sacrifice”, en Detienne y Vernant (eds.), *The Cuisine of Sacrifice*, pp. 21-86 (59.66-67). La afinidad entre perros y mujeres en griego es filológicamente criminal. El verbo que significa cargar y estar embarazada, κύω, está relacionado con κύων, “perro”. También en el grupo de palabras está κυνέω, “beso”, y προσκυνώ, que significa dejarse caer delante de algo como para besar los pies. Formas verbales de προσκυνέω aparecen en LXX para indicar adoración que incluye postración corporal, al estilo oriental; Los griegos, por su parte, considerarían poco varonil tomar semejante postura, como de un perro lamiendo los pies de alguien, incluso para un dios.

## 10

## Las discípulas de Jesús

*Hisako Kinukawa*

10

## LAS DISCÍPULAS DE JESÚS

(15, 40-41; 15.47; 16.1)\*

*Hisako Kinukawa*

EN LA FORMULACIÓN DE MI PERSPECTIVA feminista para la relectura de los textos bíblicos y la reconstrucción de la historia de la iglesia primitiva, debo mucho al libro de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*. No obstante, cuando ella dice en muchos lugares que Jesús llamó a un discipulado de iguales, no puedo sino preguntarme si la colaboración entre hombres y mujeres se realizó alguna vez durante la vida de Jesús. Es innecesario decir que esta llamada es el mensaje esencial de Jesús pero, al menos en el evangelio de Marcos, no hay ninguna mención explícita de hombres y mujeres trabajando juntos. El evangelio de Marcos hace constar individuos o un grupo de hombres o mujeres por separado, excepto en las ocasiones en que se refiere a un grupo familiar o usa la expresión genérica "multitud".

Con esta cuestión en mente, llegué a darme cuenta de que no sólo se trata de un tema institucional, sino que está arraigado en mi propia experiencia de haber nacido, haber sido criada y educada y

---

\* Originalmente publicado en Hisako Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), pp. 90-106. Reimpreso con permiso, ligeramente revisado.

estar, ahora, viviendo y luchando en una sociedad patriarcal, aunque se diga que la sociedad japonesa ha roto con sus convenciones patriarcales en el curso de su desarrollo tecnológico. Los varones que han tenido una relación privilegiada con las mujeres durante generaciones y generaciones no rompen fácilmente su esquema mental androcéntrico para aceptar una praxis nueva de vida común igualitaria.

Estoy totalmente de acuerdo con Schüssler Fiorenza en que el discipulado de iguales necesita todavía ser descubierto y realizado por hombres y mujeres hoy.<sup>1</sup> Sin embargo, también necesitamos saber cómo hacerlo y ella no da respuestas detalladas. De hecho, es comparativamente fácil para mujeres que han sido pisoteadas y abandonadas aceptar un trato igualitario con los hombres y comportarse como miembros de pleno derecho en su comunidad. Una evaluación negativa de los otros suele generar baja autoestima e intimidar a la persona, sin embargo, una evaluación positiva es potenciadora. Las mujeres necesitan motivación y aliento para romper su silencio e invisibilidad y dejar de actuar de la forma esperada. Sin embargo, debe recordarse que hay numerosas mujeres que, incluso en circunstancias opresivas, encuentran maneras de superar las dificultades y vivir creativamente. No siempre son pasivas y sumisas a la autoridad, no siempre se someten a la explotación, especialmente en la vida cotidiana. Son lo bastante indomables como para no dejarse domesticar del todo por la cultura.

Los hombres, por otra parte, necesitan una adaptación para aceptar la "igualdad desde abajo" que es más difícil todavía. Resulta que los hombres tienden a quedarse en su status quo o a atrincherarse todavía más cuando amenazan cambios. Necesito, por tanto, buscar esa energía que nos haga capaces de aceptar a cada cual como igual y trabajar juntos.

1. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1983), p.154.

### Las mujeres presentes en la muerte y resurrección de Jesús

Cuando la narración de la pasión llega casi a su fin, nos encontramos a tres mujeres que nos son presentadas por primera vez: María la Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de José y Salomé (15.40). Desde el comienzo del evangelio hasta este momento todas las mujeres que han aparecido han sido anónimas, con la excepción de Herodías (6, 14-29) que conspiró para matar a Juan el Bautista y María, la madre de Jesús a quien se menciona en un contexto peyorativo (6.3). Las mujeres son presentadas o bien en relación a alguien: La suegra de Simón (1.29), la madre de Jesús (3.31), las hermanas de Jesús (3.32), la hija de Jairo (5.23), y una de las criadas del sumo sacerdote (14.66); o bien con modificadores que les identifican: una mujer que sufría hemorragias (5.25), una mujer gentil de origen sirofenicio (7.26), una viuda pobre (12.42), una mujer con un frasco de alabastro de unguento de nardo muy costoso (14.3). El hecho de que las mujeres aparezcan sin nombre podría esperarse por los prejuicios culturales en la sociedad androcéntrica que influenció a Marcos, y por su intención de hacer de los discípulos varones los personajes principales de su evangelio. Winsome Munro va más lejos cuando dice que las mujeres son intencionalmente eclipsadas y desaparecidas en su evangelio.<sup>2</sup> La presentación con nombre de estas tres mujeres parece un tanto abrupta. Son presentadas por primera vez en la crucifixión de Jesús y volverán a aparecer dos veces más, en el sepulcro (15.47) y en la resurrección (16.1). Es difícil aceptar esta tesis de Munro que plantea que las mujeres no son visibles antes de llegar a 15.40 por ser "desconcertantes" o "conflictivas"<sup>3</sup> y después de 15.40, aunque son activas, como debiera esperarse de los discípulos, incluso ahí, la visión androcéntrica de Marcos tiende a hacerlas desaparecer.<sup>4</sup>

2. Winsome Munro, "Women Disciples in Mark?", *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), pp. 225-41 (226).

3. Munro, "Women Disciples in Mark?", p. 235.

4. Munro, "Women Disciples in Mark?", p. 239.

Una lectura detenida de las tres referencias apunta una diferencia sutil en los nombres. Muchos de los especialistas entienden que la segunda María en 15.40 (María la madre de Santiago el menor y de José), en 15.47 (María [la madre de] José) y en 16.1 (María [la madre] de Santiago) son la misma persona, infiero que los modificadores de 15.47 y 16.1 son versiones abreviadas de la referencia de 15.40.<sup>5</sup> Algunos intérpretes creen que María la madre de Santiago el menor y de José se refiere a dos personas, "María, la madre de Santiago el menor y María, la madre de José".<sup>6</sup> Con lo cual serían cuatro las mujeres nombradas.

Más aún, María la madre de Santiago el menor y de José, puede ser identificada como la madre de Jesús, cuyos hermanos han sido nombrados Santiago y José (6.3). Si ella fuera la madre de Jesús, ¿por qué no la menciona Marcos de esa forma? Parece haber una razón. Marcos representa a la familia de Jesús pensando que Jesús está ido de cabeza (3, 21.31). Pero si la madre de Jesús y sus hermanos se unieron a la comunidad de fe después de la muerte y resurrección de Jesús, Marcos podría querer recuperar su honor en esta expresión indirecta o también podría ser que se mostrara cauteloso sobre la tendencia de elevar el estatus de María en la comunidad de Jesús. Por otra parte, puede no estar refiriéndose a la madre de Jesús sino estar hablando de Santiago "el menor" para distinguirlo de Santiago, el hermano de Jesús.<sup>7</sup> O, "el menor" pudo ser una derivación del hermano de Jesús, quien durante un periodo sobresalió en la iglesia de Jerusalén (Gal 1.19; 2.12; 1 Cor 9.5), para mostrar que la familia de Jesús no tiene nada de especial (ver también 3, 31-35).

Dadas las continuas referencias a esas mujeres en 15.47 y 16.1, en las que sus nombres no coinciden en las diferentes versiones y aparecen

5. Munro, "Women Disciples in Mark?" p.6. Elisabeth Struthers Malbon, "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark", *Semeia* 28 (1983), pp. 29-48 (43). Fiorenza *In Memory of Her*, p. 321.

6. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (Edición Japonesa; Tokyo: NTD, 1976), p. 486.

7. Schweizer, *Das Evangelium*, pp. 486-87.

superpuestos, podemos deducir que 16, 1-8 pertenece a un relato de resurrección independiente de la sección precedente. Marcos combina las dos historias y utiliza 15.40 para ajustar las diferencias entre ellas.<sup>8</sup> Al mismo tiempo, es muy importante para la narración de la resurrección el que las mujeres vean dónde yace Jesús después de su muerte en 15.47, porque Marcos debe confirmar a través del testimonio de las mujeres, que Jesús realmente murió y fue enterrado.

Marcos no se ha referido a estas mujeres durante toda la narración anterior de su evangelio. El tipo de relación que estas mujeres habían tenido con Jesús no se menciona. No podemos identificar qué tipo de interacciones experimentaron con él. Pero es plausible decir que cada una de ellas pudo haber tenido experiencias semejantes a las que constan en el evangelio de Marcos referidas a mujeres anónimas. Marcos sólo dice que "le seguían y le servían cuando estaba en Galilea" y hace notar que había "otras muchas que habían subido con él a Jerusalén". Al final de la vida de Jesús, cuando la narración está a punto de cerrarse, todas estas mujeres aparecen como "nuevas agentes", "vestigios y salvavidas de la narración de discipulado".<sup>9</sup>

Es una subversión dramática. Incluso Marcos con sus prejuicios androcéntricos, tiene que hacer constar que cuando Jesús fue arrestado, "todos ellos [los discípulos varones] le abandonaron y huyeron. Un joven le seguía cubierto sólo con un lienzo. Le detuvieron pero, dejando el lienzo, se escapó desnudo" (14, 50-52). Entonces, cuando Jesús estaba siendo interrogado, "Pedro le había seguido de lejos hasta dentro del palacio del Sumo Sacerdote" (14.54) y, a pesar de sus promesas, "se puso a hacer imprecaciones y a jurar: no conozco a ese hombre de quien habláis" (14.71). Todos los varones le abandonaron cuando estaba a manos de las autoridades. La his-

8. Rudolph Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (trad. John Marsh; Oxford: Basil Blackwell, 1972), pp. 276, 264-85; Schweizer, *Das Evangelium*, pp. 486-87; S. Arai, *Iesu Kirisuto* (Tokyo: Kodansha, 1979), p. 337.

9. F. Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), p. 229; C. Myers, *Binding the Strong Man* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), p. 396.

toria de los discípulos de Jesús parece terminar desastrosamente.<sup>10</sup> “Los discípulos de Jesús sentían de tal modo traicionada la doctrina y les despistó tanto que no pudieron sino huir”.<sup>11</sup> Malbon afirma que la descripción de Marcos ahí revela la falibilidad de los discípulos varones.<sup>12</sup>

### Las tres mujeres con nombre como discípulas (15,40-41)

Hay varias características en las mujeres que miraban “desde lejos” en la escena de la cruz. Hay tres mujeres, cuyos nombres se dan, entre muchas otras anónimas que habían seguido y servido a Jesús cuando estaba en Galilea y que habían subido con él a Jerusalén.

¿Significa esto que eran mujeres discípulas, un núcleo de tres dentro de otro grupo de muchas mujeres, como Pedro, Santiago y Juan lo eran respecto a los Doce (5.37; 9.2; 14.33)? Mientras Marcos dice que Jesús invitó a seguirle, personalmente e individualmente, a Simón, Andrés, Santiago, Juan y Leví, en la narración de Marcos, no hay ninguna mujer que haya oído de Jesús una invitación personal a seguirle.<sup>13</sup> No es claro que Marcos quiera indicar que las tres mujeres sean correlatos de los tres discípulos varones. Munro argumenta que ellas eran mujeres “discípulas”, pero Marcos oscurece intencionalmente este hecho.<sup>14</sup> Malbon utiliza el término “seguidoras” para representar a estos personajes femeninos.<sup>15</sup> Dewey se pregunta por qué Jesús no eligió a ninguna mujer entre los Doce y dice, “Posiblemente, para poder proclamar su mensaje y que éste fuera escuchado, Jesús tuvo que acomodarse a las convenciones de

10. Robert C. Tannehill, “Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role”, *Journal of Religion* 57 (1977), pp. 386-405 (402-403).

11. Schweizer, *Das Evangelium*, pp. 490.

12. Malbon, “Fallible Followers”, p. 32.

13. M. Selvidge, *Women, Cult and Miracle Recital* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press; Londres: Associated University Press, 1990), p. 105.

14. Munro, “Women Disciples in Mark?”, p. 231.

15. Munro, “Fallible Followers”, p. 43.

su cultura”.<sup>16</sup> Esto es plausible si pensamos en la dificultad que ya tuvo para la gente aceptar que Jesús se relacionaba con mujeres y que un grupo de ellas le seguía.

Pero me gustaría ir más allá con la pregunta de si Marcos puede haber sido influenciado por la estructura de los “doce apóstoles” en la iglesia, que debía estar en proceso de establecerse cuando él estaba escribiendo. Sencillamente, parece haber criticado a los discípulos porque les consideraba muy importantes. En mi opinión, fue el interés que tenía por su comunidad lo que le hizo escribir de esta manera. Debo preguntarme cómo de estricta y clara se estableció la frontera del círculo de los Doce en tiempos de Jesús, quien, precisamente, rechazaba cualquier institución jerárquica y trataba de romper fronteras (2, 15-16.18-22. 23-27; 3.35; 9, 34-35; 10, 13-16.42-45).

En cualquier caso, Marcos presenta mujeres al lado de Jesús desde el principio de su ministerio hasta su muerte, pero casi todas las interacciones y conversaciones de las mujeres con Jesús eran invisibles.<sup>17</sup> Podemos deducir acertadamente que los términos marcanos genéricos para el grupo amplio de seguidores, como “los que estaban con él” (4.10) y “la multitud” implican de hecho hombres y mujeres.<sup>18</sup> Pero sólo fueron mujeres quienes acompañaron a Jesús en su camino hacia la muerte, arriesgando sus vidas y su seguridad. Podemos deducir de la frase “y otras muchas” que debió haber un buen número de mujeres entre el grupo de discípulos.

En Marcos, el término “discípulos” se utiliza 46 veces. Algunas veces se utiliza para designar sólo a los Doce (e.g., 9.31), pero más frecuentemente, se usa para referirse a los seguidores de Jesús. Por tanto, debía ser un grupo más grande que el de los Doce.<sup>19</sup>

16. Joanna Dewey, *Disciples of the Way* (Nueva York: Woman’s Division, Board of Global Ministries; United Methodist Church, 1976), p. 132.

17. Elisabeth Moltmann-Wendel, *A Land Flowing with Milk and Honey: Perspective on Feminist Theology* (trad. John Bowden; Nueva York: Crossroad, 1988), p. 109.

18. Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 320.

19. Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 49-50.



*“Mirando”*

En contraste con los discípulos varones, que trataron de negar el destino de Jesús huyendo y no afrontando la realidad, estas mujeres contemplan a Jesús en la cruz (15.40) y observan su tumba al ser enterrado (15.47). Más aún, ellas ven que la piedra del sepulcro ha sido rodada y ven un hombre joven allí (16, 4-5). En los momentos críticos de Jesús, crucifixión, entierro y resurrección, las mujeres permanecen mirando. Estos momentos son también fundamentales en el kerigma o tradición: “Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras”. (1 Cor 15, 3-4). Son, pues, las mujeres quienes no pierden de vista quién era Jesús.<sup>20</sup> Estar mirando simboliza también su expresión de interés, preocupación, cuidado y dolor. Aunque ellas no puedan hacer absolutamente nada para invertir la crisis, su relación con Jesús no se rompe.

*“Desde lejos”*

Hay opiniones divididas acerca del significado de la expresión de las mujeres mirando a la cruz “desde lejos”. Fiorenza lo interpreta en un sentido positivo que las caracteriza como verdaderas familiares de Jesús:

Se indica en esta afirmación que eran perfectamente conscientes del peligro de ser arrestadas y ejecutadas como seguidoras de un insurrecto político crucificado por los Romanos.<sup>21</sup>

Por otra parte, enfatizando la “distancia” que las separa de la cruz de Jesús –en comparación con el evangelio de Juan, en que están tan cerca como para poder hablar con Jesús– Munro se pregunta si las mujeres hicieron lo mismo que los Doce que habían abandonado a Jesús y huido. Concluye que Marcos no está necesariamente a

favor de las mujeres y que ellas no sustituyen efectivamente a los discípulos varones. Más aún, dice:

La frase ἀπὸ μακρόθεν tiene mayor impacto si Marcos pretende aludir al inocente que sufre en el Salmo de quien amigos, compañeros y familiares se quedan a distancia y están lejos. (Salmo 38.22; 88.8), lo que es bastante explícito en Lucas 23.49.<sup>22</sup>

En contra de la interpretación de Munro, Marla J. Selvidge propone una lectura alternativa del texto, en que el “desde lejos” sólo se refiere al lugar de donde proceden las mujeres, y no a la distancia espacial y psicológica entre las mujeres y Jesús en la cruz.<sup>23</sup> Esta lectura es atractiva en cuanto que confirma su cercanía a Jesús, pero no parece muy probable. Malbon hace notar que la misma expresión se aplica a Pedro que seguía a Jesús “a distancia” cuando fue arrestado y llevado al sumo sacerdote (14, 53-54):

Seguramente, un discípulo más valiente, unos seguidores más valientes se hubieran acercado a Jesús en estos momentos críticos de proceso y crucifixión. Estar presentes, a pesar de todo, es una señal de discipulado, pero permanecer a distancia es una señal de falibilidad para Pedro y para las mujeres.<sup>24</sup>

No podemos decir con seguridad si Marcos pretende aplicar a Jesús la imagen del inocente y solitario sufriente de los salmos. Es más probable que la frase “desde lejos” sea paralela al caso de Pedro. Porque “desde lejos” representa la distancia espacial y psicológica de Pedro que permanece como observador y pone de manifiesto su deseo inconsciente de actuar como si no tuviera relación con Jesús; la distancia entre las mujeres y Jesús puede expresar lo mismo. Al menos, podemos decir que Marcos no está alabando sin reservas el comportamiento de las mujeres.

22. Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 235.

23. Marla J. Selvidge, “And Those Who Follow Feared (Mark 10.32)”, *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), pp. 396-400 (399).

24. Malbon, “Fallible Followers”, p. 43.

20. Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 319-22.

21. Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 320.

En mi opinión, las mujeres, consideradas casi indignas en la sociedad, no tenían necesidad de escapar de aquel lugar peligroso. No corren el mismo riesgo que los varones de ser arrestadas, aunque sea más natural que ellas no aparezcan en un lugar público como ése. Están acostumbradas a la discreción y la invisibilidad, con todo y con ello, están preparadas para seguir con Jesús, quien les ha regalado una nueva imagen de sí mismas, absolutamente distinta.

### *Le seguían y servían*

Hay diferentes verbos que describen a estas mujeres. Marcos relata que solían seguirle y servirle cuando estaba en Galilea; había otras muchas mujeres que habían subido con él a Jerusalén (15.41). La mayoría de los intérpretes, consideran que los dos verbos, “seguir” y “servir”, son claves en los temas de discipulado que aparecen en Marcos y reconocen a las mujeres como discípulas modelo.<sup>25</sup> Los verbos usados en tiempo imperfecto expresan la continuidad del seguimiento de Jesús. El discipulado de las mujeres en Marcos, especialmente su seguimiento y servicio, sólo puede entenderse en el marco de la descripción del discipulado. Este tipo de relación entre un maestro y un grupo de mujeres, que se ha generado a partir del ministerio de Jesús, es, hasta donde sabemos, un rasgo distintivo de Jesús en la Palestina del siglo primero: Todos los rabinos

25. Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Nueva York: Orbis Books, 1988), p. 396; Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 320; Dewey, *Disciples of the Way*, pp. 51, 132; Selvidge, *Women, Cult*, p. 107; Malbon, “Fallible Followers”, p. 40; y *idem*, “Disciples/Crowds/Whoever: Marcan Characters and Readers”, *Novum Testamentum* 28.2 (1986), pp. 104-30 (109); G. Kittel, “ἀκολουθέω”, *Theological Dictionary of the New Testament*, I, p. 213; Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Women* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1979), pp. 194-95. Munro, refiriéndose a algunos especialistas, dice que estas mujeres raramente son reconocidas como discípulas: “Su rol sigue inexplorado e inexplicado, mientras muchos interpretan ἠκολούθουν en términos de διηκόνουν, entendido como quienes tienen la función de servir a la mesa y atender tareas domésticas en general, o para dar apoyo material a la misión de Jesús” (“Women Disciples in Mark?”, p. 232).

eran hombres, por supuesto, y puesto que ser discípulo de un rabino significaba poder llegar a ser rabino alguna vez, se suponía que los discípulos eran todos varones. Los discípulos iban a todas partes con el rabino y aprendían todos los detalles de los textos escriturísticos y las leyes, para poder, así<sup>26</sup>, convertirse en expertos en las tradiciones. Jesús actúa y enseña de forma completamente distinta, aunque se le considera un rabino. Esta es otra de las instancias de ruptura de fronteras de Jesús.

El discipulado de las mujeres en Marcos, especialmente su seguimiento y servicio, sólo puede entenderse en el marco de la descripción de su concepto de discipulado.

### **La triple enseñanza de Jesús sobre el discipulado (8, 34-38; 9,35-37; 10,42-45)**

#### *Observación estructural*

Marcos 8.31-10.45 contiene una triple enseñanza de Jesús sobre el rol de los discípulos. La enseñanza está cuidadosamente situada después de las tres predicciones de la pasión (8.31; 10.31; 10,42-44), inmediatamente, a continuación de cada una de ellas hay una respuesta negativa de los discípulos (8, 32-33) o un comportamiento contrario a Jesús (9, 33-34; 10, 35-41).<sup>27</sup> Esta organización es decisiva para el proyecto redaccional de Marcos. Las enseñanzas sobre el discipulado están a continuación de las predicciones sobre la pasión y de los rechazos a la pasión, enfatizando, la “pasión” como el núcleo del discipulado.

26. Dewey, *Disciples of the Way*, p. 48. K.H. Rengstorf, “μαθητι”, *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, pp. 416-61.

27. Tannehill, “The Disciples in Mark”, p. 400; Werner H. Kelber, *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), p. 67; Dewey, *Disciples of the Way*, p. 72; Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 317; Myers, *Binding the Strong Man*, pp. 237, 405; Andrew T. Lincoln, “The Promise and the Failure: Mark 16, 7-8”, *Journal of Biblical Literature* 108.2 (1989), pp. 283, 300 (294).

Las tres predicciones de la pasión siguen el mismo modelo literario que, básicamente, refleja la forma del kerigma de la iglesia primitiva. Jesús predice el sufrimiento, la crucifixión y la resurrección del Hijo del Hombre (8.31; 9.31; 10, 33-34).

Llevarle Cristo, como hace Pedro en 8.29, puede hacer referencia a la situación histórica del ministerio de Jesús, pero los términos que usados aquí reflejan el vocabulario cristológico de la iglesia primitiva.<sup>28</sup> El rechazo de Pedro a aceptar el destino político de Jesús (8, 32-33), el argumento de los Doce sobre quién es el mayor entre ellos (9, 32-34), y la petición de los mejores puestos que hacen Santiago y Juan (10, 35-37) pueden indicar que la comunidad de Marcos no entiende quién es Jesús y qué quiere Jesús de ellos. La intención redaccional de Marcos es situar la enseñanza sobre el discipulado justo después de las predicciones de la pasión para intensificar la discrepancia entre el modo de Jesús y el de sus seguidores. Marcos es muy consciente de la situación de la comunidad de fe para la que escribe su evangelio.

Marcos nos hace darnos cuenta de la necesidad de esa enseñanza y también del hecho de que Jesús va siempre por delante de sus discípulos. El discipulado sólo es posible como una interacción con Jesús: no hay discipulado separado de su vida.

La triple repetición de la predicción de la pasión, su rechazo por parte de los discípulos y la enseñanza sobre discipulado están enmarcados por relatos de milagros de curación de hombres ciegos que recobran la vista (8, 22-26; 10, 46-52). En ningún otro lugar hace Marcos constar dos curaciones de la misma discapacidad.<sup>29</sup> El men-

28. Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press), pp. 41-42: "'Jesús' es el Señor que se dirige a su iglesia, 'Pedro' representa a los creyentes que fallan, que confiesan correctamente pero después interpretan incorrectamente esa confesión, y la "multitud" es la iglesia en general a quien está dirigida la enseñanza que sigue... Tiene la forma de un relato sobre el Jesús histórico y sus discípulos pero el propósito narrativo está en relación con el Señor resucitado y su iglesia. Representa la comprensión de Marcos sobre lo que el Señor resucitado tiene que decir a su iglesia de ese tiempo".

29. Dewey, *Disciples of the Way*, p.72. Myers, *Binding the Strong Man*, p. 236.

saje simbólico de estos dos relatos puede entenderse como recibir la vista, que sería uno de los primeros pasos del proceso del discipulado, pero para ello es preciso comprometerse con Jesús, como muestra la mujer anónima. "Y al instante recobró la vista y le seguía por el camino" (10.52).

### *"Sígueme" significa asumir la "vergüenza"*

En la primera sección (8, 34-38) de la triple enseñanza del discipulado leemos: "Llamando a la multitud junto con sus discípulos, les dijo: Si alguien quiere seguirme, que se niegue a sí mismo, a sí misma, tome su cruz y me siga". Malbon señala que este es un versículo sobre el que pivota algo que concierne a los discípulos, la multitud y los seguidores<sup>30</sup>, en el sentido de que la invitación a seguir a Jesús se extiende a cualquiera que lo desee; es decir que cualquiera puede ser discípulo o discípula. Aunque Malbon usa cuidadosamente el término seguidor/seguidora, yo diría lo mismo para discípulo/discípula. Puesto que este versículo vincula a los discípulos con la multitud, Malbon disiente de Ernst Best que hace una distinción definida entre la multitud y los discípulos.<sup>31</sup>

"Seguir" es la palabra clave. Seguir a Jesús significa negarse a uno mismo, a una misma, y tomar la propia cruz. No se puede seguir a Jesús sin comprometerse con él, aunque la reacción de Pedro justo después de que Jesús haga su primer anuncio de la pasión (8.32) explica qué fácil es hacer una confesión, "tú eres el Cristo" (8.29), sin saber lo que significa realmente. Negarse a uno mismo, a una misma, significa renunciar a las prerrogativas que crean barreras en torno al yo y le separan de los oprimidos.

La crucifixión es el método de ejecución más doloroso y más humillante que los seres humanos han podido crear. Así, tomar la cruz

30. Malbon, "Disciples/Crowds/Whoever", pp. 109-10.

31. Malbon, "Disciples/Crowds/Whoever", p. 110. Ver también Ernst Best, "The Role of the Disciples in Mark", *New Testament Studies* 23 (1977), pp.377-401 (377).

significa ser una vergüenza para la sociedad, como lo fue Jesús. Esto significa que cuando estamos en peligro de ser despojados de nuestro honor, estamos siendo desafiados a enfrentarnos con una situación del seguimiento. Este parece ser el desafío más serio que pueden afrontar los sectores privilegiados de las iglesias contemporáneas en Japón.

Tampoco hemos de dejar de lado el hecho de que mientras Marcos escribía, los cristianos ya estaban expuestos al peligro de la persecución por las autoridades romanas. Arriesgarse con Jesús está profunda y decisivamente relacionado con asumir la “vergüenza” de la sociedad sobre una misma, uno mismo. El versículo: “quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles” (8.38) también insinúa esto. Ched Myers explica estas circunstancias como “un tipo concreto de práctica política y comunitaria que lleva a los discípulos y a los lectores a la más profunda paradoja del poder”.<sup>32</sup> Seguir a Jesús es elegir entre avergonzarse de Jesús y sus palabras por el honor del mundo y avergonzarse del poder de este mundo por el honor contrario de seguir a Jesús. Una vez que alguien se encuentra con Jesús, no puede escapar de la vergüenza, que es la gran realidad de humillación en la “cultura del honor”, porque significa la exclusión de la integridad de lo santo. Así, Jesús está pidiendo a sus seguidores la decisión más paradójica.

El ministerio de Jesús, que se centra en los milagros dadores de vida y en las enseñanzas, no puede existir sin la interacción con aquellos que necesitan ese ministerio dador de vida. La esencia de ese ministerio se basa en la recuperación de aquellos cuya integridad como personas ha sido consignada a la no existencia. Por este motivo, Jesús necesita romper las barreras que excluyen a los impuros para preservar la integridad de los puros. En realidad, estas barreras han

destruido la integridad de las personas que se encuentran a ambos lados de la barreras. Por lo tanto, el ministerio de Jesús no puede evitar la resistencia y el rechazo que conlleva su sufrimiento, ejecución y muerte. “El sufrimiento de Jesús no es un fin en sí mismo, pero es el resultado de la praxis vital de solidaridad con los excluidos sociales y religiosos de la sociedad”.<sup>33</sup>

Seguir a Jesús es colapsar el marco social existente y dar la vuelta al mundo de lo “puros” o los “poderosos”. Sufrimiento y muerte serán también consecuencia de esta praxis vital. Fiorenza ve aquí el contenido cristológico crucial de Marcos.<sup>34</sup> La enseñanza de Jesús señala que su sufrimiento es un modelo para sus seguidores. Jesús mismo va por delante. Su actitud prefigura la predicción anunciada en 14.28 y 16.7 de que él irá por delante de ellos a Galilea y allí le verán.

De este modo, el discipulado no es la condición sino el resultado de seguir a Jesús.<sup>35</sup> Podemos decir con Malbon que “el discipulado es exigente y no tiene fin; el seguimiento no es excluyente ni tampoco fácil”.<sup>36</sup>

### *Servir (9.35-10, 42-45)*

En los capítulos 9 y 10 de Marcos la, hábilmente diseñada, composición de la enseñanza de Jesús entra en el tema del liderazgo adecuado en la comunidad de fe.

En cada caso, la enseñanza va precedida de alguna manifestación del sed de honor o poder de los Doce. En 9, 33-34, los Doce discuten sobre quién es el más grande entre ellos, y en 10, 35-41 la petición de

33. Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 317.

34. Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 317.

35. No puedo estar de acuerdo con la interpretación de Dewey en este punto: “Aquí Jesús nos invita a todos a seguirle, pero hemos de estar dispuestos a pagar el precio. Porque lo primero que dice son las condiciones para seguir a Jesús; hemos de negarnos a nosotros mismos, tomar nuestras cruces y seguirle”. (*Disciples of the Way*, p. 76).

36. Malbon, “Disciples/Crowds/Whoever”, p. 124.

32. Myers, *Binding the Strong Man*, p.235.

Santiago y Juan de los mejores puestos hace que los otros diez se indignen con ellos. Jesús, respondiendo a su sed de poder y estatus, habla sobre la forma verdadera de liderazgo en la comunidad de fe. Así Marcos descubre el principal y paradójico contraste entre el deseo de poder y el servicio libre de dominio.

Jesús les enseña, "Quienquiera ser el primero, ha de ser el último y servidor de todos" (9.35) y en 10, 42-45 enfoca el tema en contraste directo con las estructuras de poder prevalecientes:

"Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del Hombre ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos".

A medida que vamos leyendo las tres secciones consecutivas sobre el discipulado, vemos que las enseñanzas se van haciendo más detalladas, aumenta la tensión, se hace notar el énfasis y se acerca el clímax.

"Servir" es la palabra clave. Jesús está hablando a quienes ven natural ser servidos y nunca han pensado en servir a otros. En la última parte de la enseñanza, la afirmación sobre el Hijo del Hombre se añade para mostrar que Jesús mismo se coloca en el extremo opuesto al poder al no ser servido. "No ser servido" significa que el Hijo del Hombre "no es alguien que tiene una posición en el mundo que le permite tener quien le sirva, siervos de los ricos y de los poderosos".<sup>37</sup>

37. John N. Collins, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 248, 252. Él dice que "ser servido" es "un verbo pasivo relativamente raro", que "se predica de una persona de una forma que no puede hacerse con otros pasivos" (p. 249). "Este pasivo pertenece a la parte de uso descrita como asistencia doméstica y personal; el análisis de ese uso ha mostrado que, como en otras áreas de significado, el verbo mira a la actividad mas que al estatus de la persona, que en este caso son 'asistentes', 'asistentas'" (p. 252).

El verbo servir recuerda a las personas de habla griega los trabajos domésticos con dos significados básicos: primero, servir la mesa, una actividad que casi siempre hacían los sirvientes; y segundo, ocuparse de la casa y criar a los niños, que en general se asume como "trabajo de mujeres". El verbo conlleva el significado general de servir, especialmente en el sentido de servicio personal que alguien hace a alguien.<sup>38</sup> La gente quiere que le sirvan antes que servir. No encuentran libertad en servir a otros.<sup>39</sup> Es interesante notar que Marcos nunca emplea la palabra servir para describir las acciones de los Doce, sino sólo para las de las mujeres y Jesús.<sup>40</sup> Si Marcos está pensando en el sentido ordinario de "servir" que puede ser sólo aplicado a las actividades de los más despreciados y marginados en la sociedad, no puede aplicar esta palabra a los discípulos varones, incluso aunque Jesús diga en sus enseñanzas que "servir" es un contenido del discipulado. Si Marcos, cuando escribe, está pensando en lo chocante que es la enseñanza de Jesús sobre el servicio, lo que hace es poner de manifiesto qué distantes están los discípulos varones de lo que Jesús quiere de ellos.

Así pues, la palabra "servir" manifiesta un contraste extremo con la estructura dominante política, que busca más poder a expensas de

38. Hermann W. Beyer, *διακονέω, διακονία, διακονός*, *Theological Dictionary of the New Testament*, II, pp. 87, 82; Dewey, *Disciples of the Way*, p. 85; Louise Schottroff, "Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu", *Evangelische Theologie* 42 (1982), pp. 3-25 (12): "En la antigüedad, durante las comidas, había reglas jerárquicas muy estrictas según las cuales el sirviente era el que estaba en el lugar más bajo de la escala social, no lo era ni el esclavo, ni el hijo, ni la hija, ni la esposa". Citado por Elisabeth Moltmann-Wendel en *A Land Flowing with Milk and Honey*, esta autora dice también: "En términos de historia social este servir describe la situación de aquellos cuya realidad es literalmente inferior y quienes tiene que hacer los peores trabajos" (p. 128). Collins argumenta que "servicio de la mesa" no es "el sentido fundamental de las palabras en literatura cristiana u otra literatura sino una expresión de la noción de ir a por algo", que es la idea básica (*Diakonia*, pp. 249-50). El significado básico de la palabra, según su estudio, es "hacer recados y ser mandado por otra persona" (p. 194). Pero también admite que puede ocasionalmente significar servicio doméstico, como en uno de los dichos de Jesús (p. 254).

39. Selvidge, *Women, Cult*, p. 102.

40. Selvidge, "And Those Who Follow Feared", p. 398.

los subyugados. Jesús es muy crítico respecto a las aspiraciones de poder de los Doce. De hecho, los Doce huyeron cuando se dieron cuenta de que seguir a Jesús era políticamente peligroso. En un orden sociocultural patriarcal, podemos entender por qué los Doce no se atrevieron a perseverar en su seguimiento hasta el final. Para ellos es muy duro no querer buscar el honor. Su tendencia conservadora se muestra en contraste con la percepción sensible de Jesús y su libertad para romper barreras en los momentos clave.

Aquí vemos cómo Marcos refleja el patriarcado de la época. Pero Marcos rechaza la alianza con el sistema político y social del patriarcado y demanda que las iglesias no transijan con las líneas dominantes del momento. Marcos puede estar debatiéndose con el verdadero significado de la política mesiánica.<sup>41</sup>

No está claramente establecido a quién podría estar sirviendo el Hijo del Hombre o qué tipo de servicio ofrece. John N. Collins señala que la segunda parte del versículo “en lugar de clarificar el contexto para la comprensión de *servir*, ha tendido a acentuar la singularidad de la palabra porque una teología de rescate no parecería estar, de forma natural, en correlación con la idea de servicio, especialmente en un contexto básicamente ético”.<sup>42</sup> La palabra “servir” puede indicar trabajo doméstico, y las palabras “siervo”/“sierva” o “esclavo”/“esclava” designan personas sin dignidad humana, que son consideradas propiedad de otras. Se podría decir que Jesús redefine el sentido de “servir”, haciéndolo culminar en sufrimiento y muerte. La nueva definición puede resultar más teológica y más severa, pero asegura de forma absoluta la solidaridad de Jesús con aquellas personas a quienes sirve. La solidaridad de Jesús se expresa a través de entregar su vida como rescate por muchos, yendo, de este modo, por delante de quienes eligen seguirle. Si entendemos “rescate” como un término técnico que implica pagar dinero para

41. Myers, *Binding the Strong Man*, pp. 280, 236.

42. Collins, *Diakonia*, p. 249.

liberar esclavos y hacer ciudadanos libres<sup>43</sup>, la vida de Jesús es virtualmente una inversión para devolver a la vida a aquellos que son excluidos de la sociedad por medio de la subyugación, marginación, humillación, cosificación, impurificación, esclavitud y demás. Con este propósito, rompe todas las barreras artificiales que son esenciales al poder dominante para conservar la exclusividad de su integridad. Así, el ministerio dador de vida de Jesús tiene que terminar perdiendo la propia vida. Podemos decir que la vida de Jesús es una redefinición del servicio, esto es, usar la propia vida para que todos los seres humanos puedan compartir la plenitud de vida.

Este seguir y servir se decide por voluntad libre y no es un destino forzoso como es la esclavitud. Como pone en evidencia la vida de Jesús, el discipulado no es posible sin sufrimiento, en una sociedad patriarcal. Por tanto, estamos invitados a servir a todo el mundo y a practicar la solidaridad dadora de vida con los excluidos. Éste es el clímax de la paradójica enseñanza de Jesús, que el camino a la muerte es camino a la vida, el poder último de servir se encuentra en la batalla por dar “vida a todos”.

Sólo al llegar a esta conclusión, somos persuadidos de por qué Jesús utiliza conceptos que reflejan la estructura jerárquica de servir y ser servido. Para socavar la mentalidad jerárquica y patriarcal, Jesús necesitaba empezar por dar la vuelta a su sistema de valores. Entonces, al dar su vida en la cruz, Jesús redefinió estos conceptos. La cruz significa la total negación del poder opresivo y también la solidaridad plena con los oprimidos. Jesús tenía que morir en la cruz porque la división tradicional entre los servidos y los que sirven no había sido destruida. Esta división era sustentada por toda clase de discriminaciones, de sexo, raza, discapacidades y algunas otras.

En las iglesias contemporáneas de Japón, la división existe todavía. Y también la enseñanza de Jesús nos desafía a superar la situación

43. Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 318; Dewey, *Disciples of the Way*, p. 94.

opresiva. Al mismo tiempo, sostengo que, una vez más, somos desafiados a redefinir el concepto de “servir” para que podamos todos servirnos unos a otros, aunque seamos física, sexual y racialmente diferentes.

### Excursus: la suegra de Simón (1, 29-31)

Haré ahora un excursus sobre el relato de la suegra de Simón en relación con uno de los temas centrales del discipulado: “servir”. La historia es uno de los dos primeros relatos de curación en Marcos, ambos tienen lugar el día del Sabbath (1.21). Curar en día de Sabbath siempre provocaba una gran controversia entre Jesús y las autoridades religiosas. (3.6). Después de un exorcismo en la sinagoga, Jesús se marcha de allí inmediatamente y entra en la casa de Simón y Andrés con Santiago y Juan. Los primeros cuatro discípulos de Jesús, a quienes él llamó personalmente (1, 16-20), le siguen.

“La suegra de Simón estaba en cama, con fiebre; y le hablan de ella” (v. 30). Pudieron haberle dicho que tenía fiebre para excusar que no pudiera atenderles. Para los anfitriones (Simón y Andrés) y los inferiores en la escala social (los cuatro discípulos), era una vergüenza no poder mostrar la hospitalidad debida a un huésped honorable (Jesús). Por tanto, la disculpa es lo primero. En Lucas no se menciona esto. La visión de Lucas refleja un tiempo después, y, o no entiende la necesidad de la excusa o no quiere que los discípulos se disculpen. Él responde diciendo que ellos le piden a Jesús que la cure (4.38), mientras que Mateo omite esta línea y acentúa la iniciativa de Jesús como hacedor de milagros (8,14-15).

La historia prosigue de una forma inesperada. “Se acercó y, tomándola de la mano, la levantó. La fiebre la dejó y ella se puso a servirles”. Jesús va directamente hacia ella y la trata con sumo cuidado. No sólo la toca o le da una palmada, sino que toma su mano en sus manos y levanta su integridad como persona. La intensidad con que se vuelve a contar este relato hace pensar que fue inolvidable, y, por

tanto, la historia pudo ser muy primitiva. El encuentro muestra la impresionante cercanía física que Jesús tiene con la mujer y expresa la profunda implicación de Jesús con su vida. El verbo “levantar” es el mismo verbo que se utiliza cuando la hija de Jairo es levantada de su lecho de muerte y en 16.6 cuando Jesús es resucitado. Jesús dedica su vida a curar a los enfermos.

La historia, aunque muy breve, tiene las características estilísticas típicas de los relatos de milagros: (1) problema / crisis, (2) acto, y, (3) respuesta. Podemos, a continuación, recorrer estas características en la historia: (1) se describe a la mujer con fiebre; (2) Jesús la cura tomándola de la mano y la fiebre la deja; y (3) ella les sirve.<sup>44</sup>

Antoinette Wire, que categoriza los relatos de milagros utilizando el tema de la interacción como clave organizativa, los clasifica en cuatro grupos: el exorcismo, la revelación, la provisión y la demanda. Y clasifica ésta como una de las historias de demanda, aunque señala que esta historia es anómala.<sup>45</sup> No está claro si los cuatro discípulos querían pedir la curación para la mujer, pero jugaron el papel de interceder por ella. No hay, sin embargo, “ningún intensificador de la demanda que la convertiría en una verdadera historia de demanda, posiblemente porque la relación de ella con Pedro era suficiente”.<sup>46</sup> Resulta evidente que Mateo y Lucas incrementan el elemento milagroso en sus relatos.

Necesitamos preguntarnos cuál es la intención redaccional de Marcos aquí. La suegra de Simón, al ser levantada de la cama en que se encontraba postrada con fiebre, les “servía”. Los intérpretes señalan que Marcos utiliza aquí con mucha precisión el tiempo imperfecto del verbo servir, mientras recurre a aoristos para el proceso de curación.<sup>47</sup> El servicio que ofrece la suegra de Simón no es momentáneo

44. Arai, *Iesu Kirisutu*, pp. 244-45. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*.

45. Antoinette C. Wire, “The Structure of Gospel Miracle Stories and their Tellers”, *Se-meia* 11 (1978), pp. 83-103 (83-84).

46. Wire, “Structure of Gospel Miracle Stories”, p. 100.

47. Taylor, *St. Mark*, p. 180; Howard C. Kee, *Community of New Age: Studies in Mark's Gospel* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), p. 152.

sino duradero. Los especialistas difieren en la interpretación del verbo, porque Marcos no elabora su contenido.<sup>48</sup>

Vincent Taylor dice, “el servicio a la hora de cenar se menciona como señal de la curación”.<sup>49</sup> Herman Waetjen va un poco más lejos y dice, “Ella se levantó y pasó el resto del día atendiendo en lo que necesitaban. Ciertamente, hay algo más que la preparación de la comida. Su servicio les reporta serenidad, alegría, comodidad, bienestar y comunión a todos”.<sup>50</sup> Ve que la gratitud de la mujer implica celebración de todos los presentes. Selvidge abre una pregunta: “¿Podría el autor marciano conservar una historia de curación de Jesús a una mujer sólo para dar la cena a Jesús o para demostrar que ella ofrece la hospitalidad a los forasteros que se practicaba en el pueblo?”<sup>51</sup> Refiriéndose al uso de términos en Marcos, esta autora nos recuerda las conexiones que hay en Marcos con los temas centrales de discipulado, y dice que “el verbo es central en la misión de Jesús y en aquellos que se reconocen como sus

48. Es interesante ver que Marcos no explica lo que realmente significa “servir” en su evangelio. Sólo sugiere a los lectores que aprendan de la historia de la vida de Jesús y de su enseñanza. Cuando Jesús explicó a sus discípulos qué significaba ser sus discípulos, dejó claro de que él se ponía en el extremo opuesto de quienes detentaban el poder y sólo querían ser servidos. Dedicó su vida a servir a aquellos que estaban subyugados y marginados en la sociedad. Por tanto, “servir” significó dar la vida para que los excluidos pudieran recuperar la integridad de sus vidas. Cuando Marcos escribe que la suegra de Pedro se puso a servirles, está implicando que siguió el modelo de “servir” de la vida y enseñanzas de Jesús. Pudo incluso también haber apoyado a Jesús y a sus seguidores sirviéndoles comidas y proveyendo otras necesidades, pero su servir a Jesús nunca significó lo que Jesús describía de los poderosos que quieren ser servidos. El servicio de dar la vida a los excluidos no podía evitar resultar en conflicto con el poder. La cruz simboliza esto. Como Jesús tuvo que pagar el precio que tenía el otorgar integridad a las vidas de los oprimidos, este servir dando vida implica sufrimiento. Marcos no dice esto explícitamente cuando la suegra de Pedro se puso a servirles, porque quiere que los lectores vayan siendo iluminados a través de la lectura de su evangelio. Es muy probable que la suegra de Pedro fuera una de las mujeres que estuvieron con Jesús en el sufrimiento final de la crucifixión.

49. Taylor, *St. Mark*, p. 180.

50. Herman C. Waetjen, *A Reordering of Power: A Sociopolitical Reading of Mark's Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), p. 83.

51. Selvidge, *Woman, Cult*, p. 399.

seguidores”. Así, “en esta historia la suegra está llevando a cabo el mismo mandato que Jesús hace a sus seguidores. Y no tiene necesariamente que ser una tarea doméstica”.<sup>52</sup> Howard C. Kee, refiriéndose también al uso técnico de la palabra en Marcos, dice que “ella se ocupó de sus necesidades como haría normalmente una mujer en su situación”.<sup>53</sup> Por otra parte, Malbon, se pregunta si “el servicio de la mujer, su ministerio, comparte –y anuncia– las connotaciones teológicas que se manifiestan más adelante en el ministerio de María Magdalena, María la madre de Santiago y José y Salomé (15.41)”.<sup>54</sup>

Si leemos esta historia tal y como está, es posible decir que ella hace las dos cosas, sirve la cena como expresión de su gratitud y lleva a cabo la praxis del discipulado. Si la primera interpretación es la dominante en el relato de Marcos, queda implicada la otra instancia de la hospitalidad que se esperaba de las mujeres. Esta interpretación apoyaría la ideología de roles de género que ha sido asumida por la iglesia.

La segunda interpretación podría justificarse si vemos que el relato situado aquí ofrece una pista que será desarrollada más adelante y sirve para provocar que los lectores piensen su significado a través de la narración. Si es así, se explica por qué Marcos no elabora el significado del servicio aquí.

Para clarificar la intención de Marcos, me gustaría hacer una referencia al relato de llamada de los cuatro primeros discípulos (1, 16-20). En la historia podemos ver cómo Jesús llama a los discípulos varones. Primero, su llamada se hace verbalmente. Segundo, la llamada es a algo que puede tomar el lugar de su actual ocupación. Tercero, los dos primeros le siguieron y los dos últimos fueron tras él. Los dos verbos implican uno de los temas del discipulado: “seguimiento”. Cuarto, la llamada de Jesús coincide con formar una

52. Selvidge, *Woman, Cult*, p. 398.

53. Kee, *Community of the New Age*, p. 152.

54. Malbon, “Fallible Followers”, p. 35.



comunidad de seguidores. Debería acentuarse que Jesús no practica la pesca de discípulos con un único anzuelo.

Los discípulos varones, al responder a las palabras de Jesús de hacer de ellos “pescadores de personas”, comenzaron su praxis de seguimiento. Marcos no elabora aquí lo que significa “seguimiento”. En esta historia, Marcos sólo anuncia el primer paso en el discipulado: “seguimiento”, introduciendo ahí mismo en la narración la posibilidad implícita del fracaso. El fracaso puede estar cifrado en el hecho de que Marcos nunca usa “servir” para los discípulos varones. Ellos siguen a Jesús pero no van más lejos. Podemos detectar que la crítica de Marcos a los discípulos está implícita desde el principio del evangelio.

Al leer juntas las historias de la llamada de los cuatro y la curación de la suegra de Simón, me pregunto si Marcos no las yuxtapone intencionalmente y sitúa los dos verbos importantes que explican el discipulado, uno en cada historia. Al final del evangelio se dice de las mujeres que han seguido y servido a Jesús de forma continuada (15.41). Aparentemente, el servicio no puede hacerse sin el seguimiento, pero el seguimiento puede hacerse sin el servicio. Si la verdadera praxis del discipulado está en las dos cosas seguir y servir, mientras los discípulos varones siguen a Jesús, la suegra de Pedro es la primera en servir y en seguir haciéndolo al lado de Jesús. En este sentido, me parece significativo el tiempo verbal imperfecto de “servir”. Ha de notarse que la llamada a la mujer se realiza a través de la curación y el contacto físico, en contraste con la de los hombres que es sólo verbal. Es simbólico ver que Jesús, el dador de vida, la levanta, ella recobra su integridad y empieza a seguirle. La reciprocidad de la vida dada y de la respuesta funciona aquí vigorosamente. Esto supone la comunidad de mutua entrega de vida.

Por tanto, concluyo que el verbo “servir” en este contexto juega un papel decisivo para todo el evangelio de Marcos e implica mucho más que servir una comida: En este tipo de historias cortas, la intencionalidad de la redacción marcana en relación al discipulado está bellamente trabada.

### ¿Verdaderas discípulas?

Muchos intérpretes intentan valorar cómo maneja Marcos el discipulado. Algunos interpretan “discípulos” de forma alegórica. Theodore Weeden, usando un método de crítica redaccional, concluye que los discípulos representan los adversarios históricos de Jesús y por ello reciben un trato tan negativo.<sup>55</sup> Encontramos que esa evidencia denota una falta de verificación sobre la existencia y naturaleza de tales adversarios. Ernst Best cree que los discípulos representan a la iglesia y la multitud a los no evangelizados.<sup>56</sup> Pero, como ya hemos visto, no es una práctica habitual en Marcos hacer esa línea divisoria entre los dos grupos.

Algunos, toman la perspectiva de la respuesta que se provoca en los lectores y lectoras. Según Robert C. Tannehill, las representaciones positivas de los discípulos pretenden que los lectores se identifiquen con los discípulos y las representaciones negativas de los mismos hacen que los lectores se distancien de los comportamientos de los discípulos que son menos aceptables. La idea general es guiar a los lectores a una auto-comprensión nueva de sí mismos y al arrepentimiento.<sup>57</sup>

Best interpreta a los discípulos a la vez de forma positiva y negativa, mostrando una interacción dinámica entre la fe y la falta de fe. Los discípulos fluctúan entre el éxito y el fracaso.<sup>58</sup> John Schmidt ve que la caracterización de los discípulos es devastadora en comparación con la de las mujeres, de las que se da una visión positiva. “Marcos presenta a los que integran el grupo más próximo a Jesús como varones que no llegan a comprender adecuadamente su posición. Nunca aparecen como modelos para la imitación cristiana”. Pero las muje-

55. Theodore Weeden, “The Heresy that Necessitated Mark’s Gospel”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968), pp. 143-53.

56. Ernst Best, “The Role of the Disciples in Mark”, *New Testament Studies* 23 (1977), pp. 377-401 (377).

57. Tannehill, “The Disciples in Mark”, pp. 392-93.

58. Best, “The Role of the Disciples in Mark”, pp. 390-93.

res, por otra parte, representan modelos positivos de discipulado. "Las mujeres son presentadas como personas que descubren quién es verdaderamente Jesús y actúan según ese descubrimiento".<sup>59</sup>

Munro, que utiliza una aproximación histórico-crítica, adopta una postura negativa hacia los discípulos, aunque piensa que Marcos suprime la imagen más positiva de las mujeres por el contexto social, político y cultural en que escribe.<sup>60</sup>

Malbon sugiere una visión mixta al encontrar en los diferentes personajes del evangelio características positivas y negativas. El discipulado necesita ser entendido tanto desde el éxito como desde el fracaso de los discípulos y desde la tensión entre ese éxito y ese fracaso.<sup>61</sup> "Los personajes femeninos suplen y complementan el retrato marcano de los discípulos, juntos forman algo así como un cuadro que expresa la falibilidad de los seguidores de Jesús".<sup>62</sup>

Después de haber estudiado los verbos que están en relación con el discipulado, concluyo que el "seguimiento" al que se invita a todo el mundo conlleva "servir" en el sentido de dar vida, aún con sufrimiento. El servicio a todo el mundo es inclusivo y dador de vida, mientras que dominar con poder es excluyente y, en sí mismo, no tiene el valor de dar vida. En Marcos "servir" sólo se aplica a mujeres, desde el principio de la historia (1.31) hasta el final (15.41). Así pues, volviendo a 15.40, sólo podemos concluir que las mujeres representadas en Marcos son verdaderas discípulas de Jesús en el sentido de que están dispuestas a pasar por un sufrimiento que es dador de vida. Así pues, las mujeres discípulas siguen desafiando a aquellos que evitan unirse a las luchas de los oprimidos. Las discípulas siguen molestando a las iglesias que buscan honor patriarcal

59. John Schmidt, "Women in Mark Gospel: An Early Christian View of Women's Role", *The Bible Today* 19 (July 1981), pp. 228-33 (230-31).

60. Munro, "Women Disciples in Mark?", pp. 234-35.

61. Malbon, "Fallible Followers", p. 30.

62. Malbon, "Fallible Followers", p. 30.

y autoridad jerárquica. Por tanto, debería quedar implicado que el discipulado del "seguir y servir" tiene poder para regenerar a una verdadera comunidad de fe. Mujeres y hombres son llamados a responder al desafío de la praxis, de forma que lleguemos a ser iglesia en el sentido más profundo de la palabra.

11

Esclavas, siervas  
y prostitutas

*Kathleen E. Corley*

## ESCLAVAS, SIERVAS Y PROSTITUTAS. Género y clase social en Marcos

*Kathleen E. Corley*

LA EVIDENCIA DEL EVANGELIO hace claramente pensar que Jesús tenía discípulas que viajaban con él por los caminos y que comían con él. Esto es ya un consenso para varios de los especialistas en el Jesús histórico. Otros, sin embargo, siguen sin convencerse.<sup>1</sup> Una de las primitivas tradiciones evangélicas importantes que identifica con nombres a las mujeres que acompañaban a Jesús en sus viajes es el evangelio de Marcos. Al menos tres de estas mujeres, María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y Salomé, son descritas como habiendo viajado con Jesús desde el comienzo de su ministerio en Galilea. El material marcano muestra también que la presencia de mujeres entre los seguidores de Jesús era una característica controvertida del movimiento de Jesús. Marcos recoge que Jesús fue acusado de reclinarse a la mesa con “cobradores de impuestos y pecadores” (Mc 2, 14-17; ver también Q [Lc 7.34]) y que aquel grupo de

---

1. Por ejemplo, E.P. Sanders, que duda de que las mujeres viajaran con Jesús y opina que si lo hicieron fue muy raramente. Las mujeres tuvieron fundamentalmente un rol de asistencia en el movimiento de Jesús. E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesús* (Londres: Penguin, 1993), p. 110.

mujeres "seguía y servía" a Jesús a lo largo de su ministerio. Las descripciones de estas mujeres apuntan que al menos María Magdalena y Salomé procedían de clases bajas y eran mujeres trabajadoras, siervas asalariadas, esclavas o esclavas escapadas y no mujeres ricas, como se sugiere en Lc 8, 3-1.

### Mujeres que siguen y sirven (Mc 15, 40-41)

Las discusiones sobre las mujeres en la narración de Marcos, comienzan con Mc 15, 40-41. Esta perícopa conecta a las mujeres no sólo con el grupo de discípulos<sup>2</sup> sino también con las comidas compartidas con Jesús.<sup>3</sup> Las listas de las mujeres varían entre Mc 15, 40-41 (tres mujeres), 15.47 (dos mujeres) y 16.1 (tres mujeres). Esto

2. Winsome Munro fue la primera en decir que Marcos estaba retratando a estas mujeres como discípulas aunque no las menciona hasta el final del relato. Ver Winsome Munro, "Women Disciples in Mark?", *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), pp. 225-41. Otros argumentan que Marcos sitúa a las mujeres al final del relato como contrastes positivos de los descreídos discípulos varones. Ver Mary Ann Bebaïs, "Women as Models of Faith in Mark", *Biblical Theology Bulletin* 8 (1988), pp. 3-9; Joanna Dewey, *Disciples on the Way: Mark on Discipleship* (Women's Division, Board on Global Ministries, UMC, 1976), pp. 123-37; *idem*, "The Gospel of Mark", in Elizabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, II, (Nueva York: Crossroad, 1994), pp. 470-509, esp. p. 506; Joseph A. Grassi, "The Secret Heroine of Mark's Drama", *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988), pp. 10-15; Jane Copas, "Jesus and Women in Mark's Gospel", *Review for Religious* 44 (1985), pp. 912-20; Elizabeth Struthers Malbon, "Fallible Followers: Women in the Gospel of Mark", *Semeia* 28 (1983), pp. 9-48; *idem*, *Narrative Space*, pp. 35-37; Marla J. Schierling, "Women as Leaders in the Markan community", *Listening* 15 (1980), pp. 250-56; J.J. Schmidt, "Women in Mark's Gospel: An Early Christian View of Women's Role", *Bible Today* 19 (1981), pp. 228-33; Marla Selvidge, "And Those Who Fallowed Feared (Mc 10.32)", *Catholic Bible Quarterly* 45 (1983), pp. 396-400. Otros autores que concurren en esta apreciación general de Mc 15,40-41 son: Witherton, Moltmann-Wendel, Stagg, Swider y Fiorenza. Antes del artículo de Munro, el consenso de los especialistas era que las mujeres de Mc 15,40-41 no eran discípulas, sino que sólo estaban presentes para las tareas domésticas. Véase, por ejemplo: Howard Clark Kee, *Community of New Age: Studies in Mark's Gospel* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), pp. 152 y ss. Sobre un debate reciente, ver: Hisako Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), pp. 90-106.

3. Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993), pp. 84-86.

hace pensar que estas historias pueden proceder de varias fuentes, o quizá, de tradiciones separadas pre-marcanas.<sup>4</sup> Algunos intérpretes dicen que Marcos utilizó una fuente con el relato de la pasión anterior y, por tanto, algo del material de la tradición coincide con el utilizado por el evangelio de Juan.<sup>5</sup> La mayoría argumentan, sin embargo, que la referencia a las mujeres viene de mano del evangelista.<sup>6</sup>

La irrupción repentina de Mc 15, 40-41 respalda la opinión de que la referencia a las mujeres es pre-marcana. Ni en Marcos ni en Juan las mujeres que aparecen enumeradas aquí juegan papeles importantes, a parte de éste. Además, las listas de mujeres en los dos evangelios tienen coincidencias (Mc 15, 40-41; Jn 19.25). Sin embargo, dado que las enumeraciones de dos nombres y, especialmente, de tres son frecuentes en las narraciones populares y los relatos de tra-

4. Así, Rudolph Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (trad. J. Marsh, Oxford: Basil Blackwell; Nueva York: Harper & Row, 2ª ed., 1968 [1963], p. 276; Kinukawa, *Women and Jesus in Mark*, p. 92; Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Greenwood, SC: Attic Press, 1982), pp. 190-92; Frank J. Matera, *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15* (Chico, CA: Scholars Press, 1982), p. 51.

5. Así, Rudolph Bultmann, *Gospel of John: A Commentary* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1971), p. 666-67. En su obra *History of the Synoptic Tradition*, señala que la referencia a las mujeres es claramente no histórica, tanto aquí como en Mc 15.47. Las mujeres se mencionan sólo porque los varones no están (pp. 274-75). Algunos especialistas argumentan que la referencia o se ha transmitido a través de un relato pre-marcano de la pasión, o es histórica. Ver C.K. Barrett, *The Gospel According to John* (Londres: SPCK, 1978), p. 551; Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, II, (Nueva York: Doubleday, 1994), pp. 1194-96; Anton Dauer, *Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (Munich: Kasel-Verlag, 1972), pp. 194-95; Gerd Lüdemann, *Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), p. 160.

6. Brown ofrece una lista de opiniones en: *Death of the Messiah*, II, pp. 1516-17; Joel B. Green, *Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988), p. 295. Ver también, Adela Yarbro Collins, "Composition of the Markan Passion Narrative", *Sewanee Theological Review* 36 (1992), pp. 57-77, esp. p. 76; *idem*, *Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp. 116-17; John Dominic Crossan, *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988), pp. 281-90; *idem*, *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus* (San Francisco: Harper San Francisco, 1995), p. 171; Matera, *Kingship of Jesus*, p. 52.

dición oral<sup>7</sup>, puede alegarse que las variaciones en el evangelio de Marcos responden simplemente a un estilo narrativo, más que proceder de textos pre-marcanos.<sup>8</sup>

Como sus compañeros masculinos, las mujeres forman un subgrupo de seguidoras de Jesús con un núcleo en triunvirato (Pedro, Santiago y Juan/ María Magdalena, María la madre de Santiago y José y Salomé). Como los hombres, las mujeres huyeron, muestran el miedo a la epifanía y no hacen lo que se les dice que hagan.<sup>9</sup> De estas mujeres se dice que siguen a Jesús (ἀκολουθέω) y que le sirven (διακονέω), junto con otras muchas (ἄλλαι πολλαί).<sup>10</sup> Así, como sucede con los discípulos varones, tres mujeres, al menos, siguieron a Jesús mientras estaba en Galilea y hasta Jerusalén. En Marcos las tres mujeres nombradas se distinguen con claridad de entre las “muchas otras mujeres” (Mc 15.41b) que acompañan a Jesús en su viaje final a Jerusalén. Las otras muchas están, sin duda, entre aquellas mujeres que iban a Jerusalén por las fiestas anuales, como la Pascua.<sup>11</sup> Sin embargo, la idea de que multitud de mujeres fueran en

tropel con Jesús a Jerusalén puede ser una exageración.<sup>12</sup> La evidencia en la tradición de la presencia de, incluso, unas pocas mujeres entre quienes acompañaban a Jesús, pudo haber sido percibida por Marcos como una multitud. Juan no menciona tal multitud de mujeres (ver Jn 19.25).

La enumeración de mujeres que hace Marcos es, probablemente, la más antigua y la fuente de Mt 27, 55-56; Lc 8, 1-3 y Jn 19.25. Lo más fácil de argumentar es que la enumeración de Mateo depende de la de Marcos.<sup>13</sup> De hecho, Mateo intensifica el papel de las mujeres en la cruz como discípulas al mover hacia delante la referencia del grupo grande de mujeres (γυναῖκες πολλαί; Mt 27.55, cf. Mc 15.41b), al subrayar el αἶ de Marcos con un enfático αἴτινες.<sup>14</sup> Las enumeraciones de mujeres en Juan y en Lucas, que siempre se consideraron independientes de la de Marcos, puede también argumentarse que proceden de Mc 15, 40-41. El análisis de género no parece revelar que Juan conserve un testimonio independiente sobre las mujeres en la crucifixión.<sup>15</sup> Por ejemplo, en la enumeración de las mujeres al pie de la cruz en Juan, María Magdalena es nombrada en último lugar, en vez de ocupar la habitual primera posición. Esto presupone que la enumeración de Marcos sirve para debilitar su importancia (Jn 19.25; cf. Mc 15, 40.47; 16.1). Más aún, la cercanía de las mujeres a la cruz y el énfasis puesto en la madre de Jesús son frecuentemente consideradas construcciones de Juan, motivadas teológicamente e histórica-

7. Axel Olrik, “Epic Laws of Folk Narrative”, en Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965), pp. 129-41, esp. pp. 133-34.

8. A Marcos le gustan las enumeraciones de dos y de tres. Véase Matera, *Kingship of Jesus*, pp. 50-51.

9. Malbon, “Fallible Followers”. También David Catchpole, “The Fearful Silence of the Women at the Tomb: A Study in Markan Theology”, *Journal of Theology for Southern Africa* 18 (1977), pp. 3-10; Grassi, “Secret Heroine”, p. 14; Kinukawa, *Women and Jesus in Mark*, p. 95; Munro, “Women Disciples in Mark?”, pp. 230-311; Louise Schottroff, *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives in the New Testament* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1983), p. 101; Selvidge, “And Those Who Followed Feared”; R. Tannehill, “The Disciples in Mark: The Function of Mark” (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p. 152; M.A. Tolbert, “Mark”, en Newsom y Ringe (eds.), *The Women’s Bible Commentary*, pp. 263-74, esp. p. 273.

10. Dewey, *Disciples on the Way*, p. 123 y ss.; Malbon, “Fallible Followers”, pp. 40 y ss.; Munro, “Women Disciples in Mark?”, 230 y ss. Y también Kopas, “Jesus and Women”, pp. 912 y ss.; Schmidt, “Women in Mark’s Gospel”, pp. 231-32; y Schierling, “Women as Leaders”, pp. 252 y ss.

11. Eduard Schweizer argumenta que Mateo limita incluso el viaje de las tres mujeres que son nombradas a la subida final a Jerusalén. Véase su obra: *Good News According to Matthew* (trad. D.E. Green; Atlanta: John Knox Press, 1975), p. 518. Gundry dice que el uso

que hace Mateo de ἀπό. (las mujeres viajaban con Jesús “desde” Galilea), y no de ἐν (“en”) Galilea (cf. Mc 15.41b; Mt 27.55) hace que el caminar con Jesús no se limite sólo al viaje final, pero enfatiza que le acompañaron hasta la cruz. Ver Robert Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids Eerdmans, 1982), p. 578. También E. Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew* (Beihefte zur ZNW, 60; Berlín: W. De Gruyter, 1991), p. 297; Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 172.

12. Contra Kinukawa, *Women and Jesus*, p. 94.

13. Wainwright, *Towards a Feminist Reading*, p. 294.

14. Gundry, *Matthew*, p. 578; ver también Wainwright, *Towards a Feminist Reading*, 297.

15. Kathleen E. Corley, “Women at the Crucifixion and Burial of Jesus”, *Forum NS* 1.1 (1998), pp. 209-10.

mente no plausibles.<sup>16</sup> Además, Juan ha ampliado aparentemente la lista de tres mujeres a cuatro, lo que se corresponde con los cuatro soldados (Jn 19.23).<sup>17</sup> Y mientras Juan menciona con claridad que la madre de Jesús viaja con Jesús y los otros discípulos (Jn 2.12), la ausencia de María Magdalena en la parte previa de la narración llama la atención. Esta es una indicación más de que Juan quiere limitar el significado de María Magdalena.<sup>18</sup>

Se puede argumentar también que Lc 8,1-3 sea una redacción de Mc 15, 40-41.<sup>19</sup> Primero, Lucas omite cualquier referencia a nombres de mujeres en la escena de la crucifixión, prefiriendo generalizar que había un grupo de mujeres reunidas mirando la muerte de Jesús. Es más, Lucas añade un grupo de hombres entre quienes eran testigos de la crucifixión, los compañeros de mesa de Jesús (lit. "amigos", οἱ γνωστοί) se unieron al grupo de las mujeres (anónimas) (Lc 23.49).<sup>20</sup> En Lucas, estas mujeres forman parte de un grupo más amplio que incluye hombres y mujeres, pero ya no son un grupo especial separado de discípulas. De hecho, la correspondencia clave que hay entre Mc 1.17 y 15.41, que da pie al discipulado de mujeres en Marcos, ha terminado desapareciendo en Lucas.<sup>21</sup>

16. Corley, "Women at the Crucifixion and Burial", pp. 209-10.

17. Ver Richard Atwood, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition* (Nueva York: Peter Lang, 1993), pp. 60-61; Barrett, *John*, pp. 551-52; P. Benoit, *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (Nueva York: Herder & Herder, 1969), p. 189; Brown, *Death of the Messiah*, II, pp. 1014-15; Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (Londres: Oliphants, 1972), p. 579; Ben Witherington, *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus's Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 120.

18. Corley, "Women at the Crucifixion and Burial", pp. 209-10.

19. Ver Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 110-19; Jane Schaberg, "Luke", en Newsom y Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*, pp. 275-92 (286); Turid Karlsen Seim, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon Press, 1994), pp. 25-26, esp. p. 28; *idem*, "The Gospel of Luke", en Elizabeth Schüssler Fiorenza (ed.) *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary* (2 vols.; Nueva York: Crossroad, 1993, 1994), II, pp. 728-62, esp. p. 734.

20. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 111, 114.

21. J.A. Grassy, *Hidden Heroes of the Gospels: Female Counterparts of Jesus* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1989), pp. 85 y ss.

La ausencia de nombres de mujeres en Lc 23.49, junto con el uso de διακονέω, "servir", en Lc 8, 1-3, hace muy probable el hecho de que Lucas haya separado Mc 15, 40-41 en dos secciones: Lc 23.49, en que un grupo de mujeres anónimas "sigue" a Jesús (συνακολουθέω) a distancia en la crucifixión; y Lc 8, 1-3, en que un grupo de mujeres que aparecen nombradas y "otras muchas" (ἕτεραι πολλαί, cf. Mc 15.41) se unen a Jesús y a los Doce en sus viajes por ciudades y pueblos de Galilea.<sup>22</sup> Estas mujeres "atienden" o "suministran" (διακονέω) con sus bienes (ἐκ τῶν υπάρχόντων αὐταῖς)<sup>23</sup> no sólo a Jesús (como en Mc 15.41), sino también a los Doce. Lucas incluye también un listado de tres mujeres en la escena de la tumba vacía (Lc 24.10): María Magdalena, María (la madre) de Santiago y Juana. Pero el dato de citar a María (la madre) de Santiago, muestra que Lucas está fiándose de Mc 16.1 y no de Mc 15, 40-41.

En 8,1-3, Lucas re-trabaja el material de Mc 15, 40-41, más que utilizarlo directamente. Los servicios de las mujeres aparecen como actos de caridad. Las mujeres no son, como en Marcos, sirvientas a la mesa, sino, más acordes con el modelo grecorromano de las patronas. Este cambio efectuado por Lucas limita el servicio (διακονέω) de las mujeres a algo caritativo y restringe en ellas los roles de liderazgo (διακονία, servicio) que quedan reservados para los varones.<sup>24</sup> Su narración intensifica, por tanto, la

22. Ver también Seim, *Double Message*, p. 28.

23. El plural está claramente atestiguado en los textos alejandrino, occidental y cesareano. El singular αὐτῶν puede reflejar una influencia de Mt 13.4 y Mc 4.4 y una cristocéntrica corrección de Marción. Los editores de UBS y NA prefieren la lectura plural y los de UBS valoran su decisión con una {B}. Ver Bruce m. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: United Bible Societies, 1971), p. 144; Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 110, esp. n. 7; Schaberg, "Luke", p. 287; Seim, *Double Message*, pp. 62-64; *idem*, "Gospel of Luke", p. 739; Witherington, *Women in the Ministry*, p. 119.

24. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 116-19; y ahora véase también, Seim, *Double Message*, pp. 85-88.

distinción entre las mujeres y el grupo de los Doce, que está integrado sólo por varones, en 8, 1-3.

De una de estas mujeres, llamada Juana, se dice que estaba casada con un administrador de la corte de Herodes. Esto no significa que ella sea una mujer de la clase alta; es, más bien, un miembro de la clase encargada de la servidumbre en palacio u otras casas de la alta sociedad. La economía de quienes integraban este grupo dependía, lógicamente, de la aristocracia<sup>25</sup>, y los administradores de una casa, como podía ser la de Herodes, eran generalmente esclavos o lo habían sido.<sup>26</sup> Es posible que Juana fuera la mujer de un esclavo o un esclavo liberado con muy buena posición en la corte de Herodes.<sup>27</sup> El nombre Cuza aparece en inscripciones nabateas y sirias en arameo, como *Kuza*, lo que hace pensar en alguna conexión aramea. Posiblemente Cuza, por su posición en la corte, contrajo matrimonio con una mujer libre hebrea de familia con fortuna, con lo que elevó su estatus. Lo que puede querer decirnos Lucas es que el dinero con que Juana contribuye al movimiento de Jesús es suyo.

Esta descripción filantrópica de las mujeres se ajusta al interés de Lucas de presentar el grupo de Jesús y la iglesia primitiva como un movimiento bien situado. Según Lucas, incluso Jesús no es ya un

25. Kathleen Corley, "Jesus' Table Practice: Dining with 'Tax Collectors and Sinners', Including Women", en Eugene Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1993), pp. 444-59 esp. Pp. 452,457.

26. Sobre la esclavitud en la antigüedad y la mezcla de esclavos y libres entre las clases más frecuentemente representadas en el Nuevo Testamento, véase Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 32-33 n. 46; sobre esclavos administradores, pp. 48-49 n. 128. Sobre esclavos administradores supervisores en Palestina, véase, Gildas Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 152; y también, especialmente, Averil Cameron, "Neither Male nor Female", *Greece and Rome* 27 (1980), pp. 60-68.

27. Josefo hace constar que era frecuente encontrar esclavos y esclavos liberados trabajando en la corte herodiana. Ver, e.g., *War* 1.33.9; E.E. Urbach, "The Laws Regarding Slavery and a Source for Social History of the Period of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud", en J.G. Weiss (ed.), *Papers of the Institute of Jewish Studies Londres* (Jerusalén: Magnes Press, 1964), I, pp. 1-94 (31).

artesano o carpintero, sino que pasa mucho de su tiempo con la gente rica.<sup>28</sup> Aunque en Lucas ni el movimiento de Jesús ni la iglesia primitiva pertenecen en absoluto a la clase alta.<sup>29</sup> Estas mujeres con nombre no pertenecen a la categoría de la aristocracia, lo que quiere decir que su presencia al lado de Jesús por los caminos no es tan escandalosa como se supone habitualmente. Lucas no da ninguna indicación de que su presencia sea controvertida o inusual<sup>30</sup>, en contraste con la nota claramente escandalosa de la historia de la mujer pecadora (Lc 7, 36-50).<sup>31</sup> El cambio en el lenguaje, de servicio en la mesa (en Marcos) a servicio caritativo (en Lucas) borra también el trasfondo de escándalo que aparece en Mc 15, 40-41 en que se relaciona a las mujeres con las comidas, el servicio doméstico y las cla-

28. Ver George Wesley Buchanan, "Jesus and the Upper Class", *Novus Testamentum* 7 (1964/65), pp. 195-209; Joel B. Green, "Good News to Whom? Jesus and the 'Poor' in the Gospel of Luke", en Joel B. Green y Max Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (Gand rapids: Eerdmans, 1994), pp. 59-74; E.A. Judge, "The Early Christians as a Scholastic Community", *Journal of Religious History* 1 (1960), pp. 4-15, esp. Pp. 9-11.

29. Ver Richard Pervo, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), pp. 40, 77 y ss., 106. Ver también Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX* (AB, 28; Nueva York: Doubleday, 1981), p. 698; Carla Ricci, *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus* (trad. Paul Burns; Minneapolis: Fortress Press, 1994), p. 155; Schaberg, "Luke", p. 287; Schottroff, *Let the Oppressed, Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1985), p. 140; Seim, *Double Message*, p. 38; *idem*, "Gospel of Luke", pp. 735, 741-42; Ben Witherington, "On the Road with Mary Magdalene, Joanna and Other Disciples- Luke 8,1-3", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 70 (1979), pp. 243-48, esp. P. 246. Witherington considera que esta perícopa tiene valor histórico, a pesar de las características de la composición de Lucas. Ver *Women in the Ministry*, p. 116. Luise Schottroff, *Lidia's Impatient Sisters: A Social History of Early Christianity* (trad. B. Rumscheidt y M. Rumscheidt; Luoisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1995), p. 210, argumenta que las mujeres no ofrecían recursos financieros (que pueden haber sido limitados) sino amor y trabajo físico.

30. Schaberg, "Luke", p. 287; Seim, *Double Message*, pp. 38-39. Ver también Luise Schottroff, "Women as Followers of Jesús in the New Testament: Exercise in Social-Historical Exegesis of the Bible", en N.K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation: Politics and Social Hermeneutics* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983), pp. 418-27, esp. p. 420. En contra de Witherington, *Women in the Ministry*, p. 117.

31. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 121-130.



ses más bajas. Esta descripción general de las seguidoras de Jesús como sustentadoras financieras del movimiento (8, 1-3) muestra el prejuicio de Lucas y no parece ser histórica.

El único nombre común entre Lc 8, 1-3 y Mc 15, 40-41 es María Magdalena, que sin duda pasó a ser parte de la tradición.<sup>32</sup> Juana y Susana han de verse como adiciones de Lucas;<sup>33</sup> Pueden haber sido nombres de mujeres prominentes en su propia comunidad o elegidas por razones literarias. Juana, nombre hebreo, es atestiguado en la Palestina helenística (al menos ocho veces).<sup>34</sup> Fuera de este uso y de la historia de Susana en los apócrifos, el nombre hebreo Susana sólo aparece designando a mujeres judías helenista en dos inscripciones de Italia.<sup>35</sup> Lucas 8,1-3 ofrece, por tanto, muy poca información histórica sobre los nombres, estatus o situación de las mujeres que seguían a Jesús. De las dos mujeres nombradas que no aparecen en Marcos, Juana pudo haber sido históricamente una seguidora de Jesús. La evidencia de las inscripciones hace pensar que Susana no lo fuera.

En resumen, Marcos enumera, con nombres, a tres mujeres que eran conocidas por haber seguido a Jesús desde Galilea, es decir, desde los comienzos de su ministerio: María Magdalena, María la madre de Santiago y José y Salomé (Mc 15, 40-41) Las otras mujeres, si no es una exageración de Marcos, parece que han acompañado a Jesús sólo en este último viaje a Jerusalén (15.41). Mateo nombra a María

32. Schaberg, "Luke", p. 286; ver también Seim, *Double Message*, p. 32; *idem*, "Gospel of Luke", pp. 734-35.

33. Seim, *Double Message*, p. 28.

34. Tal Ilan, "Notes on the Distribution of Jewish Women's Names in Palestine in the Second Temple and Messianic Period", *Journal of Jewish Studies* 40 (1989), pp. 186-200, esp. P. 195; *idem*, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 44; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995), pp. 53-55; Günter Mayer, *Die jüdische Frau in der hellenistische römischen Antike* (Stuttgart: W: Kohlhammer, 1987), pp. 103-104.

35. Ilan, "Notes on the Distribution", p. 199; Mayer, *Die jüdische Frau*, p. 110. Es muy raro que el nombre de Susana, en particular, venga de una fuente palestina como sugiere Witherington en: *Women in the Ministry*, p. 117.

Magdalena, María la madre de Santiago y José y la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 27, 55-56). Juan amplía la lista a cuatro, e incluye a la madre de Jesús, la tía de Jesús, María (mujer) de Cleofás y María Magdalena.<sup>36</sup> En Mc 15.47 y 16.1, Marcos hace una variación en la segunda María poniéndola como María (madre) de José y María (madre) de Santiago, respectivamente. Mateo simplifica esto diciendo, "la otra María" (Mt 27.62; 28.1).

A pesar de la aparente semejanza en las enumeraciones de las mujeres<sup>37</sup> es imposible combinar todos los nombres.<sup>38</sup> Casi el cincuenta por ciento de las mujeres de la Palestina de la época del segundo Templo se llamaban María (Mariamme) o Salomé.<sup>39</sup> La popularidad de estos nombres pudo deberse a la familia *hasmonea*, las niñas que se llamaban Salomé pudieron haber recibido ese nombre por la reina Salomé (Shalomzion) Alejandra, y las niñas con el nombre de Mariamme o María, por la querida esposa de Herodes que se llamaba así. De forma parecida, durante el mismo periodo, casi un cuarenta por ciento de los nombres masculinos eran los de los cinco primeros *hasmoneos* (Juan, Simón, Judas, Eleazar y Jonatan) y de su padre Matatías.<sup>40</sup> Esto refuerza la posibilidad de que Marcos conservara la mejor y más antigua enumeración de nombres de mujeres, puesto que refleja la situación de la Palestina de Jesús al nombrar a dos Marías y a una Salomé. Y Lucas pudo haber añadido una cuarta, Juana.

36. Atwood, *Mary Magdalene*, pp. 60-61; Barrett, *John*, pp. 551-52; Benoit, *Passion and Resurrection*, p. 189; Brown, *Death of the Messiah*, II, pp. 1014-15, 1018-19; Lindars, *Gospel of John*, p. 579.

37. Encontramos un cuadro ilustrativo sobre esto en Brown, *Death of the Messiah*, II, p. 1016.

38. Algunas recomendaciones de cautela al respecto en: George R. Beasley-Murray, *John* (Word Biblical Commentary; Waco TX: Word Books 1987), p. 349; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to John*, III, (Nueva York: Crossroad, 1982), pp. 276-77.

39. La elevada frecuencia de estos dos nombres a través de nuestras fuentes entre las que están: Josefo, el Nuevo Testamento, literatura rabínica e inscripciones, hace que la posibilidad de error sea mínima. Ver Ilan, "Notes on the Distribution", pp. 191-92.

### La identidad de las mujeres

Marcos nos dice poco acerca de estas mujeres. María Magdalena es la discípula de Jesús más atestiguada en la tradición. Es nombrada en los cuatro evangelios canónicos y en el Evangelio de Pedro, el de Tomás, el de María y en otros muchos textos no canónicos. En la literatura gnóstica se argumenta que María Magdalena es la compañera más íntima de Jesús y una participante activa en los diálogos entre los discípulos y el Cristo espiritual.<sup>41</sup>

En su mismo nombre se indica que María es procedente de Magdala, un pueblo en la orilla noroeste del Mar de Galilea, a unas tres millas al norte de Tiberías. La identificación de María con una localidad, un lugar, como era lo común, con el apellido, el nombre del padre o del marido, pone énfasis en el carácter de dicha localidad.<sup>42</sup> Magdala era una de las ciudades de pesca más conocidas a lo largo del Mar de Galilea; Josefo la llama Tarikea, de la palabra griega "pescado salado". También menciona que en la ciudad hay un hipódromo, lo que da pista del aire helenista del lugar.<sup>43</sup> Marcos relata que muchos de los primeros seguidores de Jesús procedían de gremios de pescadores que trabajaban en las costas del Mar de Galilea (Mc 1, 16-20) y puesto que María Magdalena estaba con Jesús desde sus primeros viajes en Galilea (15, 40-41), quizá María era también una pescadora.<sup>44</sup> Por tanto, es razonable concluir, por la mención de la procedencia de María Magdalena, que ella conoció a Jesús en alguna de las orillas del Mar de Galilea, como les pasó a Pedro, Andrés, Santiago y Juan (Mc 1, 14-20).<sup>45</sup>

40. Ilan, "Notes on the Distribution", p. 192.

41. Ver Susan Haskins, *Mary Magdalene: Myth and Metaphor* (Nueva York: Harcourt Brace, 1993), pp. 3-57; Karen L. King, "The Gospel of Mary Magdalene" en Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, II, pp. 601-34, esp. pp. 617-20.

42. Seim, *Double Message*, pp. 34-35.

43. La descripción que hace Josefo de Magdala como de cuarenta mil habitantes y una flota de cientos de barcos de pesca es, probablemente, una exageración, pero indica que Magdala era bien conocida como ciudad pesquera. Véase *War* 2.21.3-4; 3.10.1; Jack Finegan, *Archaeology of the New Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), p. 81-82; Ricci, *Mary Magdalene*, p. 130.

44. Ver ahora también Schottroff, *Lidia's Impatient Sisters*, p. 84.

En la clase trabajadora empobrecida de la antigüedad las mujeres hacían todo tipo de negocios: tenderas, carniceras, hospederas, tejedoras, camareras, zapateras, prostitutas, plañideras profesionales, músicas y pescadoras. En las zonas rurales llevaban las granjas con sus maridos, comerciaban con la producción o tenían huéspedes en su casa; en las ciudades y poblaciones las mujeres compartían la responsabilidad de llevar los negocios.<sup>46</sup> Las mujeres raramente ganaban lo bastante para asegurarse su independencia económica; todos los miembros de las familias más pobres tenían que trabajar para poder sobrevivir. En tiempos de penurias económicas, las mujeres podían verse obligadas a practicar la prostitución (comerciendo o incluso a cambio de otras cosas, como trueque)<sup>47</sup> o a vender a sus hijos.

El trabajo de la casa se dividía frecuentemente de acuerdo con los roles de género, es decir, las mujeres solían ocuparse de la organización de la casa y de los niños, entre las ocupaciones estaban: moler, hacer pan, lavar, cocinar y hacer vestidos; en las zonas rurales los hombres solían trabajar en las tierras (Lc 17.34-35; Mt 24, 40-41). Sin embargo, esta distinción no era absoluta, porque en las zonas rurales las mujeres también trabajaban en el campo.<sup>48</sup> La realidad de vida de las mujeres de clase baja contribuía a la percepción negativa y devaluación que se tenía de ellas y llevaba a estereotipar a las mujeres de clase baja como promiscuas, esta era su reputación, aunque no se prostituyeran.<sup>49</sup> La relación de Jesús con mujeres de la

45. Schottroff, *Lidia's Impatient Sisters*, p. 84.

46. Ver Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 14, esp. n. 55. Sobre las muchas ocupaciones de las mujeres en Palestina, véase Ilan, *Jewish Women*, pp. 184-90. Ver también Schottroff, "Women Followers", pp. 420-21; *idem*, *Let the Oppressed*, pp. 88-90, Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 127-28. Y para más información sobre pescadoras en la antigüedad, ver Schottroff, *Lidia's Impatient Sisters*, p. 83.

47. Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (Nueva York: Schocken Books, 1975), pp. 199-202; Schottroff, *Lidia's Impatient Sisters*, pp. 93-97; Satoko Yamaguchi, "Re-visioning Martha and Mary: A Feminist Critical reading of a Text in the Fourth Gospel" (Dmin Thesis, Episcopal Divinity School, 1996), p. 85.

48. Schottroff, *Lidia's Impatient Sisters*, pp. 79-84; Yamaguchi, "Re-visioning Martha and Mary", p. 83.

49. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 48-52.

clase trabajadora y con, al menos, una mujer de mejor posición pudo explicar que, más adelante, la tradición le asociara con “pecadoras/prostitutas” (Mt 21, 31-32). Una mujer como Juana, a pesar de su ligeramente elevada posición social, pudo haber sido fácilmente etiquetada como prostituta, por su relación con otras mujeres y hombres por debajo de su estatus.<sup>50</sup> Sin embargo, no hay ninguna indicación en Marcos para pensar que María Magdalena o cualquiera de las tras mujeres que acompañaban a Jesús fueran prostitutas.

El final de Marcos relata que María Magdalena había estado endemoniada (Mc 16.9), una tradición que Lucas también recoge (Lc 8.2). Jesús era conocido por su atención a los considerados poseídos por demonios, lo que sugiere que algunas de las mujeres de su círculo habían sido curadas de algún tipo de enfermedad mental o locura (Q 11.20). A pesar de esta asociación, ninguna narración evangélica representa a Jesús echando un espíritu malo de María Magdalena o de otra mujer, aunque Lucas sí relata el exorcismo que hizo Pablo a una niña esclava poseída por un espíritu adivino (Hch 16, 16-18). La asociación que se hace de María Magdalena con la posesión demoníaca sirve para relacionarla con vistas a la tumba y contactos con los espíritus de los muertos (necromancia). En Marcos, esta designación devalúa su testimonio de la resurrección y sirve para excluirla del categoría de los Doce, como le pasó al endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-15).<sup>51</sup> Dado que estar poseído por dioses o espíritus estaba asociado con poderes proféticos, cualquier imagen de las seguidoras de Jesús como poseídas era, probablemente, peligrosa. Puesto que también Jesús mismo fue considerado loco (Jn 8.48; Mc 3, 20-21) y poseído por un demonio, el príncipe de los demonios,

50. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 89-93. Sobre las consideradas “pecadoras” por participar en las ocupaciones de la clase baja, véase I. Abrahams, “Publicans and Sinners” en *Studies in Pharisaism and the Gospels* (Nueva York: Ktav, 1967), pp. 54-61, esp. p. 55; Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 128; Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), cap. 14.

51. Sobre visitas a la tumba y mujeres, ver Corley, “Women and the Crucifixión”, pp. 181-96.

Belcebú (Mc 3.22), la acusación de posesión demoníaca sitúa a María Magdalena no en la línea de los Doce sino en la de Jesús o, incluso, en la de Juan Bautista (Q 7.33). Los hombres que tenían esas características eran considerados profetas.<sup>52</sup> Todo esto hace pensar que María Magdalena pudo haber sido identificada no sólo como una seguidora de Jesús, sino como profeta, mas tarde degradada en la temprana tradición cristiana que también degradó a Juan.<sup>53</sup> Tanto Jesús, como Juan y como María pudieron haber mostrado un comportamiento excéntrico en algún momento de sus vidas.<sup>54</sup> Si fue una profeta de forma similar a como lo fueron Jesús y Juan, las palabras de María y sus dichos o se perdieron o se incorporaron a la misma tradición de Jesús.

De las otras dos mujeres que nombra Marcos sabemos menos incluso. Probablemente, Marcos trata de que entendamos que la madre de Santiago y José es la madre de Jesús (Mc 6.3). Según Mc 6.3, María tenía otros dos hijos, Judas y Simón, y un número no especificado de hijas. Si este es el caso, entonces su presencia en la crucifixión con María Magdalena y su deserción posterior en la tumba, contribuiría no sólo al tema marcano del fracaso de los discípulos, sino también al tema del fracaso de la familia de Jesús.<sup>55</sup> La asociación de esta María con la madre de Jesús en Mc 6.3 podría también explicar, en parte, el emplazamiento que hace Juan de la madre de Jesús en la

52. Más información sobre mujeres y necromancia en Corley, “Women and the Crucifixión”.

53. Sobre el estatus profético de María, véase Karen King “Prophetic Power and Women’s Authority: The Case of the Gospel of Mary (Magdalene)”, en Beverly M. Kienzle y Pamela J. Walker (eds.), *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity* (Berkeley: University of California Press, 1998), pp. 21-41.

54. Acerca del probable comportamiento excéntrico de Jesús, ver: Sanders, *Historical Figure*, p. 151.

55. Ver John Dominic Crossan, “Mark and the Relatives of Jesús”, *Novum Testamentum* 15 (1973), pp. 81-113, esp. 105-10; Kinukawa, *Women and Jesus*, p. 92; Winsome Munro, “Women Disciples: Light from Secret Mark”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 9 (1992), pp. 47-64 (57). En contra de Gundry, *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 977; Witherington, *Women in the Ministry*, p. 92.

cruz (Jn 19.25) y en la comitiva de Jesús (Jn 2.12). Los Hechos de los Apóstoles atestiguan la presencia de María entre los discípulos (Hch 1.14), también atestiguada en otras obras extracanjónicas.<sup>56</sup>

La otra única información en relación con la madre de Jesús en Marcos es que su hijo llevó el apellido de la madre, no del padre, Jesús es un "carpintero (o artesano, τέκτων), el hijo de María" (Mc 6.3). Varios manuscritos, entre ellos el P45 dicen: "¿No es este el hijo de un carpintero (τοῦ τέκτονος ὁ υἱός) y de María?"<sup>57</sup>. El intento que subyace a la pregunta es subrayar lo ordinario de los orígenes de Jesús. Es el hijo de gente del pueblo, muy conocida<sup>58</sup>. La identificación de Jesús por su madre podría implicar que María pertenecía a una clase o estatus superior a su esposo o, simplemente, refleja el estatus de María en la iglesia primitiva. Era frecuente en el judaísmo del segundo templo que un hombre fuera conocido por su madre, cuando su madre pertenecía a un rango más elevado que su padre (el estatus en la antigüedad era un asunto que tenía que ver con la familia a la que se pertenecía, no necesariamente con la riqueza que se poseía). Esta designación puede explicar, en parte, el que Lucas ponga a María en relación con una familia de sacerdotes (Lc 1-2) y también las leyendas posteriores que dicen que María había nacido en Séforis, no en la humilde Nazaret.<sup>59</sup> Podría también hacer pensar que Jesús procedía de un origen socialmente mixto,

56. *Acta of Pilate*, en M.R. James (ed.), *The Apocriphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press 1953), pp. 116-17; *Coptic Assumption of the Virgin* en M.R. James (ed.), *The Apocriphal New Testament*, pp. 196-97; *Book of the Resurrection of Christ* por el apóstol Bartolomé en M.R. James (ed.), *The Apocriphal New Testament*, p. 151. Ver también Munro, "Secret Mark", p. 57, esp. N. 33; Witherington, *Women in the Ministry*, p. 121.

57. El siríaco palestino simplemente omite ὁ τέκτων. La edición United Bible Society valora su decisión con una {A}. Esto puede ser un reflejo del interés primitivo sobre la vocación humilde de Jesús (Metzger, *Textual Commentary*, p. 88), pero las lecturas previas de P45 siguen siendo problemáticas. Ver Witherington, *Women in the Ministry*, p. 88.

58. No hay evidencia de que José estuviera muerto. Para consultar esta opinión, ver Raymond E. Brown et al., *Mary in the New Testament* (Nueva York: Paulist Press, 1978), p. 64.

59. Esta tradición procede de alrededor del año 570 d.C. del Peregrino Piacenze en sus *Viajes*. Ver Richard A. Batey, *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sephoris and the Urban World of Jesus* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1991), p. 20.

que no era poco común entre los esclavos, los esclavos liberados y los hombres libres de las capas sociales pobres.<sup>60</sup>

Parece menos probable que esta forma de designar a Jesús, como "el hijo de María" apunte razones de ilegitimidad.<sup>61</sup> Aunque no pueda negarse la tradición sobre la ilegitimidad de Jesús que existió durante el siglo primero (*Evangelio de Tomas* 105; Jn 8.41; Mt 1), pero la designación de Jesús como hijo de María que aparece en Marcos no tiene por qué estar vinculada a aquella tradición.<sup>62</sup> Las narraciones canónicas de la infancia de Jesús (Mt 1-2 y Lc 1-2), que contienen material legendario posterior sobre el nacimiento de Jesús, ofrecen muy poca información histórica sobre la madre de Jesús. Los evangelios de la infancia que surgieron posteriormente, como: el *Protoevangelio de Santiago* o el *Pseudo Mateo*, ofrecen menos todavía.<sup>63</sup>

60. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 32-33 n. 46; 48-49, 59 n. 208. Ver especialmente Cameron, "Neither Male nor Female".

61. Ver especialmente Tal Ilan, "Man Born of Woman... Job 14.1: The Phenomenon of Men Bearing Matronymes at the time of Jesus", *Novum Testamentum* 34 (1992), pp. 23-45; pero también Brown, *Mary in the New Testament*, pp. 63-64; Harvey McArthur, "Son of Mary" *Novum Testamentum* 15 (1973), pp. 38-58. Así también, Amy-Jill Levine, "Matthew" en Newsom y Ringe (eds.), *Woman's Bible Commentary*, pp. 252-62, esp. p. 253; *idem*, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History* (Lewiston, NY: Edwin mellen Press, 1988), pp. 63-88, esp. p. 87. En contra del argumento de Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesús: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (Nueva York: Harper & Row, 1987), pp. 160-164; Robert Funk, *Honest to Jesús: Jesús for a New Millennium* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), sigue a Schaberg (p. 288); ver también Dewey, "Gospel of Mark", p. 482; Witherington, *Women in the Ministry*, p. 88.

62. El relato de infancia de Mateo está claramente interesado en la reputación de María. Ver Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 147-52; Schaberg, *The Illegitimacy of Jesús*, pp. 36-41, 145-94. Dewey interpreta "el hijo de María" como un insulto a Jesús y a su madre ("Gospel of Mark", p. 482).

63. Más información sobre los evangelios de la infancia *Protoevangelio de Santiago* y *Pseudo Mateo* en Oscar Cullmann, "Infancy Gospels: The Protoevangelium of James", en E. Hennecke y W. Schneemelcher (eds.), *New Testament Apocrypha* (Philadelphia: Westminster Press, edición revisada, 1991), I, pp. 421-69; Ronald F. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas* (Santa Rosa CA: Polebridge Press, 1995); Jane Schaberg, "The Infancy of Mary of Nazareth", en E.S. Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* (2 vols.; Nueva York: Crossroad, 1993, 1994), II, pp. 708-27, esp. p. 718.

Después de María Magdalena, Salomé es la siguiente discípula de Jesús más nombrada en la literatura cristiana primitiva. *El evangelio secreto de Tomás* la relaciona con la familia de Jesús;<sup>64</sup> aparece en el *Evangelio de Tomás* 61 recostada en un sofá cenando con Jesús, y, como María Magdalena, aparece en fuentes extra- bíblicas manteniendo conversaciones con Jesús, de forma notable en el *Evangelio de los Egipcios* citado por Clemente de Alejandría.<sup>65</sup> En una sección semejante a la fuente Q de los *Salmos maniqueos*, Salomé figura junto con María Magdalena en un grupo de mujeres ascetas itinerantes.<sup>66</sup> Otras historias, que identifican a Salomé como comadrona, son sin duda legendarias.<sup>67</sup>

Parece razonable concluir que dos mujeres, llamadas Salomé y María Magdalena, viajaban con Jesús y estaban entre sus más íntimos seguidores. A ellas se une la madre de Jesús. El tema de la enemistad entre Jesús y su familia sirve para desacreditar el rol de las mujeres, especialmente de la madre de Jesús, entre los discípulos.<sup>68</sup> Esto podría sugerir que Marcos conserva la tradición sobre discípulas en Mc 15, 40-41, una tradición que no puede negar pero con la que se siente incómodo.<sup>69</sup> Marcos subraya el seguimiento de las mujeres con los dos verbos que utiliza: “seguir” (ἀκολουθέω) y “servir” (διακονέω). Las dos Marías y Salomé siguieron y sirvieron a Jesús desde el tiempo del comienzo de su ministerio en Galilea.

64. Frag. 2 (iii.16). Ver Munro, “Secret Mark”.

65. Clemente de Alejandría, Misc. 3.45, 64, 66, 68, 91-97; *Excerpta ex Theodoti* 67.

66. *Manichaean Psalms* 191.21 y ss. Y 194.19-22 en C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook, Part 2* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938). Ver Richard Bauckman, “Salome the Sister of Jesus, Salome the Disciple of Jesus and the Secret Gospel of Mark”, *Novum Testamentum* 33 (1991), pp. 245-75, esp. p. 263; Kathleen E. Corley, “Salomé”, *International Standard Bible Encyclopedia*, IV, p. 286.

67. *Protoevangelium of James* 20; Bauckman, “Salomé”, pp. 249-53; Corley, “Salomé”, p. 286; Cullman, “Infancy Gospels”, pp. 435-35; Schaberg, “Infancy of Mary of Nazareth”, p. 726; y también C. Trautman, “Salomé l’incrédule: récits d’une conversion”, en *Écritures et traditions dans la littérature copte: Journée d’études coptes, Strasbourg, 28 mai 1982* (Cahiers de la bibliothèque copte 1; Louvain: Peeters, 1983), pp. 61-72.

68. Véase Crossan, “Mark and the Relatives”; Munro, “Secret Mark”, pp. 56-58; Tolbert, “Mark”, p. 271.

69. Así también lo ve Munro en: “Women Disciples” y “Secret Mark”, p. 58.

## Servicio y clase social

Tras esta descripción del discipulado de las mujeres subyace un malestar subterráneo. Esta misma descripción del discipulado se asemeja a las actividades de mujeres esclavas, mercenarias o sirvientas. Primero, las esclavas o sirvientas seguirían (ἀκολουθέω) a su señor, como también lo haría una amante con su amado y una víctima del tráfico sexual con quien la paga.<sup>70</sup> Una cita de Filóstrato en *La vida de Apolonio* (1.20) refleja esto con claridad:

Iban de viaje a Mesopotamia cuando los cobradores de impuestos (τελώνες) que estaban en la entrada del puente les llevaron al registro y les preguntaron qué llevaban consigo fuera del país. Y Apolonio replicó: “Me llevo templanza, justicia, virtud, continencia, valor, disciplina (σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀρετήν, ἐγκράτειαν, ἀνδρείαν, ἄσκησιν)”. Y así ensartó un grupo de sustantivos o nombres femeninos. Los otros, dándose cuenta de los gajes que se gastaba, dijeron: “Tienes entonces que escribir los nombres de esas esclavas (τὰς δούλας)”. Y Apolonio contestó: “Imposible, porque no son esclavas lo que llevo conmigo, sino señoras respetables (δεσποίνας)”.<sup>71</sup>

El cobrador de impuestos imaginaba que el número de mujeres que viajan de esa forma con un hombre no podían ser más que sus esclavas. La respuesta de Apolonio subraya que las compañeras de viaje de un hombre podrían ser estereotipadas como esclavas y, por tanto, poco virtuosas. Su ingeniosa afirmación no tiene sentido a no ser por la sutil asociación que existía entre esclavas y promiscuidad. Por tanto, las mujeres en Mc 15, 40-41, para el lector del mundo antiguo, fácilmente pudieron haber sido tomadas no por discípulas sino por esclavas sexualmente disponibles. No puede excluirse la posibilidad de que María Magdalena o Salomé fueran sirvientas, esclavas huidas o mujeres que trabajaban como criadas para Jesús o su fami-

70. G. Kittel, “ἀκολουθέω”, *Theological Dictionary of the New Testament*, I, p. 10

71. F. C. Conybeare (trad.), *Philostratus: Life of Apollonius of Tyana* (LCL; Cambridge, MA: Heinemann, 1960).

lia, o una de las sirvientas que acompañaban a su madre<sup>72</sup>, especialmente porque normalmente los viajeros iban acompañados de, al menos, un sirviente.<sup>73</sup> De hecho, Marcos distingue claramente entre las discípulas de Jesús y mujeres como Herodías y su hija, a quienes Marcos designa como “madre, señora y cortesana”, personajes nacidos de una escena ficticia cargada de elementos estereotípicos de los banquetes grecorromanos.<sup>74</sup> Esto hace improbable que la descripción de las mujeres de Mc 15, 40-41 sea pura caricatura.

Tener esclavos y servidumbre doméstica era muy común en la antigüedad grecorromana. Muchas casas tenían por lo menos un esclavo joven o una joven sirvienta que estaba sexualmente disponible para todos los varones de la casa y también para los invitados.<sup>75</sup> Como todos los esclavos en la antigüedad, las mujeres también podían ser sometidas a violencia, violación y otras formas de abuso físico.<sup>76</sup> Las tareas que se asignaban a los esclavos en las zonas rurales o urbanas seguían los patrones de género, pero las esclavas también podían ser mano de obra en los campos, secretarías, adminis-

72. Así lo ve Gundry, *Mark*, p. 979; en contra de Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters*, p. 214.

73. Lionel Casson, *Travel in the Ancient World* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1994), p. 76.

74. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 93-95.

75. A.H.M. Jones, “Slavery in the Ancient World”, en *Slavery in Classical Antiquity* (Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960), p. 1. Sobre estadísticas rabínicas semejantes en las casas judías, véase E. E. Urbach, “The Laws Regarding Slavery as a source for Social History of the Period of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud”, en J.G. Weiss (ed.), *Papers of the Institute of Jewish Studies (Londres)*, I, (Jerusalem: Magnes Press, 1964), pp. 1-94 (32), Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 48-49. En contra de lo que piensa Seim, *Double Message*, p. 61.

76. Ver, por ejemplo, Séneca, *De Ira* 3.27.3; K.R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (Nueva York: Oxford University Press, 1984), pp. 113-37. Acerca de una niña esclava de diez años de edad, llamada Abaskantis, en cuyo contrato se incluía el derecho de su nuevo dueño al castigo físico, ver S.R. Llewelyn y R.A. Kearsley, “The Sale of a Slave Girl: The New Testament Attitude to Slavery” en *New Documents Illustrating Early Christianity*, IV (Macquarie University, Australia: Ancient History Documentary Research Centre, 1992), pp. 48-55, esp. P. 50. Sobre niños esclavos, ver Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 48-52.

tradoras de la casa o encargadas.<sup>77</sup> También trabajaban en la fabricación de tejidos y otras comercializaciones, o en prostíbulos.<sup>78</sup> Además, las esclavas podían entrar en la prostitución para ganar dinero y poder pagar su libertad. Así pues, en la antigüedad grecorromana esclavitud, pobreza y endeudamiento eran realidades entrecruzadas entre las clases más bajas.<sup>79</sup>

Aunque las leyes judías tenían restricciones en cuanto al régimen de esclavitud de judíos, especialmente de los varones, también las familias judías tenían esclavos como otras familias grecorromanas, los valores culturales que regían las relaciones entre los señores judíos y los esclavos no se distinguían de las de sus semejantes helenistas.<sup>80</sup>

77. Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 15; Pomeroy, *Goddesses*, pp.191-92; Schottroff, *Let the Oppressed*, p. 89; Yamaguchi, “Re-visioning Martha”, p. 86. Yamaguchi hace notar que Judith encarga a una mujer de que se ocupe de la administración de su estado.

78. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 48-52; Pomeroy, *Goddesses*, pp.191-92; ; Schottroff, *Let the Oppressed*, p. 89; Yamaguchi, “Re-visioning Martha”, p. 85- 86.

79. John Dominic Crossan, *Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), pp. 293-95; David Daube, *Roam Law: Linguistic, Social and Philosophical Aspects* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), pp. 92-94; Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1987), pp. 232-33; Martin Goodman, “The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt”, *JJS* 33 (1982), pp. 417-27; John S. Kloppenborg, “Alms, Debt and Divorce: Jesus’ Ethic in Their Mediterranean Context”, *Toronto Journal of Theology* 6 (1990), pp. 182-200, esp. pp. 192-93; ver también Isaac Mendelson, *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York: Oxford University Press, 1949), pp. 5-19; Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), pp. 124-26; Schottroff, “Women as Followers”, p. 423; *idem*, *Let the Oppressed*, p. 97. Ver también Paul Veyne, “Slavery”, en Paul viene (ed.), *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium* (Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1987), p. 55; W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1933), pp. 120-39.

80. Dale B. Martin, “Slavery and the Ancient Jewish Family”, en Shaye J.D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity* (Atlanta: Scholars Press, 1993), pp. 113-29; Ilan, *Jewish Women*, pp. 205-11; Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 58-59; Y.A. Solodukho, “Slavery in the Hebrew Society of Iraq and Syria in the Second Through Fifth Centuries A. D.”, en J. Neusner (ed.), *Soviet Views of Talmudic Judaism* (Leiden: E.J. Brill, 1973), pp. 1-9. Patterson demuestra cómo la concesión de libertad a los esclavos en la antigüedad no quedaba afectada por los desarrollos en las perspectivas filosóficas y religiosas. Véase su obra: *Slavery and Social Death*, pp. 273-93.

La existencia de la esclavitud en Palestina, a pesar de ser combatida por razones apologeticas, era ampliamente aceptada y asumida.<sup>81</sup> Los esclavos extranjeros eran baratos y fáciles de conseguir, aunque no hay evidencia de un uso generalizado de esclavos para trabajos agrícolas.<sup>82</sup> El trabajo de esclavos era utilizado en Palestina a pequeña escala, y mayoritariamente para servicio doméstico, como en Egipto.<sup>83</sup> Las parábolas de Jesús reflejan la existencia no sólo de trabajadores asalariados a destajo y de arrendatarios en la sociedad palestina sino también de esclavos que la mayor parte de las veces servían como administradores de la casa. Las parábolas usan términos como δούλος, “esclavo” (Mt 18.23; Lc 14.17; Mt 21.34/ Lc 20.10; cf. *Evangelio de Tomás* 65; Lc 19.13/ Mt 25.14), οἰκονόμος, “administrador” (Lc 16.1) y también γεωργός, “arrendatario” (Mt 21.34/ Lc 20.10; cf. *Evangelio de Tomás* 65), ἐργάτης, “trabajador” (Mt 20.1), y μίσθιος “obrero asalariado” (Lc 15.17).<sup>84</sup>

81. La discusión más frecuente se puede leer en Urbach, “Laws Regarding Slavery”, pp. 1-94; ver también Paul V.M. Flesher, *Oxen, Women or Citizens? Slaves in the System of the Mishnah* (Atlanta: GA: Scholars Press, 1988); Goodman, “First Jewish Revolt”, p. 423, esp. p. 40; N.P. Lemche, “The Manumission of Slaves- the Fallow Year- the Sabbatical Year- the Jubal Year”, *Vetus Testamentum*, 26 (1976), pp. 38-59; Solodukho, “Slavery in the Hebrew Society”; Solomon Zeitlin, “Slavery in the Second Commonwealth and the Tannaitic Period”, en *Studies in the Early History of Judaism, History of Early Talmudic Law* (Nueva York: Ktav, 1978), pp. 225-69; J.P.M. Van der Ploeg, “Slavery in the Old Testament”, *Vetus Testamentum Supplements* 22 (1971), pp. 72-87; F.M. Heichelheim, *An Economic Survey of Ancient Rome: Roman Syria* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1938); Mendelson, *Slavery in the Ancient Near East, passim*; Carol Osiek, “Slavery in the Second Testament World”, *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992), pp. 174-79; En contra de lo que dice Urbach, ver Joseph H. Heinemann, “The Status of the Jewish Labourer in Jewish Law and Society in the Tannaitic Period”, *Hebrew Union College Annual* 25 (1954), pp. 263-325, esp. pp. 268-69.

82. Goodman, “First Jewish Revolt”, p. 421, esp. n. 29

83. Heichelheim, *An Economic Survey of Ancient Rome*, pp. 164-65; Goodman, “First Jewish Revolt”, p. 425; William L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1933), p. 124.

84. Ver Hamel, *Poverty and Charity*, p. 163, n.91; Osiek, “Slavery”, p. 177.

Los judíos de la Palestina del segundo Templo, contrataban y compraban siervos para la casa o las tareas agrícolas, especialmente esclavos gentiles.<sup>85</sup> Así pues, las esclavas en Palestina podían ser mujeres gentiles que pertenecían a familias judías, mujeres judías vendidas a no judíos o mujeres judías que pertenecían a familias judías.<sup>86</sup> Tradicionalmente, los esclavos gentiles no solían tener derecho a ser liberados con perjuicio de que esto persistiera durante todo el siglo primero.<sup>87</sup> Cuando se dio una mejora de las condiciones de liberación de esclavos durante el periodo del segundo Templo, respondió a motivos que generalmente beneficiaban al propietario, no al bienestar del esclavo.<sup>88</sup> Josefo no hace distinción entre lo esclavos judíos y los no judíos, ambos eran δούλοι.<sup>89</sup>

En tiempos de penuria y malas cosechas, era común que los hombres, sus hijos o, quizá, sus esposas se entregaran para ser vendidos como esclavos.<sup>90</sup> También se practicaba la esclavitud como pena por robo.<sup>91</sup> A pesar de la tendencia de prenda por tierra y propiedades como forma de pago de deudas, la esclavitud como pago de deuda

85. Sobre los deberes de las esposas que podían ser transferidos a las esclavas, consultar: Hamel, *Poverty and Charity*, p. 112; ver también en Veyne, “Slavery”, p. 55.

86. Ver los argumentos al respecto de Ilan en: *Jewish Women*, pp. 207-11.

87. Westermann, *Slave Systems*, p. 125; Urbach, “Laws Regarding Slavery”, p. 55.

88. Urbach, “Laws Regarding Slavery”, p. 47. Patterson también hace constar en documentos una tendencia similar contemporánea en la fluctuación del mercado de esclavos (*Slavery and Social Death*, p. 247). Para consultar más información al respecto en la era de Augusto, ver Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 58-59. Hay documentación sobre la derecho judío a ser liberado estipulado en la última parte del siglo segundo de la Rusia baja, que era similar a la Delfica. Véase Westermann, *Slave Systems*, p. 125.

89. John J. Gibbs y Louis Feldman, “Josephus’ Vocabulary for Slavery”, *Jewish Quarterly Review* 76 (1986), pp. 271-310, esp. p. 293.

90. En tiempos de empobrecimiento, las regulaciones bíblicas caían en desuso. Ver Urbach, “Laws Regarding Slavery”, pp. 11-17; Klaus Baltzer, “Liberation for Debt Slavery after the Exile in Second Isaiah and Nehemiah” en Patrick D. Miller *et al.* (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), pp. 477-84, esp. p. 481.

91. Éxodo 22.1. Ver Josefo, *Ant.* 3.12.3 (282) y los argumentos de Urbach, “Laws Regarding Slavery”, pp. 18-19.

era también una realidad.<sup>92</sup> Esta realidad está reflejada en Mt 18, 23-35. Cuando un esclavo no puede pagar al rey (su señor) lo que le debe, el rey ordena que el esclavo, su esposa, sus hijos y todas sus pertenencias sean vendidas para pagar la deuda contraída.<sup>93</sup>

En esta línea de discusión no se suele considerar el fracaso de Ex 21, 7-11 que requiere la liberación de las niñas judías que han sido vendidas como esclavas, seis años después de haber sido compradas, aunque la legislación que figura en el Deuteronomio extendía este privilegio a mujeres y niñas (Deut 15, 12-18), las niñas podían también ser vendidas como concubinas, esto es, como esposas esclavas.<sup>94</sup> Aunque la evidencia de venta de hijas como esclavas por parte de familias judías es mínima<sup>95</sup>, parece muy probable que las jóvenes

92. Goodman, "First Jewish Revolt", p. 423; Zeitlin, "Slavery", pp. 193-97. Sobre las formas de condonar las deudas, también la esclavitud, en la Palestina Romana ver también Hamel, *Poverty and Charity*, pp. 159-63; Horsley, *Spiral of Violence*, pp. 232-33; sobre la venta de niños, ver: Viene, "Slavery", p. 55; sobre la venta de niñas de esclavas como medio para lograr la liberación ver Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 50-51. Para consultar evidencia documental sobre la esclavitud en esta área geográfica, ver Friotz M. Heichelheim, *Roman Syria*, en Allan C. Jonson (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome* (6 vols; Baltimore: The John Hopkins University Press 1930), IV, pp. 166-67 (165); M.I. Rostovtzeff y C. Bradford Welles, "A Parchment Contract of Loan from Dura-Europos on the Euphrates", en Austin Harmon (ed.), *Yale Classical Studies* (New Haven University Press, 1931), II, pp. 3-78, esp. P. 67.

93. Véanse los argumentos de Zeitlin, "Slavery", p. 196; Osiek, "Slavery", p. 177.

94. Sobre las esposas esclavas véase N. Avigad, "Epitaph of a Royal Steward from Siloan Village", *Israel Exploration Journal* 3 (1953), pp. 137-52, esp. p. 146 n. 18; *idem* "A Seal of a Slave-Wife (Amah)", *Palestine Exploration Quarterly* 78 (1946), pp. 125-32; Louis M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1942), pp. 34-76; Ilan, *Jewish Women*, p. 205; A. Jepsen, "Amah and Schiphchah", *Vetus Testamentum*, 8 (1958), pp. 293-97; Mendelson, *Slavery in the Ancient Near East*, pp. 50-51; I. Mendelson, "The Conditional Sale into Slavery of Free-born daughters in Nuzi and the Law of Exodus 21.7-11", *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935), pp. 190-95; Van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament", p. 75. Sobre las distinciones entre Ex 21, 7-11 y Deut 15, 12-18, ver Lemche, "Manumission", p. 44 y N.P. Lemche, "The Hebrew Slave: Comments on Slave Law Ex 21.2-11", *Vetus Testamentum*, 25 (1975), pp. 9-144, esp. pp. 139, 143; también Sara Japhet, "The Laws of Manumisión of Slaves and the Question of the Relationship Between the Collection of Laws in the Pentateuch" en Yitschak Avishur y Joshua Blau (eds.), *Studies in the Bible and the Near East Presented to samuel E. Lowenstamm* (Jerusalem: E. Rubinstein's Publishing House, 1978), pp. 199-201.

fueran mucho más víctimas de deudas saldadas con la esclavitud que los jóvenes o varones adultos.<sup>96</sup> Más tarde hay fuentes del *halla-kah* que atestiguan la existencia de mujeres esclavas en casas judías, y la discusión sobre sus deberes y los problemas que se derivan de su disponibilidad sexual.<sup>97</sup> Parece dudoso que las niñas vendidas con este propósito pudieran haber sido liberadas al llegar la edad<sup>98</sup>, aunque las mujeres eran liberadas con mas frecuencia que los hombres en el mundo romano.<sup>99</sup> Si eran liberadas tenían menos valor como cónyuges, debido a la mancha de actividad sexual durante el periodo de esclavitud, hubiera o no sido cierta.<sup>100</sup>

Es notable el séquito de Simon B. Gioras, en el que se encontraban su esposa, las personas que la atendían y algunas esclavas escapadas, y su proclamación de emancipación de la esclavitud que incluía una llamada a la abolición de la deuda.<sup>101</sup> Las esclavas, incluso siendo niñas, podían escaparse de sus amos; algunas novelas antiguas relatan que mujeres ricas huían con sus esclavas de sus maridos.<sup>102</sup> La advertencia de Jesús sobre la condonación de deudas (Q 11.4) podría, por tanto, haber tenido sentido no sólo de cara al bienestar de las familias empobrecidas en general sino también de cara al bie-

95. Goodman, "First Jewish Revolt", p. 423, esp. n. 40.

96. Horsley, *Spiral of Violence*, pp. 232-33; Ilan, *Jewish Women*, p. 206. Sobre los deberes de las mujeres transferidos a las mujeres esclavas, ver *m. Ketub.* 55; *t. Ketub.* 5.4; *b. Ketub.* 30a; Hamel, *Poverty and Charity*, p. 112; Yamaguchi, "Re-visioning Martha", pp. 85-86.

97. Ilan, *Jewish Women*, pp. 203-10.

98. Cuando ya estaba al borde de la muerte, Judit libera a una mujer esclava (Jdt 16.23). Ver Ilan, *Jewish Women*, p. 205.

99. Más argumentos al respecto en Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 50-51; y también en L'ewelyn y Kearsley, "Manumisión in Thessaly and at Delphi", en *idem*, *New Documents Illustrating Early Christianity*, VI, p. 76-81.

100. Ver Ilan, *Jewish Women*, pp. 205-11; Horsley, *Spiral of Violence*, pp. 232-33.

101. Josefo, *War* 4.508; ver Goodman, *Ruling Class*, pp. 204-207.

102. En *Fugitivi* de Luciano una partidaria de la filosofía cínica abandona a su marido y huye con sus esclavas. Véase Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 63 n. 230. Ver también un contrato griego que asegura al comprador que la esclava Abaskantis, de diez años de edad, no huirá (P. Turner 22, 142 d.C., Pamfilia); Llewelyn y Kearsley, "Sale of a Slave Girl", p. 48. Sobre un contrato de venta siríaco (Dura Pg. 20, Mayo).



nestar de los niños, y especialmente las niñas, que eran, probablemente, las que eran vendidas con más frecuencia para cancelar deudas familiares<sup>103</sup>, o, incluso, para obtener dinero para la compra de animales para uso agrícola y otros bienes.<sup>104</sup> Los esclavos podían tener deudas que perdonar o deber (cf. Mt 18, 23-34).

Parece, por tanto, razonable pensar que al menos una o más de las mujeres descritas al servicio de Jesús en Mc 15, 40-41, fuera una esclava o sirvienta huída. María, la madre de Santiago y José, la madre de Jesús, no parece ser ni una esclava ni una sirvienta; María Magdalena, parece ser conocida en relación con algún negocio. De las mujeres mencionadas en Mc 15, 40-41, Salomé es la que más probablemente fuera una esclava o sirvienta, dado que se asocia como próxima a la familia de Jesús, aunque no es identificada como un miembro de la familia en el *Evangelio secreto de Marcos* (Frag. 2, 3.16). Marcos identifica a Salomé con el servicio de la mesa, aunque si era una esclava o una sirvienta asalariada, probablemente se encargara también de otros servicios para la familia. Podría ser ambas cosas, una sirvienta y una discípula.

Esta sugerencia no quita significado a la figura de Salomé como una de las discípulas de la tradición, más bien, lo intensifica. Por ejemplo, dada la supuesta disponibilidad sexual de una esclava y el hecho de que las mujeres pudieran ser obligadas a prostituirse debido a las dificultades económicas o para obtener la libertad, la probabilidad de que en el grupo de Jesús hubiera esclavas podría explicar la acusación de que es objeto Jesús en Q, a quien se le relacionaba con pecadores y prostitutas, con quienes compartía mesa (Mc 2.16; Q 7.28-29). Esta acusación apunta que Jesús estaba rebajándo-

103. Horsley, *Spiral of Violence*, pp. 232-33; Ilan, *Jewish Women*, p. 206. Acerca de los endeudamientos de los campesinos, como trasfondo del interés de Jesús en este tema, véase también Kloppenborg, "Alms, Debt and Divorce", pp. 192-93; Douglas E. Oakman, *Jesús and the Economic Questions of His Day* (Lewiston, NY: Edward Mellen Press, 1986), pp. 72-80.

104. Urbach, "Laws Regarding Slavery", p. 17.

se al comer con estas personas que tenían un estatus inferior a él. Si esto es así, se pone en cuestión la identidad de Jesús como campesino, al menos como un campesino sin casa y destituido. Las citas de Mc 6.3 y la de la descripción de las mujeres en Mc 15, 40-41 pueden implicar que Jesús tenía vínculos familiares con las clases pobres trabajadoras y con otra clase más alta, por sus riquezas, por pertenecer a un linaje de rango superior, o, por haber gozado de prestigio como maestro o profeta (i.e. su popularidad como tal).<sup>105</sup>

Este análisis también revela que no parece muy probable que en el grupo de seguidores de Jesús hubiera prostitutas, dado que esa designación servía para calumniar o caricaturizar y no era una forma de designación social (Mt 21,31-32). Más bien, la evidencia helenista muestra que las mujeres descritas en Mc 15, 40-41 fueran esclavas, o esclavas que habían huído o mujeres de la clase trabajadora, solteras o casadas, que podían haber sido igualmente candidatas a la acusación de promiscuidad sexual o prostitución.<sup>106</sup> Dicho insulto pudo haber sido especialmente derogatorio para la madre de Jesús. Este sometimiento de la madre de Jesús a estereotipos negativos de género debido a las compañías de su hijo, pudo también explicar la sombra sobre su personaje en la tradición cristiana primitiva, a parte del la suposición de que el nacimiento de Jesús fuera ilegítimo (cf. *Evangelio de Tomás* 105, "hijo de una prostituta", πόρνη). Puede que concierna a la decencia grecorromana lo que hace que Marcos ponga a las mujeres mirando "a distancia" en la crucifixión<sup>107</sup>, aunque, pro-

105. Así parece argumentar Buchanan, "Jesús and the Upper Class" y esp. Judge, "Early Christianity", pp. 9-11.

106. Kathleen Corley, "Were the Women Around Jesus Prostitutes?" en David Lull (ed.), *Women in the Context of Greco-Roman Meals* (SBL Dissertation Series; Atlanta: Scholars Press 1989), pp. 487-521 (521); *idem*, *Private Women, Public Meals*, pp. 48-52. Personalmente, estoy de acuerdo en lo fundamental con Horsley, *Spiral of Violence*, p. 223. En desacuerdo con Schottroff, *Let the Oppressed*, p. 97; Louise Schottroff y Wolfgang Stegemann, *Jesús and the Hope of the Poor* (trad. M.J. O'Connell; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), pp. 15-16; Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 121-22; *idem*, *Jesús*, pp. 93-94.

107. Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 86.

blemente, sea también influencia de algún antecedente literario.<sup>108</sup> Estas mujeres estaban allí esperando, con probabilidad, a ocuparse de los ritos del enterramiento, que, generalmente, era una tarea asignada a mujeres.<sup>109</sup>

El lenguaje usado en este pasaje sugiere también la presencia de estas mujeres en las comidas con Jesús. “Servir” (διακονέω) trae a la memoria la imagen de mujeres sirviendo la mesa en que está Jesús, un servicio que hacían normalmente siervos o esclavos, o mujeres o niños de la casa.<sup>110</sup> En los grandes banquetes de los ricos el servicio de la mesa estaba al cargo de esclavos jóvenes y guapos.<sup>111</sup> En Marcos sólo las mujeres y los ángeles aparecen sirviendo a Jesús (Mc 1, 29-31; 14, 3-9) y los ángeles tienen la misión de servirle comida después de su ayuno (Mc 1.13).<sup>112</sup> Mc 15, 40-41 puede leerse como indicador de que esas mujeres compartían mesa con Jesús, al menos, como servidoras. Esto junto con el dato de la tradición de que Jesús comía con recaudadores de impuestos y pecadores (Mc 2.17), puede hacernos concluir que las mujeres también comían con Jesús.

108. Corley, “Women at the Crucifixión”, pp. 196-202.

109. Corley, “Women at the Crucifixión”, pp. 181-96.

110. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 48-49; Seim, *Double Message*, p. 61; Para obtener más información sobre διακονέω como trabajo doméstico de mujeres y esclavos, ver Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters*, p. 83, y algunos comentarios cautelosos en p. 206.

111. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 48-49; 106-107 n. 117. John H. D'Arms, “Slaves at Roman Convivia”, en W.J. Slater (ed.), *Dining in a Classical Context* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991), pp. 171-83.

112. Marvin Meyer sugiere que si los fragmentos del *Evangelio secreto de Marcos* que contienen al joven (νεανίσκος) fueran considerados parte de la versión original del evangelio de Marcos, entonces Marcos estaría dibujando el discípulo ideal en el jardín y en el sepulcro (Mc 14,51-52; 16,5-6) de forma semejante al discípulo amado de Juan. “The Youth in the Secret Gospel of Mark”, *Semeia* 49 (1990), pp. 94-105. En comparación con los jóvenes, las mujeres se quedan cortas, puesto que huyen y no dicen a nadie nada sobre la resurrección (“The Youth in the Secret Gospel”, p. 147). Ver también Munro, “Secret Mark”, p. 51. Puesto que también hombres jóvenes podían servir a las comidas, podrían ser vinculados al ideal de δίκωπος que sirven la mesa en Mc 10, 43-45. Ver Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 106-107 n. 117.

Para una audiencia a quien le eran familiares los protocolos grecorromanos de comidas, la convergencia de imágenes de la clase baja, de esclavitud, servicio y sexualidad no pasaría desapercibida en Mc 15, 40-41. A pesar de ello, Marcos introduce esta descripción de las mujeres en el tema amplio del discipulado.<sup>113</sup> Es precisamente este trasfondo escandaloso y la relación de estas mujeres con las clases más bajas lo que Lucas elimina, elevando su rango social y caracterizando su servicio como algo filantrópico (Lc 8, 1-3).

La descripción que ofrece Marcos de las mujeres puede reflejar un origen del evangelio en algún lugar del oeste del imperio, donde la movilidad social de las mujeres era algo más aceptado que en el este griego, aunque la mayoría de los especialistas sitúan la composición en Siria.<sup>114</sup> Más aún, aunque la presencia de mujeres en comidas y frecuentes viajes junto con hombres era controvertido para mujeres de la clase alta, no lo era para mujeres del resto de las clases sociales. A pesar de que el ideal grecorromano de mujer era que la mujer permaneciera recluida en casa, incluso antes de la construcción de las carreteras romanas, no era infrecuente encontrar mujeres viajando con sus maridos, especialmente a festividades religiosas o lugares sagrados. Una mujer podía también recorrer grandes distancias con un séquito de sirvientes, para ir al encuentro de su marido. Obviamente, las siervas también viajaban o, en el caso de algunas esclavas, lo hacían al huir de la esclavitud.<sup>115</sup> Sólo las mujeres que pertenecían a las clases más ricas vivían vidas más recluidas; el resto de la población no podría, probablemente, dejar a las mujeres ocio-

113. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 84-86; Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters*, p. 214.

114. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 24-79; Acerca de la procedencia del evangelio en Siria: Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Londres: SCM Press; Philadelphia, PA Trinity Press International, 1990), pp. 288-92.

115. Casson, *Travel*, pp. 75-77, 82, 128, Pl. 6, 147, 160, 176-77. Sobre niñas esclavas que huyen en novelas antiguas y documentos, ver Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 63, n. 230; Heichelheim, *Economic Survey of Ancient Rome*, p. 167.

sas en la casa.<sup>116</sup> Hay pocas evidencias documentales directamente palestinas de mujeres que permanecieran recluidas en habitaciones femeninas; las pocas que existen solamente se refieren a mujeres de clases altas.<sup>117</sup> Sin embargo, los viajes de mujeres no casadas o jóvenes vírgenes pudieron haber sido más restringidos. La práctica de la esclavitud como medio para saldar deudas hace difícil de imaginar que las niñas vendidas con este propósito hubieran tenido una movilidad limitada debido al servicio doméstico que se verían obligadas a rendir a sus amos.<sup>118</sup>

Algunos gobiernos antiguos pusieron interés en restringir los movimientos y viajes de mujeres, especialmente de las prostitutas. Estas restricciones se vieron reforzadas por tasas elevadísimas de impuestos por servicios en viajes. Presumiblemente, en caso de que las mujeres o sus maridos pudieran pagar las tarifas que les cobraban los capitanes de barco, podían también embarcar en barcos como pasajeros. Los hombres tenían que pagar precios más caros por ellos que por sus mujeres, pero esos precios no eran, con mucho, tan altos como los que les cobraban por las prostitutas.<sup>119</sup> Esta regulación probablemente afectara a las mujeres que viajaban solas, sin tomar en cuenta cual fuera su verdadera ocupación, aunque raramente incluso los hombres viajaban solos. Normalmente,

116. Ilan, *Jewish Women*, pp. 128-29, 132-34, 176-84; Ilan corrige la suposición de Jeremías (*Jerusalem*, pp. 361-62) de que las fuentes judías egipcias son necesariamente aplicables a Palestina. Respecto a mujeres ricas recluidas y vírgenes cf. 3 Mac 1, 18-20; 2 Mac 3.19; Eclo 26.10; 42,11-12. Ver también Schottroff, "Women Followers", pp. 420-421; *idem*, *Let the Oppressed*, pp. 88-90; Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 127-28.

117. Ilan, *Jewish Women*, pp. 132-34.

118. Horsley, *Spiral of Violence*, pp. 246-49. Pero compruébense las conclusiones a las que llegan Llewelyn y Kearsley en que *P. Ups. Frid.* 7 concede libertad de movimientos a una mujer esclava. Esto implicaba que ella no gozaría inmediatamente de libertad. La interpretación de este texto está en disputa. Véase Llewelyn y Kearsley: "Dio autoridad a sus esclavos, a cada uno su trabajo..." en *idem*, *New Documents Illustrating Early Christianity*, pp. 60-63, esp. 62.

119. Esto significa que las prostitutas podían sufragar tales tarifas. Véase Casson, *Travel*, p. 154.

los viajeros llevaban consigo al menos un siervo.<sup>120</sup> Las mujeres casadas de la clase alta, que eran conocidas por sus frecuentes viajes de vacaciones a lugares de veraneo en la playa o a conocidos balnearios, eran consideradas amantes del placer o de costumbres sexuales disolutas. Este tipo de vacaciones se consideraban ocasiones para relaciones adúlteras.<sup>121</sup> En cambio, las mujeres más pobres podían hacer algo de dinero alquilando habitaciones a este tipo de viajeros.<sup>122</sup>

La mención en las cartas paulinas de muchas mujeres viajando como misioneras o por causa de algún edicto imperial (Hch 18.2) no debería considerarse algo extraordinario para su tiempo y clase social. Además las cartas de Pablo nos ofrecen la evidencia de la movilidad continua de mujeres como Junia, Priscila e, incluso, Febe. El mismo Pablo no se muestra en desacuerdo con el hecho de que mujeres que él conoce hagan largos recorridos o que apóstoles de Palestina lleven consigo a hermanas o mujer en los viajes. De hecho, expresa su derecho a hacerlo (1 Cor 9.5). A Febe, a quien llama su "defensora", llega incluso a enviarla como su mensajera (Rom 16, 1-2).<sup>123</sup> Aunque podría ser imprudente suponer que la información de Pablo en relación a la iglesia de Jerusalén es aplicable al situación general de Palestina, en conjunto, parece clara la evidencia de mujeres que viajaban para acudir a fiestas religiosas, por razones comerciales o como mensajeras.<sup>124</sup> La descripción que hace Marcos de las mujeres en camino con Jesús (Mc 15, 40-41) es, por tanto, bastante explicable a pesar de que sonara un tanto escandaloso.

120. Casson, *Travel*, p. 76.

121. Casson, *Travel*, p. 142-44. Para encontrar más referencias en la antigüedad, ver p. 346.

122. Casson, *Travel*, pp. 87-90.

123. Más información sobre las misioneras en: Mary Rose Dángelo, "Women Partners in the New Testament", *Journal of Feminist Studies in Religion* 6 (1990), pp. 65-86; Schottroff, "Women as Followers", pp. 424-26; Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 168-75.

124. Kathleen Corley, "The Egalitarian Jesús: A Christian Myth of Origins", *Forum*, NS, 1.2 (1998), pp. 291-325.

Mc 15, 40-41 es todavía más probable si dos de las mujeres estuvieran relacionadas con la familia de Jesús (su madre y/o Salomé) o con alguna de las familias de los otros discípulos (Mt 27.56). Sólo María Magdalena parece no guardar parentesco con Jesús o con los otros discípulos; pudo haber entrado en relación con el grupo por razones comerciales, de la misma manera que Priscila trabajaba con Pablo en el mismo negocio.

### Matrimonio y clase social

Es difícil delimitar el estado marital de las mujeres en Mc 15, 40-41. No se mencionan los maridos de Salomé ni de María Magdalena, lo que podría indicar que no estaban casadas<sup>125</sup> o que estaban divorciadas. También es posible que hubieran dejado a sus maridos e hijos para poder estar más libres. Si Salomé era una esclava huida o una sirvienta pudo haber sido soltera; existían dificultades para el matrimonio en el caso de las mujeres esclavas o sirvientas, por la mala reputación que tenían dadas las supuestas actividades sexuales, aunque algunas fuentes posteriores hacen constar el matrimonio de esclavas liberadas, con sus amos o con otros hombres.<sup>126</sup> María Magdalena, si era una mujer de la clase trabajadora, pudo haber estado casada, y quizá trabajaba en algún negocio con su marido u otros miembros de la familia. María (la madre) de Santiago y José seguramente estaba casada o divorciada, puesto que tenía hijos.<sup>127</sup> Si era la madre de Jesús, lo que parece probable en Mc 6.3, parece que estaba casada y que o pertenecía a una clase

más alta que su marido o era, simplemente, más conocida que él, de quien no se dice el nombre. También podría haber estado separada o divorciada. Mateo y Lucas atestiguan que María había estado casada con un hombre que se llamaba José (Lc 2.4; Mt 1.16), pero no hay ninguna evidencia de que él también acompañara a Jesús en sus viajes. Es tan posible que María abandonara a José como que él hubiera muerto. Por otra parte, en Lc 8, 1-3 no hay datos que evidencien que Juana tuviera consigo a su marido o a sus hijos, pero entre las demás mujeres, ella es la que mejor podría haber dejado a su familia con siervos que cuidaran de ellos. El supuesto costo de abandonar a las familias para seguir a un profeta como Jesús, en el caso de las madres y sobre todo de los padres, no debería pasarse por alto.<sup>128</sup>

La no mención de los maridos en Mc 15, 40-41 se toma con frecuencia como un signo de que las primeras cristianas eran célibes y evitaban el matrimonio. Esto no parece probable.<sup>129</sup> Es Mateo, y no Marcos, quien ofrece la fuerte afirmación sobre los que se hacen eunucos por el Reino de los cielos (Mt 19, 1-12). Marcos recoge la prohibición plena del divorcio, sin excepción, y, por tanto, refuerza el valor del matrimonio para las mujeres y los varones (Mc 10, 2-12). A pesar de la mención frecuente de la ausencia de padres en la verdadera familia de Jesús en Marcos (3, 31-35)<sup>130</sup>, dada la intensificación y refuerzo de la importancia del matrimonio en Mc 10, 2-12, la falta de interés que pone Marcos en los padres no parece estar en relación con repudiar el matrimonio o que sea un signo de ética anti-

125. Ilan, *Jewish Women*, p. 64; Ross Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World* (Nueva York: Oxford University Press, 1992), pp. 133-34, 144; Schottroff, "Women as Followers", p. 421. Véase también: David C. Sim, "The Women Followers of Jesús: The Implications of Luke 8,1-3", *Harvard Theological Review* 35 (1989), pp. 51-62, esp. p. 60.

126. El matrimonio de una esclava con su amo pudo ser una práctica de otros pueblos grecorromanos. Véase Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 49-50.

127. Ilan, *Jewish Women*, p. 64.

128. Véase David C. Sim, "What about the Wives and Children of the Disciples?: The Cost of Discipleship from Another Perspective", *Harvard Theological Review* 35 (1994), pp. 373-90.

129. Discusión que puede encontrarse en Ilan, *Jewish Women*, pp. 62-65; véase también Kraemer, *Her Share of the Blessings*, pp. 133-34; Mary Roise D'Angelo, "Re-Membering Jesus: Women, Prophecy and Resistance in the Memory of the Early Churches", *Horizon* 19 (1992), pp. 199-218 (215-216).

130. Véase, por ejemplo, Dewey, "Gospel of Mark", pp. 478-79; Horsley, *Spiral of Violence*, pp. 232-44; Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 145-47.

patriarcal.<sup>131</sup> El énfasis en el título de padre para Dios no está directamente en relación con la descripción de la verdadera familia que consiste en madres e hijos pero no padres (Mc 3, 31-35; 10, 29-31).<sup>132</sup> Finalmente, dada la tendencia de los evangelios a dejar de lado detalles personales incluso sobre personajes clave, es bastante posible que Salomé y María Magdalena estuvieran ciertamente casadas como la mayoría de las mujeres en la antigüedad, y que Marcos no encontrara de mucha importancia el detalle sobre su estado marital.<sup>133</sup>

### Jesús, recaudadores de impuestos y pecadores en Marcos (Mc 2, 14-17)

En Marcos capítulo 2, Jesús se recuesta a la mesa con Leví, el cobrador de impuestos y un grupo de sus amigos.<sup>134</sup> La llamada a Leví ha sido considerada desde hace tiempo una composición de Marcos; Mack ha sugerido que Marcos, basándose en una *chreía* que existía con anterioridad, crea la escena.<sup>135</sup> El juego de palabras que está

131. Ni en el caso de Marcos ni en el de Jesús. Así lo dice Mary Rose D'Angelo, "Abba and Father: Imperial Theology and the Jesús Traditions", *Journal of Biblical Literature* 111 (1992), pp. 611-30 (162); *idem*, "Theology in Mark and Q: Abba and Father in Contact", *Harvard Theological Review* 85 (1992), pp. 149-74. En contra de lo que opina Marcus Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994), p. 57; Crossan, *Historical Jesus*, pp. 301-302; Kloppenborg, "Alms, Debt and Divorce"; Schottroff, *Let the Oppressed*, pp. 95-97; Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 143-45.

132. Así también en D'Angelo, "Abba and Father", pp. 629-30, y "Theology in Mark and Q", p. 62.

133. Ilan, *Jewish Women*, p. 64; Schottroff, "Women as Followers", pp. 418-27.

134. Véase Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 89-93, para mucho de lo que se dice a continuación.

135. Mack, *Myth of Innocence*, p. 183. Mack y Vernon Robbins argumentan que tras la composición de las narraciones evangélicas hay una práctica de elaboración a partir de *chreías*, en las cuales hay afirmaciones importantes que después darán lugar a narraciones más extensas. Véase B.L. Mack y V.K. Robbins, *Patterns of Persuasion in the Gospels* (Sonoma, CA: Polebridge Press 1989). La composición marcana fue descubierta hace ya mucho tiempo: Bultmann, *History*, pp. 47-48; W.O. Walker, "Jesus and the Tax Collectors", *Journal of Biblical Literature* 97 (1978), pp. 221-38; Dennis E. Smith, "The Historical Jesus at the Table", en David Lull (ed.), *Society of Biblical Literature 1998 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1989), pp. 475-76.

implicado en el verbo καλέω, llamar, podría indicar que en una forma pre-marca el dicho daba una imagen de Jesús como anfitrión más que como invitado.<sup>136</sup> Marcos representa a Jesús entrando en el mismo tipo de comportamiento del que le acusan los fariseos: "Por qué come (ἐσθίω)<sup>137</sup> con cobradores de impuestos y pecadores?" (τελωνῶν και ἁμαρτωλῶν, Mc 2.16). Este golpe a la decencia de Jesús en la mesa también aparece en Q (7.34). En la fuente Q Jesús tiene un claro comportamiento holgazán en los banquetes, se le llama bebedor (οἰνόποτης) y glotón (φάγος). La acusación de comer con cobradores de impuestos y pecadores recuerda las típicas difamaciones contra quienes se sabía que hacían banquetes con mujeres promiscuas. A los cobradores de impuestos se les relacionaba típicamente con el tráfico de esclavos y la tenencia de burdeles, los "pecadores" estaban asociados a las clases bajas y a la prostitución.<sup>138</sup> Sin embargo, Marcos, conecta las comidas con sus temas propios de llamada y discipulado.<sup>139</sup>

Es notable comprobar que tanto Lucas como Mateo interpretan que en la frase de Marcos y la fuente Q, "come con cobradores de impuestos y pecadores", se incluye a mujeres. Lucas pone una mujer como ejemplo de pecadora (Lc 7, 36-50) y por ello es reticente a representar a Jesús sentado a comer con "cobradores y pecadores". Esto indica el cuidado que pone Lucas en adecuar su narración a las convenciones de las reglas de conducta grecorromana y a las de la literatura antigua.<sup>140</sup> En Mateo, la alusión a "cobradores y pecadores" incluye mujeres de forma todavía más explícita al utilizar la fórmula paralela "cobradores y prostitutas", que, sostengo, mantiene la procedencia de

136. Bultmann, *History*, pp. 47-48; Smith, "The Historical Jesus at the Table", p. 476.

137. La adición de καὶ πίνει, "y bebe", en Marcos 2.16 refleja con probabilidad la influencia de Lc 5.30. Los editores de la United Bible Society prefieren omitirlo así: [B]. Véase Metzger, *Textual Commentary*, p. 78.

138. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 89-93.

139. Así lo dice Smith, "Jesus at Table", p. 476.

140. Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 108-43.

Q (Q 7.29; Mt 21.31).<sup>141</sup> Mateo amplía con mujeres y niños la lista de comensales en las fiestas eucarísticas de las narraciones de multiplicación. Y refuerza la caracterización de las mujeres como discípulas al final del evangelio (Mt 27, 55-56). Las narraciones de Lucas y Mateo responden a ramificaciones de la imagen evocada en Mc 2.16 y Q 7.34.

En Marcos 2, la difamación se transforma en una narración que se ocupa de un conflicto con los fariseos que afectará a la iglesia posterior, acerca de una noción desarrollada del ritual de pureza en las comidas. Parece improbable que Jesús tuviera conflictos con los fariseos sobre pureza y comidas. Las reglas de pureza que regían para todos los judíos no estaban establecidas necesariamente para las comidas diarias, grupales, o celebrativas, sino para el Templo.<sup>142</sup> A pesar de la afirmación de Marcos de que el lavarse las manos regía para todos los judíos (Mc 7, 6-9), sólo los *haberim*, "asociados", eran estrictos a la hora de acatar normas sacerdotales en el manejo cotidiano de alimentos. Los *haberim* no eran fácilmente identificables con los fariseos, y, además, eran una minoría pequeña dentro del judaísmo antes del 70 d.C.<sup>143</sup> Por tanto, parece dudoso que los contemporáneos de Jesús estuvieran preocupados por las regulaciones de pureza en las comidas.

141. Kathleen Corley, *Women and the Historical Jesus* (San Francisco, CA: Polebridge Press, próxima publicación).

142. S.J.D. Cohen, "Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity", en S.B. Pomeroy (ed.), *Women's History and Ancient History* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1991), pp. 273-99 (278-79); E.P. Sanders, "Jesus and the Sinners" *Journal for the Study of the New Testament* 19 (1983), pp. 5-36 esp. p. 13.

143. Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988), pp. 216-20; E.P. Sanders, "Jesus and the Sinners", pp. 14-15; E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp. 176-99; Günter Stemberger, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes* (trad. Allan W. Mahnke; Philadelphia: fortress Press, 1995), pp. 41, 47-48, 75-82, 83-84. Jacob Neusner sostiene que la imagen neotestamentaria de los fariseos que los pone en relación con la pureza ritual, los diezmos y las observancias del sabbath refleja el programa fariseo del siglo primero. Véase *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973); *idem*, *The Pharisees: Rabbinic Perspectives* (Hoboken, NJ: Ktav 1985); *idem*, "Two Pictures of the Pharisees: Philosophical Circle or Eating Club", *Anglican Theological Review* 64 (1982), pp. 525-38.

A la luz de la evidencia helenista, la acusación original hacia Jesús tiene un valor difamador y no parece mostrar interés por la pureza sino por la decencia. Esto sería mucho más adecuado respecto a los adversarios reales de Jesús entre quienes se encontraba cada día, líderes locales que podían ser desde propietarios ricos o personas prominentes de familias con solera, hasta oficiales del gobierno, sacerdotes y escribas. Sólo un puñado de fariseos podría haberse contado entre estos grupos en Galilea durante el tiempo de Jesús, pero tampoco tenían el mismo rango.<sup>144</sup> La posibilidad de que Jesús procediera de una clase más alta que la de la mayoría de sus seguidores haría más explicable este comportamiento de los líderes locales. La acusación de que Jesús comía con "cobradores y pecadores" tendría más sentido si el rango social de Jesús fuera mayor de aquellos con quienes se juntaba para comer.<sup>145</sup> Así el interés sobre los hábitos culinarios de Jesús podría reflejar el conflicto generado por su desafío a las estructuras sociales grecorromanas, como sugieren Marcus Borg y Dominic Crossan<sup>146</sup>, aunque, probablemente, no fuera un conflicto sobre la pureza. Es difícil imaginar que los sacerdotes locales o de las zonas rurales hubieran tenido objeciones respecto a los hábitos de Jesús en las comidas o

144. Anthony J. Saldarini, "The Social Class of the Pharisees in Mark", en J. Neusner *et al.* (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Klee* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), pp. 69-77, esp. p. 71; *idem*, "Political and Social Roles of the Pharisees and Scribes in Galilee" en David J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1988), pp. 200-209.

145. Dennis E. Smith, "Table Fellowship and the Historical Jesus", en Luken Bormann *et al.* (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi* (Leiden: E.J. Brill, 1994), pp. 160-61.

146. Es decir, que los aspectos sobre pureza pueden no haber mediado aspectos de clase. Marcus Borg relaciona los temas de pureza con temas de clase. Véase *Jesús a New Vision*, pp. 157-60 y especialmente Borg, *Meeting Jesus*, pp. 46-68. Crossan también relaciona la apertura de Jesús en relación con las comidas con un rechazo de las barreras judías creadas por las reglas de pureza judía (*Historical Jesus*, pp. 322-24). Sin embargo, el tema de la pureza no tiene relación con la clase social. Véase Paula Fredriksen, "Did Jesús Oppose the Purity Laws?", *Bible Review* 11.3 (Junio 1995), pp. 18-25; 42-47 (23). En contra de lo que opina Hamel, *Poverty and Charity*, pp. 82-93.

le hubieran acusado de abrogar reglas de pureza judía, a no ser que no se purificara antes de entrar en el Templo.<sup>147</sup>

Lo que estas tradiciones primitivas hacen suponer es que Jesús era percibido como alguien que desafiaba, con sus actos, los privilegios grecorromanos y los ideales de estatus social de otros. Esto aumenta la posibilidad de que Jesús, aún procediendo de la clase del campesinado, no pudo haber pertenecido al rango más inferior, sino a un nivel social desde el que podía ofrecer resistencia a la autoridad en nombre de aquellos que estaban por debajo en la escala social. La resistencia abierta es una táctica común entre las clases más humildes.<sup>148</sup>

A la vista de Mc 2, 15-17, que conserva la acusación de que Jesús comía con "cobradores y pecadores", y Mc 15, 40-41, que nombra mujeres judías de las clases humildes como discípulas de Jesús, se podría argumentar que la mezcla social de las personas que asistían a las comidas de Jesús, como aparece en la parábola de la fiesta (Q 14, 16-24; *Ev. Tom.* 64), incluía: esclavos, servidumbre, esclavas huidas, esclavas por deuda y/o personas asalariadas, entre quienes había mujeres.<sup>149</sup> La imagen de la parábola del amo que vuelve y encuentra a algunos de sus criados vigilantes es también pertinente, dado que en ella se encuentra una inversión de los roles del amo y del siervo en la mesa (Lc 12, 35-38; cf. También Mc 10, 42-45; Jn 13, 1-16). El que hubiera siervos, y, especialmente esclavos, en las comidas era algo muy controvertido entre las clases altas, ya que invitar a un esclavo a reclinarsse a la mesa era una forma informal de con-

147. No hay ninguna evidencia respecto a la no observancia de Jesús de las reglas básicas de pureza en cuanto al Templo o la comida. Fredriksen, "Did Jesús Oppose the Purity Laws?", pp. 42-43; En contra de esto está Borg, *Meeting Jesus*, pp. 46-68. Crossan, *Historical Jesus*, p. 355.

148. Véase James C. Scott, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990); *idem*, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1985).

149. Véase también, Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 122-25, 127-28, 135-36.

cederle la libertad (*per mansam*).<sup>150</sup> Sólo unos pocos filósofos helenistas asumían esa ética innovadora en las comidas.<sup>151</sup> Esta mezcla entre pobres libres, esclavos liberados y esclavos era relativamente frecuente en algunas situaciones sociales, comidas en grupo y clubs.<sup>152</sup> El desafío de Jesús a los ideales sociales grecorromanos en la parábola de la fiesta, aunque no alude directamente a las nociones de género, podría haber tenido relevancia para las mujeres de las clases humildes y también entre los varones, aunque de forma secundaria.<sup>153</sup> Esto significaría que Jesús muestra interés por la desigualdad de clase pero no por la de género.

### Discípulas y el evangelio de Marcos, algunas conclusiones

Es muy plausible que Jesús comiera y viajara con estas mujeres: María Magdalena, Salomé, Juana y su madre. A pesar del hecho de que los evangelios muestran conocer el hecho de que la relación de Jesús con las mujeres era controvertida, esta relación penetra las capas más primitivas de la tradición evangélica y, por tanto, es difícil de explicar a no ser que fuera uno de los rasgos que caracteriza-

150. Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 100, esp. n. 82. Sobre la obtención de libertad de los esclavos *per mansam*, ver Thomas Wiedemann, *Greek and Roman Slavery* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981), pp. 233-36. La forma más popular de obtención de libertad era cuando el esclavo o la esclava eran liberados tras la muerte de su amo. Véase A.M. Duff, *Freedmen in the Early Roman Empire* (Nueva York: Barnes & Noble, 1958), pp. 21-25.

151. Véase Séneca, *Ep.* 47 y la discusión sobre ello en Corley, *Private Women, Public Meals*, p. 100 n. 82; véase también *Ps.-Heraclitus* 9.5. Le debo a David Seeley esta segunda referencia.

152. Ver Cameron, "Neither Male Nor Female"; Corley, *Private Women, Public Meals*, pp. 31-33, esp. n. 46; Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 179-82.

153. Así lo ve Crossan, *Historical Jesus*, pp. 261-64, 335. Ver también Corley, "Jesus' Table Practice"; Fiorenza, *Miriam's Child*, pp. 93-94. En contra de lo que piensa Smith, "Historical Jesus at Table", pp. 480-86; *idem*, "Table Fellowship and the Historical Jesus", pp. 143-48, 161-62; *idem*, "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), pp. 613-38, esp. pp. 636-38, que argumenta en contra de la autenticidad de que Jesús comiera con pecadores/prostitutas. Para ahondar en la discusión, ver Corley, *Women and the Historical Jesus*.

ra al movimiento de Jesús, que es históricamente fiable. Esto sugiere que Jesús fue objeto de crítica social por parte de sus contemporáneos por las relaciones que tenía con las mujeres, especialmente mujeres procedentes de las clases trabajadoras y pobres. La tradición primitiva que vinculan mujeres discípulas a las comidas de Jesús hacen pensar firmemente que las narraciones de la Última Cena que limitan a sólo varones el círculo de los íntimos de Jesús, son creaciones literarias en que se proyectan los *symposia*, (o reuniones para beber, sólo de hombres) en las comidas de Jesús con sus discípulos, siguiendo las convenciones literarias grecorromanas.

Que al menos unas pocas mujeres se trasladaban con Jesús, especialmente María Magdalena, María, la madre de Jesús, y una mujer llamada Salomé también parece posible, especialmente, ya que las mujeres de clase trabajadora, asalariadas y esclavas no habrían tenido restricciones para viajar como antes se suponía. No parece probable, sin embargo, que la mayoría de las mujeres que estaban con Jesús fueran ricas y capaces de financiar al movimiento, como dice Lucas, dada la tendencia general de Lucas a aumentar el estatus social del movimiento de Jesús. De entre las mujeres que Lucas menciona, Juana parece, más plausiblemente, haber sido una mujer real que seguía a Jesús.

Es menos posible que las mujeres que iban con Jesús fueran prostitutas, aunque mujeres que pertenecían a las clases humildes podían ser forzadas, debido a dificultades económicas, a prostituirse o a convertirse en esclavas como forma de saldar deudas familiares y también mujeres más ricas podían ser consideradas prostitutas debido a su comportamiento liberal. La acusación de que Jesús comía con cobradores de impuestos y prostitutas funciona, por tanto, como una difamación contra Jesús y sus compañeros y hace pensar en que el grupo era socialmente mixto e incluía: esclavos, esclavas escapadas y/o asalariados, personas de las clases pobres y, desde luego, entre ellos, había mujeres.

## 12

## El error de las mujeres que siguieron a Jesús en el evangelio de Marcos

*Victoria Phillips*



## EL ERROR DE LAS MUJERES QUE SIGUIERON A JESÚS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

*Victoria Phillips*

LA CRÍTICA FEMINISTA ESTÁ COMPROMETIDA a producir interpretaciones liberadoras para las mujeres que han sido marginadas y oprimidas por las tradiciones cristianas androcéntricas y patriarcales. Una de las estrategias feministas ha consistido en afirmar la ejemplaridad del discipulado de las mujeres.<sup>1</sup> Aunque esta estrategia sea necesaria, a menudo se ha hecho sin ver lo que Marcos relata del comportamiento de las mujeres en la tumba de Jesús, al tercer día de su muerte. Por ejemplo, las discusiones sobre el discipulado de mujeres se basan generalmente en Lc 8, 1-3 o Mc 15, 40-41 sin referencia alguna a 16, 1-8.<sup>2</sup> Esta combinación de textos permite a las críticas

1. Marla J. Schierling, "Women as Leaders in the Marcan Community", *Listening* 15 (1980), pp. 250-56; Elizabeth Moltmann-Wendel, *The Women Around Jesus: Reflections on Authentic Personhood* (Londres: SMC Press, 1982); Jane Kopas, "Jesus and Women in Mark's Gospel", *Review for Religious* 44 (1985), pp. 912-20; Mary Ann Beavis, "Models of Faith", pp. 3-9; Joseph A. Grassi, "Secret Heroine of Mark's Drama", *Biblical Theological Bulletin* 18 (1988), pp. 9-14.

2. Janice Nunnally-Cox, *Feminist Foremothers: Women of the Bible* (Nueva York: Seabury, 1981), pp. 99-117; C. Ricci, *Mary Magdalene*, p. 62; Verna Dozier y James R. Adams, *Sisters and Brothers: Reclaiming a Biblical Idea of Community* (Cambridge, MA: Cowley, 1993), pp. 27-28.

feministas enfatizar que las mujeres eran, como los hombres, discípulas de Jesús, e incluso, reivindicar que las mujeres eran mejores o más fieles discípulas que los varones.

Puesto que las mujeres que van a la tumba el tercer día se callan por miedo, las críticas feministas han dejado de afirmar que las mujeres fueron discípulas más fieles que los varones. Para dar cuenta del cambio de las mujeres de una postura valiente a otra asustada, las feministas han adoptado de forma no crítica la explicación que desarrollaron tradicionalmente los especialistas en Marcos.<sup>3</sup> Joanna Dewey lo dice así: "Marcos muestra que las mujeres siguieron fieles cuando los varones habían abandonado a Jesús... pero después el relato presenta a su vez el fracaso de las mujeres".<sup>4</sup> De la misma forma que el fracaso de los discípulos varones instruye al lector o a la lectora, así ocurre con las discípulas. Esta interpretación necesita ser evaluada con una perspectiva crítica feminista.<sup>5</sup>

Interpretar el fracaso de las discípulas junto con el de los discípulos muestra compromisos feministas importantes. Uno de esos compromisos es reconocer que las mujeres son discípulas; de esta forma, la separación androcéntrica entre discípulos y mujeres se supera. Otro de los compromisos consiste en deshacer el mito de la intrínseca inferioridad o superioridad de las mujeres respecto a los varones. Leer el evangelio de Marcos como un texto que muestra que tanto mujeres como varones son a veces seguidores fieles y otras veces no lo son, deshace las generalizaciones basadas en el género y el trato esencialista de los personajes.

3. Ver especialmente, Malbon, "Fallible Followers", pp. 29-48.

4. Dewey, "The Gospel of Mark", p. 506.

5. Norman Perrin fue uno de los primeros en proponer esta visión (*The Resurrection According to Matthew, Mark and Luke* [Philadelphia: Fortress Press, 1977], p. 30). Robert Tannehill desarrolló un tratamiento detallado de ello desde la crítica literaria que todavía hoy sigue siendo relevante ("Disciples in Mark", pp. 386-405). Larry W. Hurtado ofrece información sobre esta lectura y su historia ("Following Jesús in the Gospel of Mark- and Beyond", en R.N. Longenecker (ed.), *Patterns of Discipleship in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), pp. 9-29.

A pesar de las ventajas que tiene, esta lectura es espinosa. Fallar en hacer llegar un mensaje, no es comparable a abandonar al maestro después de haberle prometido fidelidad, como hicieron los Doce cuando Jesús les anunció que iba a abandonarle (14, 28-31). Los Doce están en relación con Jesús, las mujeres tiene que entenderse con un desconocido. Este joven desconocido presupone que puede ordenar a las mujeres que lleven el mensaje que, según él, los otros discípulos deben oír. Pero las mujeres no le conocen de nada y no tienen razón alguna para suponer que tienen que obedecerle.<sup>6</sup> Las mujeres no pueden ser culpadas por no haber obedecido a alguien que no tiene ninguna prerrogativa que le haga merecedor de su obediencia. Así pues, su fracaso no es relativo a la "obediencia".<sup>7</sup> Además, el silencio de las mujeres por miedo no impidió que los discípulos que abandonaron a Jesús recibieran la información que necesitaban.<sup>8</sup> Los Doce le oyeron directamente a Jesús decir que él iría por delante de ellos a Galilea (14.28). Si olvidaron lo que les dijo,

6. El texto le identifica como νεανίσκος (hombre joven). Los estudiosos dan tres razones para considerar que el joven es un ángel: viste de blanco; repite lo que dijo Jesús en 14.28; se usa νεανίσκος como en 2 Mac 3,26.33.34. Y el color de la ropa recuerda a los vestidos de Jesús en la transfiguración. De un blanco como no es capaz de blanquearlos ningún batanero del mundo (9.3). La túnica del joven no es descrita como de un blanco inusual, por tanto el paralelismo no está asegurado. El joven en 2 Mac 3 es descrito como inusualmente alto y guapo, y con una fuerza extraordinaria, lo que le hace diferente de otros jóvenes. Los especialistas intentaron ver en el color de los vestidos del joven este mismo valor extraordinario, pero no es así. Sólo el uso de la palabra νεανίσκος no es suficiente para encontrar el paralelismo. Si el joven es un ángel, puede repetir las palabras de Jesús como mensajero de Dios. Si no lo es, los estudiosos se preguntan cómo pudo saber lo que dijo Jesús en 14.28. Se ha reconocido que la única vez que se usa νεανίσκος en el evangelio de Marcos es en 14.51-52, pero la mayoría de los especialistas son reuentes a identificar al joven de la tumba con este joven. Después de profundizar en estas interpretaciones, yo sí lo identifiqué. Incluso aunque el joven sea un ángel, las mujeres no pudieron reconocerle como tal, lo que quiere decir que tuvieron que decidir cuál era la mejor manera de comportarse con él.

7. Para ver ejemplos en que las mujeres son consideradas desobedientes en: Thomas Boomershine, "Mark 16.18 and the Apostolic Commission", *Journal of Bible Literature* 100 (1981), pp. 225-39, y Andrew T. Lincoln, "The Promise and the Failure: Mark 16.7, 8", *Journal of Bible Literature* 108 (1989), pp. 283-300.

8. Ver T.J. Weeden, *Mark*; W. H. Cléber, *The Oral and the Written Gospel*, pp. 103-104.

o si no dieron crédito a sus palabras, el que las mujeres no hicieran llegar su mensaje no les exculpa a los discípulos de su falta de memoria o confianza.<sup>9</sup>

Finalmente, no puede entenderse el silencio de las mujeres como un fracaso comparable al de los varones, ha de considerarse como un fallo de la naturaleza humana. Desde una perspectiva liberadora, apelar a la naturaleza humana resulta sospechoso por la probabilidad de que ello sirva a los intereses de los grupos sociales dominantes y se utilice para ocultar las estructuras que benefician a dichos grupos dominantes.<sup>10</sup> Las feministas no han contestado a que las mujeres fallaran o tuvieran miedo, sino a las largas explicaciones de los fallos de las mujeres, debidos a su "menor" capacidad para razonar y para ser consecuentes con criterios morales.<sup>11</sup> Y han profundizado en cómo las estructuras sociales perpetúan, si no fomentan, los fracasos de las mujeres.<sup>12</sup> Por tanto, una lectura liberadora

9. Incluso aunque las mujeres hubieran hecho llegar su mensaje, como dicen muchos especialistas que hicieron, no hay ninguna razón para suponer que los discípulos iban a hacer caso de las mujeres. En el evangelio de Mateo, los once escuchan a las mujeres; y al menos parece que dieron crédito a lo que ellas decían porque viajaron a Galilea (Mt 28.8.26); en el evangelio de Lucas los discípulos ("los once y el resto") no las creyeron (24.11).

10. Para conocer una visión general de las críticas teológicas feministas sobre "naturaleza humana", ver Ann O'Hara Graff, "The Struggle to Name Women's Experience", en *idem* (ed.), *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology* (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1985), pp. 71-89. Sobre antropología teológica desde una situación social concreta, ver, en el mismo volumen, María Pilar Aquino, "Including Women's Experience: A Latina Feminist Perspective", pp. 51-70.

11. Nancy Tuana, *The Less Noble Sex: Scientific, Religious and Philosophical Conceptions of Woman's Nature* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

12. Durante la década de 1970, el eslogan "lo personal es político" fue una expresión del descubrimiento feminista sobre el género como construcción social. Para conocer dos enfoques que investigan cómo las estructuras sociales contribuyen al fracaso de las mujeres, ver Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (Nueva York: Columbia University Press, 1988); y Dorothy E. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Evanston, IL: Northeastern University Press, 1987). Desde una perspectiva psicológica en: Jean Baker Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston MA: Beacon Press 1976), pp. 1-26 y 115-24.

del fracaso de las mujeres investigará cómo las estructuras sociales entre los discípulos contribuyen a que se diera el silencio por miedo de las mujeres. Mi objetivo no es excusar ni exculpar a las tres mujeres que callaron a causa del miedo, sino entenderlas.

Un paso clave para construir mi interpretación es redefinir el uso de la categoría género como la principal categoría de análisis respecto a los seguidores y seguidoras de Jesús. La crítica feminista en sus comienzos acentuó la categoría de género como principal instrumento de análisis para exponer los prejuicios androcéntricos respecto al discipulado y para dar visibilidad a los personajes femeninos.<sup>13</sup> Durante la década pasada, mujeres de color, entre otras, han cuestionado el uso de la categoría de género al margen de otras variables de situación social, como etnia, clase o estatus social.<sup>14</sup> Este trabajo feminista me ha incitado a profundizar en las consecuencias de la creación del concepto de los Doce, un grupo de género masculino con ciertos privilegios y del de las mujeres que siguieron a Jesús, un grupo de género femenino que no gozó de dichos privilegios. El silencio de las mujeres a causa del miedo expresa el impacto que produjo en ellas descubrir las consecuencias de su marginación dentro de su grupo de iguales.

Jesús confió a los Doce información que afectaba a todos los discípulos en la relación que tendría con ellos después de su resurrección de entre los muertos. Los Doce oyeron directamente de Jesús que él

13. Por ejemplo: Letty Russell (ed.), *The Liberating World: A Guide to Non-Sexist Interpretation of the Bible* (Philadelphia, Westminster Press, 1976) y Elisabeth Schussler Fiorenza, "You Are Not to Be Called Father": Early Christian History in a Feminist Perspective", *Cross Currents* 29 (1979), pp. 301-23.

14. Audre Lorde, "Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference" en *idem* (ed.), *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984) pp. 114-23; Bell Hooks, *Feminist Theory from Margen to Center* (Boston, MA: South End, 1984); Elisabeth Schussler Fiorenza, "To Speak in Public: A Feminist Political Hermeneutics", en *idem*, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston, MA: Beacon Press, 1992), pp. 102-32; Barbara H. Geller Nathanson, "Toward A Multicultural Ecumenical History of Women in the First Century / ies C.E.", en Elisabeth Schussler Fiorenza, (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* (Nueva York: Crossroad, 1993), pp. 272-89.

iría delante de ellos a Galilea (14.28). La implicación que esto tiene para los Doce es que la relación con Jesús continua después de su resurrección. Para las mujeres que siguieron a Jesús, las implicaciones son menos claras y más inquietantes. Al descubrir lo que Jesús dijo a los Doce, las mujeres se enfrentan a la realidad de su marginación. Perturbadas por ello, se preguntarían por qué Jesús no les dijo nada a ellas, y les entraría el miedo de haber sido abandonadas. Con seguridad, ellas, que le habían seguido desde Galilea (15, 40-41) querrían de nuevo tener el derecho de seguirle hasta allí. Descubrir que su discipulado podía no ser ya necesario o querido, pudo hacerles sentir un miedo tan fuerte como para silenciar el deseo y la capacidad de contar lo que pasó o de cuestionar su exclusión.

### Género, privilegio y discipulado

Una de las intuiciones de la crítica bíblica feminista es que Jesús incluyó a las mujeres entre sus seguidores y que, por tanto, el término discípulo no está genéricamente limitado a los varones.<sup>15</sup> Las feministas ocultaron que los Doce era un grupo compuesto sólo por varones<sup>16</sup>, y mayoritariamente, se perdió interés por los Doce en el estudio del evangelio de Marcos.<sup>17</sup> Mi lectura de este final del evangelio vuelve a plantear el tema de los Doce y considera el impacto

15. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1985), pp. 41-52.

16. Un análisis clásico del estudio de los Doce se puede leer en Elisabeth Schüssler Fiorenza, "The Twelve", en L. Swidler y A. Swidler (eds.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (Mahweh, NJ: Paulist Press 1977), pp. 114-22.

17. Winsome Munro dedica algo de su estudio a los Doce ("Women Disciples in Mark?", *Catholic Biblical Quarterly* 44 [1982], pp. 228-29, 235-39), pero críticas feministas posteriores que critican el enfoque de Munro no lo hacen; e.g., Malbon alterna su estudio entre discípulos individuales como Pedro, los discípulos y los 12 discípulos, en "Fallible Followers" *passim*). Mary Rose D'Angelo estudia escuetamente el tema de los Doce para ofrecer una visión tradicional de las mujeres seguidoras como "una clase de señoras" "auxiliares" ("Reconstructing Real Women in the Gospel Literature", en R.S. Kraemer y M.R. D'Angelo [eds.], *Women and Christian Origins* [Nueva York: Oxford University Press, 1999], pp. 113-14).

que causó en las mujeres que seguían a Jesús la formación del grupo de los Doce. Por un lado, el final del evangelio vincula a los Doce con estas tres mujeres que vienen de la tumba. A ellas se les ha encargado llevarles un mensaje a los Doce (16.7), ya que el joven reconoce que las mujeres eran miembros del grupo de seguidores.<sup>18</sup> Por otro lado, el evangelio de Marcos no diferencia explícitamente a las discípulas de los discípulos; considerar a las mujeres entre los discípulos como una clase distintiva es un resultado del interés feminista en el discipulado de mujeres dentro de la narración de Marcos.<sup>19</sup> Marcos distingue entre los discípulos, los elegidos para el rol y los privilegios de los Doce y aquellos que no lo son. Para elucidar este punto, demostraré primero que Marcos no diferencia a los discípulos por género, no debate el discipulado en términos de roles de género. Siguiendo a Joan Wallach Scott, utilizo género como "relaciones sociales entre sexos" y como "un significante de poder".<sup>20</sup> Analizar un texto para percibir las diferencias entre sexos es un asunto que implica mirar lo que el texto dice respecto a la diferencia entre hombres y mujeres en el contexto de las distintas relaciones sociales, en este caso, en cuanto a sus identidades como discípulos y discípulas. Voy a ver cómo Marcos hace diferencias entre los discípulos según los privilegios de que gozan.

Algunas de las enseñanzas de Jesús sobre discipulado parecen trascender el género. Por ejemplo, una de las claves de la enseñanza de Jesús sobre el discipulado en el evangelio de Marcos es la disposición al sufrimiento por la cruz (8, 34-35). Quienquiera que desee seguir a Jesús recibe una llamada a este posible sacrificio; hay poca

18. El estatus de seguidoras queda reconocido por el joven cuando afirma que ellas habían venido buscando a "Jesús de Nazaret, el crucificado" (16.6).

19. La perspectiva androcéntrica de Marcos mantiene invisibilizada la presencia de las mujeres entre los seguidores, hasta que emergen en 15,40-41 como personajes definidos en el texto. Este surgimiento de las mujeres, después de que los Doce han huido y Pedro ha negado a Jesús, y su continua presencia hasta el final del evangelio hace pensar en la significatividad de las mujeres como grupo dentro del grupo de discípulos.

20. *Gender and the Politics of History* (Nueva York: Columbia University Press, 1988), p. 42.

evidencia de que uno de los dos sexos esté más dispuesto a sacrificar sus vidas por aquello en lo que creen. Los discípulos y discípulas han de entrar en el Reino como niños (10, 13-16); se supone que no pueden causar la pérdida de la fe a los sencillos (9.42). La profanación no viene del alimento que ingiere el cuerpo sino de dentro del corazón, lo que se aplica igual a hombres y a mujeres (7, 14-20).

Algunos aspectos del discipulado pueden ser más difíciles de aceptar para un género o el otro. Louise Schottroff ha expuesto la resistencia que varones del siglo primero podían tener a servir la mesa.<sup>21</sup> Las mujeres que acostumbran a ser quienes llevan la comida a la mesa pueden no sentir la misma resistencia, lo mismo que los esclavos.<sup>22</sup> Sin embargo, las mujeres de clases altas, que han estado acostumbradas a tener servidumbre, pueden también ser desafiadas por el énfasis que pone Jesús en el servicio.

El Jesús marcano especifica el género de los miembros de su grupo cuando se refiere a ellos como de la familia. Rechazando la familia natural, Jesús declara que aquellos que cumplen la voluntad de Dios son su madre, su hermana y su hermano (3.35). Utilizar términos de parentesco connota relación y responsabilidad entre los miembros del grupo, un tema que se subraya cuando Jesús amonesta a los Doce por expresar inadecuadamente su privilegio (10, 40-41). Además, Jesús no hace ningún tipo de distinción explícita entre discípulos y discípulas en términos de ropa, puestos y prácticas rituales. Por esta ausencia de especificación sobre la diferencia de género entre los discípulos, podemos deducir que Marcos considera el discipulado como una categoría inclusiva, para mujeres y varones.

21. Louise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters: A Social History of Early Christianity* (trad. B. Rumscheidt; Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1995), pp. 204-23.

22. Louise Schottroff argumenta que para los pobres y para los esclavos, de uno y otro sexo, el problema de la preeminencia de los varones sobre las mujeres no era la opresión más importante, la cual venía dada por su estatus social y su condición económica ("Women as Disciples in the New Testament Times", en *idem*, *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives in the New Testament* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1995), pp. 204-23.

Pero en contraste con esa noción inclusiva está la creación de los Doce. Jesús instituye a los Doce como un subgrupo dentro del grupo y les reconoce roles, experiencias e información especiales, que voy a describir más adelante. Al crear un grupo selecto y darles instrucción y atención diferenciada así como encargarles diferentes actividades, Jesús está marginando al resto de los discípulos y discípulas a distintos grados y lo hace en varias ocasiones. Aunque no afirme explícitamente que el género es un factor significativo en la selección de los Doce, sólo elige a varones. Tampoco explica –Jesús o Marcos– por qué a un número limitado de varones del grupo y no a todos se les debía encargar las tres funciones que Jesús encarga a los Doce: estar con él, predicar y exorcizar demonios (3,14-15). Así pues, ser varón es un prerrequisito para gozar del privilegio de formar parte de los Doce. Y puede que sea un prerrequisito para dichas tres funciones. La otra única persona a quien Jesús vincula con la predicación es el hombre liberado de los demonios (5,19-20). Respecto a los exorcismos, Juan muestra objeciones a que un hombre eche demonios en nombre de Jesús sin ser uno de ellos (9,38-41). Marcos no conserva ningún relato en que Jesús encargue a una mujer que predique o practique exorcismo. Pero a diferencia de los otros varones del grupo que no fueron seleccionados para formar parte de los Doce, pero que pueden sentirse en solidaridad con los elegidos<sup>23</sup>, las mujeres son marginadas por su género.

Los Doce tienen funciones, experiencias e información privilegiadas.<sup>24</sup> No voy a entrar en cada una de las instancias de los privile-

23. El que los otros varones del grupo sintieran solidaridad o resentimiento, no se menciona en el evangelio. Los miembros del grupo de los Doce, se muestran celosos de su estatus entre ellos, ver Mc 10,35-41, en que se dice que los otros diez (οἱ δέκα Mc 10.41) se molestaron con Santiago y Juan que pedían privilegios especiales.

24. Las experiencias privilegiadas de los Doce son: su misión (6,7-12.30-33), el ser amonestados por su orgullo (9,33-36), la Última Cena (14,17-32), la espera con Jesús en Getsemaní (14,32-41) y el abandono a Jesús en su arresto (14, 43-50). Hay todavía experiencias privilegiadas para un subgrupo dentro del grupo de los Doce: la curación de la hija de Jairo (5,37-43), la transfiguración de Jesús (9,2-9) y las instrucciones acerca de los últimos días (cap. 13).

gios, porque mi objetivo general es mostrar cómo estos privilegios de los Doce producen un impacto en las mujeres que van al sepulcro en 16,1-8, me centraré en los datos sobre su encuentro con el joven en la tumba. La conexión más importante entre los Doce y las mujeres que van al sepulcro se da en 16.7, cuando el joven repite las mismas palabras que les dijo a los Doce en 14.28 antes de ser arrestado. Los intérpretes ven esta relación entre 14.28 y 16.7. Así pues, esto es de gran importancia para interpretar el final del evangelio.

Jesús celebra la Última Cena con los Doce (14.17). Durante la cena, les dice varias cosas. La primera, que uno de los Doce le va a traicionar. Y en segundo lugar, al anuncio de que resucitará el tercer día, añade que irá delante de ellos a Galilea (14.28). Aparentemente, Jesús incluye a los demás en el privilegio de los Doce de continuar en relación con ellos después de resucitar de entre los muertos. Al hablar sobre su muerte y resurrección, Jesús no menciona ninguna relación con sus seguidores. En 9.1 se dirige a los discípulos y a la multitud y afirma que algunos de los presentes verán el Reino de Dios venir en todo su esplendor. Jesús dice al sumo sacerdote que verá al Hijo del Hombre sentado a la derecha de Dios, llegando entre nubes de gloria (14.62). Estos comentarios indican que Jesús espera ser desagraviado y pronto pero no implican ni la presencia ni ninguna función de sus seguidores. Jesús afirma que sus seguidores tendrán vida eterna en la era que está por venir (10.20), lo que indica un futuro para quienes siguen a Jesús, pero no especifica de qué manera se van a relacionar con Jesús.

Sin embargo, Santiago y Juan quieren un sitio a la derecha y a la izquierda de Jesús cuando él llegue a su gloria (10.42). Esta petición hace pensar que ellos creen que van a estar gobernando con el Jesús desagraviado o que serán huéspedes de honor en el banquete mesiánico. Aunque éstos sean indicios humanos –el Jesús de Marcos no da detalles sobre la función escatológica de los Doce– sugieren que por lo que a Jesús respecta, los Doce estarán con él

con alguna función relacionada con el fin de los tiempos. En este sentido, son privilegiados respecto al resto de los discípulos, varones y mujeres.

Los Doce no sólo tienen un futuro, la promesa de algún tipo de relación, sino que ellos saben de ello directamente por Jesús. Es decir, tiene acceso privilegiado a esta información. Jesús hizo públicamente anuncios sobre su pasión, muerte y resurrección. Afirmó que iba a resucitar al tercer día. Pero no dijo nada sobre qué debían hacer sus seguidores, excepto tomar la cruz y seguirle. No les pide que presencien su muerte, sólo que la imiten. Las acciones que hagan las mujeres que siguieron a Jesús, se basarán en lo que ellas saben, que no es todo. Cuando van a la tumba el tercer día, se enteran de los que los Doce saben, y tienen que decidir las implicaciones que eso tiene para ellas.

### Las mujeres callan a causa del miedo

Para poder comprender por qué las mujeres que van a la tumba pudieron ser vencidas por el miedo al encontrarse con el joven, es necesario considerar cómo responden a lo que él les dice. El les dice por lo que han venido (buscando al Jesús de Nazaret, el Crucificado), lo que necesitan saber (que Jesús no está allí, que ha resucitado, que ha ido a Galilea), y lo que deben hacer (decírselo a los discípulos y a Pedro). Algunos de los intérpretes explican que su reacción es fruto de la incapacidad de la mente humana para comprender la resurrección, así pues, enfatizan el efecto de la noticia de que Jesús ha resucitado.<sup>25</sup> Otros le dan más importancia a la exhortación de que habían de hacer llegar la noticia a los otros discípulos. Las mujeres responden llenas de miedo a la orden de ir a hablar en un

25. Por ejemplo, José Cárdenas Pallares, *A Poor Man Called Jesús: Reflections on the Gospel According to Mark* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), pp. 124-28. Con una conclusión parecida pero dentro del marco de la deconstrucción feminista, ver: Susan Lochrie Graham, "Silent Voices: Women in the Gospel of Mark", *Semeia* 54 (1993), pp. 153-56.

ámbito público, lo que significaba que tenían que transgredir lo que habitualmente se esperaba de las mujeres, que permanecieran calladas en los lugares públicos.<sup>26</sup>

Me centro en la respuesta de las mujeres sobre una información que es nueva para ellas (que Jesús ha ido por delante a Galilea y que él ya se lo había dicho a algunos, pero no a todos los discípulos) y al mensajero, alguien que les es extraño. Pongo el acento en la información y en la forma en que las mujeres llegan a ella por cuatro razones. Primera, las mujeres son parte del grupo de seguidores. Su historia está interrelacionada con los otros. Así pues, importa de quién procede la información, no es lo mismo que sea de un compañero o de un extraño, lo cual tiene su impacto. Segunda, el acceso a información es una dimensión importante que indica que alguien es privilegiado o marginado en un grupo social o una institución. Tercero, que está en relación con el compromiso feminista de comprender a las mujeres como sujetos, no imagino que las mujeres aceptaran sin más las afirmaciones del joven, sin valorar entre ellas el significado de las mismas, desde su percepción y juicio. Cuarta, las mujeres fueron al sepulcro, supongo, buscando a Jesús –al Resucitado, no el cuerpo de Jesús, como se afirma generalmente–. Ellas esperaban encontrar al Resucitado, no descubrir que él las había dejado atrás.

Como discípulas, habían viajado con Jesús y tenido muchas oportunidades de escuchar su predicación y enseñanza.<sup>27</sup> A ellas, como a los Doce y al resto de los discípulos, les fueron confiados los “misterios

26. Mary Cites, “Women, Silence and Fear (Mark 16.8)”, en G.J. Brooke (ed.), *Women in the Biblical Tradition* (Studies in Women and Religion, 31; Lewinston, NY: Edwin Mellen Press, 1992), pp. 150-66. Sin embargo, llevar un mensaje a los otros discípulos del grupo no es hablar en público. Dada la metáfora de la familia, que Jesús introduce en 3.35, las mujeres darían la noticia en un contexto doméstico, el de “hermanas” dando la primicia a sus “hermanos”. Por tanto, el miedo que causó su silencio no puede ser justificado por la trasgresión cultural.

27. Las discípulas no se mencionan explícitamente antes de Mc 15.40. Para saber qué argumentos hacen deducir su presencia anterior a ese momento, consultar: Dewey, “The Gospel of Mark”, *passim*.

del Reino de Dios” (4.11). Escucharon las parábolas y sus explicaciones. Fueron testigos de varias curaciones y milagrosas multiplicaciones de alimentos. Tuvieron también la oportunidad de escuchar a Jesús predecir su pasión, muerte y resurrección, sobre lo que él habló abiertamente (8.32). En base a esta información, pudieron haber decidido ir al sepulcro el tercer día para ver al Señor resucitado.<sup>28</sup>

Jesús hizo tres predicciones de su pasión, muerte y resurrección (8, 31-32; 9, 30-32; 10, 33-34). Las dos primeras fueron públicas (8, 31-32; 9, 30-32); la tercera la hace Jesús llamando a parte a los Doce para hablar con ellos (10.32). Lo que saben las mujeres es que Jesús iba a resucitar al tercer día. Jesús no hace ningún anuncio público acerca de dónde resucitaría o dónde iría después de su resurrección. Sólo informó a los Doce sobre lo que haría después de resucitar: les precedería a Galilea (14.28). Jesús ofrece esta información a los Doce, mientras ellos caminan con él hacia Getsemaní, después de la Última Cena, una cena en que las mujeres no estaban presentes.<sup>29</sup> Así pues, cuando las tres mujeres que acompañan a Jesús oyen del joven la afirmación de que Jesús les había dicho que iría por delante a Galilea, no pueden verificar esta información. Lo que sí sabían es que Jesús no les

28. Yo no creo que las mujeres fueran al sepulcro lamentándose, ni que su función sea, como propone D’Angelo, confirmar que Jesús está muerto. La escena de la crucifixión es más que suficiente para establecer la realidad de la muerte de Jesús. El texto es ambiguo. Según 16.1, las mujeres llevan τὰ ἀρώματα para ungirle (ἀλείψωσιν αὐς τόν). Grant R. Osborne hace notar que el verbo connota expectativas mesiánicas; la unción para el entierro hubiera empleado “μυρίζω”, pero él desestima esta idea, considera obvio que el motivo de las mujeres “difícilmente fuera mesiánico” (*The Resurrection Narrative: A Redactional Study* [Grand Rapids: Baker Book House, 1984], p. 46).

29. Esta es una conclusión literaria, no histórica. Una lectura más detenida del texto revela que Jesús envía a dos discípulos por delante para preparar la cena (14.13) y que él y los Doce llegan esa noche (Καὶ ὄψιας γενομένης ἔρξεται μετὰ τῶν δώδεκά, 14.17). A no ser que se argumente que las dos personas que fueron enviadas por delante eran mujeres, no hubo mujeres presentes en la Última Cena. Para un examen más completo de los temas implicados en una lectura crítica del lenguaje androcéntrico de Marcos, véase mi artículo: “Full Disclosure: Towards a More Complete Characterization of the Women Who Followed Jesús in the Gospel of Mark”, en Ingrid Rosa Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters: Revisioning Jesús and Women* (Leiden: E.J. Brill, 1999), pp. 13-32.

había dicho nada parecido a ellas. Ni habían oído ninguna indicación de Jesús sobre lo que debían hacer sus seguidores para volver a entrar en contacto con él después de la resurrección. La decisión de ir al sepulcro fue sólo de las mujeres. Al estar de pie delante de la tumba, vieron que Jesús ya no estaba. Los Doce fueron elegidos “para estar con él” (3.14). Las mujeres no. Al final del evangelio ellas no están con él. Las mujeres en lugar de contar que Jesús las ha dejado, “no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo”.

En esta interpretación el personaje del joven juega un papel crítico, porque el cubre el espacio de no comunicación que se ha creado, puesto que Jesús sólo les dice a los Doce sus planes después de la resurrección. El joven no es uno de los Doce, sino un seguidor que ha oído a Jesús instruyendo a los Doce en 14.28.<sup>30</sup> Podría incluso sugerirse que Marcos está utilizando al joven para superar la marginación de las mujeres. Al decirles lo que él ha escuchado, les comparte lo que hasta ahora ha sido una información reservada al grupo privilegiado. Sin embargo, su intervención no tiene ningún efecto, en parte por su manera de hacerla, en parte por la reacción de las mujeres. Él se muestra tajante, da órdenes aunque no tenga ninguna relación con las mujeres. Es decir, actúa desde el lugar privilegiado de los varones, lo que no genera ninguna confianza en las mujeres como para que hagan lo que él dice.

### Conclusión

El evangelio termina con una comunicación frustrada. Las mujeres van al sepulcro buscando al Jesús resucitado. Ellas no saben que

30. Frank Kermode dice todo esto del anonimato del joven (*The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979], pp. 49-74). Yo considero al joven “parte interesada” pero no necesariamente un discípulo. A lo largo del evangelio, Marcos indica que además de los discípulos y los Doce hay más personas que forman parte del grupo de seguidores, cf., por ejemplo, 2.1, 10.32 y 10.52. El joven podría ser uno de los miembros de la familia de la casa en que tuvo lugar la Última Cena; pudo ser alguien que tenía curiosidad por la gente que iba hacia Getsemaní y se unió (14.43).

Jesús no iba a estar allí sino en Galilea, porque ellas no pertenecían al grupo privilegiado que conocía sus planes. El joven que había escuchado lo que Jesús les dijo a los Doce pasa la información a las mujeres, pero lo hace de tal manera que no establece una relación de confianza. Jesús se equivocó al considerar los efectos que tendría su decisión para sus seguidoras, el joven se equivocó en la manera de entrar en relación con las mujeres y las mujeres se equivocaron al no enfrentarse al joven y al no contar el incidente a las otras mujeres que habían ido con ellas antes.

Lo que me molesta no es que también tengan miedo, porque ser abandonadas por el grupo al que se pertenece es algo que asusta, sino que más allá de esto, muchas mujeres hayan sido y sean silenciadas por miedo. Mujeres que tienen miedo de enfrentarse a sus maridos, que las ignoran porque son económicamente dependientes de ellos; hijas que han sufrido abusos sexuales pero que callan por miedo a no ser creídas o que equivocadamente se creen culpables; Mujeres pobres que tienen que esconder relaciones antes que correr el riesgo de perder los beneficios económicos; estudiantes que quieren investigar la historia o la literatura de las mujeres pero tienen miedo a que sus profesores o directores no tomen en serio su trabajo; y muchas otras mujeres en gran diversidad de circunstancias. Hay una llamada a la compasión y el final del evangelio de Marcos es un texto raro en el Nuevo Testamento que presenta con compasión el fracaso de las mujeres. Más en concreto, según Thomas E. Boomershine, Marcos invita a los lectores y lectoras a empatizar con las mujeres a pesar de que dejan de comunicar la noticia a los otros discípulos, un fallo que Marcos condena.<sup>31</sup>

El argumento de Boomershine se apoya en las normas de decisión y actos éticos implícitas en la técnica narrativa y la caracterización de las mujeres en Marcos. La escena del sepulcro se narra desde la

31. Thomas E. Boomershine, “Mark 16.8 and the Apostolic Commission”, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), pp. 225-39.



perspectiva interior, en que el narrador conoce los pensamientos y sentimientos de los personajes.<sup>32</sup> Las tres reacciones de las mujeres: (“miedo”, φόβος; “desconcierto”, ἔκστασις; y temblor τρόμος; 16.8) tienen connotaciones éticas positivas a lo largo del evangelio.<sup>33</sup> Pero la huída y el silencio de las mujeres tienen connotaciones muy negativas.<sup>34</sup> Vemos, por tanto, que Marcos presenta una compleja caracterización de las mujeres. Sus emociones son comprensibles, sus acciones –huída y silencio– equivocadas.<sup>35</sup>

Yo me siento molesta y desilusionada porque ellas no les comentaron a las otras mujeres lo que había pasado en el sepulcro. Tengo dificultad para empatizar en esto, porque valoro la comunicación entre mujeres. Las feministas tiene dificultad en admitir que las mujeres se fallan unas a otras. Un trabajo más profundo sobre este final del evangelio de Marcos podrá ofrecernos un punto de partida más fructífero para profundizar en este tema. Al mismo tiempo, me pregunto qué pudieron haber dicho aquellas mujeres: “Nos hemos enterado de que Jesús nos ha dejado atrás” o, “dicen que tenemos que ir a Galilea, ¿será verdad?” Cualquiera de estas opciones hubiera sido más constructiva que permanecer en silencio.

Sin embargo, ser oprimida o sobrecogida o marginada puede llevar a carecer de la capacidad de elegir algo distinto al silencio. El esfuerzo de las feministas en articular cómo la cultura patriarcal silencia a las mujeres es testimonio de las relaciones de poder que están implicadas en el acto de hablar. Salir de un rol marginal para entrar en un rol visible, como es el caso de las mujeres que fueron al sepulcro, no quiere decir que sea una transición exitosa si no hay un proceso de

evolución en la conciencia. Los y las teólogas de la liberación, de la misma forma que los y las terapeutas que trabajan con víctimas de violencia sexual, explican la necesidad de un proceso de transformación de la conciencia.

La concienciación es parte integrante de esta transformación. Una de las vías para hacer proceso de concienciación es contar lo que pasó. Según Beverly Wildung Harrison:

El proceso de concienciación implica reconocimiento de lo que hemos experimentado en soledad y en silencio, puesto que el dolor privado es, en realidad, una dinámica pública y estructural. *Mi vida puede ser percibida ahora de forma nueva a la luz de vuestras historias. Juntos, lentamente, volvemos a mirar nuestra realidad, para que lo que originalmente parecía ser un problema individual o personalizado, o, incluso, un fallo humano, sea expuesto como un modelo sistémico de injusticia.*<sup>36</sup>

Profundizar en las dinámicas que silenciaron a las mujeres que siguieron a Jesús es una forma de contribuir a esa nueva mirada a la realidad.

32. Boomershine, “Mark 16.8”, p. 227.

33. Boomershine, “Mark 16.8”, p. 228.

34. Boomershine, “Mark 16.8”, p. 229.

35. Yo no estoy de acuerdo con Boomershine en cuanto a que las acciones de las mujeres fueran equivocadas. Él piensa que el joven es un ángel y que el silencio de las mujeres es justo lo opuesto a la orden del ángel... “es la forma más vulgar de desobediencia a una orden divina” (Boomershine, “Mark 16.8”, p. 229). Como dije antes, yo no considero que el joven de blanco fuera un ángel.

36. Beverly Wildung Harrison, “Theological Reflection in the Struggle for Liberation: A Feminist Perspective”, en Carol S. Robb (ed.), *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics* (Boston, MA: Beacon Press, 1985), pp. 235-63 (243).

## BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAMS, I., "Publicans and Sinners", en I. Abrahams, M.S. Enslin y H.M. Orlinsky (eds.), *Studies in Pharisaism and the Gospels* (Nueva York: Ktav, 1967), pp. 54-61.
- ABU-LUGHOD, L., "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review of Anthropology* 18 (1989), pp. 267-306.
- ALLBERRY, C.R.C., *A Manichaean Psalmbook, Part 2* (Manichische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, 2; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938).
- ALWIS, M. de, "Motherhood as Space Protest: Women's Political Participation in Contemporary Sri Lanka", en Patricia Jeffrey y Amrita Basu (eds.), *Appropriating Gender: Women's Activism and Politized Religion in South Asia* (Nueva York: Routledge, 1998), pp. 185-201.
- ANDERSON, J.C., "Matthew: Gender and Reading", *Semea* 28 (1983), pp. 3-27.
- ANDERSON, J.C. y S.D. MOORE (eds.), *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies* (Philadelphia: Fortress Press, 1992).
- AQUINO, M.P., "Including Women's Experience: A Latina Feminist Perspective", en O'Hara Graff (ed.), *In the Embrace of God*, pp. 51-70.
- ARAI, S., *Iesu Kirisuto* (Tokyo: Kodansha, 1979).
- ATWOOD, R., *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition* (Nueva York: Peter Lang, 1993).

- AVIGAD, N., "Epitaph of a Royal Steward from a Siloam Village", *IEJ* 3 (1953), pp. 137-52.  
 — "A Seal of a Slave-Wife (Amah)", *PEQ* 78 (1946), pp. 125-32.
- BAGWE, A., *Of Woman Caste: The Experience of Gender in Rural India* (Atlantic Highlands, NJ: Zed Books 1995).
- BALTZER, K., "Liberation from De Slavery After the Exile in Second Isaiah and Nehemiah", en P.D. Miller et al. (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), pp. 477-84.
- BARRETT, C.K., *The Gospel according to John* (Londres: SPCK, 1978). Batey, R.A., *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus* (Grand Rapids: Baker Book House, 1991).
- BAUCKHAM, R., "Salome the Sister of Jesus, Salome the Disciple of Jesus, and the Secret Gospel of Mark", *NovT* 33 (1991), pp. 245-75.
- BEASLEY-MURRAY, G.R., *John* (WBC; Waco, TX: Word Books, 1987).
- BEAVIS, M.A., "Women as Models of Faith in Mark", *BTB* 18 (1988), pp. 3-9.
- BELO, F., *A Materialist Reading of the Gospel of Mark* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981).
- BENOIT, P., *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* (Nueva York: Herder & Herder, 1969).
- BERTHIAUME, G., *Les roles du mágeiros: tude sur la bouchere, la cuisine et le sacrifice dans la Gèce ancienne* (Leiden: E.J. Brill, 1982).
- BEST, E., *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTSup, 4; Sheffield: JSOT Press, 1981).  
 — 'The Role of the Disciples in Mark', *NTS* 23 (1977), pp. 377-401.
- BEYER, H.W., "διακονει, διακονια, διακονοσ", *TDNT*, 11, pp. 81-93.
- BIBLE AND CULTURE COLLECTIVE, *The Postmodern Bible* (New Haven: Yale University Press, 1995).
- BOOMERSHINE, T., "Mark 16.8 and the Apostolic Commission", *JBL* 100 (1981), pp. 225-39.
- BORG, M., *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994).
- BORING, M.E., *The Gospel of Matthew* (NIB, 8; Nashville: Abingdon Press, 1995).
- BOURDIEU, P., *Outline of a Theory of practice* (trans. Richard Nice; Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", en J.G. Peristiany (ed.), *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society* (trans. P. Sherrard; Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1965).
- BRADLEY, K.R., *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (Nueva York: Oxford University Press, 1984).
- BROCK, R. NAKASHIMA, "Dusting the Floor: A Hermeneutics of Wisdom", en Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, I, pp. 64-75.  
 — *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power* (Nueva York: Crossroad, 1988).
- BROOKE, G.J. (ed.), *Women in the Biblical Tradition* (Studies in Women and Religion, 31; Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1992).
- BROOTEN, B., "Jewish Women's History in the Roman Period: A Task for Christian Theology", *HTR* 79 (1986), pp. 22-30.  
 — *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (BJS, 36; Chico, CA: Scholars Press, 1982).
- BROWN, J.C. y R. PARKER, "For God So Loved the World?", en J.C. Brown y C.R. Bohn (eds.), *Christianity, Patriarchy, and Abuse* (Nueva York: Pilgrim, 1989), pp. 1-30.
- BROWN, R.E., *The Death of the Messiah: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (2 vols.; Nueva York: Doubleday, 1994).
- BROWN, R.E., et al. (eds.), *Mary in the New Testament* (Nueva York: Paulist Press, 1978).
- BUCHANAN, G.W., "Jesus and the Upper Class", *NovT* 7 (1964/65), pp. 195-209.
- BULTMANN, R., *Gospel of John: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1971).  
 — *History of the Synoptic Tradition* (trans. J. Marsh; Oxford: Basil Blackwell; Nueva York: Harper & Row; 2nd edn, 1968 [1963]).
- CALAME, C., *Les choers de jeunes filles en Grece archaique* (2 vols.; Roma: Edizioni del'Ateneo and Bizzari, 1977).
- CAMERON, A., "Neither Male Nor Female", *Greece and Rome* 27 (1980), pp. 60-68.
- CAMERON, A. y A. KUERT (eds.), *Images of women in Antiquity* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1983).
- CAMP, C., "Feminist Theological Hermeneutics: Canon and Christian Identity", en Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, I, pp. 154-71.

- CANTARELLA, E., *Pandora's Daughters: The Role and Status of women in Greek and Roman Antiquity* (trans. M.B. Fant; Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987).
- CARDENAL, E., *The Gospel in Solentiname, II* (trans. D.D. Walsh; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978).
- CASSON, L., *Travel in the Ancient World* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994).
- CATCHPOLE, D., "The Fearful Silence of the Women at the Tomb: A Study in Markan Theology", *Journal of Theology for Southern Africa* 18 (1977), pp. 3-10.
- CHILTON, B., *Profiles of a Rabbi: Synoptic Opportunities in Reading about Jesus* (Atlanta: Scholars Press, 1989).
- CLARK, G., *Women in the Ancient World* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
- COLLINS, A.Y., *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context* (Philadelphia: Fortress Press, 1992).
- "Composition of the Markan Passion Narrative", *Sewanee Theological Review* 36 (1992), pp. 57-77.
- COLLINS, J.N., *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources* (Nueva York: Oxford University Press, 1990).
- COOPER, M., "Winsome Munro - 1925-1994", *RSN* 9.3 (Sept. 1994), p. 24.
- CORLEY, K.E., "The Egalitarian Jesus: A Christian Myth of Origins", *Forum NS* 1, 2 (1998), pp. 291-325.
- 'Jesus' Table Practice: Dining with "Tax Collectors and Sinners", Including Women', en Eugene Lovering (ed.), *SBL 1993 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1993).
- "A Place at the Table: Women and Meals in the Synoptic Gospels", (PhD dissertation, Claremont Graduate School, 1992).
- *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993).
- "Salome", *ISBE*, IV, p. 286.
- *Women and the Historical Jesus* (Sonoma, CA: Polebridge Press, forthcoming).
- COTES, M., "Women, Silence and Fear (Mark 16:8)", en G.J. Brooke (ed.), *Women in the Biblical Tradition*, pp. 150-66.
- CROSSAN, J.D., *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988).
- *The Historical Jesus: like Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991).
- "Mark and the Relatives of Jesus", *NovT* 15 (1973), pp. 81-113.
- *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus* (San Francisco: HarperSan Francisco, 1995).
- CULLMANN, O., "Infancy Gospels: The Protevangelium of James", en E. Hennecke y W. Schneemelcher (eds.), *New Testament Apocrypha*, I (Philadelphia: Westminster Press, rev. edn, 1991), pp. 421-69.
- D'ANGELO, Mary-Rose, "Abba and 'Father': Imperial Theology and the Jesus Tradition", *IBL* 111 (1992), pp. 611-30.
- "Re-membering Jesus: Women, Prophecy, and Resistance in the Memory of the Early Churches", *Horizon* 19 (1992), pp. 199-218.
- "Theology in Mark and Q: Abba and 'Father' in Context", *HTR* 85 (1992), pp. 149-74.
- "Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood", en J.C. Cavadini (ed.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999).
- "Reconstructing "Real" Women in Gospel Literature", en R.S. Kraemer y M.R. D'Angelo (eds.), *Women and Christian Origins* (Nueva York: Oxford University Press, 1999), pp. 105-28.
- "Remembering-Women Partners in the New Testament", *JFSR* 6 (1990), pp. 65-86.
- D'ARMS, J.H., "The Roman *Convivium* and the Idea of Equality", en Murray (ed.), *Sympotica*, pp. 308-20.
- "Slaves at Roman *Convivia*", en Slater (ed.), *Dining in a Classical Context*, pp. 171-83.
- DAUBE, D., *Roman Law: Linguistic, Social and Philosophical Aspects* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969).
- DAUER, A., *Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (Munich: Kösel, 1972).
- DAVIS, J., *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977).
- DE ALWIS, M., "Motherhood as Space Protest: Women's Political Participation in Contemporary Sri Lanka", en P. Jeffrey y A. Basu (eds.), *Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia* (Londres: Routledge, 1998), pp. 185-201.

- DERRIDA, J., *Margins of Philosophy* (trans. A. Bass; Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- DES BOUVRIE, S., *Women in Greek Tragedy: An Anthropological Approach* (Oslo: Norwegian University Press, 1990).
- DÉTIENNE, M. y J.-P. VERNANT, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* (trans. P. Wissing; Chicago: University of Chicago Press, 1986).
- DEWEY, J., *Disciples on the Way: Mark on Discipleship* (Women's Division, Board of Global Ministries, United Methodist Church, 1976).
- "The Gospel of Mark", en Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, 11, pp. 470-509.
- "A Rejection of Sacrifice", *The Centerpoint 1 Voices* (May 1997), pp. 1-4.
- "The Gospel of Mark as Oral/Aural Event: Implications for Interpretation", en Malbon y McKnight (eds.), *New Literary Criticism*, pp. 145-63.
- "Women in the Synoptic Gospels: Seen but Not Heard?", *BTB* 27 (1997), pp. 53-60.
- DIBELIUS, M., *From Tradition to Gospel* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1965; Greenwood, SC: Attic Press, 1982).
- DONAHUE, J., *Are You the Christ?* (SBLDS, 10; Missoula, MT: Scholars Press, 1973).
- DOWNING, F.G., "The Women from Syrophenicia", en Brooke (ed.), *Women in the Biblical Tradition*, pp. 129-49.
- DOZIER, V. y J.R. Adams, *Sisters and Brothers: Reclaiming a Biblical Idea of Community* (Cambridge, MA: Cowley, 1993).
- DUNBABIN, K., "Triclinium and Stibadium", en Slater (ed.), *Dining in a Classical Context*, pp. 121-48.
- EPSTEIN, L.M., *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942).
- EVANS, C.A., "'Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?", *CBQ* 51 (1989), pp. 237-70.
- FAGLES, R. (trans.), *The Odyssey/Homer* (trans. R. Fagles; Nueva York: Viking, 1996).
- FANDER, M., "Frauen in der Nachfolge Jesu: die Rolle der Frau im Markus-evangelium", *EvT* 52 (1992), pp. 413-32.
- FATUM, L., "Gender Hermeneutics: The Effective History of Consciousness and the Use of Social Gender in the Gospels", en M.A. Tolbert y F.F. Segovia (eds.), *Reading from This Place, II* (Minneapolis, MN: Fortress Press, pp. 157-68).
- FEHR, B., "Entertainers at the Symposium: The Akletoi in the Archaic Period", en Murray (ed.), *Symptica*, pp. 185-95.
- FETTERLEY, J., *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction* (Bloomington: Indiana University Press, 1978).
- FINEGAN, J., *Archaeology of the New Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).
- FIorenza, E.S., *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston, MA: Beacon Press, 1984).
- *But She Said* (Boston, MA: Beacon Press, 1992).
- *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1985).
- *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (Nueva York: Continuum, 1994).
- (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* (2 vols.; Nueva York: Crossroad, 1993, 1994).
- *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (Boston, MA: Beacon Press, 1998).
- "The Twelve", en L. Swidler y A. Swidler (eds.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1977), pp. 114-22.
- "'You Are Not to Be Called Father': Early Christian History in a Feminist Perspective", *Cross Currents* 29 (1979), pp. 301-23.
- FITZMYER, J., *The Gospel According to Luke I-IX* (AB, 28; Nueva York: Doubleday, 1981).
- FLESHER, P.V.M., *Oxen, Women or Citizens? Slaves in the System of the Mishnah* (Atlanta: Scholars Press, 1988).
- FORSTER, E.M., *Aspects of the Novel* (repr.; Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1954 [1927]).
- FREDRIKSEN, P., "Did Jesus Oppose the Purity Laws?", *BR* (june 1995), pp. 18-25, 42-47.
- FUNK, R.W., *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996).
- GAILEY, C.W., "Evolutionary Perspectives in Gender Hierarchy", en B.B. Hess y M.M. Ferree (eds.), *Analyzing Gender: A Handbook of Social Science Research* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1987).

- GALLING, K. (ed.), *Biblisches Reallexikon* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1937).
- GARLAND, R., *The Greek Way of Life: From Conception to Old Age* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).
- GERO, G. y M. CONKEY (eds.), *Engendering Archaeology* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).
- GIBBS, J.G. y L.H. Feldman, "Josephus' Vocabulary for Slavery", *JQR* 76 (1986), pp. 281-310.
- GISS, H., *Die Darstellung der Fusswaschung Christi in den Kunstwerken des 4.-12. Jahrhunderts* (Rome: Casa Editrice Herder, 1962).
- GIFFORD, C. DeSwarte, "American Women and the Bible: The Nature of Woman as a Hermeneutical Issue", en A.Y. Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (Chico, CA: Scholars Press, 1985), pp. 11-33.
- GILMORE, D., "Anthropology of the Mediterranean Area", *ARA* 11 (1982), pp. 175-205.
- GILMORE, D. (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Washington, DC: American Anthropological Association, 1987).
- GOODMAN, M., "The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt", *JJS* 33 (1982), pp. 417-27.
- GOULD, E.P., *The Gospel According to St. Mark* (ICC, 27; Edinburgh: T. & T. Clark, 1896).
- GRAFF, A. O'HARA, "The Struggle to Name Women's Experience", en *eadem* (ed.), *In the Embrace of God*, pp. 71-89.
- (ed.), *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995).
- GRAHAM, S.L., "Silent Voices: Women in the Gospel of Mark", *Semeia* 54 (1993), pp. 153-56.
- GRASSI, J.A., "The Secret Heroine of Mark's Drama", *BTB* 18 (1988), pp. 9-15.
- *Hidden Heroes of the Gospels: Female Counterparts of Jesus* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1989).
- GREEN, J.B., *Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988).
- "Good News to Whom? Jesus and the 'Poor' in the Gospel of Luke", en Green and Turner (eds.), *Jesus of Nazareth*, pp. 59-74.
- GREEN, J.B. y M. TURNER (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).
- GUARDIOLA-SAENZ, L.A., "Borderless Women and Borderless Texts: A Cultural Reading of Matthew 15:21-28", *Semeia* 78 (1997), pp. 69-81.
- GUNDRY, R., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).
- *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
- HAENCHEN, E., *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen* (Berlín: Alfred Töpelmann, 1968).
- HAMEL, G., *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1990).
- HARRISON, B.W., "Theological Reflection in the Struggle for Liberation: A Feminist Perspective", en C.S. Robb (ed.), *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics* (Boston, MA: Beacon Press, 1985).
- HASKINS, S., *Mary Magdalene: Myth and Metaphor* (Nueva York: Harcourt Brace & Company, 1993).
- HEICHELHEIM, F.M., *An Economic Survey of Ancient Rome. IV. Roman Syria* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1938).
- HEINEMANN, J.H., "The Status of the Jewish Labourer in Jewish Law and Society in the Tannaitic Period", *HUCA* 25 (1954), pp. 263-325.
- HERZFELD, M., "As in Your Own House: Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society", en Gilmore (ed.), *Honor and Shame*, pp. 75-89.
- "Honor and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems", *Man* 15 (1980), pp. 339-51.
- "The Horns of the Mediterraneanist Dilemma", *American Ethnologist* 11 (1984), pp. 439-54.
- *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).
- HERZOG, W.R., II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1994), pp. 53-73.
- HOCK, F.H., y E.N. O'NEIL (eds.), *The Chreia in Ancient Rhetoric, I* (Atlanta: Scholars Press, 1986).
- HOCK, R.F., *The Infancy Gospels of James and Thomas* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 1995).
- HOMER, *The Odyssey* (trans. R. Fagles; Nueva York: Viking, 1996).

- HOOVER, Morna, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark* (BNTC; Londres: A. & C. Black, 1991).
- HOOKS, B., *Feminist Theory from Margin to Center* (Boston, MA: South End, 1984).
- HORSLEY, R.A., *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco: Harper San Francisco, 1987).
- HULL, J.M., *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Naperville, IL: SCM Press, 1974).
- HURTADO, L.W., "Following Jesus in the Gospel of Mark-and Beyond", en R.N. Longenecker (ed.), *Patterns of Discipleship in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), pp. 9-29.
- ILAN, T., *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 44; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995).
- "Man Born of Woman..." Job 14:1: The Phenomenon of Men Bearing Matronymes at the Time of Jesus", *NovT* 34 (1992), pp.23-45.
- "Notes on the Distribution of Jewish Women's Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods", *JJS* 40 (1989), pp. 186-200.
- JAMES, M.R. (ed.), *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1953).
- JAPHET, S., "The Laws of Manumission of Slaves and the Question of the Relationship between the Collections of Laws in the Pentateuch", en Y. Avishur y J. Blau (eds.), *Studies in the Bible and the Near East Presented to Samuel E. Lowenstamm* (Jerusalem: E. Rubinstein's Publishing House, 1978), pp. 199-201.
- JEPSON, A., "Amah und Schiphchah", *VT* 8 (1958), pp. 293-97.
- JEREMIAS, J., *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period* (trans. F.H. y C.H. Cave; Philadelphia: Fortress Press, 1969).
- JONES, A.H.M., "Slavery in the Ancient World", en *idem* (ed.), *Slavery in Classical Antiquity*.
- (ed.), *Slavery in Classical Antiquity* (Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960).
- JONES, C., "Dinner Theater", en Slater (ed.), *Dining in a Classical Context*, pp. 185-98.
- JUDGE, E.A., "The Early Christians as a Scholastic Community", *JRH* 1 (1960), pp. 4-15.
- KEE, H.C., *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (Philadelphia: Westminster Press, 1977).
- KELBER, W.H., *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time* (Philadelphia: Fortress Press, 1974).
- *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).
- KERMODE, F., *The Genesis of Secrecy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).
- KEULS, E., *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens* (Nueva York: Harper & Row, 1985).
- KINCAID, J.R., "Coherent Readers, Incoherent Texts", *Critical Inquiry* 3 (1977), pp. 781-802.
- KING, K.L., "Prophetic Power and Women's Authority: The Case of the Gospel of Mary (Magdalene)", en B.M. Kienzle y P.J. Walker (eds.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 21-41.
- "The Gospel of Mary Magdalene", en Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures, II*, pp. 614-25.
- KINNEAVY, J.L., *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry* (Nueva York: Oxford University Press, 1987).
- KINUKAWA, H., *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994).
- KITTEL, G., "Ἀκολουθεῶ", *TDNT*, I, p. 213.
- KITZBERGER, I.R. (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-viewed* (Leiden: E.J. Brill, 1999).
- KLOPPENBORG, J.S., "'Alms, Debt and Divorce: Jesus' Ethics in Their Mediterranean Context", *Toronto Journal of Theology* 6 (1990), pp. 182-200.
- KOESTER, H., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Londres: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990).
- KOPAS, J., "Jesus and Women in Mark's Gospel", *Review for Religious* 44 (1985), pp. 912-20.
- KRAEMER, R.S., *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World* (Nueva York: Oxford University Press, 1992).
- KRAUS, H.J., *Psalms 1-59* (trans. H.C. Oswald; Minneapolis: Augsburg, 1988).

- KWOK, P., *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995).
- LACAPRA, D., *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983).
- LEFKOWITZ, M.R., "Influential Women", en Cameron and Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, pp. 49-64.
- LEFKOWITZ, M.R. y M.B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2nd edn, 1992).
- LEMICHE, N.P., "The 'Hebrew Slave': Comments on the Slave Law Ex 21:2-11", *VT* 25 (1975), pp. 129-44.
- "The Manumission of Slaves—the Fallow Year—the Sabbatical Year—the Jubal Year", *VT* 26 (1976), pp. 38-59.
- LEVINE, A.-J., "Discharging Responsibility: Matthean Jesus, Biblical Law, and Hemorrhaging Woman", en D.R. Bauer y M.A. Powell (eds.), *Treasures New and Old: Contributions to Matthean Studies* (Atlanta: Scholars Press, 1996), pp. 379-97.
- "Matthew", en Newsom y Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*, pp. 252-62.
- "Second Temple Judaism, Jesus and Women: Yeast of Eden", *BibInt* 2 (1994), pp. 8-33.
- *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History: 'Go Nowhere among the Gentiles' (Matt 10.5b)* (Studies in the Bible and Early Christianity, 14; Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1988).
- LIEW, T.B., *Politics of Parousia: Reading Mark Inter(textually)* (Political Interpretation Series; Leiden: E.J. Brill, 1999).
- LIGHTFOOT, R.H., *The Gospel Message of st. Mark* (Oxford: Clarendon Press, 1950).
- LINCOLN, A.T., "The Promise and the Failure: Mark 16:7, 8", *JBL* 108 (1989), pp. 283-300.
- LINDARS, B., *The Gospel of John* (Londres: Oliphants, 1972).
- LLEWELYN, S.R. y R.A. KEARSLEY, "The Sale of a Slave Girl: The New Testament Attitude to Slavery", en S.R. Llewelyn (ed.), *New Documents Illustrating Early Christianity*, VI (Macquarie University, Australia: Ancient History Documentary Research Centre, 1992).
- LLOYD-JONES, H. (trans.), *Females of the Species: Semonides on Women* (Parkridge, NJ: Noyes Press, 1975).
- LORDE, A., *Sister Outsider. Essays and Speeches* (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984).
- LÜDEMANN, G., *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994).
- MACK, B.L., *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).
- MACK, B.L. y V.K. Robbins, *Patterns of Persuasion in the Gospels* (Sonoma, CA: Polebridge Press, 1989).
- MALBON, E.S., "Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers", *NovT* 28.2 (1986), pp. 104-30.
- "Fallible Followers: Women in the Gospel of Mark", *Semeia* 28 (1983), pp. 29-48.
- "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization", *JBL* 108 (1989), pp. 259-81.
- "Narrative Criticism: How Does the Story Mean?", en J.C. Anderson y Moore (eds.), *Mark and Method* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp. 23-49.
- *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper & Row, 1986).
- "The Poor Widow in Mark and her Poor Rich Readers", *CBQ* 53.4 (1991), pp. 589-604.
- MALBON, E.S. y E.V. McKnight (eds.), *New Literary Criticism and the New Testament* (JSNTSup, 109; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), pp. 145-63.
- MALINA, B., "Let Him Deny Himself" (Mark 8:34 & par): A Social Psychological Model of Self-Denial", *BTB* 24 (1994), pp. 106-19.
- MALINA, B., y R. ROHRBAUGH, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).
- MARTIN, D.B., "Slavery and the Ancient Jewish Family", en S.J.D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity* (Atlanta: Scholars Press, 1993), pp. 113-29.
- MATERA, F.J., *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15* (Chico, CA: Scholars Press, 1982).
- MAYER, G., *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike* (Stuttgart W. Kohlhammer, 1987).
- MCCARTHUR, H.K., "Son of Mary", *NovTest* 15 (1973), pp. 38-58.



- MCCANE, B.R., "Let the Dead Bury Their Own Dead: Secondary Burial and Matt 8:21-22", *HTR* 83 (1990), pp. 31-43.
- MCCLELLAN, T.L., "Tyre", *HDB*, pp. 1101-1102.
- MENDELSON, I., "The Conditional Sale into Slavery of Free-Born Daughters in Nuzi and the Law of Exodus 21:7-11", *JAOS* 55 (1935), pp. 190-95.  
— *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York: Oxford University Press, 1949).
- MEYER, M., "The Youth in the Secret Gospel of Mark", *Semeia* 49 (1990), pp. 129-53.  
— "The Youth in Secret Mark and the Beloved Disciple in John", en J.E. Goehring et. al. (eds.), *Gospel Origins and Christian Beginnings: In Honor of James M. Robinson* (Sonoma, CA: Polebridge Press, 1990), pp. 94-105.
- MEYERS, E.M., J.F. STRANGE y C.L. MEYERS (eds.), *Excavations at Ancient Meiron, Upper Galilee* (Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1981).
- MILLER, J. BAKER, *Toward a New Psychology of Women* (Boston, MA: Beacon Press, 1976).
- MOLTMANN-WENDEL, E., *A Land Flowing with Milk and Honey: Perspectives on Feminist Theology* (trans. J. Bowden; Nueva York: Crossroad, 1988).  
— *The Women Around Jesus: Reflections on Authentic Personhood* (Londres: SCM Press, 1982).
- MOSKO, M.S., "The Developmental Cycle among Public Groups", *Man* 24 (1989), pp. 470-84.
- MUNRO, W., "Women Disciples in Mark?", *CB O* 44 (1982), pp. 225-41.  
— "Women Disciples: Light From Secret Mark", *JFSR* 9 (1992), pp. 47-64.
- MURRAY, O. (ed.), *Sympotica: A Symposium on the Symposium* (Oxford: Clarendon Press, 1990).
- MYERS, C., *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988).
- NATHANSON, B.H. Geller, "Toward A Multicultural Ecumenical History of Women in the First Century / ies C.E.", en Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures, I*, pp. 272-89.
- NEUSNER, J., *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973).
- *The Pharisees: Rabbinic Perspectives* (Hoboken, NJ: Ktav, 1985).
- "Two Pictures of the Pharisees: Philosophical Circle or Eating Club", *ATR* 64 (1982), pp. 525-38.
- NEWSOM, C.A. y S.H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1992).
- NEYREY, J.H., *The Social World of Luke-Acts* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991).
- NINEHAM, D.E., *The Gospel of St Mark* (Pelican New Testament Commentaries; Baltimore, MD: Penguin Books, 1978).
- NUNNALLY-COX, J., *Feminist Foremothers: Women of the Bible* (Nueva York: Seabury, 1981), pp. 99-117.
- OAKMAN, D.E., *Jesus and the Economic Questions of his Day* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1986).
- O'DAY, G.R., "Surprised by Faith: Jesus and the Canaanite Woman", *Listening: Journal of Religion and Culture* 24 (1989), pp. 290-301.
- OLRIK, A., "Epic Laws of Folk Narrative", en A. Dundes (ed.), *The Study of Folklore* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965).
- ORTNER, S.B., "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", en Rosaldo and Lamphere (eds.), *Women, Culture, and Society*, pp. 67-87.
- OSBORNE, G.R., *The Resurrection Narratives: A Redactional Study* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984).
- OSIEK, C., "Slavery in the Second Testament World", *BTB* 22 (1992), pp. 174-79.
- OSIEK, C. y D.L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1997).
- PAGE, J.G. (ed.), *Further Greek Epigrams: Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and Other Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- PALLARES, J.C., *A Poor Man Called Jesus: Reflections on the Gospel according to Mark* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986).
- PATTERSON, O., *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).
- PERELBERG, R.J., "Equality, Asymmetry, and Diversity: On Conceptualization Of Gender", en Perelberg and Miller (eds.), *Gender and Power and Families*, pp. 34-60.
- PERELBERG, R.J. y A.C. Miller (eds.), *Gender and Power and Families* (Londres: Routledge, 1990).

- PERSTIANY, J.G., *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1965).
- PERKINSON, J., "A Canaanitic Word in the Lozos of Christ; or the Difference the Syro-Phoenician Woman Mekes to Jesus", *Semeia* 75 (1996), pp. 61-85.
- PERRIN, N., *The New Testament: An Introduction* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974).
- *The Resurrection According to Matthew, Mark and Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).
- *What Is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969).
- PERVO, R., *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).
- PHILLIPS, V., "Full Disclosure: Toward a More Complete Characterization of the Women Who Followed Jesus in the Gospel of Mark", en Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters*, pp. 13-32.
- PILCH, J.J., "Beat His Ribs While He is Young" (Sir 30:12): A Window on the Mediterranean World", *BTB* 23 (1993), pp. 101-13.
- "Understanding Biblical Healing: Selecting the Appropriate Model", *BTB* 18 (1988), pp. 60-66.
- PITT-RIVERS, J., *Mediterranean Countrymen: Essays in Social Anthropology of the Mediterranean* (París: Mouton, 1963).
- POMEROY, S.B., *Goddesses, Zlores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (Nueva York: Schocken Books, 1975).
- "Selected Bibliography on Women in Antiquity", en J. Peradotto and J.P. Sullivan (eds.), *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* (Albany, NY: State of Nueva York University Press, 1984), pp. 315-72.
- RAHMANI, L.Y., "Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs", *BA* 44 (1981), pp. 171-77, 229-531 45 (1982), pp. 109-19.
- RAY, D.K., *Deceving the Devil: Atonement, Abuse, and Ransom* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1998).
- REBERA, R., "Power in a Discipleship of Equals", en M. Kanyoro (ed.), *In Search of a Round Table: Gender, Theology and Church Leadership* (Geneva: WCC Publications, 1997), pp. 82-90.
- "Recognizing and Naming Power", *In God's Image: Journal of Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology* 17.1 (1998), pp. 38-42.
- "Understanding Power: Intellectual Elitism or Catalyst to Change", *In God's Image: Journal of Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology* 17:3 (1998), pp. 2-4.
- "Women's Identity in Leadership", in eadem (ed.), *Affirming Difference*, pp. 77-95.
- REBERA, R. (ed.), *Affirming Difference, Celebrating Wholeness, a Partnership of Equals* (Hong Kong: CCA, 1995).
- RENGSTORF, K.H., "μαθητης", *TDNT*, IV, pp. 416-61.
- RHOADS, D. y D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).
- RHOADS, D.J., J. DEWEY y D. MICHIE, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 2nd edn, 1999 [1982]).
- RICCI, C., *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus* (trans. P. Burns; Minneapolis: Fortress Press, 1994).
- RICHARDSON, N.F., "Recognition Scenes in the *Odyssey* and Ancient Literary Criticism", *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 4 (1983), pp. 219-35.
- RICHTER, G.M.A. y M.J. MILNE, *Shapes and Names of athenian Vases* (Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 1935).
- RINGE, S.H., "A Gentile Woman's Story", en L.M. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), pp. 65-72.
- *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- RINGE, S.H. y F.C. TIFFANY, *Biblical Interpretation: A Road Map* (Nashville: Abingdon Press, 1996).
- ROBBINS, V.K., *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).
- *Patterns of persuasion in the Gospels* (Sonoma, CA: Polebridge Press, 1989).
- "The Reversed Contextualization of Psalm 22 in the Markan Crucifixion: A Socio Rhetorical Analysis", en Frans Van Segbroek et al. (eds.), *The Four Gospels: Festschrift Frans Neiryck* (3 vols.; Leuven: Leuven University Press; Uitgeverij Peeters, 1992), 11, pp. 1161-83.
- ROHRBAUGH, R. (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996).

- ROSALDO, M.Z., "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", *Signs* 5 (1980), pp. 389-417.
- "Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview", en Rosaldo y Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*, pp. 17-42.
- ROSALDO, M.Z. y L. LAMPHERE (eds.), *Women, Culture and Society* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1974).
- ROSENBLATT, M.E., "Gender, Ethnicity, and Legal Considerations in the Haemorrhaging Woman's Story: Mark 5:25-34", en Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters*, pp. 137-61.
- RÖSLER, W., "Mnemosyne in the Symposium", en Murray (ed.), *Symptica*, pp. 230-37.
- ROSTOVITZEF, M.I. y C.B. WELLES, "A Parchment Contract of Loan from Dura-Europus on the Euphrates", en A. Harmon (ed.), *Yale Classical Studies, II* (New Haven: Yale University Press, 1931), pp. 3-78.
- RUSSELL, L., E.S. FIORENZA, S. RINGE and J. DEWEY (eds.), *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).
- SACKS, K., *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality* (Westport, CT: Greenwood Press, 1979).
- "Toward a Unified Theory of Class, Race, and Gender", *American Ethnologist* 16 (1988), pp. 534-50.
- SAKENFELD, K.D. y S.H. RINGE (eds.), *Reading the Bible as Women: Perspectives From Africa, Asia, and Latin America* (Semeia, 78; Atlanta: Scholars Press, 1997).
- SALDARINI, A.J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988).
- "Political and Social Roles of the Pharisees and Scribes in Galilee", en D.J. Lull (ed.), (SBLSP; Atlanta: Scholars Press, 1988), pp. 200-209.
- "The Social Class of the Pharisees in Mark", en J. Neusner et al., (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), pp. 69-77.
- SAMARITHA, S.J., *One Christ, Many Religions: Toward a Revised Christology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991).
- SANDERS, E.P., *The Historical Figure of Jesus* (Harmondsworth: Penguin Books, 1993).
- "Jesus and the Sinners", *JSNT* 19 (1983), pp. 5-36.
- SCHABERG, J., *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (Nueva York: Harper & Row, 1987).
- "The Infancy of Mary of Nazareth", en Fiorenza, (ed.), *Searching the Scriptures*, 11, pp. 708-27.
- "Luke", en Newsom and Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*.
- SCHAPS, D., "The Women Least Mentioned: Etiquette and Women's Names", *CQ* 27 (1977), pp. 323-30.
- SCHIERLING, M.J., "Women as Leaders in the Markan Community", *Listening* 15 (1980), pp. 250-56.
- SCHMIDT, J.J., "Women in Mark's Gospel: An Early Christian View of Women's Role", *Bible Today* 19 (1981), pp. 228-33.
- SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to John, III* (Nueva York: Crossroad, 1982).
- SCHNEIDER, J., "Of Vigilance and Virgins", *Ethnology* 9 (1971), pp. 1-24.
- SCHOTTROFF, L., *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993).
- *Lydia's Impatient Sisters: A Social History of Early Christianity* (trans. B. and M. Rumscheidt; Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1995).
- "Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu", *EvT* 42 (1982), pp. 3-25.
- "Women as Followers of Jesus in New Testament Times: Exercise in Social- Historical Exegesis of the Bible", en N.K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation: Politics and Social Hermeneutics* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983), pp. 418-27.
- SCHOTTROFF, L. y W. Stegemann, *Jesus the Hope of the Poor* (trans. M.J. O'Connell; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986).
- SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Markus* (japanese edn; Tokyo: NTD, 1976).
- *The Good News According to Matthew* (trans. D.E. Green; Atlanta: John Knox Press, 1975).
- SCOTT, J.C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).
- *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).
- SCOTT, J.W., *Gender and the Politics of History* (Nueva York: Columbia University Press, 1988).

- SEGOVIA, F.F. y M.A. TOLBERT (eds.), *Reading from This Place. I. Social Location and Biblical Interpretation in the United States* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).
- *Reading from This Place. II. Social Location and Biblical Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).
- SEIM, T.K., *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon Press, 1994).
- "The Gospel of Luke", en Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures, II*, pp. 728-62.
- SELVIDGE, M.J., "And Those Who Followed Feared (Mk. 10:32)", *CBQ* 45 (1983), pp. 396-400.
- *Woman, Cult and Miracle Recital: A Redactional Critical Investigation of Mark 5:24-34* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1990).
- SERED, S.S., *Women as Ritual Exverts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem* (Nueva York: Oxford University Press, 1992).
- SIBEKO, M. y B. HADDAD, "Reading the Bible "with" Women in Poor and Marginalized Communities in South Africa (Mark 5:21-6:1)", *Semeia* 78 (1997), pp. 83-92.
- SIM, D.C., "V" at about the Wives and Children of the Disciples?: The Cost of Discipleship from A-nother Perspective", *Heyj* 35 (1994), pp. 373-90.
- "The Women Followers of Jesus: The Implications of Luke 8:1-3", *Heyj* 30 (1989), pp. 51-62.
- SIMON, L., "Le sou de la veuve: Marc 12/41-44", *ETR* 44 (1969), pp. 115-26.
- SLATER, W.J. (ed.), *Dining in a Classical Context* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1991).
- SMITH, Dennis E., "Table Fellowship and the Historical Jesus", en L. Bormann, et al. (eds.) *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi* (Leiden: E.J. Brill, 1994).
- "The Historical Jesus at the Table", en David Lull (ed.) (SBLSP; Atlanta: Scholars Press, 1989), pp. 475-76.
- "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", *JBL* 106 (1987), pp. 613-38.
- SMITH, Dorothy E., *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Evanston, IL: Northeastern University Press, 1987).
- SMITH, J.Z., *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Leiden: E.J. Brill, 1978).
- SOLODUKHO, Y.A., "Slavery in the Hebrew Society of Iraq and Syria in the Second through Fifth Centuries A.D.", en J. Neusner (ed.), *Soviet Views of Talmudic Judaism* (Leiden: E.J. Brill, 1973), pp. 1-9.
- SOURVINOU-INWOOD, C., *'Reading' Greek Culture: Texts and images, Rituals and Myths* (Oxford: Clarendon Press, 1991).
- SPARKES, B., "The Greek Kitchen", *JHS* 82 (1962), pp. 121-37.
- "Not Cooking, But Baking", *Greece and Rome* 28 (1981), pp. 172-78.
- SPELMAN, E.V., *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston, MA: Beacon Press, 1988).
- STAMBAUGH, J.E., *The Ancient Roman City* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988).
- STEMBERGER, G., *Fewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes* (trans. A.W. Mahnke; Minneapolis: Fortress Press, 1995).
- STERN, E. (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (4 vols.; Nueva York: Simon & Schuster, 1993).
- SWETE, H.B., *Commentary on Mark* (Grand Rapids: Kregel, 1977).
- SWIDLER, L., *Biblical Affirmations of Women* (Philadelphia: Westminster Press, 1979).
- TANNEHILL, R., "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role", en W. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role", *JR* 57 (1977), pp. 386-405.
- TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark* (Londres: Macmillan, 1952).
- *The Gospel According to St. Mark* (Londres: Macmillan; Nueva York: St. Martins Press, 1966).
- *The Gospel According to St. Mark* (repr.; Grand Rapids: Baker Book House, 2nd edn, 1981).
- TECUSAN, M., "Logos-Symptokos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium", en Murray (ed.), *Symptica*, pp. 238-60.
- TETLOW, E.M., *Women and Ministry in the New Testament: Called to Serve* (Lanham, MD: University Press of America, 1985).
- THEISEN, G., *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (trans. L.M. Maloney; Minneapolis: Fortress Press, 1991).

- *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (trans. F. McDonagh; Philadelphia: Fortress Press, 1983).
- THURSTON, B.B., *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church* (Minneapolis: Fortress Press 1989).
- TIFFANY, F.C. y S.H. Ringe, *Biblical Interpretaton: A Road Map* (Nashville: Abingdon Press, 1996).
- TILLEY, L., "The Social and the Study of Women", *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978), pp. 163-73.
- TOLBERT, M.A., "Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics", *Semeia* 28 (1983).
- "Mark", en Newsome y Ringe (eds.), *The Woman's Bible Commentary*, pp. 263-74.
- "Protestant Feminist Hermeneutics and the Bible: On the Horns of a Dilemma", en A. Bach (ed.) *The Pleasure of her Text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), pp. 5-23.
- *Sowing The Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1989).
- TRAUTMAN, C., "Salomè l'incrédule: récits d'une conversion", en *Ecritures et traditions dans la littérature copte: journe d'études coptes, Strasbourg, 29 mai 1982* (Cahiers de la bibliothèque copte, I; Louvain: Peeters, 1983), pp. 61-72.
- TRINGHAM, R.E., "Households with Faces: The Challenge of Gender in Pre-historic Architectural Remains", en Gero y Conkey (eds.), *Engendering Archaeology*, pp. 93-131.
- TROCME, E., "Is There a Markan Christology?", en B. Lindars y S.S. Smalley (eds.), *Christ and the Spirit in the New Testament: Festschrift for Charles Francis Digby Moule* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 3-13.
- TUANA, N., *The Less Noble Sex: Scientific, Religious, and Philosophical Conceptions of Woman's Nature* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).
- URBACH, E.E., "The Laws Regarding Slavery as a Source for Social History of the Period of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud", en J.G. Weiss (ed.), *Papers of the Institute of Jewish Studies (Londres)*, 1 (Jerusalem: Magnes Press, 1964), pp. 1-94.
- VAN BREMEN, R., "Women and Wealth", en Cameron y Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, pp. 223-42.
- VAN DER PLOEG, J.P.M., "Slavery in the Old Testament", *VTSup* 22 (1971), pp. 72-87.
- VAN IERSEL, B., *Mark: A Reader-Response Commentary* (trans. W.H. Bisscheroux; JSNTSup, 164; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).
- VERNANT, P., "At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice", en M. Detienne y J.-P. Vernant, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* (trans. P. Wissing; Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. 21-86.
- VEYNE, P. (ed.), *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium, I* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1987).
- WAETJEN, H.C., *A Reordering of Power: A Sociopolitical Reading of Mark's Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 1989).
- WAINWRIGHT, E., *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew* (BZNW, 60; Berlín: W. de Gruyter, 1991).
- "A Voice from the Margin: Reading Matthew 15:21-28 in an Australian Feminist Key", en Segovia y Tolbert (eds.), *Reading from this Place, II*, pp. 132-53.
- WALKER, S., "Women and Housing in Classical Greece: The Archaeological Evidence" in Cameron and Kuhrt (eds.), *Images of women in Antiquity*, pp. 81-91.
- WALKER, W.O., "Jesus and the Tax-Collectors", *JBL* 97 (1978), pp. 221-38.
- WEEDEN, T., "The Heresy That Necessitated Mark's Gospel", *ZNW* 59 (1968), pp. 143-53.
- *Mark: Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress Press, 1971).
- WESTERMANN, W.L., *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1933).
- WILCOX, M., "'Talitha Koum(i)' in Mark 5,41", en J. Delobel (ed.), *Logia* (BETL, 59; Leuven: Leuven University Press, 1982), pp. 469-76.
- WILLIAMS, D., "Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation", en Cameron y Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, pp. 92-106.
- WILLIAMS, D.S., "Black Women's Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption", en P.M. Coe et al. (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), pp. 1-14.

- WIRE, A.C., "The Structure of the Gospel Miracle Stories and Their Tellers", *Semeia* 11 (1978), pp. 83-113.
- WITHERINGTON, B., "On the Road with Mary Magdalene, Joanna, and Other Disciples - Luke 8.1-3", *ZI\W* 70 (1979), pp. 243-48.  
— *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in his Earthly Life* (SNTSMS, 51; Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- WRIGHT, A.G., "The Widow's Mites: Praise or Lament? - A Matter of Context", *CB Q* 44 (1982), pp. 256-65.
- WYLIE, A., "Gender Theory and the Archaeological Record: Why Is There No Archaeology of Gender?", en Gero y Conkey (eds.), *Engendering Archaeology*, pp. 38-41.
- YAMAGUCHI, S., "Re-Visioning Martha and Mary: A Feminist Critical Reading of a Text in the Fourth Gospel", (DMin thesis, Episcopal Divinity School, 1996).
- ZEITLIN, S., "Slavery during the Second Commonwealth and the Tannaitic Period", en *Studies in the Early History of Judaism, History of Early Talmudic Law* (Nueva York: Ktav, 1978), pp. 225-69.
- ZLOTNICK, D., *The Tractate 'Mourning' (Semahot): Regulations Relating to Death, Burial, and Mourning* (Yale Judaica Series, 27; New Haven: Yale University Press, 1966).

Títulos de la Colección

EN CLAVE DE MUJER

*Dirigida por: Isabel Gómez-Acebo*

RELECTURA DEL GÉNESIS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Dolores Aleixandre - Carmen Bernabé - Elisa Estévez - Mercedes Navarro.

CINCO MUJERES ORAN CON LOS SENTIDOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Alicia Fuertes - Trinidad León - Mercedes Navarro - Marta Zubía.

AMOR MALTRATADO. MATRIMONIO, SEXO Y VIOLENCIA EN LOS PROFETAS HEBREOS. Renita J. Weems.

DIEZ MUJERES ORAN ANTE UN CUADRO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M<sup>a</sup>. Josefa García Callado - M<sup>a</sup>. Teresa Pandelet - Justa del Sol - Rosario García - Beatriz Arescurrinaga - Rosa Carbonell - Inés Gramajo - Marifé Ramos - M<sup>a</sup>. Carmen Massé.

RELECTURA DE LUCAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Victoria Howell - Xabier Pikaza - Nuria Calduch-Benages - Pilar de Miguel Fernández - Mercedes Navarro.

MUJERES QUE SE ATREVIERON. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M<sup>a</sup>. Jesús Muñoz Mayor - M<sup>a</sup>. Teresa Pandelet - María del Mar Graña - María de Pablo-Romero - Victoria Howell - Diana de Vallescar.

DEL COSMOS A DIOS. ORAR CON LOS ELEMENTOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - María José Arana - Toty de Naverán - Emma Martínez.

MARÍA. MUJER MEDITERRÁNEA. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Esperanza Bautista - Mercedes Navarro - María del Pino Tejera - Demetria Ruiz López

MUJERES Y ¿SECTAS? AYER Y HOY. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Julio Trebolle - Victoria Howell - Magdalena de Quiroga - M<sup>a</sup> del Carmen Fernández - Juan Bosch - M<sup>a</sup> José López - Izaskun Sáez de la Fuente - Mercedes Navarro.

Y VOSOTRAS, ¿QUIÉN DECIS QUE SOY YO? Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Mercedes Navarro - Dolores Aleixandre - Demetria Ruiz López - Nuria Calduch - Irene Vega - Carmen Bernabé - Pilar de Miguel.

ASÍ VEMOS A DIOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Felisa Elizondo - María Claustre Sole - María del Carmen Aparicio - Trinidad León - Elisa Estévez.

¿QUÉ ESPERAMOS DE LA IGLESIA? LA RESPUESTA DE 30 MUJERES. Isabel Gómez-Acebo (Ed.).

LAS MUJERES EN LA VIDA DEL NOVIO. UN ANÁLISIS HISTÓRICO-LITERARIO FEMINISTA DE LOS PERSONAJES FEMENINOS EN EL CUARTO EVANGELIO. Adeline Fehribach.

ORAR DESDE LAS RELACIONES HUMANAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.).

LA MUJER Y EL VALOR DEL SUFRIMIENTO. UN TREMENDO Y ASOMBROSO REMAR HACIA DIOS. Kristine M. Rankka.

UNA COMPAÑERA PARA MATEO. Amy-Jill Levine con Marianne Blickenstaff.

UNA COMPAÑERA PARA MARCOS. Amy-Jill Levine con Marianne Blickenstaff.