

Effatha: aproximación exegética al relato de la curación del tartamudo sordo en Mc 7,31-37.

Casas Ramírez, Juan Alberto.

Cita:

Casas Ramírez, Juan Alberto, "*Effatha: aproximación exegética al relato de la curación del tartamudo sordo en Mc 7,31-37.*" *Franciscanum* 58, no. 166 (2016): 149-177.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/juan.alberto.casas.ramirez/12>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/phNz/svb>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Effatha*: aproximación exegética al relato de curación del tartamudo sordo en Mc 7,31-37

Juan Alberto Casas Ramírez**
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá-Colombia

Para citar este artículo: Casas Ramírez, Juan Alberto. «*Effatha*: aproximación exegética al relato de curación del tartamudo sordo en Mc 7, 31-37». *Franciscanum* 166, Vol. LVIII (2016): 149-177.

Resumen

Resulta poco común en los relatos de curación presentados a lo largo de los evangelios canónicos que Jesús realice acciones de carácter ritual (¡o hasta mágico!) para otorgar la salud. Por lo general, basta su palabra y la fe de quienes le suplican. El caso del relato de curación del tartamudo sordo en Mc 7, 31-37 parece ser una excepción, lo que ha llamado la atención de varios exégetas. Para profundizar en tal realidad y en el sentido teológico de la narración, el presente artículo realiza un estudio exegético de dicho relato teniendo en cuenta la versión griega del mismo, su marco narrativo y geográfico y el análisis detallado de cada una de sus escenas.

.....

* Artículo de investigación que plasma varios de los hallazgos del proyecto de investigación doctoral «Ciegos y sordomudos: clave hermenéutica del discipulado postpascual en el Evangelio según Marcos».
** Doctor en Teología, Magíster en Teología y Licenciado en Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia. Profesor e investigador de tiempo completo en el área de Teología Bíblica, Facultad de Teología, de la misma Universidad; miembro del grupo de investigación Didaskalia, reconocido por Colciencias. Contacto: jcasas.smsj@javeriana.edu.co.

Palabras clave

Teología bíblica, discapacidad en la Biblia, Evangelio según Marcos, curación, milagro.

Effatha: exegetical approach to the healing' story of the mute and deaf man in Mc 7: 31-37

Abstract

It is not common that Jesus makes ritual deeds (or even magic!) in the healing stories shown throughout the canonical gospels. In general, his words and the people's faith are enough. The story about the healing of the mute and deaf man in Mc 7:31-37 looks like an exception, which has called the attention of several scholars. In order to deepen in such matter and in the theological sense of the story, this article does an exegetical study taking into account its Greek version, its narrative and geographic framework, and the detailed analysis of each one of its scenes.

Keywords

Biblical theology, Disability in the Bible, Gospel of Mark, Healing, Miracle.

Introducción

La capacidad de escuchar la voz de YHWH (Dt 6,4) y de proclamar su gloria en medio de las naciones (Dt 32,3; Sal 145,6) definen la constitución identitaria y la misión del pueblo de Israel. De ahí que carecer de estas facultades, además de la realidad de aislamiento e incomunicación que ello implica, bien puede considerarse una

desgracia y, por tanto, un motivo de segregación y exclusión social, sobre todo cuando se considera a Dios mismo como el causante de dicha situación producida en respuesta al endurecimiento del corazón del pueblo (ver Ex 4,11; Is 6, 9-11). Ahora bien, en el trasfondo bíblico, cuando quien tiene dificultades para escuchar o para hablar se encuentra en un contexto gentil, el paso milagroso de su condición de incomunicación a la posibilidad de escuchar y de hablar, además de expresar el cumplimiento de las profecías isaianas en torno a los signos escatológicos del fin del exilio (ver Is 35, 5; 42,7.18-20)¹ supone la apertura de la revelación a los pueblos no judíos y la extensión de la misión a estos de proclamar la gloria de Dios.

Tal es el marco veterotestamentario de comprensión del relato de la curación del tartamudo sordo en Mc 7, 31-37. Así, retomando diversos comentarios que se han desarrollado en torno a dicha perícopa, el presente artículo propone una aproximación exegética al texto a partir del desarrollo de tres aproximaciones sucesivas, interdependientes y acumulativas. En primer lugar se aborda el texto mismo de la curación a través de la explicitación de la crítica textual de la versión griega asumida, su estructura narrativa interna y su traducción, de corte literal. En segundo lugar se abordan los contextos narrativos del texto desde el punto de vista de su marco literario (en busca de conexiones y tensiones semánticas entre la perícopa y los relatos precedentes y subsecuentes) y desde el punto de vista de su marco narrativo (teniendo en cuenta el conjunto general de la trama

1 En efecto, autores como Mateos conciben «la ceguera y la sordera como metáforas de estados de opresión (Is 29, 18ss; 35, 5.10; 42, 6) o de la resistencia del pueblo al mensaje profético (Is 6, 9s; 42, 18; Jr 5, 20-23; Ez 12, 2)». En Juan Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús* (Madrid: Cristiandad, 1982), 259. Desde un punto de vista hermenéutico, esta perspectiva del trasfondo isaiano en el contexto neotestamentario, no solo marcano, indica que el uso del Antiguo Testamento por parte del Nuevo no necesita ser visto solo como un recurso simbólico de esquemas tipológicos, o solo como una exégesis comprensiva de los Escritos Sagrados del judaísmo leídos desde el acontecimiento pascual, sino como el cumplimiento escatológico efectivo de la predicación profética (como Is 61, 1-2 en Lc 4, 18-19). En palabras de Carbullana, la finalidad del recurso a los motivos veterotestamentarios se justifica, en últimas, «no como prueba de autoridad, no para “colorear”, sino como partícipe de un modo de creer la última etapa de la historia que ella misma vive; la Escritura es entendida como profecía que se cumple en la presente generación de la comunidad». En César Carbullana, «Los signos de los tiempos: apuntes sobre el sentido teológico de la historia en el evangelio de Marcos», *Teología y Vida* 49 (2008): 667.

del macrorrelato evangélico y las claves geográficas que introducen el texto). Finalmente, teniendo en cuenta el trayecto realizado, se analiza cada una de las escenas del relato tratando de dilucidar su sentido teológico que, como se constatará, pone en estrecha unión la cuestión cristológica del evangelio (relacionada con la pregunta ¿quién es Jesús?) con la cuestión discipular (relacionada con la pregunta ¿qué significa ser discípulo de Jesús, especialmente con respecto a los pueblos no judíos?).

Cabe señalar que junto a la curación del ciego de Betsaida (Mc 8, 22-26), estas son las dos únicas narraciones de milagros de Marcos que fueron omitidas tanto por Mateo como por Lucas, quizás porque, como señala Culpepper², registran una serie de acciones que podrían haber sido entendidas como mágicas. Asimismo, van Iersel estima que esta curación es el mejor ejemplo de un tipo de relato de sanación en la cual la cura es enteramente dependiente del terapeuta y sus habilidades en contraste con el tipo de curación en la cual esta no es efectuada tanto por el terapeuta sino por la fe del afectado o quienes abogan por él³. Por su parte, Pikaza considera que el caso del tartamudo sordo «es un texto de carácter sacramental, que recoge una especie de "iniciación catequética" (vinculada quizás con el bautismo)»⁴. Desde tal perspectiva el cristiano sería concebido como «un hombre o mujer al que Jesús abre los oídos y desata la lengua, para que pueda escuchar y proclamar una palabra distinta, abierta a todos los seres humanos»⁵.

2 Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary* (Minneapolis: Fortress, 2007), 245.

3 Bastian Martinus Franciscus van Iersel, *Mark: A Reader-Response Commentary* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 254.

4 Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2012), 545.

5 Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos*.

1. El texto: crítica textual, estructura narrativa⁶ y traducción⁷

Texto griego ⁸	Traducción al castellano
A. Ambientación, presentación del discapacitado y petición de los intermediarios (vv. 31-32)	
³¹ Καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὀρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος, εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνά μέσον τῶν ὀρίων Δεκαπόλεως. ³² Καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιᾶλον καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα. ¹⁰	³¹ Y saliendo de nuevo desde la región de Tiro fue a través de Sidón hacia el mar de Galilea, en medio de la región de la Decápolis. ³² Y le traen a un sordo y con dificultad para hablar y le imploran a fin de que le imponga su mano.
B. Ritual (Acciones y palabras simbólicas) de curación (vv. 33-34)	
³³ καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν ἐβάλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ. ¹² ³⁴ καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ· Εφφαθα, ὃ ἐστὶν διανοίχθητι.	³³ Y tomándole de la multitud aparte le puso sus dedos en sus oídos y escupiendo le tocó su lengua, ³⁴ y levantando los ojos hacia el cielo gimió y le dijo <i>Effatha</i> , esto es «sea abierto».

6 A diferencia de la estructura propuesta por Moloney en que se identifican seis partes narrativas, de acuerdo con los paradigmas típicos de los relatos milagrosos, el presente estudio ha optado por una división más simple en que se quiere subrayar el paralelismo concéntrico del texto marcado por los contrastes sanador-intermediarios, ritual de curación-efecto del ritual. Sobre la estructura ofrecida por Moloney ver: Francis James Moloney, *The Gospel of Mark. A commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 149.

7 Para distinguir la nomenclatura de las referencias al pie de los versículos bíblicos la nomenclatura de las notas al pie aparecerá como subíndice.

8 Tomado de Eberhard Nestle y Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 346-347; Bruce Metzger, ed., *The Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000), 287.

9 ⁹ 45, A, W y otros atestiguan la lectura καὶ Σιδῶνος ἦλθεν «y Sidón y fueron». Tal lectura se debe a que el viaje de Jesús desde el norte a Sidón antes de viajar al mar de Galilea parece sin ningún motivo y extraordinariamente circular. Al respecto, ver: Eberhard Nestle y Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece*, 82-83.

10 ¹⁰ ^{*}, N, Δ, Σ y otros leen τὰς χεῖρας en lugar del singular. Esta lectura pudo haber sido modificada ya fuese de forma deliberada o accidental para armonizar el pasaje con el uso más común del plural cuando acompaña al verbo ἐπιτίθημι «imponer» o «poner sobre».

11 La expresión ἀνά μέσον, que literalmente traduce «arriba del medio», se traduce aquí como «en medio de». Al respecto, ver Heikki Räisänen, *The Messianic Secret. Studies of the New Testament and Its World* (Edinburg: T. & T. Clark, 1990), 153; Max Zerwick y Mary Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Vol. I (Roma: Biblical Institute Press, 1974), 130.

12 0131 lee ἐπτυσεν εἰς τοὺς δακτύλους αὐτοῦ καὶ ἐβάλεν εἰς τὰ ὦτα τοῦ κωφοῦ καὶ ἤψατο τῆς γλώσσης τοῦ μογιᾶλον «él escupió en sus dedos y los puso en los oídos del sordo y tocó la lengua del hombre con impedimento para hablar». Tal cambio refleja la asunción de que son dos los hombres que son mencionados

B'. Efecto curativo del ritual (v. 35)	
³⁵ καὶ [εὐθέως] ₁₃ ἠνοίγησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί, καὶ ₁₄ καὶ ἐλάλει ὀρθῶς.	³⁵ E inmediatamente se le abrieron las audiciones ₁₅ , y le fue desatado el nudo de su lengua y hablaba correctamente.
A'. Encargo de silencio por parte del sanador y reacción de la gente (vv.36-37)	
³⁶ καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν· ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον· ³⁷ καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσαντο λέγοντες· καλῶς πάντα πεποίηκεν, καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ [τοῦς] ἀλάλους λαλεῖν.	³⁶ Y les encargó que a nadie se lo dijeran, pero entre más se los encargaba, más grandemente lo proclamaban. ³⁷ Y se asombraban desmedidamente diciendo: «Ha hecho todo bien; y a los sordos hace escuchar y a los mudos hablar».

2. Contextos: marco literario del texto y marco geográfico del relato

De acuerdo con Pikaza, «este es el último relato de la primera sección de los panes (6, 34- 7, 37), que había comenzado con la multiplicación (6, 34-44) y el paso por el mar (6, 45-56), para centrarse en la disputa de Jesús con los fariseos sobre la cuestión de la comida (7, 1-23), hasta el descubrimiento de que el pan mesiánico ha de ofrecerse también a los gentiles (7, 24-30)»¹⁶. El relato ha sido

en el v. 32; además busca hacer claridad sobre la técnica empleada por Jesús. De modo similar, D lee πύσας a «habiendo escupido» al lado de ἐβαλεν «puso» con el fin de conectar la acción de escupir con la acción de poner los dedos en los oídos, más que tocando la lengua. Por su parte, W, Φ y sy⁸ hablan de dos acciones separadas relacionadas con los oídos: ἐβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ καὶ πύσας εἰς τὰ ὅτα αὐτοῦ ἦνατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ «habiendo escupido también en su oído, él puso sus dedos [en ellos] y tocó su lengua». Al respecto, ver: Eberhard Nestle y Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece*, 111.

13 Aunque el comité de crítica textual asignó la categoría C para esta lectura debido a que εὐθέως «inmediatamente» no aparece en \mathfrak{P} , B y D, se optó por mantener su registro entre corchetes debido a que es atestiguado en P 45, A, W, Θ y otros después de la conjunción καί. Al respecto, ver: Bruce Metzger, ed., *The Greek New Testament*, 83.

14 κ , Δ (L 0274, 892) leen εὐθὺς «inmediatamente» después de καὶ «y» para resaltar el carácter instantáneo de la curación. Aunque esta palabra es típica del estilo marciano, el testimonio es tan débilmente registrado que es poco probable su carácter más temprano.

15 Aunque la traducción literal parece carecer de sentido, nótese que aquí no se mencionan los órganos de la audición, es decir, los oídos (τὰ ὅτα), como en el v. 33, sino las habilidades mismas de escuchar (en plural): αἱ ἀκοαί.

16 Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos*, 544-545.

estratégicamente ubicado después de la conversación de Jesús con la mujer sirofenicia y justo antes de la alimentación a los cuatro mil. Además, como señala Léonard, esta segunda multiplicación de panes (8. 1-10) se encuentra «entre la curación del sordomudo y la del ciego de Betsaida»¹⁷. Así, según Culpepper, la ubicación de estos relatos en el conjunto de la trama narrativa de Marcos anuncia simbólicamente que a través de Jesús los oídos de los gentiles pueden ser abiertos a la escucha de la buena noticia de Dios y sus lenguas pueden ser desatadas para proclamar la gloria de Dios¹⁸.

Una de las características textuales distintivas de este relato es que todos los personajes, incluyendo Jesús, son innominados. La identificación del protagonista y de su desenvolvimiento en la trama dependerá del seguimiento atento de la secuencia actancial por parte del lector oyente. En efecto, el nombre de Jesús dejó de mencionarse desde 6, 4, en el contexto de la controversia sobre su origen e identidad que tiene lugar en su propia patria (cf. 6, 1-6)¹⁹. Los discípulos desaparecen temporalmente de la trama pues su última mención acontece en 7, 18 (en que Jesús les interroga por su falta de entendimiento), dando la impresión de que el recorrido por el territorio pagano, incluyendo el encuentro con la mujer sirofenicia (7, 24-30) hubiese sido realizado únicamente por Jesús. De hecho, el empleo de los verbos en singular, probablemente referidos a Jesús, tanto en 7, 24 como en 7,3 1-32, permitiría inferir tal situación que llevaría a sospechar de una primera disociación entre el ministerio de

17 Philippe Léonard, *Evangelio de Jesucristo según San Marcos* (Estella: Verbo Divino, 2007), 38.

18 Richard Alan Culpepper, *Mark* (Macon: Smyth & Helwys Pub., 2007), 243. Al respecto, ver también Scott Cunningham, «The healing of the Deaf and Dumb Man (Mark 7: 31-37), with Application to the African Context», *Africa Journal of Evangelical Theology* 9: 2 (1990): 13-26.

19 Para Ruis-Camps, la comprobación de que el nombre de Jesús no se explicita en la mitad de las secuencias narrativas del evangelio, en las que solo se le designa mediante el pronombre, aún a pesar de crear cierta ambigüedad, es uno de los factores que revelan la existencia de dos o más redacciones en el seno del actual evangelio según Marcos. Al respecto, el autor afirma que «la omisión del nombre de Jesús en una determinada secuencia podría ser indicio de su pertenencia a un estrato más primitivo del evangelio, donde la familiaridad o el conocimiento directo del personaje principal hacía innecesaria la repetición del nombre, bastando por lo general una referencia a él por medio del pronombre». Josep Ruis-Camps, *El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría* (Estella: Verbo Divino, 2008), 123-124.

Jesús en tierra extranjera y la actitud de incompreensión discipular que no compartiría la opción de su maestro por incursionar en semejante territorio. Solo hasta 8, 1, en el contexto de la segunda alimentación milagrosa, los discípulos volverán a aparecer como respuesta al llamado (προσκέκλημαι) de Jesús. No obstante, habrá que esperar hasta 8, 27, en el marco del interrogatorio a los discípulos sobre su identidad, para que el nombre de Jesús vuelva a ser mencionado de modo explícito.

Por otra parte, si bien el texto se ciñe a la estructura típica de un relato de curación milagrosa, Moloney identifica tres inserciones en la narración que le darían un carácter particular y distintivo: el escenario gentil (7, 31), la orden marcana de guardar secreto que es ignorada entusiastamente (v. 36) y la alusión a Is 35, 5-6 cuando la gente que trajo al hombre a Jesús expresa su asombro ante la curación (v. 37b)²⁰. En tal sentido, autores como Culpepper²¹, han notado el impresionante paralelismo entre esta curación milagrosa y el don de la vista concedido al ciego de Betsaida en la siguiente sección (cf. Mc 8, 22-26), sugiriendo que los dos relatos pudieron haber sido redactados a partir de una misma fuente:

	Mc 7, 31-37	Mc 8,22-26
Indicaciones sobre la ubicación geográfica	La Decápolis	Betsaida
Mediación de quienes rodean al enfermo	Amigos innominados llevan el hombre a Jesús y le imploran que imponga su mano sobre él.	Amigos innominados llevan el hombre a Jesús y le suplican que lo toque.
Aislamiento del enfermo por parte de Jesús	Jesús toma al enfermo y lo conduce en privado	Jesús toma al ciego y lo conduce fuera de la aldea.

20 Francis James Moloney, *The Gospel of Mark*, 149.

21 Richard Alan Culpepper, *Mark*, 244; Joel Marcus, *El evangelio según Marcos (1-8)* (Salamanca: Sígueme, 2010), 560.

	Mc 7, 31-37	Mc 8,22-26
Acciones rituales de Jesús	Jesús escupe y toca la lengua del sordo mudo	Jesús pone saliva en los ojos del ciego
Detalles que siguen a la curación	Jesús levanta la vista (el verbo usado es ἀναβλέπω)	El hombre recupera la vista (el verbo usado es ἐμβλέπω)
Mandato final por parte de Jesús	Jesús ordena al sanado no contar nada a nadie	Jesús ordena al sanado no entrar en la aldea

Tomados juntos, estos dos relatos de milagros afirman que Jesús ha llevado a cumplimiento lo anunciado en Is 35, 5-6 a propósito de la llegada de los tiempos mesiánicos en que se devolvería la audición a los sordos y la vista a los ciegos: «Entonces se despegarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán. Entonces saltará el cojo como ciervo, y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo»²². De acuerdo con Marcus,

Estas sorprendentes semejanzas han hecho que algunos estudiosos afirmen que los dos pasajes se hallaban originalmente unidos. Por otro lado, el hecho de que ambos milagros remitan a Is 35,4-5 puede servir para confirmar la vinculación original de estas dos historias. Pero Marcos puede haberlas separado porque quería que le sirvieran para dos funciones diferentes dentro de su obra: la curación del ciego de Betsaida (8,22-26) le valdrá más tarde para poner de relieve el estado espiritual de los discípulos; en nuestro caso, la curación del sordomudo (7,31-37) serviría para anticipar la misión de la Iglesia, por medio de la cual se abren los oídos de los gentiles, para que puedan escuchar la palabra de Jesús, y sus lenguas quedan liberadas, de manera que puedan difundir el evangelio de Jesús (cf. 13,10)²³.

Con respecto al trazado geográfico, Pikaza indica que «Jesús está recorriendo un camino que lleva de Tiro, al noreste de Galilea, a través de Sidón (más al norte) al mar de Galilea (lugar de encuentro de los diversos pueblos), pasando a través de la Decápolis,

22 Escuela bíblica y arqueológica de Jerusalén, edit., *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009), 1094.

23 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 559-560.

que está básicamente al oriente, al otro lado del mar de Galilea»²⁴. Los movimientos de Jesús aquí no son lógicos, ya que si está en camino hacia la Decápolis, un viaje adicional hacia el norte sería innecesario. Tal parece que Marcos quiere llevar a Jesús hacia el norte, luego hacia el oriente, y finalmente al sur para completar la totalidad del sur del territorio fenicio (gentil) antes de su viaje a Jerusalén en 8, 22-10, 52²⁵. Dicho recorrido sigue una trayectoria en zigzag o, incluso, circular, «difícil de fijar en el mapa, al menos de un modo rectilíneo»²⁶, por lo que se ha solido pensar que el evangelista no estaba familiarizado con la geografía de la región de Siria y Palestina y que, por tal motivo, el evangelio se debió haber escrito en algún otro lugar, como Roma.

De hecho, en la historia de la exégesis marcana mucho se ha dicho acerca de la orientación geográfica del evangelio. Algunos han argumentado que esta refleja un conflicto entre la iglesia de Jerusalén y la iglesia de Galilea, otros han argumentado que esta sirve para plasmar la preocupación marcana sobre la misión y la inclusión de la gentilidad. Otros aún sostienen la noción de que esta orientación representa, de hecho, la realidad histórica del ministerio público de Jesús. No obstante, tales argumentos no resultan totalmente convincentes para explicar los desplazamientos de Jesús en esta sección del evangelio. Es posible que incluso alguien que viviese en la región de Siria y Palestina no conociese la geografía con exactitud debido a que la gente de aquel tiempo no contaba con mapas o atlas²⁷. Un mejor argumento, según Theissen, es que el itinerario fue propuesto así de manera deliberada, con un sentido y una finalidad más teológicos que geográficos. De este modo,

24 Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos*, 546. Vale la pena recordar que en la literatura del judaísmo posexílico la bina «Tiro y Sidón» es tenida como un atajo que conduce hacia el territorio sur de Fenicia (cf. Jl 3, 4; Zac 9, 2; 2Esd 1, 11; Hch 12, 20). Al respecto, Marcus señala que «Tiro y Sidón se encuentran en Líbano; quizás resulta significativo que tanto Is 35, al que se alude al final del pasaje como Is 29, 17-19 mencionan al Líbano en el contexto de una curación divina de la ceguera». Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 553-554.

25 John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark* (Collegeville: Liturgical Press, 2002), 239.

26 Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos*, 546.

27 Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary*, 369.

él ha argumentado que el evangelio se originó en Siria, cerca de Palestina y que el evangelista quiso ubicar el ministerio de Jesús en aquellas regiones sirias cercanas al «vecindario del cristianismo Marciano»²⁸.

De manera similar, Collins²⁹ y Culpepper³⁰ señalan que el evangelista pudo haber conocido acerca de la difusión del movimiento de Jesús en el entorno de la Decápolis, Fenicia y el sur de Siria y quiso anticipar tal desarrollo en su presentación de la actividad de Jesús, por lo que Mc 7, 31 reflejaría el interés del evangelista por mencionar los lugares de las comunidades cristianas en el área en la cual el evangelio habría sido escrito³¹. En efecto, Marcus indica que «Hch 21, 3-6 y 27, 3 hablan de comunidades cristianas en Tiro y en Sidón, y [que] había también un importante centro cristiano en Damasco que, según Plinio (*Historia Natural* 5, 16-74), formaba parte de la Decápolis»³². Así, como sugiere Pikaza, «el sordo-tartamudo de este relato puede ser judío (pues hay muchos judíos en la zona), pero puede igualmente ser pagano»³³.

28 Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme, 1997), 24, 27, 32, 252 y 259-260.

29 Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary*, 369.

30 Richard Alan Culpepper, *Mark*, 243.

31 Una perspectiva alternativa es ofrecida por Winn, quien considera que la orientación geográfica de Marcos fue tomada en préstamo de un recurso literario de origen veterotestamentario: los ciclos de Elías (1R 17-19; 21) y Eliseo (2R 2-13). En dichos ciclos, después de una breve alusión a Ajab y su sorprendente debilidad, la narración de Elías-Eliseo comienza con la presentación de Elías en la estepa cercana al río Jordán (cf. 1R 17, 3), aunque no se pueda asegurar que se encuentre en la región de Judá. Posteriormente, la narración se mueve hacia la región de Sidón (cf. 1R 17, 9) para luego centrar el desarrollo de los acontecimientos en el Reino del Norte. Al final, la narración se desplaza hacia el sur y se centra en la restauración del templo de Jerusalén (cf. 2R 12, 1-21) para retornar brevemente al reino del Norte donde se relata la muerte de Eliseo (cf. 2R 13, 20-21). De este modo, si Marcos ha tomado el desarrollo del itinerario geográfico de su relato de las tradiciones veterotestamentarias de Elías y Eliseo, sería teológicamente comprensible por qué su «Jesús narrado» rebasa los límites del territorio Judío e incluye progresivamente a los extranjeros en su ministerio curativo y salvífico. Al respecto, ver: Adam Winn, *Mark and the Elijah-Elisha narrative. Considering the practice of Greco-Roman imitation in the search for Markan source material* (Eugene: Pickwick Publications, 2010), 67-68.

32 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 554.

33 Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos*, 547.

3. El relato: desarrollo de la secuencia narrativa

A. Ambientación, presentación del discapacitado y petición de los intermediarios (vv. 31-32)

Una vez descrito el itinerario geográfico del viaje de Jesús que ambienta la escenografía del relato (cf. v. 31) se sigue, en el v. 32, la enunciación de los tres ámbitos actanciales de la escena a los que corresponde un atributo o una acción:

1. Intermediarios (innominados)	→	<ul style="list-style-type: none"> • Traen al sordo • Imploran a fin de que le imponga su mano 	→	Rol activo
2. Sordo y con dificultad para hablar (innominado)	→	Es traído ante Jesús	→	Rol pasivo
3. Jesús (innominado)	→	Se espera que le imponga su mano al sordo	→	Hasta el momento su rol activo se restringe a las acciones de salir de una región (Tiro) e ir hacia otra (mar de Galilea) a través de otra (Sidón, en medio de la región de la Decápolis) (v. 31).

De este modo, hace su aparición un grupo anónimo, detectado solo por el verbo en presente plural φέρουσιν («traen»), cuya relevancia estaría determinada por su carácter de intermediarios de la curación. Estos ayudantes innominados que llevan el hombre sordo a Jesús recuerdan al lector oyente los personajes anónimos que aparecen en otros pasajes: los vecinos en Cafarnaún (1, 32), los cuatro que llevaban al paralítico (2, 3), la gente de Genesaret (6, 55-56), las personas que presentaban los niños ante Jesús (10, 13-16)³⁴. Su intercesión

34 En contraste, existen otros que buscan prevenir a los enfermos de ir donde Jesús o quienes reaccionaban negativamente a sus curaciones (como los fariseos en 3, 2, los porqueros en 5, 15-17, los mensajeros de la casa de Jairo en 5, 35 y aquellos en el camino de Jericó que trataban silenciar a Bartimeo en 10, 48). Al respecto, ver Richard Alan Culpepper, *Mark*, 244.

evidencia el carácter colectivo de la afectación de la enfermedad o discapacidad y su disposición subsidiaria en favor del enfermo.

En segundo lugar, la situación de pasividad y aislamiento del sordo reflejan, según Estévez, «el silencio que destruye. Cerrados sus oídos y privado de la palabra creadora, el sordo está condenado a permanecer en los márgenes de una historia recreada por el Dios de la vida»³⁵. Su condición lo pone en una gran desventaja con respecto a la comunicación: él no puede recibirla de modo auditivo o comunicar libremente sus propios pensamientos y sentimientos. Su condición es de soledad y aislamiento. A lo largo del relato, a través de la palabra y el tocamiento, Jesús lo introduce en el mundo de la comunicación interpersonal, de la audición y la verbalización oral³⁶. En el mismo sentido, para Pikaza, este «es un enfermo de comunicación: no puede hablar correctamente, ni expresarse con soltura, no puede escuchar la voz de Dios ni comunicarse de verdad con los demás (...). Así, es un signo de aquellos que no entienden»³⁷. No obstante, si bien el término κωφός indica que el individuo es completamente incapaz para oír, no se afirma que esté totalmente mudo (ἄλαλον) sino que tiene dificultad para hablar (μογιλάλον), posiblemente tartamudo, aspecto que será confirmado por el modo como se describe su curación: «le fue desatado el nudo de su lengua y hablaba correctamente» (v. 35)³⁸. En tal sentido, Witherington constata que si el hombre tiene dificultades para hablar, es de suponerse que no fue sordo de nacimiento sino que aprendió a hablar antes de quedar sordo³⁹.

35 Elisa Estévez López, «“Y todos los que lo tocaban quedaban sanados”: El cuerpo como espacio de gracia», *Sal Terrae* 100 (1997), 329.

36 Brendan Byrne, *A Costly Freedom. A theological Reading of Mark's Gospel* (Collegeville: Liturgical Press, 2008), 128.

37 Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos*, 547.

38 De acuerdo con Marcus, el término μογιλάλον no aparece en ningún otro lugar en el Nuevo Testamento, siendo un *hápax legomenon*, y en la septuaginta solo se registra en Is 35, 6, referencia que es evocada en Mt 11, 5 y Lc 7, 22, en torno a las profecías de la apertura de los ojos de los ciegos, el *des-atascamiento* de los oídos de los sordos, y el desatamiento de la lengua de los mudos. Al respecto, ver Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 555.

39 Ben Witherington III, *Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001), 234. Ver también John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark*, 239.

No obstante lo dicho, como anota Pikaza, aunque el sordo tartamudo «parece condenado al aislamiento, no está completamente solo: tiene a su lado personas que lo llevan (como los camilleros del paralítico en 2, 1-12) y que ruegan a Jesús, para que le imponga las manos, en gesto de autoridad y de curación (...). Está enfermo, pero vive en una comunidad humana que quiere ayudarlo»⁴⁰. Por ello, aquellos que presentan el hombre a Jesús le imploran para que ponga su mano sobre aquel. Al respecto, el verbo παρακαλέω («suplicar») tiene muchos sentidos. Literalmente significa «llamar al lado de», con el sentido de «pedir un abogado» (recuérdese el «paráclito» en Juan) y viene a significar «rogar, suplicar, implorar». Dicho verbo es usado de forma similar en 1, 40; 5, 23 y 8, 22⁴¹.

Por otra parte, resulta llamativo encontrar que los intermediarios no le ruegan a Jesús, de modo explícito, por la curación del discapacitado sino que piden solo la imposición de la mano (ἐπιθῆ αὐτῷ τὴν χεῖρα), muy seguramente por el reconocimiento de la relación causal entre el «toque» de la mano de Jesús y la sanación. De hecho, a lo largo de la trama evangélica, Jesús cura a la suegra de Pedro «tomándola de la mano» (κρατήσας τῆς χειρός) y levantándola (1, 31), y al leproso tocándole con la mano (ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο) (1, 41). La primera petición de Jairo era que Jesús fuese e impusiese sus manos (ἐπιθῆς τὰς χεῖρας) sobre su hija (cf. 5, 23)⁴², y Jesús la levanta de la muerte tomándola de la mano (κρατήσας τῆς χειρός) y hablándole (5, 41). Los coterráneos de Jesús hablan, quizás metafóricamente, acerca de «las obras poderosas que sucedían a través de sus manos» (αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι) (6, 2), y en su tierra él curó a unos pocos enfermos imponiéndoles sus manos (ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν) (6, 5). Todas estas expresiones remiten a la creencia de que Jesús tenía un especial poder curativo que era comunicado a

40 Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos*, 547.

41 John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark*, 240.

42 Como señala Léonard, la petición de los intermediarios «es poco más o menos la misma que la que hizo Jairo (compárese 7, 31 con 5, 23). Ambos episodios comparten otros rasgos: la separación de la muchedumbre y las palabras arameas, seguidas por su traducción». Philippe Léonard, *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*, 37.

través del acto de tocar. En efecto, como indica Collins, en el contexto judío del primer siglo, la creencia en la sanación a través del toque con la mano es bien conocida. Así, en el libro apócrifo del Génesis, Abram exorciza y cura al faraón imponiéndole las manos (1QapGen 20, 28-19). De acuerdo con Ovidio, Asclepio curó a Hipólito tocándole en el pecho tres veces (*Fasti* 6, 753)⁴³. Resultará contrastante el hecho de que, en lugar de imponer su mano al sordo, como lo piden los intermediarios, Jesús recurrirá a una serie de acciones rituales de mayor complejidad (cf. vv. 33-34).

B. Ritual (acciones y palabras simbólicas) de curación (vv. 33-34)

Según Theissen, quien comprende a la religión como un fenómeno semiótico compuesto esencialmente por mitos, ritos y *ethos*, los «ritos son unos modelos de conducta que se repiten y con los que los humanos interrumpen sus acciones cotidianas para representar la otra realidad sugerida en el mito. Según una división antigua, los ritos incluyen dichos interpretativos, acciones y objetos»⁴⁴. De acuerdo con esta noción, si bien no es evidente que las acciones de Jesús en el relato correspondan a un «modelo de conducta que se repite», en tanto que Jesús no está siguiendo necesariamente un patrón taumatúrgico o exorcístico usado en su tiempo⁴⁵ o por él mismo (aunque sus discípulos lo hayan podido seguir posteriormente), las mismas tendrían un carácter ritual en cuanto que se desmarcarían de las acciones propias de la cotidianidad para simbolizar el proceso de sanación del tartamudo sordo; además, involucran dichos (como el gemido emitido y la palabra aramea *effatha*, que el narrador debe traducir al griego para su auditorio helenista), acciones (meter los dedos en los oídos, tocar la lengua, levantar los ojos) y objetos (la

.....

43 Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary*, 370.

44 Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 18. El ritual, por su parte, se reservaría para todo proceso basado en ritos.

45 A pesar de que «la saliva fuese en el mundo antiguo un remedio popular, valorado incluso por médicos profesionales como el mismo Galeno. También en círculos judíos se creía eficaz la saliva. Realmente, pues, no habría sido tan extraño que Jesús se hubiera servido de tal medio si él mismo o aquellos a los que atendió compartían la creencia común». James D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos: Tomo I. Jesús recordado*. (Estella: Verbo Divino, 2009), 779.

saliva). En efecto, la particularidad de este conjunto de acciones y su carácter inédito con respecto a los demás relatos milagrosos registrados en los evangelios (con la única excepción de la ya mencionada perícopa de Mc 8, 22-26) ha llevado a que autores como Smith lo asimilen con la magia⁴⁶.

Al respecto, para Dunn, la magia es «definida como ritos y prácticas utilizados para compeler a los dioses y a los poderes espirituales» y se encontraba «omnipresente» tanto en la antigüedad clásica⁴⁷ como en el judaísmo palestino y en el de la diáspora, lo que conduciría, en principio, a suponer que en el presente relato nos encontramos con un acto de magia ejecutado por parte de Jesús. No obstante, desde el punto de vista de los estudios de antropología cultural del judaísmo del siglo I, el término «mago» tenía connotaciones negativas, por lo que aquel «solo puede parodiar a la naturaleza y corromper los efectos de la fe»⁴⁸. Ello explicaría que «uno de los ataques más constantes dirigidos contra Jesús era la acusación de brujería (...). [De hecho,] su ocasional uso de la saliva proporcionó una oportunidad a los que deseaban denigrar a Jesús. Y calificarlo de "mago" o "brujo" era un tipo de difamación que evidentemente pareció idónea a los adversarios del movimiento que él encabezaba»⁴⁹. Asimismo, ello permitiría entender, por una parte, la omisión de este relato de curación por parte de Mateo y Lucas y, por otra, la posibilidad de la historicidad del evento, al punto de que solo Marcos lo haya registrado aun a pesar de la polémica que pudiese suponer.

Dando por sentado que el proceso curativo de Jesús tiene cierto carácter ritual y que este pudo ser entendido en relación con la magia, es perentorio volver al nivel del relato e indagar, no solo por el impacto de las acciones de Jesús en los oyentes/lectores de la narración, sino por el sentido de dichas acciones a partir de su

46 Al respecto ver Morton Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper & Row, 1978).

47 James D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, 777.

48 Xavier Léon-Dufour, dir., «Magia», en *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona: Herder, 2001), 501.

49 James D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, 777 y 781.

marco bíblico y sociocultural. Así, el sujeto agente exclusivo del segundo cuadro dramático es Jesús quien realiza seis acciones rituales dirigidas al sordo-tartamudo, que permanece como personaje pasivo: lo toma de la multitud, le pone sus dedos en sus oídos, escupe y toca su lengua, levanta sus ojos al cielo y dice *Effatha* a modo de mandato de curación⁵⁰. De acuerdo con Moloney, hay evidencia de que tales gestos estaban difundidos entre los taumaturgos: tocar la parte de la afección (dedos y en los ojos y tocar la lengua), y escupir (ver Jn 9, 6; Plinio, *Hist. Nat.* 28, 4-7; Tácito, *Hist.* 4, 81; 6, 18; Suetonio, *Vespasiano* 7)⁵¹. Así, Jesús se lleva al enfermo aparte de la muchedumbre y, como señala Léonard, «a diferencia de curaciones anteriores, su palabra no basta»⁵². La expresión idiomática «en privado» (κατ' ἰδίαν) ocurre frecuentemente en Marcos en escenas donde los discípulos están «en privado» con Jesús (cf. 4, 34; 6, 31.32; 9, 2.28; 13, 3) pero esta es la única vez en que la frase es usada cuando Jesús toma a alguien más aparte⁵³. Asimismo, desde el supuesto de que el aislamiento comunicativo del hombre tuviese un origen demoniaco, Marcus sugiere que «Jesús metió sus dedos en los oídos del hombre para crear un conducto a través del cual pudiera salir el mal espíritu causante de su sordera»⁵⁴. Con respecto a la acción de escupir y tocar la lengua como parte del ritual, Marcus indica que,

Marcos no dice dónde escupe Jesús; parece que pueden darse tres posibilidades: 1) Jesús escupe en el suelo, realizando un signo de desprecio hacia el espíritu malo que aflige al hombre. 2) Jesús escupe sobre sus propios dedos, con los que tocará después la lengua del hombre. 3) Jesús escupe en la boca del hombre (...). La más probable de estas posibilidades parece la segunda, pues los dedos de Jesús acaban de ser mencionados, mientras que no se ha mencionado el suelo ni la boca del

50 John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark*, 240.

51 Francis James Moloney, *The Gospel of Mark*, 150.

52 Philippe Léonard, *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*, 37.

53 Al respecto, ver Richard Alan Culpepper, *Mark*, 245.

54 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 555. De acuerdo con Gregorio Magno, «el Espíritu es llamado el dedo de Dios. Cuando el Señor puso sus dedos en los oídos del sordomudo, estaba abriendo el alma del hombre a la fe a través de los dones del Espíritu Santo». Gregorio Magno. *Obras de San Gregorio Magno: Regla Pastoral. Homilias sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta Homilias sobre los evangelios* (Madrid: BAC, 1958), 643.

mundo (...). En todo esto puede haber un elemento de magia «simpática»: la saliva pasa de la lengua de Jesús, que habla correctamente, a la lengua deformada del mudo y de esa forma la restaura o cura⁵⁵.

En tal sentido, Gil encuentra que «en este pasaje hay una terapéutica mixta, en la que la palabra imperativa se combina con la transmisión de *dýnamis* (potencia) por contacto y las virtudes desligantes de la saliva, que, a lo que se ve, no solo abría los ojos cerrados por la conjuntivitis, sino la lengua trabada. Escupir en las partes enfermas era un uso frecuente en los ensalmos curativos hebreos»⁵⁶.

Por su parte, Léonard considera que «los dos verbos del v. 34, "levantar los ojos" (ἀναβλέπω) y "suspirar" (στενάζω), traducirían cierta dificultad experimentada por Jesús»⁵⁷. Sin embargo, como en el relato de la alimentación multitudinaria (cf. 6, 41), Jesús levanta la vista hacia el cielo, una acción que, a la luz del relato mencionado, puede ser entendida como la búsqueda de Jesús de entablar un contacto visual con Dios, quizás con el objeto de obtener un poder especial para efectuar la sanación, según plantea van Iersel⁵⁸. Así, el gesto de mirar hacia el cielo puede significar el llamado de Jesús a Dios para que le asista o un intento de mostrar un mayor poder divino⁵⁹. De hecho, este es el único lugar donde Jesús mira profundamente y exclama o suspira (ἔστενάξεν) antes de un milagro. En tal sentido, como Culpepper constata, en el judaísmo el suspiro expresa una profunda aflicción del espíritu y usualmente conduce a la oración (cf. Tb 3, 1; Ex 2, 14; 6, 5), por ello en 7, 34 indicaría un suspiro de oración (cf. Rm 8, 22-27)⁶⁰. Dicha acción establecería una relación interna con

55 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 556. Al respecto, Pikaza sostiene que «al unguir con su saliva la lengua del sordo-tartamudo, Jesús está queriendo transmitirle la suya propia, haciéndolo consciente del poder que él mismo tiene para comunicarse con los demás». Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos*, 548.

56 Luis Gil, «Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular», En *La frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, ed. Antonio Piñero (Córdoba: El almendro, 2001), 206.

57 Philippe Léonard, *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*, 37.

58 Bastian Martinus Franciscus van Iersel, *Mark*, 253.

59 Meier considera tanto el mirar hacia el cielo como el gemir como gestos de oración. Al respecto, ver John Paul Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol II Tomo I (Estella: Verbo Divino, 1998), 713.

60 Richard Alan Culpepper, *Mark*, 245.

Dios y representaría una oración explícita invocando el poder de la curación. Al respecto, y a diferencia de Léonard quien, sin tener en cuenta la difusa distinción entre las prácticas médicas profesionales y los rituales de los terapeutas populares en la antigüedad, afirma que «los gestos de Jesús no tienen nada de mágico pues son gestos técnicos (por ejemplo, la saliva era conocida en la antigüedad por sus virtudes terapéuticas, en particular para el cuidado de los ojos, y Jesús la utiliza de nuevo para la curación del ciego de Betsaida en 8, 23)»⁶¹, Marcus asegura:

El hecho de suspirar, lo mismo que el escupir y el utilizar lenguas extrañas, constituía una parte normal de las «prácticas mágicas antiguas». Como la saliva, el suspiro puede actuar como medio de «magia simpática»: «Jesús está imitando los sonidos de aquel que espera ser curado y al mismo tiempo está reproduciendo los sonidos relacionados con la expulsión del demonio que ha poseído al enfermo (...). El suspiro de Jesús puede indicar también que él ha luchado contra un obstáculo demoníaco. Véase, en esa línea, el pasaje de 8,11-12, donde se dice de nuevo que Jesús suspira, respondiendo a una prueba que le ponen los fariseos (recuérdese que la palabra prueba o tentación tiene un matiz satánico en 1,13). Más aún, si un demonio puede suspirar cuando está luchando contra un exorcista (cf. *T.Sol.* 5,12-13), será lógico que un exorcista pueda suspirar cuando está luchando contra un demonio»⁶².

En el mismo sentido, Donahue y Harrington⁶³ indican que dichos detalles hacen a esta narrativa similar a las curaciones mágicas existentes en el mundo helenista. Tanto gemir como usar un lenguaje diferente puede reflejar técnicas encontradas en los papiros mágicos⁶⁴. No obstante, tales gestos son más apropiados en un contexto gentil en el cual Jesús se muestra tanto similar a los terapeutas paganos como superior a ellos (en tanto que en últimas, la sanación se debe a la orden de Jesús).

61 Philippe Léonard, *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*, 38.

62 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 556-557.

63 John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark*, 242.

64 Al respecto, ver José Luis Calvo Martínez, trad., *Textos de magia en papiros griegos* (Madrid: Gredos, 1987).

Además de los gestos, Jesús pronuncia lo que puede ser considerado en el contexto del mundo antiguo como una palabra mágica: «*effatha*». Este término en imperativo, de origen arameo (ܐܦܬܐ) –como las palabras dirigidas a la hija de Jairo en 5, 41–, es traducido por el autor como «sea abierto». La necesidad de traducir la expresión indica que esta era oscura tanto para el sordo, de origen gentil (en caso de que ya hubiese podido escuchar) y sus compañeros como para los lectores del evangelio, y sonaría semejante a las fórmulas encontradas en los textos mágicos no cristianos⁶⁵. Esto sería una indicación de que, si bien, tanto los judíos como los paganos (que eran más numerosos) de la región siria de la Decápolis hablaban un dialecto arameo, por lo que no habría nada de extraño en que Jesús utilice aquí este lenguaje⁶⁶, al menos para los greco-parlantes algunas palabras arameas o pronunciadas en su lengua original eran consideradas especialmente poderosas en sí mismas⁶⁷. Con respecto al sentido de la expresión es posible identificar dos tendencias en torno a su interpretación: la primera, relaciona la exclamación con la acción de Jesús de levantar los ojos, en cuyo caso el cielo sería el destinatario de la palabra; en tal sentido, Pikaza argumenta que al mirar al cielo y exclamar «¡*Effatha!*» (¡Qué se abra!) (7, 34), «Jesús pide que se abra el cielo (esto es, Dios), para que actúe sobre el enfermo, y para que se abran (como el mismo texto indica luego en 7, 35) sus oídos y lengua cerrada»⁶⁸. La segunda tendencia, señalada por Léonard, sostiene que el hecho de que el verbo arameo *effatha* esté en singular indica que la expresión no está dirigida a los oídos sino al hombre entero, «como si no fueran solo los órganos de la audición y de la palabra los que tuvieran necesidad de abrirse, sino

.....

65 Francis James Moloney, *The Gospel of Mark*, 150. Sin embargo, algunos autores que buscan diferenciar la práctica curativa de Jesús de aquellas empleadas por los magos o curanderos populares de la cuenca del mediterráneo en el siglo I, sostienen que estas formas verbales no son una fórmula mágica o un encantamiento, aunque reconocen como significativo que se quiera conservar el origen arameo de las palabras de Jesús. Al respecto, ver Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary*, 372.

66 Al respecto, ver Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 557.

67 Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary*, 372.

68 Xabier Pikaza Ibarrondo, *Evangelio de Marcos*, 549.

toda la persona»⁶⁹. Sobre la trascendencia litúrgica de estos gestos en la práctica celebrativa de las comunidades cristianas, Marcus señala:

Este simbolismo de «apertura» ha seguido expresándose en la ceremonia de *apertatio* de las antiguas liturgias bautismales fundadas en este pasaje. Según eso, la apertura de los oídos del hombre habría de entenderse como un símbolo de cómo una persona se vuelve capaz de recibir el mensaje cristiano, a través de un acto de capacitación. Igualmente simbólico es el gesto de «soltar la lengua del hombre», lo que le capacita para reunirse con sus compañeros para proclamar juntos lo que Jesús ha hecho con él⁷⁰.

B'. Efecto curativo del ritual (v. 35)

Como fruto de las acciones rituales realizadas por Jesús en los oídos y la lengua del sordo-tartamudo, el v. 35 expresa el modo como las capacidades propias de dichos órganos se activan a través del abrirse (en el caso de «las audiciones») y del desatarse (en el caso del nudo de la lengua) de tal modo que el individuo, aislado inicialmente por su condición, (re)establezca los lazos externos que le unen a su grupo social por medio de una comunicación fluida (indicada con la expresión «hablaba correctamente») y, de igual modo, (re)establezca la conexión interna entre el órgano de la comprensión y la sensibilidad (el corazón) y los sentidos que le aportan la información y le conducen al juicio y a la decisión (la audición y el habla).

Llama la atención que el modo de referirse a la curación de la dificultad para hablar se exprese en términos de «desatarse el nudo de su lengua» (ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ). Al respecto, se ha sugerido que la atadura (ἐλύθη) refleja que el hombre está bajo acción del Satanás⁷¹ o, como ha planteado Collins, puede significar que alguien había lanzado un hechizo al hombre desafortunado con el fin de obstaculizar su locución⁷². Por su parte, Marcus encuentra que «los papiros mágicos contienen fórmulas para atar la lengua de un enemigo y hacer que de esa forma quede mudo. Una terminología

69 Philippe Léonard, *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*, 38.

70 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 563.

71 Francis James Moloney, *The Gospel of Mark*, 150.

72 Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary*, 372.

casi idéntica, que nos sitúa en un contexto de exorcismos, ha sido utilizada por Lc 13, 16»⁷³, puesto que «atar y desatar» es propio de los tecnicismos empleados en los exorcismos. En todo caso, es evidente, como señala Gil, que «la sordera se concibe paralelamente a la ceguera como un "cierre" sensorial»⁷⁴.

A'. Encargo de silencio por parte del sanador y reacción de la gente (vv. 36-37)

Resulta paradójico que «cuando el hombre puede por fin hablar correctamente, Jesús ordena a los testigos no hablar»⁷⁵. De hecho, a lo largo de la primera sección del evangelio, es común encontrar que entre más Jesús ordena silencio, más la gente pregona sus portentos. En tal sentido, Theissen sostiene que todas las órdenes de guardar silencio en los relatos de milagros provienen de la tradición y conciernen a la identidad de Jesús⁷⁶. Este patrón, según Donahue y Harrington, soporta la perspectiva de que los textos sobre el «secreto» afrontan no si Jesús es Hijo de Dios sino, más allá, qué clase de hijo es y cuándo y cómo él puede ser proclamado como tal⁷⁷. No se puede ignorar que las órdenes de silencio desaparecen después de 8, 27-30 (ver 4, 35-36; 5, 37.40; 6, 31-32; 7, 36; 8, 23.30). No será más un secreto: Jesús es el Mesías (8, 27-30), pero también es el «hijo del ser humano» cuyo sufrimiento será vindicado por la acción de Dios (cf. 8, 31; 9, 31; 10, 32-34)⁷⁸. No obstante, como señala Collins⁷⁹, el propósito del mandato de silencio no es mantener la identidad de Jesús en secreto sino que es más un recurso literario en el que el mandato es dado solo para ser traspasado. El objetivo de tal estrategia sería, así, generar la impresión en el lector oyente de que las obras prodigiosas de Jesús son tan extraordinarias que no se pueden ocultar.

.....

73 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 558. Al respecto, ver: José Luis Calvo Martínez, trad., *Textos de magia en papiros griegos*.

74 Luis Gil, «Las curaciones milagrosas...», 206.

75 Philippe Léonard, *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*, 37.

76 Gerd Theissen, *The Miracles Stories of the Early Christian Tradition* (Augsburg: Fortress, 2007), 162.

77 John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark*, 242.

78 Francis James Moloney, *The Gospel of Mark*, 150.

79 Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary*, 374.

Al respecto, Marcus asevera que «el tema de fondo de la prohibición y su violación parecen fundarse en el hecho de que la difusión de la buena noticia sobre Jesús constituye una acción de Dios y nadie puede detenerla, ni el mismo Jesús cuando la prohíbe»⁸⁰.

La reacción de los presentes⁸¹ ante el milagro realizado involucra dos expresiones comunicativas: el asombro desmedido y un juicio que evoca varias tradiciones veterotestamentarias (hecho que ha llevado a algunos autores⁸² a poner en cuestión el carácter no judío de dichos personajes o del lugar donde ocurren los acontecimientos):

Por una parte, se evocan las palabras de Dios a Moisés en Ex 4, 11: «¿Quién ha dado al hombre la boca? ¿Quién hace al mudo y al sordo, al que ve y al ciego? ¿No soy yo, YHWH?». Tal alusión añadiría una dimensión cristológica al relato: Jesús, como el Señor, tiene poder sobre la audición y la locución⁸³; su ministerio de abrir los oídos y desatar las lenguas conduce a la proclamación liberadora de su acción en la historia.

Asimismo, la exclamación «él ha hecho todas las cosas bien»⁸⁴ es una clara reminiscencia de Gn 1, 31 LXX: «καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν καὶ ἶδον καλὰ λίαν» («Y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno») y Sir 39, 16 LXX («Las obras de Dios son todas buenas»). Tal evocación de la Escritura sugiere que Jesús es el agente de Dios en la renovación escatológica de la creación⁸⁵ por lo que la irrupción del reino a través de su obra señala una restauración de la creación a su bondad original⁸⁶. De esta manera, las acciones de

80 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 564.

81 No se aclara quiénes son, si los mismos intermediarios del v. 32 u otros personajes que fueron involucrados en la trama de modo sorpresivo sin el previo aviso del narrador (ya que no se puede perder de vista que Jesús había llevado aparte al sordo-tartamudo).

82 Como John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark*, 241.

83 John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark*, 240.

84 De acuerdo con Marcus, «Marcos utiliza el perfecto *πεποίηκεν* ("Él ha hecho"), que es el más significativo de todos los tiempos griegos, pues expresa una acción pasada que sigue manteniendo sus efectos hasta el momento presente en que se sitúa el narrador. Así, Jesús está realizando todavía los milagros de su revelación, él está soltando *todavía* las lenguas atadas». Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 564.

85 Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary*, 376.

86 Richard Alan Culpepper, *Mark*, 246.

Jesús restauran la creación caída y anticipan la era mesiánica»⁸⁷. Al respecto, Marcus considera:

Si el Jesús Marciano está creando un mundo nuevo al «hacer bien todas las cosas» (7,37), un elemento fundamental de este acto de nueva creación lo constituye su triunfo sobre el mal satánico, por el que se retoma la victoria primordial de Dios sobre el caos demoníaco del «principio de la creación» (Gn 1,1-2). Esta nueva creación de Jesús aparece también como un nuevo éxodo, de manera que el tema del éxodo aparece como central en esta parte del evangelio. Según eso, puede ser importante para nuestro pasaje el hecho de que los sanadores judíos relacionaban abiertamente las propiedades curativas de la saliva con el texto de Ex 15,26 donde se dice: «Yo no pondré sobre ti ninguna de las enfermedades que puse sobre Egipto porque yo, el Señor, soy tu sanador»⁸⁸.

Según el v. 37, la razón por la cual se proclama que Jesús ha hecho todo bien está referida al hecho de que hace escuchar a los sordos y hablar a los mudos, como una evocación de Sab 10, 21 («porque la Sabiduría *abrió* la boca de los mudos y *soltó la lengua* de los niños»⁸⁹). Pero principalmente, la afirmación es vista como el reconocimiento del cumplimiento de la profecía anunciada en Isaías 35, 5: «Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, y los oídos de los sordos se destaparán». Este pasaje, cuyo uso común en contextos mesiánicos de tiempos precristianos precedió el uso cristiano del Antiguo Testamento para describir el ministerio de Jesús (cf. Mt 11, 5; Lc 7, 22; Hch 26, 18), es proclamado (ἐκήρυσσον), en esta ocasión, no por el pueblo de la Alianza sino por los gentiles. De hecho, como Beavis constata, las perícopas de curación de sordomudos (7, 31-37; 9, 14-29) y de ciegos (8, 22-26; 10, 46-52) abordan el tema del cumplimiento de las profecías de Isaías, como en Is 29, 18; 32, 3-4 y 25, 5⁹⁰. No se puede perder de vista que Marcos e Isaías tienen en común el motivo de un pueblo que ha sido endurecido, ensordecido y enceguecido hacia la palabra de Dios (Is 6,

87 John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark*, 241.

88 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 562.

89 En tal sentido, la lengua de los niños se desata no por el hecho de haber estado anudada, como en el caso del tartamudo, sino porque el niño ha aprendido a hablar, una acción que, en este caso, se atribuye también a la intervención sobrenatural de Dios.

90 Mary Ann Beavis, *Mark's audience. The literary and social setting of Mark 4, 11-12* (London: Boomsbury, 2015), 161-162.

9-10; 42, 19; 43, 8), pero cuya obstinación es curada en la era mesiánica (Is 29, 18; 35, 5; 42, 7; 16, 18)⁹¹.

Tal relectura cristiana de la profecía Isaiana altera y desafía el sentido original del oráculo puesto que en aquel los signos mesiánicos de curación de los enfermos vienen acompañados por el carácter vengador del regreso del Señor (cf. Is 35, 4) y el anuncio de que el camino por el que él conducirá a los exiliados hacia Sion no será pisado por ningún «impuro» (טָמֵא, en el Texto Masorético, ἀκάθαρτος en la Septuaginta), refiriéndose a los no judíos (cf. Is 35, 8). En tal sentido, Marcus sostiene:

Marcos ha dado un giro característico a este motivo veterotestamentario de la nueva creación, porque él presenta una visión muy diferente de la que aparece en Is 35, donde se apela a la venganza contra los enemigos de Israel (Is 35,4) y a la exclusión de los impuros del Santo Camino que conduce a la tierra prometida (Is 35,8) como una parte significativa de los medios que Dios emplea para renovar la creación. Este motivo de exclusivismo de Isaías se sitúa en el primer plano de algunas interpretaciones posteriores de Is 35, como por ejemplo en 1QM 14,4-8, donde el sueño de la renovación cósmica del profeta, que incluye la apertura de la boca de los mudos, incluye también la destrucción de los gentiles demoníacamente inspirados y que oprimen a Israel. Pues bien, el Jesús de Marcos se sitúa en contra de ese exclusivismo de Isaías (...). No parece accidental que la alusión de Marcos a Is 35 no haya aparecido precisamente en un contexto de destrucción de los gentiles (como endemoniados), sino en un contexto en el que Jesús está liberando a un gentil de su posesión demoníaca y en el que los gentiles, en consecuencia, alaban gozosamente a Jesús; una alabanza que resuena en la misma comunidad, predominantemente gentil, de los cristianos de Marcos⁹².

Conclusión

Más allá de las connotaciones mágicas que pudiesen suponer las acciones rituales de Jesús, en el relato de curación del tartamudo sordo (Mc 7, 31-37) es posible encontrar el primer reconocimiento

91 Mary Ann Beavis, *Mark's audience*, 163.

92 Joel Marcus, *El evangelio según Marcos*, 566.

público –al interior de la trama marcana– de Jesús como una figura potencial del mesías y, anticipando el fin del evangelio (cf. 15, 39), los gentiles son presentados como los primeros en reconocer dicha posibilidad⁹³. De acuerdo con esta perspectiva, Jesús sería tenido como aquel de quien tratan las profecías, y el rompimiento de las ataduras de la lengua del hombre sería análogo al rompimiento de las ataduras de los cautivos, referido en Is 49, 8-9 LXX⁹⁴. En tal sentido, la restauración de la escucha haría parte del nuevo día de la salvación ya que permitiría que todas las gentes, no solo el pueblo judío, escuchasen y aprendiesen la Torah, como es anunciado en Is 2, 3-4; 51, 4; 60, 1-5; Miq 4, 2-3; Zac 2, 11; 8, 22; Jub 1, 23-26⁹⁵. De este modo, Mc 7, 36 puede ser tomado, por parte de los lectores/ oyentes originales de Marcos, como un símbolo de que el gran día de la redención de Sion, consistente en el regreso del exilio, se está acercando (como lo anuncia Is 35, 10: «Los redimidos de YHWH volverán, entrarán en Sion entre aclamaciones y habrá alegría eterna sobre sus cabezas. ¡Regocijo y alegría les acompañarán! ¡Adiós, pensar y suspiros!») puesto que el poder de Dios está obrando en medio de los gentiles haciendo que ellos «se abran», como los oídos del sordo, a la escucha de la palabra salvífica y la proclamen. En últimas, Jesús es aquí un modelo para las iglesias destinatarias del evangelio caracterizadas por abrirse a la misión más allá de las fronteras de su propia cultura y por vincular la proclamación del evangelio y del ministerio en confrontación con el sufrimiento humano⁹⁶.

93 Francis James Moloney, *The Gospel of Mark*, 151.

94 Is 49, 8-9 LXX: οὕτως λέγει κύριος (...) ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἔθνων τοῦ καταστήσαι τὴν γῆν καὶ κληρονομήσαι κληρονομίαν ἐρήμου λέγοντα τοῖς ἐν δεσμοῖς ἐξέλθατε καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει ἀνακαλυφθῆναι. «Así dice el Señor (...), te he dado como un pacto de las naciones para establecer la tierra y para heredar una heredad desértica, diciendo a aquellos en cautiverio, ¡salgan!, y a quienes están en tiniebla, ¡Sean desocultados!». Versión tomada de Alfred Rahlfs, ed., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), 286.

95 Al respecto ver Christopher Rowland, *The Open Heaven. A study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982), 167.

96 John Donahue y Daniel Harrington, *The Gospel of Mark*, 241 y 243.

Bibliografía

- Beavis, Mary Ann. *Mark's audience. The literary and social setting of Mark 4, 11-12*. London: Boomsbury, 2015.
- Byrne, Brendan. *A Costly Freedom. A theological Reading of Mark's Gospel*. Collegeville: Liturgical Press, 2008.
- Calvo Martínez, José Luis, trad. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos, 1987.
- Carbullanca Núñez, César. «Los signos de los tiempos: apuntes sobre el sentido teológico de la historia en el evangelio de Marcos». *Teología y Vida* 49 (2008): 649-672.
- Collins, Adela Yarbro. *Mark: a commentary*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- Culpepper, Richard Alan. *Mark*. Macon: Smyth & Helwys Pub., 2007.
- Cunningham, Scott. «The healing of the Deaf and Dumb Man (Mark 7:31-37), with Application to the African Context». *Africa Journal of Evangelical Theology* 9:2 (1990): 13-26.
- Donahue, John y Harrington, Daniel. *The Gospel of Mark*. Collegeville: Liturgical Press, 2002.
- Dunn, James D. G. *El cristianismo en sus comienzos: Tomo I. Jesús recordado*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- Escuela bíblica y arqueológica de Jerusalén, edit. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Estévez López, Elisa. «"Y todos los que lo tocaban quedaban sanados": el cuerpo como espacio de gracia». *Sal Terrae* 100 (1997): 323-336.
- Gil, Luis. «Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular». En *La frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, editado por Antonio Piñero, 197-216. Córdoba: El almendro, 2001.

- Gregorio Magno. *Obras de San Gregorio Magno: Regla pastoral. Homilías sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los evangelios*. Madrid: BAC, 1958.
- Iersel, Bastian Martinus Franciscus van. *Mark: A Reader-Response Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Léon-Dufour, Xavier, dir. «Magia». En *Vocabulario de teología bíblica*, 500-501. Barcelona: Herder, 2001.
- Léonard, Philippe. *Evangelio de Jesucristo según San Marcos*. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Mateos, Juan. *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Marcus, Joel. *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Meier, John Paul. *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. II Tomo I. Estella: Verbo Divino, 1998.
- Metzger, Bruce, ed. *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.
- _____. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*. Sao Paulo: Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.
- Moloney, Francis James. *The gospel of Mark. A commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Nestle, Eberhard y Aland, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Pikaza Ibarrondo, Xabier. *Evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Smith, Morton. *Jesus the Magician*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Rahlfs, Alfred, ed. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

- Räisänen, Heikki. *The Messianic Secret in Mark. Studies of the New Testament and Its World*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1990.
- Rowland, Christopher. *The Open Heaven. A study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad, 1982.
- Ruis-Camps, Josep. *El evangelio de Marcos: etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Theissen, Gerd. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- _____. *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____. *The Miracles Stories of the Early Christian Tradition*. Augsburg: Fortress, 2007.
- Winn, Adam. *Mark and the Elijah-Elisha narrative. Considering the practice of Greco-Roman imitation in the search for Markan source material*. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Witherington III, Ben. *Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Zerwick, Max y Grosvenor, Mary. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. Vol I. Roma: Biblical Institute Press, 1974.

*Enviado: 28 de septiembre de 2015
Aceptado: 12 de noviembre de 2015*