

TOCAR CON LA PALABRA, HABLAR CON LAS MANOS

Desafíos desde la “discapacidad” en Mc 3,1-6

Hanzel Zúñiga Valerio

Universidad Bíblica Latinoamericana

h.zuniga@ubl.ac.cr

 <https://orcid.org/0000-0001-5708-1209>

Resumen: A partir de las distancias culturales en torno a las nociones de ‘discapacidad’ se presenta un análisis exegético y socio-científico de Mc 3,1-6. Se toman en cuenta los aportes de la antropología médica y sensorial para comprender la subversión de las acciones de Jesús, pero, sobre todo, de los personajes marginados que son quienes toman la iniciativa frente a la sociedad. Finalmente, se aboga por una transformación del vocabulario y de la recreación de metáforas en ambientes pastorales que rompan la lógica de “nosotros”-“ellos/as” pues, desde los márgenes propuestos por el relato evangélico no existe esa dimensión de inclusión-exclusión.

Palabras clave: Evangelio de Marcos. Exégesis socio-científica. Antropología cultural. Marginalidad. Curación. Inclusión. Exclusión.

Touch with the Word, Speak with the Hands Challenges from “Disability” Mk 3, 1-6

Abstract: From the cultural distances about the notions related to “disability” an exegetical and socio-scientific analysis of Mk 3,1-6 is presented. The contributions of medical and sensory anthropology are taken into account to understand the subversion of Jesus’ actions, but, above all, of the marginalized characters who are the ones who take the initiative against society. Finally, it advocates a transformation of the vocabulary and the recreation of metaphors in pastoral environments that break the logic of “we”-“they” because, from the margins proposed by the evangelical story, there is no such dimension of inclusion-exclusion.

Keywords: Gospel of Mark. Socio-scientific exegesis. Cultural Anthropology. Marginality. Healing. Inclusion. Exclusion.

Los sentidos de la audición, el olfato, el tacto, el gusto y la vista son nuestros medios de comunicación con el entorno. Más allá de eso, son caminos de interpretación y no elementos segregados como lo asumió gran parte de la tradición occidental a partir de la clasificación aristotélica en *De Anima*¹. Desde una concepción bio-antropológica más compleja, podemos afirmar que los sentidos nos ayudan en la construcción de la identidad personal a través de nuestras percepciones por lo que escuchamos, olemos, tocamos, gustamos y vemos. La antigua polémica epistemológica sobre el conocimiento innato o adquirido, hoy día se ve superada por una perspectiva que reconoce la integralidad de la herencia genética, el influjo psicológico y las impresiones que se transforman en representaciones acumuladas a lo largo del tiempo por parte de la persona. Las neurociencias, el estudio de la memoria y las perspectivas desde la antropología cultural nos hacen valorar la generalidad del conocimiento que se nos ha transmitido en herencia como también del conocimiento adquirido en la creación de referentes sociales.

En esa formulación de referentes, tal como lo describe S. Moscovici², el ser humano delinea normas de comportamiento y dibuja esquemas de “normalidad” y “anormalidad”. Lo normativo en las ideas, en lo corporal y en lo social es más una concreción de lo que hacemos que de lo que somos. Lo normativo es, por tanto, absolutamente performativo³. Así pues, el estigma social y la estereotipación son una construcción que se concretan en los códigos o prototipos sociales. Es “[...] la norma entendida en un nuevo sentido: como regularidad funcional, como principio de funcionamiento adoptado y ajustado; lo *normal* al que se opondrá lo patológico, lo mórbido, lo desorganizado, el disfuncionamiento”⁴. En consecuencia, los sentidos, las enfermedades o las disfuncionalidades tienen una enorme importancia en la comprensión de la “normalidad” y en la gestación de circunstancias de inclusión y exclusión social.

En este breve estudio daremos una mirada a las construcciones culturales referentes a las condiciones de “anormalidad” de los sentidos, con-

¹ Cf. AVALOS, “Introducing Sensory Criticism in Biblical Studies”, 48.

² Cf. MOSCOVICI, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, 17-18.

³ Cf. LAWRENCE, *Sense and Stigma in the Gospels*, 3.

⁴ FOUCAULT, *Los anormales*, 155.

cretamente a una distrofia sensorial asociada al sentido del tacto y el movimiento en Mc 3,1-6. A partir de algunos aportes de la antropología médica, de su ubicación en el contexto cultural y de un análisis filológico del texto griego, propondremos una lectura que tome en cuenta la estigmatización como un proceso social que pueda ubicar las diferencias físicas y mentales fuera de la óptica de la jerarquización social.

Desde la antropología sensorial

La profesora L. J. Lawrence, en su magnífico estudio sobre los sentidos y la estigmatización en los evangelios, emprende una labor de lo que llamamos “etnografía mediada” de los textos del Nuevo Testamento. Se advierte, siguiendo la propuesta de E. Keating y N. Hadder⁵, de ciertos cuidados que se deben tener a la hora de estudiar las discapacidades sensoriales en el mundo antiguo y en culturas distantes de las modernas sociedades postindustriales:

- a) Las aproximaciones modernas sobre la discapacidad dependen de modelos eurocéntricos y aristotélicos acerca del “buen funcionamiento” de las cosas. Aquello que es considerado “subnormal”, “deficiente”, “peligroso” u “otro” es diferente según cada cultura.
- b) Los niveles de importancia para cada sentido y sus funciones inter-sensoriales deben ser consideradas cuidadosamente en contextos culturales específicos.
- c) Cada sentido es usado ampliamente con propósitos distintos y capitales simbólicos que dependen de contextos particulares.
- d) Los modelos interpretativos sociales sobre los sentidos y sus funciones no son constantes o inmutables, sino fluidos y dinámicos.

La importancia de la antropología sensorial radica, entonces, en que nos ayuda a percibir cómo las concepciones acerca de la salud-enfermedad, la funcionalidad-disfuncionalidad y la normalidad-anormalidad, en lo referente a las capacidades físicas y mentales, no son “claras y distintas” como a veces asumimos. La “discapacidad” de una persona es una interpretación con base en la observación cotidiana de una función corporal o psicológica que no se ajusta a la realidad de la que depende. No obstante, dicha realidad varía de cultura a cultura, de época a época. Sucede lo mismo con la antropología médica que nos hace ver cómo la concepción de “enfermedad” y

⁵ Cf. KEATING – HADDER, “Sensory Impairment”, 115-129.

“padecimiento” tiene una alta carga social desde su diagnóstico hasta su tratamiento⁶. La concepción de la enfermedad en el mundo antiguo es distinta a la de las modernas sociedades industrializadas que reducen la salud al mundo de lo corporal y no siempre toma en cuenta la plenitud física, emocional y espiritual. Sirva lo dicho para resaltar que las diferencias fisiológicas son clasificadas de “anormales” dependiendo de la sociedad que las evalúe. Después de décadas de investigación en el ámbito de la genética, hemos caído en la cuenta de lo fluctuante y adaptable que es nuestro organismo con respecto al entorno que lo rodea. Las habilidades físicas y las características corporales varían entre las sociedades y generaciones y seguirán variando por la mutabilidad de la realidad humana. Lo que en unas sociedades es visto como “inhumano” e “impuro” en otras puede ser motivo de admiración y hasta de veneración.

Los evangelios son producto de la reconstrucción de la memoria acerca de Jesús que varias comunidades de fe, décadas posteriores a su muerte, proyectaron sobre su recuerdo. Esta competencia nemotécnica no se circunscribe a un recuerdo objetivo del pasado, sino a una labor creativa de reapropiación de los acontecimientos e historias. En ese sentido, hacer memoria de los encuentros de Jesús con distintas personas consideradas “inde-seables”, “intocables” o “impuras” ha llamado la atención de la exégesis desde hace siglos. Centrada en la labor taumatúrgica de Jesús, la exégesis tradicional sirvió a la apologética para destacar la dimensión teológica del milagro como “prueba”⁷. Sin embargo, ha dejado de lado la concepción cultural de la enfermedad, el papel de los personajes en los evangelios y la significación que tienen en el mundo social en el que los primeros cristianos/as interactuaron.

Hoy, en pleno siglo XXI, la enfermedad y la “discapacidad” pueden ser concebidas en su dimensión médica (ajena a la mentalidad del mundo bíblico), en su dimensión social que habilita o inhabilita la participación en distintas instancias (muy tangible en los textos del mundo antiguo), o en su dimensión cultural que comprende los grupos como minorías que interpretan el mundo desde una óptica particular, construyen su propia visión y su identidad propia, la cual es igualmente válida aunque no sea aceptada por las mayorías. Los estudios bíblicos y comentarios redactados desde una óptica histórico-crítica se han fijado en la segunda dimensión para poner en contexto el papel social de las curaciones y la acción taumaturga de profetas o sanadores, pero aún no han recorrido, con la exigencia que demanda,

⁶ Cf. GUIJARRO, “Relatos de sanación y antropología médica”, 248.

⁷ Cf. DUPONT-ROC, “Guérisons et exorcismes”, 287.

la tercera dimensión que pone en el centro a las personas con enfermedades o discapacidades y sus consideraciones al respecto.

Es evidente que el mundo académico bíblico se fija en los textos y en las experiencias contenidas en ellos. No obstante, la antropología cultural (sensorial, en este caso) nos hace salir de los escritorios para percibir que los textos nos hablan de realidades humanas que sintieron, pensaron y se expresaron. No podemos acceder a ellas hoy, es verdad, pero sí podemos tomar en serio que también hoy muchísimas personas viven condiciones de enfermedad o discapacidad físico-mental y tienen algo que decir frente a una sociedad que, previamente, ha hablado por ellas. Tomar en serio las herramientas que las ciencias sociales nos proveen es una necesidad para la exégesis actual para poner en entredicho la exclusiva textualidad y las aproximaciones que solo se centran en las normas socioculturales más visibles. Los textos son reflejo de realidades vivas, realidades que siguen presentes entre nosotros/as y que no debemos pasar por alto. La labor exegética es una disciplina textual, ciertamente, y nos acercamos a los escritos bíblicos desde la filología y la historia, pero también podemos lograr que dichos escritos cobren vida en el momento en que relacionamos los mundos de ayer y hoy en las personas que son protagonistas de estos mundos: “[...] el textocentrismo –no los textos– es el problema”⁸.

Bregando más allá, el uso de modelos antropológicos prefijados, de moldes sociológicos establecidos como criterio único de interpretación de las sociedades, se puede concebir como una práctica peligrosa. El dualismo presente en los estudios bíblicos, que trata de identificar claves hermenéuticas en las sociedades antiguas, es un rasgo que debe llamarnos la atención. No todo puede ser explicado desde el binarismo honor-vergüenza porque no todas las sociedades, ni antiguas ni modernas, conciben el mundo en “blanco y negro”. La labor que ha desempeñado B. Malina⁹ y toda su escuela ha sido fundamental para adentrarnos en las herramientas que las ciencias sociales pueden proveernos a los modernos estudios exegéticos, pero el riesgo del mecanicismo siempre está presente¹⁰. Ya en una investigación anterior cuestionamos uno de los modelos explicativos que no lograba exponer la realidad de los bienes limitados-ilimitados presentes en un

⁸ LAWRENCE, *Sense and Stigma in the Gospels*, 17.

⁹ Son múltiples los trabajos del profesor Malina y de todo el “Context Group”, pero la obra de referencia obligatoria es *New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (1993). El texto castellano ha sido traducido por Editorial Verbo Divino (1995). Cf. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*.

¹⁰ Cf. HORRELL, “Models and Methods in Social-Scientific Interpretation”, 83-105.

texto de los evangelios¹¹. Teniendo en cuenta el valor de los modernos esquemas antropológicos, reconocemos que no son “camisas de fuerza” que pueden explicar todo. Este es el caso del modelo honor-vergüenza aplicado a las condiciones de discapacidad de las personas en el mundo de los evangelios.

“Vergüenza” y discapacidad

La consideración tradicional del modelo honor-vergüenza aplicado a los encuentros que el Nuevo Testamento nos relata con personas enfermas, con alguna discapacidad o forma de impureza relaciona “integración”-“funcionalidad” con honor y “desintegración”-“disfuncionalidad” con vergüenza. Ciertamente, las sociedades mediterráneas antiguas medían el honor como un valor de reconocimiento social y personal que se manifestaba en la competencia y en la imposición. Desde este punto de vista, una persona con discapacidad visual o con imposibilidad de mover alguno de sus miembros era vista como incapaz de interactuar en esa dinámica social que compete por el honor. El miedo, la vergüenza y la soledad están destinadas para las personas que viven el desamparo de una sociedad que no les toma en cuenta en su dinámica. Inclusive, el uso de un vocabulario que reproduce esta condición de “normalidad” desde el macrocosmos social y no se posiciona en los zapatos del microcosmos personal es inadecuado para entender el papel sanador de Jesús en los relatos evangélicos.

No se trata solamente de una sanación física o mental, sino de la integración de la persona con su autonomía en la dinámica de la diferencia. Salud y salvación interactúan en clave teológica. Tener una condición física o mental determinada está en relación con la perspectiva médica del entorno –al punto de que muchas acciones “sanadoras” son, en realidad, ejercicio de una “normatividad compulsiva” de dichas sociedades¹²–, pero también con la necesidad de integrar a las personas en condiciones de desventaja. El estudio de la cultura se nos abre como un abanico ilimitado de interpretaciones que nos permite ubicarnos en la dimensión de la salud como algo más amplio que el reconocimiento de la misma. No todo depende del esquema de honorabilidad, sino que este es variable.

Si el honor es el escrutinio por parte del cuerpo social, estamos diciendo que el honor es un valor centrado en la percepción visual de las so-

¹¹ Cf. ZÚÑIGA, “Misericordia ilimitada”, 1-27.

¹² Cf. LAWRENCE, *Bible and Bedlam*, 37.

ciedades, pero que olvida la aprehensión de otros grupos o individuos que no necesariamente se rigen por estos criterios. La cultura es algo más complejo que la aceptación o rechazo de unos criterios, porque es fluctuante y depende también de la contraculturalidad y de otras experiencias posibles que no siempre son narradas por los textos. Los destinatarios de los evangelios no eran “lectores” en su mayoría, sino oyentes, observadores y copartícipes en la representación de los mismos, por ende, el texto tuvo importancia posterior en su dimensión performativa y no por su condición escrita. Los textos son, más bien, ventanas hacia el mundo cultural presente en el entorno bíblico y es en ese sentido que, a través del texto, podríamos trascender las concepciones aceptadas por la exégesis socio-científica en lo referente a la discapacidad. El honor no se ve validado solo por la sociedad general y mayoritaria, sino también se ve desafiado y así se crean nuevas validaciones desde metáforas u opciones que proponen lugares y símbolos diferenciados: “Uno puede ver con sus orejas, hablar con su nariz, oler con el tacto y escuchar con la lengua”¹³.

Dicho de otro modo, la deconstrucción de las metáforas normativas es una necesidad en la aplicación de los modelos antropológicos porque toda concepción de “normalidad”, incluidos los esquemas que empleamos en los estudios culturales, obedecen a “técnicas de normalización”¹⁴ que colonizan hasta las mismas ciencias médicas y humanas. Debemos reconocer que los modelos de las ciencias sociales son funcionales en unas ocasiones, pero no en todas. El honor y la vergüenza son un reconocimiento social importante en sociedades colectivistas, sin embargo, también pueden ser resignificados por grupos e individuos tanto en el pasado como hoy. Dicha reubicación se da mediante la creación de nuevas metáforas y símbolos establecidos que, a la luz de experiencias de marginación, pueden terminar siendo experiencia de marginalidad si son así asumidas¹⁵. No negamos la realidad de la mayoría dominante, pero abrimos las posibilidades a que minorías creen sus propios mundos y que dichos mundos fueran imaginados y vividos ya por los/as oyentes de los evangelios.

Un grupo como el naciente cristianismo, estigmatizado por la sociedad romana como lugar de “incultos”, “mujerzuelas y chiquillos” donde

¹³ LAWRENCE, *Sense and Stigma in the Gospels*, 27.

¹⁴ Cf. FOUCAULT, *Los anormales*, 37.

¹⁵ Cf. BERNABÉ, “El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa”, 30-33.

tiene voz gente “ignorante”¹⁶, debe ser evaluado a nivel del microcosmos que se opone voluntariamente al macrocosmos dominante. Los primeros cristianos/as, que oían las historias de Jesús al encuentro de ciegos, enfermos o personas con discapacidad y posesos, reconfiguraban su experiencia cotidiana desde el lugar de la marginalidad porque comprendían las condiciones físicas y mentales como espacios donde el Reino de Dios se hacía presente. A propósito de esta exposición, analizaremos el texto de Mc 3,1-6 donde una persona, con uno de sus miembros “atrofiado”, es sanado en un contexto sinagogal.

El texto de Mc 3,1-6

La selección del texto en cuestión responde a la necesidad de ilustrar cómo, desde la misma condición de disfuncionalidad de un miembro, la persona puede hablar sin decir siquiera una palabra. La forma en que Jesús transforma la situación de un hombre con una discapacidad motora hace que se contravengan elementos médicos del entorno que concebían la “sequedad” de su mano como una imposibilidad para desenvolverse con autonomía y entrar en la dinámica social. No obstante, el resultado no es la devolución a la misma mecánica anterior excluyente, sino la apertura de un espacio de vida en el cual la persona, por sí misma, puede verse integrada a un contexto imaginado nuevo, el Reino de Dios. Esto desata oposición entre quienes dificultan la concreción de esa sociedad sin centro, pero nos brinda alternativas para replicar la acción del Jesús taumaturgo más allá de la sobrenaturalidad. Veamos el texto:

<i>Texto griego (NA28)</i>	<i>Traducción propuesta</i>
(1) <i>kái eisēlthen pálin eis tēn synagōgēn kai ēn ekeí ánthrōpos exēramménēn ejōn tēn jéira</i>	[Jesús] entró de nuevo en la sinagoga y había ahí un hombre que tenía la mano seca [paralizada].
(2) <i>kai paretéroun autòn ei tois sábbasin therapeúsei autòn hína katēgorēsōsin autoû</i>	Lo vigilaban para ver si sanaba en sábado y, así, [poder] acusarlo.

¹⁶ “[...] entre ellos se dan órdenes como esta: Nadie que sea instruido se nos acerque [...] No, si alguno es ignorante, insensato, inculto o tonto, venga con toda confianza. Ahora bien, al confesar que tienen por dignos de su Dios a gente de este tipo, bien claramente manifiestan que no quieren ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos, estúpidos, esclavos, mujerzuelas y chiquillos” ORÍGENES, *Contra Celso* III, 44 (RUIZ-BUENO, *Orígenes. Contra Celso*, 210).

(3) <i>kai légei tō ánthrōpō tō tēn xēràn jeíra éjonti: égeire eis to méson</i>	Le dijo al hombre con la mano paralizada: ¡Levántate acá en medio!
(4) <i>kai légei autoís: éxestin toís sábbasin agathòn poiēsai é kakopoiēsai, psyjén sōsai é apokteínai; hoi dè esiōpōn</i>	Y les dijo: ¿Qué está permitido en sábado? ¿Hacer el bien o el mal? ¿Salvar la vida o asesinar? Pero ellos callaban.
(5) <i>kai periblepsámenos autoús met' orgēs, syllypoúmenos epí tē pōrōsei tēs kardías autōn légei tō ánthrōpō: ékteinon tēn jeíra kai exéteinen kai apekatestáthē hē jeir autoú.</i>	Volviendo con cólera su mirada hacia ellos, con dolor por la dureza de sus corazones, le dijo al hombre: ¡Extiende la mano! El hombre la extendió y su mano quedó sanada [restaurada].
(6) <i>kai exelthóntes hoi farisaiοί eythys meta tōn hērōdianōn symboulíon edidoun kat' autoú hopōs autòn apolēsōsin</i>	Al salir, inmediatamente, los fariseos deliberaron con los herodianos sobre cómo acabar con él [Jesús].

Apuntes desde la crítica textual

A nivel de crítica textual, este fragmento no tiene muchas observaciones en lo referente a la autenticidad dudosa o a inserciones posteriores de la tradición. Sí tiene, en cambio, algunas variantes de lecturas alternativas u omisiones¹⁷ que, en el fondo, no afectan la comprensión global del texto, pero sí pueden darnos pistas de su polisemia. Señalaremos algunos elementos, importantes a nuestro juicio, porque pueden hacer captar algún sentido distinto del que comunicamos con la traducción propuesta y nos centraremos en algunas palabras clave para su análisis desde el contexto cultural.

- El contexto narrativo del v. 1 que ubica a Jesús “en la sinagoga” (con artículo definido *tēn synagōgēn*) es leído sin esa definición por los manuscritos Sinaítico y Vaticano: “en una sinagoga”. No obstante, por el uso que del texto hace Mt 12,9 y Lc 6,6 es probable que el testigo más antiguo ubicara la acción en una sinagoga concreta y, de esta manera, se acepta el uso del acusativo femenino.
- Se nos presenta una lectura alternativa del verbo *therapeúsei* en el v. 2: del futuro “sanará” al presente “sana” en los códices Sinaítico, W (Washington d. C.), Δ (St. Gallen) y en el manuscrito minúsculo 597. Hemos seguido la alternativa más probable, es decir, sostener el uso del futuro para que la acción de sanar sea entendida como algo que pasará en el flujo de la narración. La *Traduction*

¹⁷ Dichas variantes serán comentadas a partir del texto de NESTLE – ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*, 111.

Œcuménique de la Bible traduce con un condicional que deja abierto el clímax del hecho narrado: “s’il le guérirait”¹⁸.

- Encontramos una omisión interesante en el v. 3: donde Mc escribe *égeire eis to méson*, literalmente, “levántate hacia la mitad” como una fórmula abreviada de expresar dos pensamientos en uno¹⁹, Lc 6,8 plasma la frase con los dos verbos que completan la acción *égeire kai stēthi eis tò méson*, es decir, “levántate y ponte en medio”. Nosotros hemos traducido “levántate acá en medio” añadiendo ese adverbio demostrativo (“acá”) para no colocar el verbo *hístēmi* (“poner[se]” en sentido intransitivo dado por el uso del aoristo segundo *stēthi*). Es posible que el recorte en Mc pertenezca a su uso poco cuidado del griego o a alguna fórmula abreviada popular.
- En el v. 4 podemos hallar una lectura alternativa a partir de una única palabra: el verbo *apokteinai* (de *apokteinō*, directamente “matar”) cambia a *apolesai* (de *apollymi*, “destruir”) en los manuscritos L (París), W, Δ, Θ (Tbilisi) y en algunos manuscritos de *Familia* 1 y 13 (f.^{l.} 28, 565, 579 entre otros). Es evidente que el sentido del primer verbo implica mayor violencia y no las posibilidades figuradas del segundo. Es de subrayar que el verbo *apollymi* es empleado en nuestra perícopa en el v. 6 refiriéndose a la confabulación de los adversarios de Jesús. Por esta razón mantenemos la primera lectura y hemos traducido “asesinar” antes que “matar” o “dar muerte” que bien podrían ser empleados, pero no comunican el sentido fuerte que la frase de Marcos en boca de Jesús quiere transmitir.
- Otra lectura alternativa se nos presenta en el v. 5: el sustantivo *pōrōsei* (“dureza”, “obstinación”) es leído en otros testimonios textuales (D05 [Cambridge], *Vetus Latina Itala*, *Codex Syrius Sinaiticus*) como *nekrōsei* (“mortificar” o “dar muerte” del verbo *nekroō*). Un corazón muerto o mortificado no es el sentido que el texto quiere dar a entender, mientras que “dureza de corazón” se aproxima más al semitismo “fuerza de corazón” que se emplea en el Antiguo Testamento para referirse a un músculo que no responde emocionalmente de forma asertiva (cf. Jr 3,17). Por esta razón hemos mantenido la primera lectura en nuestra traducción.

¹⁸ Cf. *Traduction Œcuménique de la Bible*, 2174.

¹⁹ Cf. MARCUS, *El evangelio según Marcos [Mc 1-8]*, 278.

Apuntes de la traducción

Otros elementos deben ser destacados para justificar el uso de los conceptos en la traducción y los campos semánticos que hemos tenido en cuenta. Vamos a indagar en el sentido de varios verbos, sus avatares temporales-aspectuales, y analizar el uso de algunos sustantivos y pronombres en relación con su entorno literario, para que esto nos permita proseguir hacia el análisis antropológico sensorial del contexto cultural al que nos hemos lanzado.

- El verbo *xērainō* (“secar”), empleado en nuestro texto en forma participio pasivo *exērammenēn* (“estar seco/a”), es utilizado para referirse a una condición o enfermedad recibida por *tēn jētra*. El participio es una forma compuesta para decir que la mano está sin “humor”, sin vida interior (la preposición *ek/lex* implica esa ausencia de salida) y por eso no se mueve²⁰. Se trata de un modo figurativo para hablar de la parálisis²¹ que describe la falta de vida del miembro y su incapacidad para emplearlo²². Además, el hecho de que este participio esté en tiempo perfecto implica una condición pasada que sigue teniendo relación con el presente, es decir, una enfermedad crónica y continua que se convierte en una condición²³. Es muy significativo que sea la mano la que esté incapacitada para moverse con libertad pues se trata de una limitación para el trabajo y la realización de la actividad humana, su conexión con el mundo social y su sostenimiento.
- El verbo *therapeuō* (“curar” o “sanar”) es empleado en este relato en un futuro activo, tal como hemos comentado y así puede verse subrayada la intención fundamental de este verbo en la tradición sinóptica pues “[...] no designa un proceso terapéutico en el sentido moderno, sino el efecto de la acción salvífica de Jesús”²⁴. Ya en el mundo griego el verbo había adquirido el sentido de “servir”, es decir, del cuidado que un médico tenía al acompañar al enfermo, pero en el caso de los evangelios se debe destacar el sentido portentoso de “curar” en función del anuncio del Reino de Dios. No

²⁰ Cf. ΠΙΚΑΖΑ, *El evangelio de Marcos*, 324.

²¹ Cf. ΜΑΡΚΟΥΣ, *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, 278.

²² Cf. ΓΝΙΛΚΑ, *El evangelio según san Marcos*, 148.

²³ Cf. ΜΑΚΚΟΛΛ – ΑΣΚΟΥΓΗ, “Jesus and People with Disabilities”, 4.

²⁴ ΓΡΙΜΜ, “θεραπεύω”, 1862.

se trata de una ruptura de las leyes de la naturaleza sino una irrupción en la lucha que se libra entre la llegada del Reino y la oposición a este. Tal como lo destaca W. Grimm, en la disputa por el sábado, se evidencian dos nociones distintas del verbo *therapeuō*: la de los fariseos que entienden la intervención de Jesús como un trabajo médico prohibido (pues la vida del hombre no está en juego urgentemente) y la de Jesús que sabe que su acción es un acto salvífico escatológico, por ende, urgente.

- El verbo *sōsai* (de *sōzō*, “salvar”), en modo infinitivo y tiempo aoristo, no designa una acción temporal en sí, sino un aspecto puntual y acabado. Es decir, la realidad de “salvar” o “preservar” está en estrecha relación con el verbo *therapeuō* por la irrupción repentina y definitiva del Reino que trae vida (*psyjē*) frente a la muerte violentamente procurada (*apokteinō*). La acción restauradora en el v. 5 subrayada por el verbo pasivo *apekatestathē* (de *apokathistanō*, literalmente “restablecer” o “restaurar”) implica la acción portentosa de Jesús que “devuelve” (*apo-*), con un doble aumento (*kath*), la propia condición de “estar”, “estar en pie”, “permanecer” (*histēmi*)²⁵.
- El mirar alrededor suyo (*periblepō*) con “ira” (*orgē*) es una reacción de profunda indignación. Destaca rasgos de humanidad en Jesús que, paradójicamente, son rasgos de la divinidad en algunos textos veterotestamentarios donde también procede con enojo. En el caso de Jesús, su molestia va acompañada con una reacción al “compartir la tristeza”, “condolerse” o “sentirse afligido con” (*syllypeō*), sentido exigido por la voz pasiva del verbo, antes que el “apenarse” que podría seguir según el contexto²⁶.
- La conspiración que se gesta en el v. 6 –a diferencia de Mc 12,10 donde el rechazo (*apodokimazō*) recae contra el complemento directo del sustantivo “piedra”: *lithon* en acusativo– es claramente indicada “en contra de él [Jesús]” (*kat’ autou*) y no contra el hombre sanado²⁷. Hacemos esta salvedad porque podría interpretarse el uso del pronombre *autos* en genitivo al final del v. 5 como una indicación de la venganza contra quien “levanta su mano” por sí mismo, pero es evidente que toda la trama se teje contra la figura de Jesús que solo habla.

²⁵ Cf. ZERWICK – GROSVENOR, *Análisis gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, 128.

²⁶ Cf. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, 223.

²⁷ Cf. MARCUS, *El evangelio según Marcos [Mc 1-8]*, 281.

Puesto en su contexto inmediato, el texto de Mc 2,1 introduce una sección que privilegia la polémica de Jesús frente a sus adversarios. La curación de 3,1-6, así como la perícopa previa sobre los discípulos alimentándose en sábado (2,23-28), se enmarca en una controversia. Por ende, la acción milagrosa *per se* no es lo importante para el desarrollo de la intriga, más bien lo son las reacciones que desata. La acción sanadora de Jesús en una sinagoga ya se ha visto antes (cf. 1,21-28), pero él no estaba siendo observado por sus opositores, ni tampoco es el día sábado. Nuestro texto es el cierre de toda la unidad literaria (2,1-3,6) y sintetiza la resolución de los debates sobre la observancia del sábado²⁸. La interpretación rabínica que propone Jesús es más amplia que la tradicionalmente aceptada (salvar la vida como máxima superior a la observancia del sábado) porque su concepción de “vida” se extiende a una condición de enfermedad que no era considerada de urgencia por la Misná²⁹, presumiblemente tampoco antes. Esta postura, que algunos podrían tildar de “liberal”, debe entenderse, más bien, como una interpretación apocalíptica anticipada³⁰ del tiempo que amplía la noción de “salvar”. La afirmación “[...] el hijo del hombre es señor del sábado” (2,28) es acá puesta de manifiesto de una manera directa y la tensión dramática del evangelio va *in crescendo* pues la presión crece. La guerra escatológica está en desarrollo y cualquier acción que sea un acto de salvación, de curación o de exorcismo es una forma de marcarle la pauta al mal.

La obcecación de los fariseos es una alusión al texto prototípico del Antiguo Testamento sobre la “dureza de corazón” donde el faraón niega la salida de Israel de Egipto (cf. Ex 10,1-2). Estamos hablando del mismo texto que culmina con la manifestación gloriosa de Dios en la liberación de su pueblo. Se trata de la misma liberación que, en la línea argumental, mantiene el evangelista: la cerrazón de unos es la apertura de la gracia para otros. En el v. 5 Jesús, consciente de que está siendo escrutado, le devuelve vida a la mano del hombre, pero no lo hace directamente –extendiendo él su propia mano para sanar– sino que le pide a la persona con discapacidad que sea ella quien alargue su brazo³¹. Sin violentar la normativa sabática, Jesús realiza una acción sobre el hombre dándole autonomía: el hombre es quien “extendió” (*exeteinen*, aoristo activo) la mano, pero esta “quedó sana” (*apekatestathē*, aoristo pasivo) por el influjo de Jesús. La humillación de los

²⁸ Cf. PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 75.

²⁹ Cf. *Sabbat* 14,3-4 en DEL VALLE (ed.), *La Misná*, 175.

³⁰ GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, 149-150.

³¹ Cf. MARCUS, *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, 285.

fariseos es patente en el cierre de la escena. La consecuencia será la materialización del complot contra Jesús.

Tal como desvela la trama narrativa, el tema en nuestro texto es el sábado y sus posibilidades. No obstante, como hemos dicho desde el inicio de nuestro escrito, el interés perseguido está en notar las acciones desde la supuesta “discapacidad” o “dis-habilidad” del hombre con la mano paralizada para comprender los avatares culturales de dicha condición. Solo así podremos proponer nuevas metáforas, inclusive más allá del evangelio, que nos permitan seguir la transgresión de Jesús que “toca con la palabra”, pero, más aún, la del hombre que, sin abrir la boca, consigue “hablar con las manos”.

Metáforas contraculturales: “tocar con la palabra” y “hablar con las manos”

Si estar inhabilitado para mover un miembro era sinónimo de impotencia, estar ciego era verse sumergido en la “oscuridad” y no poder hablar era una forma de mantenerse aislado del mundo, podemos buscar una mayor amplitud de los sentidos a partir de la toma de autonomía del hombre de la mano seca. Para la persona con una discapacidad física o mental, tal vez con algún padecimiento particular, el mundo no se agota en uno solo de sus sentidos, más bien, su cuerpo entero se abre a la comunicación.

En el contexto del Judaísmo del Segundo Templo, tener alguna enfermedad o discapacidad era perceptible por la externalización de un padecimiento físico (miembros, sangre, fluidos corporales), lo que influía en la concepción de la pureza ritual y, por ende, tenía consecuencias sobre la seguridad de la presencia de YHWH dentro la comunidad litúrgica. No obstante, también se puede invertir el sentido: Jesús es plasmado en los evangelios tocando a los intocables en múltiples ocasiones, es más, también Jesús es tocado por los intocables sin su consentimiento y debe aprender a partir de dichos encuentros (cf. Mc 5,30). Las sanaciones de leproso, el uso de saliva y el asalto de la mujer hemorroísa son textos llamativos en la memoria evangélica. La “contaminación” que les persigue no es vista siempre de forma negativa, sino como una posibilidad subversiva de alcanzar objetivos en comunidades que, de plano, desprecian sus condiciones.

En el mundo bíblico, los códigos de pureza e impureza dependen del contexto cultural al que aluden. Tal como lo expresa M. Douglas³², la “su-

³² Cf. DOUGLAS, *Pureza y peligro*, 44.

ciudad” es una cuestión de lugar según el ordenamiento de los códigos culturales. El sistema de pureza también depende de la puesta en relación con lo que es “bueno” o “adecuado” según la moralidad del grupo. La distinción entre puro-impuro, apropiado-inapropiado, está en el ojo de quien mira porque algo es sucio de acuerdo con la aceptación o el rechazo social³³. Es en este sentido que pueden comprenderse las condiciones físicas o mentales como “discapacidad” o “anomalía”, es decir, por la interpretación que los agentes de la “normalidad” reproducen y recrean al descifrar el cuerpo social en relación con los cuerpos individuales de las personas³⁴. Las rupturas u orificios en el cuerpo físico son señal de alerta como lo son las divisiones del cuerpo social. Las rupturas u orificios en la piel son marca del peligro de descomposición y de clasificación social, así como la ropa (una segunda piel) es indicador de estatus. De este modo, los cuerpos físicos que manifiestan excesos o escasez en determinados órganos son clasificados como “intocables” por sus “deformidades” o “carencias”.

Frente a estas realidades, el sistema de pureza propuesto en el libro de Levítico reconoce dos categorías³⁵: (a) la impureza temporal por contacto, que ocasiona pérdida de fluidos temporalmente (menstruación, eyaculación, hemorragias) y que puede ser tratada con rituales que devuelven la pureza inicial (estamos frente a una impureza que no tiene que ver con la moral); y (b) la impureza interior o duradera, causada por ciertos pecados o por la ingesta de ciertos alimentos, que debe ser extirpada del pueblo porque amenaza la presencia de Dios según la concepción localista del Templo de Jerusalén. Las interpretaciones que se han hecho de los textos donde Jesús entra en contacto con personas impuras del primer o segundo orden se han limitado a enunciar la oposición del maestro galileo a las normas de pureza establecidas; no obstante, no han tomado en cuenta el papel que juegan sus interlocutores, el desafío que representan y el no-retorno a una vida igualmente excluyente a la anterior que poseían antes del episodio de impureza.

Debemos decir que el Jesús de los evangelios no rechaza el sistema cultural de la pureza (en varios textos envía a quienes son sanados a cumplir el ritual de reinserción), sino que resignifica su propia pureza frente a los considerados impuros/as. En el texto que hemos analizado, Jesús ni siquiera se mueve con tal de no transgredir la ley del descanso sabático. La acción se reduce a hablar, es decir, a “tocar con la palabra”. El hombre de la mano paralizada, por otra parte, representa una “anomalía” social: es un

³³ WILLIAMS, “Pureza, suciedad, anomalías y abominaciones”, 299.

³⁴ MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 190-191.

³⁵ WILLIAMS, “Pureza, suciedad, anomalías y abominaciones”, 303-304.

marginado por la carencia de movilidad y ha aprendido a no expresarse porque se concibe a sí mismo como “discapacitado” antes que como persona. Se entiende como perteneciente a “otro lado”³⁶ y por eso no evidencia ningún deseo de ser curado hasta que comienza a “hablar con las manos”. En estas circunstancias, acercarse a él, entrar en su mundo “otro”, es adentrarse en los márgenes que son vistos como potenciales lugares de peligro. Los frecuentes encuentros de Jesús con estos “intocables” no proponen una abolición de las normas de pureza o rituales, sino una reubicación de los lugares: al colocarse del lado de los impuros, Jesús se mueve hacia ese “otro lugar”, un lugar creativo en los márgenes donde la discriminación social no existe porque la “contaminación” vista desde el “basurero” a tampoco existe³⁷.

Se trata de una movilización subversiva hacia las periferias donde el hedor no es un motivo de huida, sino una posibilidad de reconocimiento de dicho mundo con un olor diferente. Más que destruir la enfermedad, al acercarse y tocar, Jesús asume esa contaminación para formar parte de un espacio socialmente despreciado. Inclusive, todos los enfermos o personas con discapacidad que se le acercan voluntariamente le están lanzando el reto de compartir su contaminación: al reaccionar, Jesús responde transformando los lugares impuros en espacios “puros”. Tiene más de muerte la posición de quienes se consideran “puros” y “no pueden ser tocados” por temor al contexto social que la de quienes, arriesgándose, exponen su vida contaminada buscando derribar las barreras impuestas.

La condición de enfermos, posesos y personas con discapacidad es la que los lanza a tomar riesgos para entrar en contacto con la sociedad que los ha convertido en “intocables”. No se trata de volver a la condición anterior de una sociedad desintegradora, sino de posicionarse en un nuevo lugar donde el centro-margen no sea la lógica imperante, sino la de espacios donde la estratificación no tenga importancia. Si la sociedad gesta estas “desviaciones” con sus imaginarios, el cambio debería darse en la sociedad que fomenta la exclusión y no en los “posesos”, “enfermos” o “discapacitados” que tratan de evidenciar la colonización de sus vidas como consecuencia de una sociedad enferma.

³⁶ Cf. VILLALOBOS, *Cuerpos abyectos en el evangelio de Marcos*, 116.

³⁷ Cf. SEKINE, *Pollution, Untouchability and Harijans*, xv.

La “discapacidad” como reto

Los distintos personajes con alguna discapacidad que aparecen en contacto con Jesús están sometidos a su contexto. La condición física o mental que les limita es tal, fundamentalmente, por la interpretación que la sociedad hace de ella³⁸. Así pues, la primera realidad “discapacitante” son los supuestos culturales que no se discuten³⁹. La no-visión es asociada con la ignorancia porque la cultura ha empleado la metáfora de la luz para hablar del conocimiento. La discapacidad en algún órgano físico es asociada con una carencia en la integralidad del ser porque la concepción holística de mundo social es asociada a la metáfora del cuerpo. La enfermedad es asociada con la muerte o con la inmoralidad a partir de concepciones religiosas que ven la lógica de la retribución en el mundo. Finalmente, los malos olores y los malos sabores son asociados con el disgusto social generado por individuos clasificados como “marginales” e “intocables” por las normas de limpieza-pureza de una determinada sociedad.

No obstante, los personajes que encarnan estas realidades en los evangelios, en la mayoría de los casos, son quienes toman la iniciativa de acercarse a Jesús quien se ve retado por el mundo marginalizado, pero que, en lugar de huir o simplemente obrar la sanación y desaparecer, se deja tocar para formar parte del mundo de los/as “intocables”. Dicho de otro modo, se traslada del mundo de la “pureza” hacia el de la “contaminación” para habitar allí. Si somos perspicaces, ninguna de las personas sanadas, como consecuencia, va a subir en el escalafón social, tampoco va a regresar a su vida anterior (si es que se tratara de una enfermedad) como si nada hubiera pasado, más bien su curación abre la puerta a una visión alternativa del mundo. Esto es lo que sucede justamente en el relato de Mc 3,1-6 donde el hombre con la mano paralizada está en escena sin ser ubicado narrativamente, pero se convierte en el “protagonista pasivo” [sic] de la palabra de Jesús. Con su sola voz, Jesús sana y “toca”, pero quien realiza el movimiento que le posibilitará trabajar por sí mismo es el hombre que “habla” con su mano: puesto en medio de dos alternativas –Jesús y los fariseos– el hombre opta por Jesús con su movimiento autónomo⁴⁰.

El cuestionamiento de los líderes religiosos para con los recién sanados es un rasgo en muchos de los relatos evangélicos. Su “normalidad” ha sido invadida y cuestionada pues Jesús, “contaminado” ahora por los im-

³⁸ Cf. GUIJARRO, “Relatos de sanación y antropología médica”, 255.

³⁹ Cf. LAWRENCE, *Bible and Bedlam*, 10.

⁴⁰ Cf. McCOLL – ASCOUGH, “Jesus and People with Disabilities”, 5.

puros, sigue enseñando y actuando con la misma autoridad. En el caso de Mc 3,1-6 el reproche no es dirigido al hombre, pero sí va incrementándose la tensión del relato porque un acto de vida concluirá con el asesinato de Jesús. ¿Salvar una vida o procurar la muerte? Así de minuciosa es la interpretación que hace Jesús del precepto sabático porque en la urgencia del Reino de Dios cada golpe que se le ateste al mal es la consecución de una realidad alternativa. Se trata de un lugar que no copia los esquemas de los reinados dominantes, sino que se siente mejor ubicado en el reino de los “intocables” o marginados. Este lugar al que Jesús se ve llevado es, realmente, su lugar: un cambio que, más que geográfico, es teológico porque Dios se ubica en dichas condiciones periféricas para manifestar la inversión del mundo.

Lo “raro” y lo “marginal” es un reto para el Jesús de los evangelios. También lo fue para las comunidades cristianas que oían los relatos de “cojos, mancos y mudos” teniendo acceso al Reino de Dios. Este reto sigue siendo un profundo desafío teológico y pastoral para las distintas comunidades de fe que dicen tener como fundamento la vida y obra de Jesús, el galileo. Así como él desafía la segregación de los sentidos al “tocar con la voz” y el hombre lo hace “hablando con su mano”, las iglesias hoy tienen la invitación de hacer que los textos bíblicos “hablen” a través de múltiples sentidos, de innumerables voces, de personas con rostros diferentes. Las historias sanadoras de Jesús son disruptivas porque dan alternativas múltiples a quienes parecen no tenerlas y porque narran desde una absoluta pluralidad sensorial⁴¹.

¿Quiénes son “anormales” hoy en nuestras comunidades? ¿Será que las leyes gubernamentales que buscan la “inclusión” de las personas con discapacidad son, por sí mismas, suficientes para hacernos cambiar un lenguaje que sigue empleando metáforas estigmatizantes respecto de las personas con necesidades particulares? ¿Serán ellos/as quienes, tocando nuestras vidas, pueden hacernos “cambiar de acera” y ver el mundo desde la marginalidad? Jesús asumió este reto, se ocupó de la “discapacidad” y se volvió “intocable”, “maloliente” y “despreciable” ante los altos dignatarios, de esta forma predicó a un Dios que sigue llamando a la conversión en el abrazo y la voz de todos aquellos/as que enseñan cómo es posible y absolutamente necesario tocar con la palabra, hablar con las manos y, de esta forma, transgredir los esquemas asumidos.

⁴¹ Cf. LEES, “Enabling the Body”, 167.

Bibliografía

- AVALOS, H., “Introducing Sensory Criticism in Biblical Studies. Audiocentricity and Visiocentricity”, en H. AVALOS – S. J. MELCHER – J. SCHIPPER, *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Atlanta 2007, 47-59.
- BERNABÉ, C., “El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa”, en R. AGUIRRE (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*, Estella 2021, 19-45.
- DEL VALLE, C. (ed.), *La Misná*, Salamanca 2011.
- DOUGLAS, M., *Pureza y peligro*, Madrid 2000.
- DUPONT-ROC, R., “Guérisons et exorcismes”, en J. DORÉ (dir.), *Jésus. L'encyclopédie*, Paris 2017, 287-296.
- FOUCAULT, M., *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Ciudad de México 2017.
- GNILKA, J., *El evangelio según san Marcos. Vol. I*, Salamanca ⁵2005.
- GRIMM, W., θεραπεύω en H. BALZ – G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Tomo I*, Salamanca, Salamanca ⁵2005.
- GUIJARRO, S., “Relatos de sanación y antropología médica. Una lectura de Mc 10,46-52”, en R. AGUIRRE, *Los milagros de Jesús*, Estella 2004, 247-267.
- HORRELL, D., “Models and Methods in Social-Scientific Interpretation: A response to Philip Esler”, *JSNT* 78 (2000) 83-105.
- KEATING, E. – HADDER, N., “Sensory Impairment”, *ARA* 39 (2010) 115-129.
- LAWRENCE, L. J., *Bible and Bedlam. Madness, Sanism, and New Testament Interpretation*, London 2018.
- , *Sense and Stigma in the Gospels. Depictions of Sensory-Disabled Characters*, Oxford 2013.
- LEES, J., “Enabling the Body”, en H. AVALOS – S. J. MELCHER – J. SCHIPPER, *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Atlanta 2007, 161-171.
- MALINA, B. J., *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella 2007.
- MARCUS, J., *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, Salamanca 2010.
- MCCOLL, M. – ASCOUGH, R., “Jesus and People with Disabilities: Old Stories, New Approaches”, *The Journal of Pastoral Care & Counseling* 63/3-4 (2009) 1-11.
- MOSCOVICI, S., *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires 1979.
- NESTLE, E. – ALAND, K. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2016.
- PIKAZA, X., *El evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús*, Estella 2012.
- , *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, Salamanca 1998.

- RUIZ-BUENO, D., *Orígenes. Contra Celso*, Madrid 1967.
- SEKINE, Y., *Pollution, Untouchability and Harijans*, Jaipur 2011.
- TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark*, London 1967.
- Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 2010.
- VILLALOBOS, M., *Cuerpos abyectos en el evangelio de Marcos*, Barcelona 2021.
- WILLIAMS, R. H., “Pureza, suciedad, anomalías y abominaciones”, en D. NEUFELD – R. DEMARIS (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Estella 2015.
- ZERWICK, M. – GROSVENOR, M., *Análisis gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, Estella 2008.
- ZÚÑIGA, H., “Misericordia ilimitada: revisión del modelo antropológico ‘bienes limitados’ en Mt 5,7”, *Theologica Xaveriana* 187 (2019) 1-27.

[Enviado: 6/12/2022 aceptado: 5/4/2023]