

ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ *

MUJERES SANADAS, MUJERES DE VIRTUD

Es una creencia ampliamente compartida en toda el área mediterránea antigua que, en la enfermedad, hombres y mujeres dan muestra de su virtud (*ἀρετή*); su manera de enfrentarse con la vulnerabilidad y el dolor refleja su calidad personal, más o menos excelente. Los padecimientos corporales, así como otras situaciones desgraciadas, desencadenan un movimiento hacia el interior de las personas y reportan una serie de beneficios morales¹. En este sentido, es posible afirmar que las curaciones evangélicas ejemplifican las *virtudes* características de los discípulos/as de Jesús. No se trata de una mera recuperación física, sino de ofrecer las pautas esenciales de comportamiento de los verdaderos creyentes. La cohesión del grupo de Jesús se logra gracias a las cualidades excelentes que estas mujeres encarnan. Todos sus miembros están llamados a desarrollarlas para configurar la nueva familia².

* Profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

¹ En los sufrimientos aflora lo mejor o lo peor de una persona. Por ejemplo, en la guerra, Cleón resplandeció por su *ἀρετή* y Brásidas por su *κακία* (PLUTARCO, *Nic.* 9,2). A propósito de la enfermedad de un amigo, Plinio escribe que los seres humanos dejan atrás la avaricia, la ambición y la pasión, no son esclavos de amores ni apetece honores, se conforman con lo que tienen, recuerden a los dioses (PLINIO EL JOVEN, *Ep.* VII 26).

² Cf. W. A. MEEKS, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven-London 1993, 7-8.

A continuación, trataré de mostrar cómo las mujeres que aparecen en los milagros de curación son *mujeres de virtud*, contextualizando estos datos en el marco cultural del Mediterráneo del siglo I, lo que permitirá apreciar aspectos de la revelación apenas destacados³. En línea con el camino de liberación y autonomía que muchas mujeres mediterráneas habían ya comenzado, las mujeres curadas por Jesús encarnan virtudes no típicamente femeninas (p.e., racionalidad, sabiduría), o si lo hacen (p.e., lealtad, servicio), los textos se encargan de mostrar los aspectos de novedad que cualquier oyente del siglo I habría apreciado. Para ello, es fundamental fijarse en las pautas que rigen la relación con Jesús, y sobre todo, en los roles y funciones que asumen una vez curadas. Esto nos permitirá descubrir sobre qué bases se perpetúa el grupo de Jesús y cómo afecta esto al papel de las mujeres en los inicios del cristianismo.

1. LAS VIRTUDES EN LAS SOCIEDADES DEL MEDITERRÁNEO ANTIGUO

En las sociedades mediterráneas antiguas, el concepto de virtud está ligado al hecho de que las personas no se entienden a sí mismas sino en relación a su grupo (*personalidad diádica*)⁴; por consiguiente, la noción de virtud no es de corte individual sino que sólo se entiende en relación al otro, y está fuertemente condicionada por factores de género.

Según Aristóteles, las virtudes son «hábitos dignos de elogio» (τῶν ἔξῃων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν)⁵, que reportan *beneficios para los demás* (δύναμις εὐεργετική)⁶. A través de ellas, se evalúa públicamente a una persona, es decir, se le reconoce su *excelencia* personal. Esto significa que virtud y honor son conceptos muy ligados entre sí y, por tanto, que las virtudes son un modo de competencia social⁷, y proceden del ejercicio de la razón (λόγος)⁸.

³ M. E. ROSENBLATT, «Gender, Ethnicity, and Legal Considerations in the Haemorrhaging Woman's Story Mark 5:25-34», en: I. R. KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewed*, Leiden 2000, 137, habla incluso de que una lectura liberadora y transformadora requiere la voluntad de retar determinadas versiones de *revelación*.

⁴ Véase el concepto de «personalidad diádica», en: B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella 1995, 85-114.

⁵ Cf. *Et. Nic.* I 1103a.

⁶ Cf. *Ret.* I 1366b.

⁷ Cf. J. H. NEYREY, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville 1998, 73.

⁸ En este sentido se expresa Plutarco cuando dice: «la virtud no puede ser ultrajada por la fortuna» (τῆς τύχης, *Cleom.* 60,1).

Como en otros ámbitos de la existencia, estas cualidades excelentes se determinan y valoran en función del género, ya que los beneficios que el grupo obtiene están en relación con los roles legitimados y jerarquizados para varones y mujeres⁹. Esto significa que, por regla general, las virtudes femeninas están unidas a su función como esposas y madres (castidad, silencio y obediencia)¹⁰, mientras que las virtudes masculinas están ligadas a sus actividades en la plaza pública (valor, justicia y autodomínio). Incluso en el caso de que se llegue a afirmar las mismas virtudes de varones y mujeres, la definición varía¹¹. No obstante, es posible encontrar otros testimonios que rompen esos límites, reconociendo en las mujeres virtudes más cercanas a las masculinas, como su actuación magnánima y liberal como *evergetas* a favor de toda la comunidad¹².

⁹ Aristóteles afirma que las «virtudes de los que son superiores por naturaleza son más nobles, y también sus actos, así son las del hombre mejores que las de la mujer (Ret. I 1367a 17-19). Sin embargo, PLUTARCO, *Mor.* 243A se reafirma en que es «una sola y la misma la virtud de la mujer y la del hombre» (εἰς τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρὸς τε καὶ γυναικὸς ἀρετὴν).

¹⁰ Así puede verse en una inscripción honorífica del 100 d.C. sobre una tal Asē (Pleket 15. G), a quien «glorifies both her city and her family with praise won for her conduct, in recognition of her virtue and the incomparable and enviable manner in which she exemplifies every admirable quality of womanhood». Cf. M. R. LEFKOWITZ-M. B. FANT, *Women's Life in Greece and Rome. A Source Book in Translation*, Baltimore 1992, 158. Un texto pitagórico afirma que la mejor virtud para una mujer es la moderación (γυναικὸς δὲ μάλιστα ἀρετὰ σωφροσύνα). Cf. V. LAMBROPOULOU, «Some Pythagorean Female Virtues», en: R. HAWLEY - B. LEVICK (eds.), *Women in Antiquity. New Assessments*, London-New York 1995, 129; H. THESLEFF, *The Pythagorean Text of the Hellenistic Period*, Abo 1965, 152.

¹¹ Aristóteles distingue entre la σωφροσύνη masculina: control racional y evitar los excesos; y la σωφροσύνη femenina: sumisión y obediencia y, frecuentemente, castidad. Cf. A. CARSON, «Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire», en: D. M. HALPERIN - J. J. WINCKLER - F. I. ZEITLIN (eds.), *Before Sexuality*, Princeton 1990, 142. Así también PLUTARCO, *Coniug. praec.* 144F: la buena esposa se opone a la prostituta, porque en ella brilla su σώφρον; cuando se casan son capaces de «plena sensatez y cordura» (καὶ μέστη φρονήματος νοῦν ἔχοντος), como Porcia (*Brut.* 13,4).

¹² Una inscripción del siglo I a.C. (Pleket 5. G) rinde honor a Phile, primera mujer στεφανηφόρος (magistrado especial con derecho a llevar una corona) que empleó su dinero para construir una cisterna y cañerías de agua para la ciudad. Otra inscripción (CIL X. 6328 = ILS 6278) habla de Caelia Macrina que erigió un edificio y proveyó con alimentos a 200 niños/as de su ciudad. Otra inscripción del siglo I d.C. (CIL X. 810 = ILS 6368) rinde honor a Eumachia por sus construcciones en favor de la ciudad. Véanse éstas y otras inscripciones de «benefactoras» en: M. R. LEFKOWITZ-M. B. FANT, *Women's Life in Greece and Rome*, 158. En Asia Menor e Italia, son múltiples los testimonios de judías ricas que hicieron donativos a las sinagogas obteniendo honores y protagonismo en la vida de la comunidad y cuyas tareas bien pudieron ser administrativas y exhortativas: Rufina, *archesynagogos*, y Julia Severa o

2. EN MEMORIA DEL LIDERAZGO MINISTERIAL FEMENINO EN LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

La curación de la suegra de Pedro es narrada por los tres sinópticos (Mc 1,29-31; Mt 8,14-15; Lc 4,38-39), y, entre otros datos, todos coinciden en que una vez curada, ella se dispuso a servir (διηκόνει). ¿Es simplemente un comportamiento femenino o los evangelistas dejaron constancia en esa noticia de una virtud esencialmente cristiana encarnada por una mujer? ¿Se verifica alguna deconstrucción del significado de esta función con relación a las mujeres y a los varones?

La escena de curación se desarrolla en la *casa* (οἰκίαν, Mc 1,29; Mt 8,14; Lc 4,38), el lugar por excelencia de las mujeres mediterráneas, donde ellas, y en su caso, los esclavos, ejercían tareas de servicio. Desde este punto de vista parece que nada de extraño existe en el dato de que, una vez curada, la suegra de Pedro se pusiera a servir. Sin embargo, este espacio estuvo especialmente cargado de simbolismo para las primeras comunidades cristianas: en él Jesús sana y también instruye a sus discípulos¹³. Frente a la sinagoga, en el interior de la casa y entre los miembros de la familia, se desarrollan nuevas relaciones que sustentan y cimentan el movimiento de Jesús, transformando las bases sobre las que se asentaba la familia, institución básica en el mundo antiguo.

2.1. DISPOSICIÓN A CONVERTIRSE EN PATRÓN Y RESPUESTA DE SEGUIMIENTO

Llama la atención que en el evangelio de Mateo, nadie le pide a Jesús que cure a la mujer enferma. El texto sólo dice que Jesús la vio (εἶδεν), la tomó de la mano y la fiebre la dejó. La curación es el ofrecimiento de un don y un favor¹⁴. Sin necesidad de que aparezca ningún

Tation; Marcela y otras fueron llamadas «madres de sinagoga». Cf. B. J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico 1982; M. S. COLLINS, «Money, Sex, and Power: An Examination of the Role of Women as Patrons of the Ancient Synagogue», en: P. J. HAAS (ed.), *Recovering the Role of Women*, Atlanta, 1992, 5-22; R. S. KRAEMER, «Hellenistic Jewish Women», 183-200; M. TALIAFERRO B., «Plancia Magna of Perge: Women's Roles and Status in Roman Asia Minor», en: S. B. POMEROY (ed.), *Women's History & Ancient History*, Chapel Hill-London 1991, 249-272.

¹³ Lugar para sanar: Mt 8,14; 9,23.28; Mc 1,29; 2,1; 5,38; Lc 4,38; 8,51; ámbito de enseñanza a sus discípulos: Mt 13,36; 17,25; Mc 7,17; 9,28.33; 10,10.

¹⁴ Este es el contenido del verbo χαρίζομαι, aunque dicho término no aparezca en el relato.

término del campo semántico de la «gracia» (χάρις), el evangelista nos presenta el lado sagrado del honor, no en sentido agonístico sino el del honor como virtud¹⁵. La curación no responde, *en sentido estricto*, al esquema clásico mediterráneo de la reciprocidad en las relaciones. No hay un desafío positivo por parte de la enferma ni de sus familiares, amigos o vecinos; ahora bien, en línea con las creencias mediterráneas, la actuación de Jesús deja al descubierto *su disposición a convertirse en patrón*, al mismo tiempo que la concesión de un don a una mujer enferma que nada ha pedido, manifiesta que Jesús no busca honor, a la vez que visibiliza la inclusividad del Reino.

Mt 8,14-15, un relato vocacional transmitido a su vez con el motivo de la curación, identifica el servicio de la mujer como una *respuesta de seguimiento* (cf. Mt 9,9), reforzada por el hecho de que sólo Mateo dice que ella sirvió exclusivamente a Jesús (ἀϋτῶ, v.15), y no a todos los presentes (Mc 1,31; Lc 4,39)¹⁶. Esta actitud de la mujer es esencial para el afianzamiento de la comunidad cristiana. En *primer lugar*, identifica la posición central del *líder*, Jesús, y en *segundo lugar*, hace visible la respuesta de ella como fruto de un llamamiento personalizado no vinculado a distinciones de género, así como el compromiso que se deriva de él: cumplir sus obligaciones de *amiga* de Jesús¹⁷. La deuda de gratitud que tiene con Jesús abre una comunicación nueva entre él y la mujer: ella es ahora discípula. Frente a la pasividad inicial, está postrada en cama y con fiebre¹⁸, en el encuentro se produce una transformación. A partir de entonces, ella se convierte en paradigma de discipulado, en-

¹⁵ Cf. B. J. MALINA, «Grace/Favor», en: J. J. PILCH - B. J. MALINA (eds.), *Handbook of Biblical Social Values*, Peabody 1993, 89-92; B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Santander 1996, 215-217; R. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody 1996, 29-30.

¹⁶ Así piensan: M. E. BOISMARD - A. LAMOUILLE, *Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum*, Leuven-Paris 1986, 97; H. HENDRICKX, *The Miracle Stories. Studies in the Synoptic Gospels*, San Francisco 1987, 64.76; F. MARTIN, *Encounter Story: A Characteristic Gospel Narrative*, Rome 1977, 62; R. PESCH, «Die Heilung der Schwiegermutter des Simon-Petrus: Ein Beispiel heutiger Synoptikerexegese», en: *Neuere Exegese-Verlust oder Gewinn?*, Freiburg 1968, 143-176; E. M. WAINWRIGHT, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew*, Berlin 1991, 177-191.

¹⁷ Cf. B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús*, 206-210.

¹⁸ Su pasividad y parálisis se enfatiza con βεβλημένην, la misma expresión que se usa para hablar del criado del centurión (Mt 8,6) y del paralítico (Mt 9,2), y contrasta grandemente con el hecho de que Jesús la levante, ἤγειρεθῆ, dando paso a su actividad. De acuerdo con su perspectiva, Mateo subraya siempre el papel de Jesús; de ahí que es el único de los evangelistas en donde él levanta a la mujer.

carmando y visibilizado en una de sus características nucleares: la vinculación esencial con Jesús.

2.2. MODELO DE SOLIDARIDAD INTRA-GRUPAL Y PRODIGALIDAD ENTRE IGUALES

El gesto de servir a Jesús y a los discípulos una vez curada (αὐτοῖς, Mc 1,31; Lc 4,39) subraya alguna de las virtudes centrales en las sociedades mediterráneas: la solidaridad intra-grupal y el establecimiento de una *reciprocidad generalizada* entre los miembros de un mismo grupo familiar¹⁹. El acto que ha beneficiado a la mujer se transforma al final del relato en un acto que beneficia a todo el grupo y no sólo a Jesús. Sus discípulos/as están llamados a repetir sus gestos. De este modo se vinculan entre sí y refuerzan la unión con Jesús²⁰.

El servicio de la mujer, como el gesto de Jesús de sanarla no está pidiendo una respuesta inmediata en el tiempo y en el espacio; es decir, su gesto no pretende equilibrar la donación, sino que expresa lo fuerte de los lazos que unen a los miembros de un grupo familiar, acentuando en este caso las manifestaciones de generosidad entre iguales. El servicio es una de las marcas del auténtico discipulado que contribuye a dar cohesión interna al grupo, evitando divisiones y reforzando los lazos internos (cf. Mc 3,27; Lc 11,17)²¹. Sin embargo, esta afirmación, central para el fortalecimiento del grupo de Jesús y de las comunidades primitivas está dotado de una cierta *ambigüedad*, que no conviene pasar por alto. Sin duda, implica participación religiosa y social en la nueva comunidad del Reino, pero, ¿en qué medida supone una transformación de esa relación en los sistemas patriarcales imperantes?

¹⁹ En el mundo mediterráneo antiguo se distinguen tres tipos de relaciones: 1) *reciprocidad generalizada*, propia de los grupos familiares y caracterizada por interacciones altruistas; 2) *reciprocidad balanceada*, regida por intereses mutuos, como se ve entre los vecinos de un pueblo, y 3) *reciprocidad negativa*, donde se busca el interés de uno mismo a expensas del otro. Cf. M. SAHLINS, *Stone Age Economics*, Chicago 1972, 185-230, adaptado por Malina al mundo bíblico: B. J. MALINA, *Christians Origins*, 98-106.

²⁰ Cf. T. K. SEIM, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Edinburgh 1994, 58. En el mundo mediterráneo antiguo es normal que entre amigos de igual status se busque beneficiar a otros amigos y clientes. Cf. PLINIO EL JOVEN, *Ep.* VII 7-8.15.

²¹ Entre la enumeración de las «obras de la carne», Gal 5,19-21 identifica las divisiones (αἰρέσεις).

La reconfiguración del servicio en las comunidades cristianas tiene como modelo a Jesús mismo: «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir (διακονῆσαι) y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45; Mt 20, 28; cf. Lc 22,27). El contexto revela un aspecto importante y es que el servicio está ligado a las funciones de liderazgo de la comunidad cambiando de raíz su concepto. Las tareas de servicio ejercidas por esclavos y mujeres en el mundo antiguo son el paradigma de funcionamiento comunitario y, de modo singular, de sus líderes. Se deconstruye su función anulando las dinámicas de poder, honor y privilegios inherentes en este tipo de intercambios. Quizá es el evangelista Lucas quien de un modo más claro ejemplifica esta nueva situación en la que aboga por una estructuración de la vida comunitaria basada en vínculos de solidaridad entre todos los miembros de la comunidad, criticando las relaciones de patronazgo y evergetismo, establecidas por las elites sociales²². Como un esclavo o una mujer, Jesús se denomina a sí mismo «servidor» (ὁ διακονῶν). El carácter infractor de esta conducta se entiende mejor observando la mención explícita que Lucas hace de su conducta en las comidas, un ámbito privilegiado de trasgresión y reconfiguración del espacio socio-religioso. Alrededor de la mesa, se reflejan los gestos esenciales de la *diaconía* de Jesús, de su entrega y su servicio. Su práctica es signo y prefiguración de unas relaciones de fraternidad e igualdad que hacen posible la reintegración de los excluidos y marginados del sistema²³.

Jesús es modelo de servicio para hombres y mujeres, elites sociales y esclavos, pero quienes más tienen que aprender a comportarse de ese modo son los varones y los que poseen riquezas. Por principio, esclavos y mujeres ya lo saben. El hecho de que Jesús las tome para ejemplificar las relaciones del Reino supone de por sí una dignificación de las mismas; pero la pregunta es si el ejercicio del liderazgo como servicio fue asumido también por las mujeres en las primeras comunidades cristianas. La obra lucana, como veremos a continuación, contiene al menos una respuesta a esta cuestión.

²² Cf. H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom*, Philadelphia 1988, 158-159.

²³ Cf. R. AGUIRRE, *La mesa compartida*, Santander 1994.

3. PROTOTIPOS DE JESÚS COMO «EL PATRÓN/EVERGETA QUE SIRVE»

Las tareas de servicio están vinculadas en Lucas a mujeres, en concreto, en tres textos: Lc 4,39; 8,3; 10,40. El texto de Lc 8,3 añade al verbo *διακονέω*, la expresión *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς*, dando un carácter más general al servicio, el de soporte y provisión, y no sólo el de servir a la mesa. Esto parece indicar que las mujeres poseen propiedades, y ejercen la función de *evergetas* o *benefactoras* en favor del grupo de Jesús al que están ligadas²⁴, después de haber sido *curadas* y con el que comparten una vida *itinerante* como discípulas²⁵. Para que esta afirmación sea correctamente entendida, hay que ponerla en relación con una de las preocupaciones centrales de la obra lucana: la redistribución de las propiedades en beneficio de la comunidad (Lc 12,13-14; 14,33; 18,18-30; 19,1-10; Hech 4,35-37; 5,1-11), sin pedir nada a cambio. Es muy significativo que la expresión *τὰ ὑπαρχόντα* aparece también en Hech 4,32, donde se especifica el ideal al que aspira la comunidad cristiana. Ahora bien, ¿cómo formular ese ideal que ha tomado cuerpo en unas mujeres que experimentaron la misericordia sanadora de Jesús y que se convirtieron en discípulas rompiendo su vinculación con la casa?

Para Lucas es evidente la desigual distribución de la riqueza causada por el abuso de poder en la sociedad en la que vive. Aquellos que poseen los medios y que ejercen como patrones y evergetas se aprovechan de la necesidad de los pobres, enriqueciéndose a su cuenta e incrementando su honor a su costa (*reciprocidad negativa*). Esa situación está lejos del Reino proclamado por Jesús y, por este motivo, el evangelista hace una crítica muy dura del sistema de patronazgo y evergetismo en la antigüedad (cf. Lc 22,24-27). Por medio de estas mujeres, Lucas anticipa las auténticas características que han de identificar a patrones y evergetas, y que alcanzan su culmen en la descripción de Jesús en la Última Cena. Quienes poseen bienes los han de usar no para crear diferencias y alcanzar *status* y honor, sino para servir, es decir, para crear una so-

²⁴ En la misma línea estarían: Tabita (Hech 9); María (Hech 12); Lidia (Hech 16) y Priscila (Hech 18). El hecho de que mujeres actúen como *evergetas* no es desconocido; de hecho, parece que en épocas de carestía era requerida su colaboración. Cf. A. R. HANDS, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, London 1968, 54. Más ejemplos en nota n.º 12.

²⁵ El discipulado surge no sólo por la llamada, sino también por la respuesta positiva a Jesús y la apertura a su palabra. Cf. T. K. SEIM, *The Double Message*, 40.

ciudad basada en otros principios: los de la redistribución entre iguales, entre *amigos* de igual posición social (*reciprocidad generalizada*)²⁶. La alternativa que Jesús hace presente en su propia vida, es encarnada por unas mujeres que actúan como matronas y evergetas y, al mismo tiempo, como servidoras de la comunidad. Ellas son modelo de Jesús como «el patrón/evergeta que sirve»²⁷. Como él no piden nada a cambio. No es que se haya roto el sistema de reciprocidad imperante en el Mediterráneo antiguo: en realidad, es Dios mismo quien recompensará a quienes se comporten de esta manera haciendo presente el Reino. La razón profunda de este comportamiento no es otra que el reconocimiento de su fe y de su discipulado, la incorporación en una familia de iguales²⁸.

Ahora bien, a partir de Lc 12, la terminología en torno a la *diaconía* es usada en las parénesis dirigidas especialmente a los Doce (cf. Lc 12,35-48; 17,7-10)²⁹, y ya en Hechos, se produce una *masculinización* de la función de servicio, de la que habían sido prototipo las mujeres. En Hechos, sólo los varones son llamados a ejercer tareas de servicio y de liderazgo en las comunidades cristianas (1,17.25; 6,4; 20,24; 21,19)³⁰. El liderazgo/servicio que se les había concedido, la encarnación del Reino visible en su gesto de redistribuir la riqueza en beneficio universal y no particular se ha trasladado sólo a los varones, dejándolas ya muy pronto fuera de las tareas de liderazgo en la comunidad, y afianzando las dinámicas patriarcales³¹.

4. UNA MUJER QUE VISIBILIZA LA VIRTUD DEL AGRADECIMIENTO

La *curación en sábado de la mujer encorvada* (Lc 13,10-17) nos da la oportunidad de acercarnos a otra de las virtudes esenciales en el mun-

²⁶ Cf. Lc 14,13-14.

²⁷ Cf. H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom*, 75-98; Íd., «Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts», en: J. H. NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody 1993, 241-268; Íd., «Kingdom Takes Place: Transformations of Place and Power in the Kingdom of God in the Gospel of Luke», en: J. J. PILCH (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leiden 2001, 176-209.

²⁸ Cf. E. ARENS, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, Córdoba 1995, 170-174.

²⁹ Cf. T. K. SEIM, *The Double Message*, 81-83.

³⁰ Cf. T. K. SEIM, *The Double Message*, 88-96.249-260.

³¹ Cf. T. FRYMER-KENSKY, «The Bible and Women's Studies», en: L. DAVIDMAN - S. TENENBAUM (eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven-London 1994, 32.

do antiguo, la gratitud. Es bastante frecuente en los relatos de milagros, pero, esta vez, es visible a través de una mujer. Es conveniente contextualizar adecuadamente esta virtud para no minimizar su importancia en la definición de las fronteras que delimitan la comunidad de Jesús.

En el Mediterráneo antiguo se comparte la creencia de que todo acto de *generosidad* lleva siempre consigo una exigencia de *reciprocidad*³². La *ética de la reciprocidad* dictaba que, al menos se devolviera el beneficio en forma de *deferencia, respeto y lealtad*³³, algo que se traduce en una relación continua de favores y respuesta (*don y contra-don*). Por el contrario, se considera que la *ingratitude* es uno de los peores «pecados»³⁴. Estas interacciones se inscriben dentro de las dinámicas del honor, y ahí cobra todo su sentido el agradecimiento que, de este modo, construye y cimenta las relaciones sociales. De hecho, uno de los términos usados en este contexto es la terminología en relación a la gloria: δόξα³⁵.

La narración es un *milagro de norma o legitimación*, destinado a flexibilizarla³⁶. En el transcurso de los hechos se produce un enfrentamiento entre Jesús y el jefe de la sinagoga, una dinámica de desafío y respuesta que concluye con la victoria de Jesús: «sus adversarios quedaban confundidos (κατησχύνοντο), mientras que toda la gente se alegraba (ἔχαλειεν) con las maravillas que hacía» (Lc 13,17). La curación fue catalogada por el jefe de la sinagoga como un desafío a su autoridad ya

³² DIÓN CRISÓSTOMO, *Or.* VII 89 dice: «lo que parece acto de generosidad y favor, si se mira atentamente... la mayor parte de las veces se hace por un elevado interés».

³³ Entre otras cosas, esta deferencia y lealtad se mostraba en testamento a favor de dicho patrón, incluido el emperador. V. MÁXIMO, VII 8,6 cuenta el escándalo que causó la conducta de T. Mario Urbinas, quien en su testamento no nombró al emperador Augusto quien lo había beneficiado grandemente; por el contrario, SÜETONIO, *Aug.* 101, cuenta que este mismo emperador recibió de dos clientes suyos la suma de 1,4 billones de sestercios durante los últimos 20 años de su reinado. Cf. P. GARNSEY - R. SALLER, *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona 1991, 179; R. SALLER, *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge 1982, caps. 1-3. Y, de hecho, si un emperador ejercía bien su papel de patrón y benefactor no necesitaba ejército ya que estaba «protegido por sus beneficios» (SÉNECA, *Clem.* I 13,5)

³⁴ «Homicidas, tiranos, traidores, siempre habrá; pero peor que todos es el crimen de la ingratitude» (SÉNECA, *Ben.* I 10,4); «No devolver [un favor] no le está permitido a un hombre bueno» (CICERÓN, *Off.* I 48).

³⁵ Cf. H. MOXNES, «Honor and Shame», en: R. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody 1996, 19-40.

³⁶ Cf. G. THEISSEN, *El Jesús Histórico*, Salamanca 1999, 317-353; Bultmann denominó a estos relatos «apoteogmas», porque en ellos el factor principal es el dicho de Jesús. Cf. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000, 267-301.

que se está quebrantando la ley del sábado, pero Jesús le desenmascara llamándole «hipócrita» (ὑποκριταί, Lc 13,15) y ofreciendo una interpretación diferente de la Torah. Jesús, en este caso, equipara «sanar» con «salvar una vida», una circunstancia contemplada en la Ley para poder romper el sábado³⁷. De hecho, la enfermedad de la mujer es un padecimiento crónico, equiparado en el mundo antiguo con una situación peor que la muerte.

En un primer momento, la mujer aparece como *receptora pasiva* de la misericordia de Jesús que hace visible en ella la promesa de liberación de Dios, dirigida a hombres y mujeres israelitas, que tienen por igual derecho a pertenecer a la comunidad de salvación³⁸. Sin embargo, la curación termina cuando ella «glorificaba a Dios» (ἐδόξαζεν τὸν Θεόν, Lc 13,13)³⁹, una expresión que supone su reconocimiento del honor de Jesús, en quien ve la actuación de Dios. Así, la mujer muestra su agradecimiento poniéndose al lado de Jesús y, por tanto, afirmando la misericordia divina como la interpretación adecuada de la Ley. La gratitud de la mujer, expresada en términos de honor, implica la conciencia de haber sido elegida como destinataria de un bien escaso, la salud, y al que de otro modo, no habría accedido: «Al verla, Jesús la llamó y dijo: Mujer, quedas libre de tu enfermedad» (Lc 13,12).

La descripción de la enfermedad y la curación tiene los rasgos de un exorcismo. La mujer está atada por Satanás (ἔδησεν ὁ σατανᾶς, Lc 13,16), es decir, parece indicar posesión, y la actuación de Jesús consiste en liberarla (ἀπολέυσαι, Lc 13,12). Las curaciones que implican liberación de alguna posesión están relacionadas directamente con la definición de los límites y fronteras sociales. Quienes están poseídos expresan su resistencia a quedar encuadrados en ellos, y las curaciones de Jesús representan la redefinición de los criterios y valores que rigen la sociedad. La gratitud de la mujer es una afirmación de que el Reino anunciado por Jesús abre las puertas a una nueva comunidad donde las reivindicaciones de los que gritan desde su posesión encuentran eco⁴⁰.

³⁷ Cf. L. WELLS, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*, Berlin-New York 1998, 150.

³⁸ Cf. T. K. SEIM, *The Double Message*, 39-57.

³⁹ El verbo δοξάζω aparece en otras curaciones: Lc 5,25 (paralítico); 17,15.18 (leproso); 18,43 (ciego).

⁴⁰ Véase un desarrollo muy amplio e interesante del significado de las posesiones y de la curación de éstas en: C. BERNABÉ, «Mary Magdalene and the Seven Demons in Social-Scientific Perspective», en: I. R. KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters*, 203-223.

El agradecimiento le abre las puertas a una nueva relación con Jesús; ella queda incluida en esa comunidad⁴¹.

5. PARADIGMA DE UNA MUJER CREYENTE DOTADA DE SABIDURÍA Y DISCERNIMIENTO MORAL

Una doble tradición ha dejado constancia de la *curación de la hija endemoniada de una mujer no israelita* (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28), que difiere en algunos puntos, donde se reflejan las preocupaciones teológicas de Marcos y Mateo. Ambos, no obstante, describen el encuentro con Jesús como un diálogo que concluye con una palabra de curación, y que, al mismo tiempo, supone una *transformación*: Jesús comprende su misión universal, abierta también a los gentiles⁴².

Este cambio de perspectiva está mucho más acentuado en el evangelio de Mateo ya que el encuentro parece producirse en tierra de Israel (ἐξελθοῦσα, Mt 15,22), mientras que Marcos lo sitúa claramente en una casa situada en territorio gentil (Mc 7,24); Mateo cambia la frase marcana: «espera que primero se sacien los hijos» (Mc 7,27), por otra mucho más restrictiva, «no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos» (Mt 15,26). Mateo acentúa la negativa de Jesús incorporando la petición de los discípulos de que la atienda para que les deje en paz (Mt 15,23), y explicita con claridad la conciencia que tiene Jesús de haber sido enviado sólo «a las ovejas perdidas de Israel» (Mt 15,24). Además, la identifica como «cananea» subrayando así la enemistad con Israel (Mt 15,22), en lugar de la expresión más neutral de Marcos, «sirofenicia, de origen griego» (Mc 7,26)⁴³.

La mujer inicia el encuentro con un *desafío positivo* rogando a Jesús que ayude a su hija. Al contrario de lo que sucede normalmente, Jesús responde negativamente, pero ella insiste y ambos argumentan hasta dar por concluido el reto al honor. La mujer ha salido vencido-

⁴¹ Cf. H. KINUKAWA, «The Miracle Story of the Bent-Over Woman (Luke 13:10-17). An Interaction-Centred Interpretation», en: I. R. KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters*, 292-314.

⁴² Cf. D. PATTE, «The Canaanite Woman and Jesus: Surprising Models of Discipleship (Matt. 15:21-28)», en: I. R. KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters*, 42-45.

⁴³ Cf. S. BROWN, «The Matthean Community and the Gentile Mission», *NT* 22 (1980) 193-221; S. L. LOVE, «Jesus, Healer of the Canaanite Woman's Daughter in Matthew's Gospel: A Social-Scientific Inquiry», *BTB* 32 (2002) 15-16.

ra y Jesús lo reconoce: en el caso de Mateo, alaba su gran fe: «Mujer, grande es tu fe» (Mt 15,26), y en el caso de Marcos, mostrando su admiración por su inteligencia: «Por lo que has dicho» (διὰ τοῦτου λόγου, Mc 7,29).

Como madre actúa buscando el beneficio de su hija, y de este modo, se visibiliza como una mujer honorable y, por tanto, virtuosa, que cumple con su deber de solidaridad y lealtad intragrupal⁴⁴. Ahora bien, el desafío femenino se ha producido en un ámbito no usual para una mujer virtuosa, en el que, además, ante la negativa de Jesús, la mujer se atreve a corregirle⁴⁵: Mateo sitúa la escena al abierto (Mt 15,22) y Marcos en una casa que no es la de ella (Mc 7,24-25).

Frente a las virtudes sociales más apreciadas en una mujer virtuosa, el silencio⁴⁶, y sobre todo no ser discutidora⁴⁷, la cananea da muestras en el diálogo de una sabiduría práctica y de una capacidad de discernir el bien (prudencia, φρόνησις, *cognitio, prudentia*)⁴⁸. Esto la sitúa entre otras mujeres de la antigüedad greco-romana que fueron alabadas por

⁴⁴ Los demás ejemplos evangélicos de estos casos son varones: p.e., Mt 9,2.18 y par., lo normal en el Mediterráneo antiguo. No se excluye, sin embargo, que lo haga una mujer, probablemente cuando el varón responsable ha desaparecido.

⁴⁵ Lo usual es que a la mujer se le pida que muestre su amor hacia su marido, sus hijos y toda la «casa»; ahí reside su rectitud (ὁσίη) y armonía (ἀρμονίη), como afirma Perictione en «La armonía de las mujeres»: ἀλλ' ἐς ἄνδρα τε καὶ τέκεα καὶ τὸν οἶκον ξύμπαντα φιλίην ἔχει. Un texto que confirma la tradicional división entre el *oikos* (espacio de las mujeres) y la *polis* (ámbito de los varones). Cf. V. LAMBROPOULOU, *Some Pythagorean Female Virtues*, 125-126; H. THESLEFF, *The Pythagorean Text*, 143. FILÓN, *Spec. Leg.* III 169-170, afirmaba que las mujeres sólo son admitidas por su modestia, pero rechazadas por intervenir en los asuntos públicos de los varones. Sólo las terapeutas dialogan con los hombres de la comunidad.

⁴⁶ PLUTARCO, *Coniug. praec.* 139C, 141E-F, 142C-D define a la esposa *ideal* por aquellas virtudes que aseguran el honor del marido: reclusión y ocultamiento (οἰκουρεῖν δὲ καὶ κρύπτεσθαι), silencio (σιωπή, cf. ARISTÓTELES, *Pol.* 1260a) dignidad (σεμνότης), buen comportamiento (εὐταξία), modestia (αἰδώς); y Sir 26,5-26, como silenciosa, pudorosa, dueña de sí y mantenedora del orden de la casa.

⁴⁷ Reflejo de la mentalidad romana del siglo I d.C., Musonius Rufus señala las cualidades de una mujer virtuosa: castidad y propio control, no ser esclava del deseo, no ser discutidora, no prodigarse en gastos ni en vestidos extravagantes, no ser superada por el dolor, y ser siempre superior a cualquier emoción incontrolable. Cf. S. TREGGIARI, *Roman Marriage. Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1993, 221.

⁴⁸ La prudencia entendida como conocimiento de lo que hay que hacer o evitar, *rerum expetendarum fugiendarumque scientia* (CICERÓN, *Off.* I 153.142-143). Cicerón hace de la sabiduría, *cognitio*, la madre de todas las buenas actividades; gracias a ella se conocen todas las cosas y uno se conoce a sí mismo como santuario de la divinidad (*Leg.* I 59-60). Cf. J. GUILLÉN CABAÑERO, *Teología de Cicerón*, Salamanca 1999, 185-191.

su sabiduría⁴⁹, si bien no es raro encontrar matizaciones: algunos textos pitagóricos animan a las mujeres a mostrar su inteligencia y su capacidad para la filosofía sólo dentro de la casa⁵⁰, y en cualquier caso, parece que estas cualidades aparecen, por regla general, vinculadas con su función de esposas y de madres excelentes, es decir, se trata de virtudes cuya proyección parece circunscrita al ámbito privado, aunque ejerciesen, en algún caso tareas públicas⁵¹. Los textos de Marcos y Mateo están también en esta línea ya que la elocuencia y sabiduría de la mujer aparece visible cuando se esfuerza por conseguir el bienestar y la liberación del mal que aqueja a su hija. La necesidad apremiante de que sane, muestra de su amor hacia su hija, la lleva a defender y argumentar su postura ante Jesús. Éste cataloga *toda* su conducta de virtuosa y él mismo resitúa su postura y, sobre todo, la mujer le abre las puertas a la comprensión de su misión universal.

Conviene, en este momento, que nos detengamos ante uno de los añadidos de Mateo al texto paralelo de Marcos, la mención de «Hijo de David» (Mt 15,22)⁵² acompañado del grito de misericordia, un título dirigido a Jesús casi siempre en conexión con episodios de curación pidiéndole la salud (Mt 9,27; 15,22; 20,30.31), o bien, cuando se produce la sanación (Mt 12,22-24; 21,14-15)⁵³. Propio del Hijo de David es curar y mostrar misericordia (cf. Mt 11,2-6); ahora bien, sólo en este relato su actividad terapéutica se dirige a alguien no israelita.

⁴⁹ Una inscripción en torno al 300 d.C. (*Pleket 31. G*) alaba a Aurelia Leite por su *prudencia*, una virtud estrechamente ligada con su papel de madre y a su rol de esposa de Marcus Aurelius Faustus. El Pseudo-Plutarco, *Mor.* 14B-C habla de Eurycide porque trabajó duro para aprender y manejarse en el arte del hablar. QUINTILIANO, *Or.* I 1.6 alaba la elocuencia y erudición de Cornelia, madre de los Graco. Cf. M. R. LEFKOWITZ - M. B. FANT, *Women's Life in Greece and Rome*, 160-161.166. Existe constancia de mujeres dedicadas a la oratoria: Hortensia, Carfania y también Mesia, de quien se decía poseer alma varonil: *sub specie feminae uirilem animum gerebat* (V. MÁXIMO, VIII 3,2-3).

⁵⁰ Refiriéndose a la hija de Pitágoras, Damo, dice que muchos creen que ella podría filosofar en público, algo que Pitágoras prohibió (λέγοντι δὲ πολλοὶ τὸ καὶ δημοσίᾳ φιλοσοφῆν, τόπερ ἀπαξίωσε Πυθαγόρας) y que ella nunca hizo. Cf. V. LAMBROPOULOU, *Some Pythagorean Female Virtues*, 131.

⁵¹ Cf. K. J. TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotas*, Córdoba 1996, 124; R. VAN BREMEN, «Women and Wealth», en: A. CAMERON - A. KUHR (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Detroit 1983, 234.

⁵² Son redaccionales también: Mt 1,1; 9,27; 12,23; 21,9.15.

⁵³ Cf. C. BURGER, *Jesus als Davidsson*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1970; D. C. DULING, «The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic», *NTS* 24 (1978) 392-410.

La mujer aparece como *cliente* que se siente con el derecho de reclamar a Jesús que ejerza los deberes del compromiso interpersonal que tiene para con ella como Hijo de David⁵⁴, y lo hace de una manera honorable, es decir, sin que el pedir parezca mendigar, lo cual sería un acto deshonoroso (αἰσχύνη)⁵⁵.

Si bien la formulación del Jesús mateano parece indicar que este deber es para con la casa de Israel: «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel», la mujer no se conforma con esta respuesta y argumenta para ampliar el campo de aquellos que Jesús considera dignos de su acción misericordiosa. Para ella, también los gentiles son dignos. En este sentido, la mujer razona de acuerdo con los esquemas de una persona virtuosa que tiene compasión de otros. El «cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe»⁵⁶, es modificado. Con su razonamiento, la mujer apuesta por una misericordia universal en el tiempo y en el espacio. La inclusividad del Reino ha sido defendida por una mujer creyente, y el mesianismo de Jesús, Hijo de David, redefinido.

De acuerdo con la *dinámica de la reciprocidad*, la generosidad recibida de Jesús, su acto de magnanimidad en favor de su hija, supone que la mujer responderá con un *contra-don*. Dicho de otra manera, podemos suponer que la fe que se le reconoce es una afirmación de las dinámicas de lealtad en la que ella queda encuadrada (Mt 15,28). Los discípulos, incorporados al relato de Mateo (Mt 15,23), desaparecen y queda ella, como ejemplo de discipulado, de alguien que confía plenamente en el poder sanador de Jesús, Mesías e Hijo de David, y quien, al llamarle «Señor», reconoce su autoridad divina⁵⁷. Para Marcos, es igualmente una mujer creyente, que ha sabido vencer todas las dificultades⁵⁸ (en este caso, la negativa inicial de Jesús y sus argumentos para no ayudarla), fruto de su confianza y lealtad en este sanador de Israel (Mc 7,25)⁵⁹. Ella

⁵⁴ Cf. B. MALINA, «Gratitude (Debt of)», en: J. J. PILCH - B. J. MALINA (eds.), *Handbook of Biblical*, 92-94.

⁵⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ret.* II 1383b 30.

⁵⁶ τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς (ARISTÓTELES, *Et. Nic.* II 1106b,22).

⁵⁷ En el evangelio de Mateo, el título «Señor» aparece siempre en boca de los discípulos o de personas creyentes. Cf. J. D. KINGSBURY, «The Title 'Kyrios' in Matthew's Gospel», *JBL* 94 (1975) 246-255.

⁵⁸ Este es el distintivo esencial de la fe en el evangelio de Marcos. Cf. G. THEISEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Edinburgh 1983, 134-136.

⁵⁹ En Mc 7,25 se dice: ἀκούσασα... περὶ αὐτοῦ, una expresión semi-técnica referida al *kerygma*. Cf. M. MCVANN, «Baptism, Miracles, and Boundary Jumping in Mark»,

pertenece al círculo de Jesús, y sus acciones contrastan ampliamente con las de sus oponentes, los fariseos (Mc 7,1-21)⁶⁰.

6. EJEMPLO DE LEALTAD, VERDAD Y CONFIANZA

Por último, nos detenemos en el texto de *la curación de la mujer con flujo de sangre* (Mc 5,24b-34; Mt 9,19-22; Lc 8,43-48). En la exposición seguiré el relato marcano, porque contiene más elementos para acercarnos a su experiencia y a su palabra. Ahí aparecen no las típicas virtudes femeninas sino otras que afianzan su fe y discipulado, elementos esenciales para la comunidad creyente⁶¹.

Exponiendo primero los sucesos y añadiendo su valoración o los pensamientos y sentimientos femeninos, la narración marcana posee una estructura doble que subraya la dimensión interna de la mujer y de Jesús, donde verdaderamente se está verificando el intercambio, y donde se visibiliza la fe, es decir, la lealtad, como clave del encuentro desde el primer momento. Las acciones externas, por tanto, vinculadas con el consiguiente comentario evaluativo revelan la medida de la confianza que, como *cliente*, esta mujer depositó en Jesús, así como la respuesta recibida de este *mediador/patrón*.

1.º La mujer ha sido capaz de traspasar los límites de la impotencia (vv. 25-26) mostrando el carácter volicional y poderoso de su lealtad

BTB 21 (1991) 156. La formulación hace hincapié sobre todo en la identidad de Jesús, visible también en sus obras. Esta expresión es *formalmente* idéntica a la de Mc 5,27, y no hay diferencia de significado; ambas se refieren a lo que han oído sobre Jesús (quién es y qué hace). En este sentido, difiero de la opinión de R. H. GUNDRY, *Mark*, 372, para quien el *περί αὐτοῦ* se refiere a su presencia en la casa, aunque reconoce que la unión asindética de los participios *ἀκούσασα* y *ἔλθοῦσα* contribuye a resaltar el magnetismo de la figura de Jesús, que evidentemente es conocido por la mujer. Una expresión semejante aparece en Mc 10,47, cuando el ciego *ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηθός ἐστίν*. Grita porque sabe quién está pasando a su lado y, de hecho, recibirá la misma alabanza que la hemorroísa: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* incorporándose al grupo de Jesús. En cambio, en Mc 3,8, a *ἀκούω* le sigue *ὅσα ἐποίησεν*, limitando el significado a las acciones de Jesús.

⁶⁰ Cf. W. M. SWARTLEY, «The Role of Women in Mark's Gospel: A Narrative Analysis», *BTB* 27 (1997) 19.

⁶¹ Estaríamos ante lo que alguna autora ha identificado como un *chreia*, es decir, dichos y hechos de personajes, generalmente famosos, que contienen una enseñanza. Cf. M. A. BEAVIS, «Women as Models of Faith in Mark», *BTB* 18 (1988) 3-9 (reconoce cuatro *chreiai* femeninos en Marcos: 5,24-34; 7,24-30; 12,41-44; 14,3-9, modelos de fe y discipulado).

(fe): Mc 5,28. Ella aparece como una mujer *valerosa* (ἀνδρεία *fortitudo, uirtus*) que lucha por su restablecimiento físico y social⁶². Ella no desprecia la vida sino que lucha por ella⁶³. No es temeraria, sino que su comportamiento nace de su razonamiento: «pues se decía (ἐλεγεῖν) si logro tocar su manto, sanaré» (Mc 5,28)⁶⁴. La mujer no se conforma con su suerte, sino que trata de combatir la fortuna o el mal hacer de muchos profesionales con su valor⁶⁵. Y Jesús se lo reconoce públicamente: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5,34).

Comparada con otros receptores de milagros, la mujer emerge con toda la fuerza de una creyente que ha esperado plenamente en el poder de Dios manifestado en Jesús, pero al mismo tiempo salta los límites sociales impuestos en una relación de patronazgo⁶⁶. Su confianza es tan grande que no necesita expresar su petición (παρακαλεῖ, Mc 5,23) o preguntar a Jesús si quiere curarla (ἐὰν θέλῃς, Mc 1,40), ni mucho menos, duda de su poder (εἰ τι δύνη, Mc 9,22). Su historia es el mejor ejemplo de que πάντα δυνατά τῷ πιστεύοντι (Mc 9,23); pero creer que «todo es posible» es confesar su fe en Dios, porque sólo él tiene ese atributo⁶⁷.

⁶² Cf. M. CEREZO, *Plutarco. Virtudes y vicios de sus héroes biográficos*, Lleida 1996, 77-89. En su tratado, *Mulierum uirtutes*, Plutarco alaba las virtudes de muchas mujeres, entre las que se encuentra el valor y la audacia. Entre ellas, destacan, por ejemplo, las salmanticenses, que llevaron armas a sus maridos y lucharon contra Aníbal y los cartaginenses. Según CICERÓN, *Tusc.* IV 53; *SVF*, III 286, esta virtud supone ser ecuánime ante el dolor y el sufrimiento en función del bien común, sin buscar la gloria personal. Cf. J. GUILLÉN CABAÑERO, *Teología de Cicerón*, 197-202.

⁶³ No podría considerarse virtud su comportamiento si, en lugar de superar todos los obstáculos para alcanzar al sanador que ha de devolverle la salud, se hubiera lanzado temerariamente al peligro buscando la muerte, como cuenta Plutarco de un hombre (*Pel.* 1,1ss).

⁶⁴ Temerario, por ejemplo, es Terencio Varrón, según PLUTARCO, *Fab.* 14,1.

⁶⁵ Así cuenta PLUTARCO, *Alex.* 58,2 que trató de hacer Alejandro. La verdadera ἀνδρεία de Numa consistió en reprimir los deseos gracias a la razón: ἀνδρείαν δ' ἀληθῆ τὴν ὑπὸ λόγου τῶν ἐπιθυμιῶν ἐν αὐτῷ κάθειρξεν ἡγούμενος (PLUTARCO, *Num.* 3,8).

⁶⁶ El texto la presenta queriendo obtener un bien de un *mediador/patrón* sin ofrecer nada a cambio, ni tan siquiera gratitud. Confrontando esa información con los esquemas culturales en los que ha sido socializada, una persona mediterránea catalogaría su conducta de inadecuada ya que, por ser mujer, la única posibilidad que tiene de entrar *autónomamente* en el juego *agonístico* que implican las interacciones *patrón/cliente* es poseer medios económicos (p.e., Amnia de Akmonia), influencia política (p.e., Cleopatra VII) o acceder al sanador a través de un varón de su familia (*Praenot.* XIV 641), pero ella ha perdido su fortuna y está completamente sola.

⁶⁷ Cf. FILÓN, *Opif.* 46 (πάντα γὰρ Θεῷ δυνατά); D. CRISÓSTOMO, *Or* 3,30, afirma que es propiedad de los dioses «hacer posible lo que parece imposible». Cf. R. M. GRANT,

Por consiguiente, frente a la percepción social normativa que la percibe como símbolo de inestabilidad, descontrol e inautenticidad, todas sus acciones hablan de una mujer creyente, es decir, capaz de lealtad y fidelidad⁶⁸. De ella destaca, además, no la sumisión y la obediencia sino la confianza en el poder sanador de Jesús y en su propio poder por medio de la fe. Ha logrado el bien de la salud, no exclusivamente gracias a la acción del *agente-patrón*, sino que ella ha colaborado de una manera activa creyendo que todo era posible gracias a su fe.

Por otra parte, como *mediador/patrón*, Jesús podría haber reclamado su derecho sobre el bien de la salud que ella tomó de él y, sin embargo, el relato marcano mantiene el comportamiento trasgresor de Jesús que en ningún momento la recrimina su modo de actuar. Buscándola entre la multitud, Jesús hace que la curación sea un hecho público, lo que implica algunas consecuencias: A) se clarifica el desafío femenino dando publicidad a sus auténticas intenciones (*ἀλήθειαν*, Mc 5,33), algo necesario no para Jesús, que conoce el interior de los corazones (Mc 2,8), sino para los discípulos y la gente, marcándose así el carácter revelador de la curación. Ahora bien, no es Jesús el que habla sino la mujer, a pesar de que su palabra en público podía ser interpretada como una violación contra las

Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought, Amsterdam 1952, 127-134.

⁶⁸ Que se trata de sujetos irracionales, inestables e indisciplinados es una creencia que impera en el Mediterráneo desde Hesíodo, y se confirma en el catálogo de vicios femeninos de Semónides y en las sátiras de Juvenal. Los griegos localizaron las emociones y el intelecto en el pecho y el estómago, por ello, describen la pasión como un líquido interno que oscurece las *σπλάγχνα*, «entrañas» o «vientre», o como un aliento que las llena y se mueve dentro de ellas. Según esto, las mujeres están más sujetas a las pasiones y posesiones demoníacas, ya que sus *σπλάγχνα*, llenas de líquido oscuro o sangre, pueden fácilmente causar estos trastornos. La mujer como origen del pecado es bien conocida en la tradición judía: Gn 3,6; Sir 26,24. Explicando la vida del *πρῶτος ἄνθρωπος*, creado como un hombre perfecto (*καλὸς καὶ ἀγαθός*, *FILÓN, Opif.* 151-152 explica la entrada del pecado y la culpa en el mundo gracias a una mujer (*ἀρχὴ δὲ τῆς ὑπαιτίου ζωῆς αὐτῶ γίνεται γυνή*), porque el deseo (*πόθος*) engendró el placer corporal (*ἢ τῶν σωματῶν ἡδονή*), principio de todos los males y violación de la ley; además de que mente femenina está desprovista de firmeza y fundamento (*Opif.* 156ss). El sexo femenino, más imperfecto, innoble y débil, fue elegido como principio de transgresión y causante de males (*FILÓN, Quaest. Gen.* I 43.45; III 3; *Leg.* II 97; *Abr.* 150). Cf. R. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970. Por otra parte, la afirmación de que el útero de las mujeres se mueve si no mantiene relaciones sexuales frecuentes y da a luz, contribuyó a reforzar la creencia en la inestabilidad e irracionalidad femenina, a menos que un varón las gobernase, como afirman los médicos (cf. *ARETEO, II 11,1*).

costumbres y el decoro público⁶⁹. Jesús no la juzga así y, por tanto, ratifica su conducta; más aún, confirma que en ella no hay *ambigüedad* ni hipocresía. Jesús proclama la honorabilidad y la fiabilidad de la mujer como miembro del grupo *ficticio* de Jesús⁷⁰. B) Que la mujer se postre ante Jesús (προσέπεσεν αὐτῷ, Mc 5,33), le garantiza un retorno entre los suyos libre de sospechas⁷¹. C) Jesús se beneficia porque la publicidad de su éxito total e inmediato aumenta su reputación (vv. 26.34), lo que se traduce en pérdida de prestigio para otros agentes legitimados, en este caso los médicos. Por consiguiente, ambos salen ganando: Jesús afirma su honor y ella reafirma su honorabilidad y es presentado como alguien digna de ser imitada por la comunidad creyente.

2.º La profundidad del gesto de tocar sólo la entiende Jesús (ἐπιγύς, v. 30; περιεβλέπετο ἰδεῖν, v. 32). Ni los discípulos ni la gente han sido capaces de penetrar la profundidad de lo que está sucediendo; únicamente Jesús conoce su convencimiento interior (v. 28: σωθῆσομαι), y sabe que ella se ha vuelto a él con todo su mundo emocional, su conocimiento, su obediencia. Y por ello la despide reconociendo que su fe la ha salvado (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, v. 34), es decir, la propone como paradigma de fe autónoma confirmando también su trayectoria al margen del poder masculino.

La narración acentúa, por tanto, el intercambio que se da entre Jesús, *agente* privilegiado del poder de Dios y la mujer, *cliente* que busca confiadamente la sanación. Sin embargo, el hecho de que Jesús sea un *agente/patrón* que es capaz de percibir el interior de las personas valorando sus acciones por lo que sale de dentro de ellas mismas abre una fisura en el control social sobre los individuos en el Mediterráneo del siglo I. Las acciones concretas se valoran desde el corazón y no al revés⁷². El interior de las personas determina la verdad de los comportamientos y discierne el valor de las acciones. Por este motivo, el diálogo de lealtades en este encuentro ratifica y ahonda los caminos de liberación de

⁶⁹ Cf. V. MÁXIMO, VII 3,2; II 1,3.

⁷⁰ La hipocresía es uno de los vicios más criticados: Gal 2,13; 1Tim 4,2; 1Pe 2,1; Mc 7,6; 12,15. Véase el estudio sobre la mentira y el engaño en relación al honor en: J. J. PILCH, «Lying and Deceit in the Letters to the Seven Churches. Perspectives from Cultural Anthropology», *BTB* 22 (1992) 126-135.

⁷¹ En una sociedad de *bienes limitados*, ser curada sin que nadie sepa cómo ha sucedido puede acarrearla acusaciones de emplear la magia para *robar* un bien de otra persona causándole la pérdida de la salud. Cf. J. H. NEYREY, «Limited Good», en: J. J. PILCH - B. J. MALINA (eds.), *Handbook of Biblical*, 122-127.

⁷² Cf. Mc 7,15.

otras mujeres en el mundo antiguo, contribuyendo a hacer visible el sexo femenino más allá de la identificación como vientre fecundo, y potenciando su protagonismo activo e independiente⁷³.

Este milagro probablemente se transmitió de dos maneras diversas: en *una de ellas* (vv. 21b.25.26a.27.29a), una vez que el flujo ha parado, la mujer siente que su cuerpo (σῶμα) está listo nuevamente para engendrar y dar a luz (ἐξηράνθη, v. 29), es decir, sabe que ha recuperado una dimensión existencial nuclear en su identidad femenina⁷⁴. La traducción cultural es clara: el poder de su sangre uterina ha sido reconducido de nuevo al espacio doméstico, como Alcestris, quien salvada por Heracles del poder de *Thanatos* es devuelta a su marido (*Vit. Apol.* IV 45).

Pero, sabe además, otra cosa muy importante, y es que se le ha reconocido su capacidad para pensar, decidir y obrar autónomamente. El *redactor* del ciclo de milagros *pre-marcano* ha añadido aquellos datos que hacen visible la zona del pensamiento emotivo de esta mujer: se acercó a Jesús porque se decía a sí misma (ἐλεγεν, Mc 5,28), en lu-

⁷³ Cabe destacar a las reinas Olimpia, Arsínoe II y Cleopatra VII, ejemplos singulares seguidos por otras mujeres. En las regiones helenizadas por las conquistas macedonias destaca la evolución en el *status* de las mujeres en Egipto (griegas o nativas): se les permitía actuar legalmente sin tutores o se reconocían derechos y obligaciones morales a ambos cónyuges. Entre las romanas destaca una matrona, Cornelia, con gran influencia en la vida política a través de sus hijos. Fulvia, la primera mujer de Antonio, es famosa por sus manipulaciones políticas en favor de su marido y en contra de Octaviano (PLUTARCO, *Ant.* 10). Cf. S. B. POMEROY, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid 1987, 141-249. También destacan algunas reinas Asmoneas: Salomé Alejandra y la viuda de Juan Hircano, quienes gobernaron y llevaron a cabo acciones militares casi solas, ya que sus hijos fueron al mismo tiempo sumos sacerdotes (JOSEFO, *Bell.* I 54-60.107-108.111-112; *Ant. Jud.* XIII 228-235.407-408). Otras desempeñaron roles políticos, como la esposa de Aristóbulo II o Alejandra la hija de ambos, la última descendiente asmonea que resistió a Herodes; también Alejandra, hija de Hircano II y madre de Mariamme, esposa de Herodes. Véase: J. SIEVERS, «The Role of Women in the Hasmonean Dynasty», en: L. H. FELDMAN - G. HATA (eds.), *Josephus, the Bible, and History*, Detroit 1989, 132-146. Algunas ejercieron liderazgo en los cultos de Isis, Vesta, Ceres y Fortuna. Cf. J. C. SAQUETE, *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, Madrid 2000, 41-67.105-117. Entre las judías, había plañideras (*mMQ* 3,9; *mKet* 4,4), y alguna autora piensa que, incluso, algunas podrían haber desarrollado oficios religiosos por propio derecho, y no simplemente como «esposas de». Cf. B. J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico 1982.

⁷⁴ Véase el análisis de este término y las consecuencias que de ello se derivan en: E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, Estella 2003.

gar de decir simplemente que se curó, añade que ella lo supo (ἐγνων, Mc 5,29), y por último, cuando se presenta ante Jesús, nuevamente repite que ella sabía lo que le había pasado (εἰδύσα, Mc 5,33) para dar razón de sus reacciones internas y externas. Una reiteración más en la narración que enfatiza la realidad de una mujer que se integra de nuevo a la sociedad con la conciencia de que su capacidad racional, volitiva y de actuación dinámica, han sido confirmadas. A partir de entonces, su curación simboliza la realidad del poder femenino no sólo en la esfera generativa sino en la de la racionalidad y creatividad. Estas aportaciones pre-marcadas son fundamentales ya que la *segunda tradición* de este milagro, fusionada en el texto actual, acentuaba sin más el poder sanador de la palabra de Jesús, relegando el protagonismo de la mujer (vv. 21b.25.26a.27.30.32.33*.34bc). Por tanto, con sus inserciones el redactor pre-marca ha resaltado unos aspectos plausibles, pero también transgresores.

Las palabras finales de Jesús abren, sin embargo, una perspectiva nueva a la curación, algo que la mujer misma no descubrió porque no dependía de ella. La clave del nuevo significado está en la palabra θυγάτηρ, «hija», unida a la confirmación pública de la fe (πίστις) de la mujer (Mc 5,34a), introducida por el *evangelista*.

Jesús no la trata como una mera cliente, de la que espera una *reciprocidad balanceada*, sino que, al llamarla θυγάτηρ, la introduce en el seno de una *familia ficticia*, donde las interacciones son altruísticas (*reciprocidad generalizada*). La relación de patronazgo *salta* ahora los cánones usuales del Mediterráneo antiguo. Jesús acepta su verdad (Mc 5,33) como miembro de su familia, produciéndose una transformación radical de su *status*⁷⁵. Más aún, llamándola «hija» la visibiliza transgrediendo algunos cánones culturales y aportando un elemento «amenazador» de la estructura privada en las sociedades mediterráneas⁷⁶: como hija, es sujeto de lealtades. Lejos de ser un peligro, es una persona digna de confianza, que tiene el poder de la fe. De la fuerza salvaje simbolizada en su sangre, la mujer se convierte en signo de las relaciones honorables (respetuosas) entre los miembros de la misma familia, excluyendo la competencia y garantizando la armonía interna.

⁷⁵ Los paralelos más cercanos pueden verse entre los pacientes de Asclepio o de alguna otra divinidad sanadora. Por ejemplo, Aristide permaneció dos años en el santuario del Dios, pero la motivación fundamental es la búsqueda de la salud, aunque Aristide establece una relación particular con el dios que, no obstante, no le vincula de manera singular con ningún grupo en especial.

⁷⁶ Cf. FILÓN, *Quaes. Gen.* I 43.45; III 3.

La mujer posee dos elementos fundamentales para vincularse a un *grupo de parentesco ficticio*: la lealtad (fe) al personaje central y, la solidaridad grupal simbolizada en la confesión pública de la verdad⁷⁷. Dos virtudes fundamentales que aseguran la continuidad de la comunidad de Jesús.

CONCLUSIONES

La *preocupación por la salud* es universal y atraviesa todos los tiempos. Tener un cuerpo sano es un bien que se busca y al que se aspira como un signo de bienestar, de felicidad. No fue distinto para quienes integraron el grupo de Jesús ni para las primeras comunidades cristianas que nos han dejado el testimonio escrito de muchos encuentros terapéuticos entre Jesús y personas aquejadas de distintas dolencias. Analizados los relatos de curación de mujeres con las *claves y códigos* culturales que los vertebran, se revela su gran trascendencia. Los cuerpos femeninos son un microcosmos que reflejan como las comunidades cristianas de los orígenes han creado orden y significado a la realidad que viven, clasificando y catalogando determinadas creencias, actitudes o conductas como legítimas y otras, en cambio, como transgresoras. Sus cuerpos dejan traslucir el sistema de significaciones que determina los modos de sentir, comprender e intervenir en la sociedad; es decir, delimitan las marcas auténticas de los hombres y mujeres del Mediterráneo del siglo I que creyeron en Jesús.

Las narraciones presentan a unas mujeres que son paradigma de una comunidad que se sabe llamada a reforzar la vinculación con Jesús, que ha de construirse en base a la generosidad entre iguales y donde el liderazgo ha de guiarse por el servicio y no por el poder y el prestigio. No obstante, muy pronto las mujeres fueron relegadas de las tareas de servicio vinculadas al liderazgo, una pérdida inconmensurable para el cristianismo primitivo. De ellas, las comunidades aprendieron también la respuesta agradecida que se traduce en compromisos reales y la inclusividad del Reino defendida con inteligencia y amor. Su capacidad para

⁷⁷ La pertenencia a un grupo de parentesco ficticio es corriente en la antigüedad; también las mujeres se incorporaron a algunos de ellos, como las terapeutas o las que se unían a otros movimientos religiosos. FILÓN, *Contempl.* 68. En cuanto a la vinculación a un grupo, véase: B. J. MALINA, *The Social World of Jesus and the Gospels*, London 1996, 86-93.157-169.

ser capaces de atravesar el dolor y luchar por la vida es modelo para quien confiesa su fe en Jesús. Atrás quedan los estereotipos que las marginan y excluyen. Más que víctimas, ellas son paradigma de discipulado y la reconstrucción de su identidad como sujetos activos y leales, dotados de racionalidad y fortaleza, con capacidad de riesgo y compartir redistribuyendo, sigue siendo necesaria.