

**JESÚS Y LAS MUJERES**  
**Análisis a partir del texto de la hemorroísa**

**INDICE**

- I. INTRODUCCIÓN
- II. JESÚS Y LAS MUJERES: CONTEXTO SOCIOCULTURAL DE LA ÉPOCA
- III. JESÚS Y LA HEMORROISA: ANÁLISIS DEL RELATO
- IV. INTERPRETACIÓN Y CONCLUSIONES
- V. APLICACIONES HOY
- VI. BIBLIOGRAFIA

Emilia Sevillano Calvo

## I. INTRODUCCIÓN

A lo largo del curso hemos aprendido que la Biblia está escrita en lenguaje androcéntrico, bajo intereses patriarcales y kyriarcales, y que los textos reproducen valores androcéntricos que dañan a las mujeres. Durante siglos, la interpretación se ha realizado de forma literal, y por supuesto, por varones. Esta constatación también cabe extenderla a la investigación sobre el Jesús histórico y la Cristología.

Desde el siglo XVIII muchos teólogos han intentado responder a la pregunta de quién es Jesús, recorriendo un largo camino de investigación que va desde lo que se ha llamado The Old Quest hasta nuestros días. Entre los investigadores del siglo XX cabe destacar las posiciones que defienden que Jesús es un judío marginal, que vive por opción en los márgenes de la sociedad, de forma itinerante para poder enseñar y predicar el Reino de Dios (J.P. Meier, 2000) o las de quienes se inclinan más por encuadrar a Jesús como un judío carismático itinerante que pretendía un cambio social (G. Theissen, 2000 y B. J. Malina, 1995). Se acepta ampliamente que muchos de sus discípulos y discípulas también fueron itinerantes, como él.

Entre las diversas grandes líneas de investigación aplicadas, se encuentra la denominada histórico-sintética, que mantiene que el Evangelio de Marcos, el más antiguo y con más visos de historicidad, sitúa a Jesús en el contexto del movimiento apocalíptico judío, y estudia los hechos de Jesús dentro de su contexto sociocultural.

La mayoría de estas investigaciones cristológicas han sido realizadas por varones, solo recientemente se ha iniciado una interpretación no literal que tiene en cuenta a las mujeres, principalmente por teólogas feministas. Entre ellas, cabe destacar a E. Schüssler Fiorenza, que en su libro *Cristología feminista crítica*, comenta que "*La cristología feminista nace del encuentro creyente con Jesús y su proyecto de Reino; se ve en la necesidad de desenmascarar las líneas de fuerza ejercidas sobre las mujeres a partir de la figura humana del Cristo*".

También E. A. Johnson, en su libro *La cristología, hoy* establece que "*desde una cristología feminista de la liberación se demuestra que Jesús predicó la libertad y la justicia para todas y todos, mostró a un Dios Abbá, no patriarcal, fue parcial con las mujeres, también marginadas, las mujeres lo siguieron hasta Jerusalén, incluso hasta aquellos lugares en los que los hombres le abandonaron, su movimiento practicó la igualdad de ministerios en las primeras comunidades*".

En consecuencia, es importante realizar una interpretación crítica de los textos, una vez encuadrados en su contexto específico, bajo el punto de vista feminista,

buscando en ellos el impulso que apoye la lucha de liberación de todos los seres humanos, independientemente de su edad, etnia, sexo, etc.

Ese es el propósito de este trabajo, indagar en un texto bíblico del Nuevo Testamento, que tiene a Jesús, varón, judío marginal, carismático itinerante y quizás también apocalíptico, y a una mujer, de nombre desconocido, por protagonistas. El texto concreto corresponde a un pasaje del evangelio de Marcos (Mc 5, 24-34)\* que narra la salvación de una mujer que tenía flujo de sangre, la hemorroisa, encuadrado dentro de otro proceso de sanación, la resurrección de la hija de Jairo. A través de él, dentro de la línea de investigación histórico-sintética que sitúa a Jesús en su contexto cultural y bajo la perspectiva de interpretación crítica feminista, voy a intentar desentrañar qué nos dice a las mujeres y hombres de hoy y cómo puede ayudarnos en nuestras luchas de liberación.

\* Mc 5, 24-34

*Marchó Jesús con él, seguido de una gran muchedumbre, que lo apretujaba por todas partes. Una mujer, que padecía flujo de sangre desde hacía doce años, y que había sufrido no poco a manos de muchos médicos, gastando toda su hacienda sin provecho alguno y yendo cada vez peor, cuando se enteró de lo que se decía de Jesús, vino por detrás entre la muchedumbre y tocó su manto. Porque decía para sí: con sólo que toque su manto, quedaré salvada. Y al instante se le secó la fuente de su sangre y notó en su cuerpo que estaba curada de su tormento. Y Jesús, sintiendo en seguida que su virtud curativa había salido al exterior, se volvió en medio de la muchedumbre y preguntó: ¿Quién ha tocado mi manto? Sus discípulos le contestaron: estás viendo cómo la multitud te apretuja por todas partes ¿y preguntas quién te ha tocado? Volvió Jesús a mirar a todos lados para dar con la que así había procedido, y la mujer, que se daba cuenta de lo que le había pasado, temblando de miedo, vino a echarse a sus pies y le dijo toda la verdad. Jesús le dirigió estas palabras: Hija mía, tu fe te ha salvado. Ve en paz y queda curada de tu tormento.*

## II. JESUS Y LAS MUJERES: CONTEXTO SOCIOCULTURAL DE LA ÉPOCA

En la sociedad palestina del siglo I, la vida de las mujeres estaba predeterminada por las normas sociales existentes. La más importante para ellas hacía referencia a que el fin fundamental de la mujer era el de tener hijos y por tanto ser madre; ello determinaba totalmente su vida. El honor, concepto vinculado a los varones, y la vergüenza, entendida como cuidado de la propia reputación, y vinculada a las mujeres, hacía que la reputación de los maridos estuviera ligada a la conducta sexual de sus esposas. Por ello, la principal preocupación de aquella sociedad era la virginidad de las solteras y la fidelidad sexual de las casadas, porque así se garantizaba que los hijos varones que nacieran fueran legítimos y pudieran heredar, cosa que a las hijas les era negado. Ello repercutía en el poder económico y el control de los recursos.

A los 13 años, las hijas se casaban con un esposo elegido por su padre, abandonando la casa paterna para incorporarse a la de su esposo, una vez que su nueva familia había recibido la dote. Siempre eran los varones los encargados de velar por el honor de las mujeres de su grupo de parentesco.

Las mujeres, por tanto, eran valoradas por la castidad, y se las identificaba como vulnerables porque podían sucumbir a la sexualidad masculina. Los varones protegían a sus mujeres, esposas e hijas, mediante la división de los espacios en privado y público, de forma que las mujeres pertenecían al espacio privado de la casa, definido por unas normas de conducta y unos modelos de comportamiento, donde se vivía con intimidad porque el honor requería que se protegiera la fidelidad sexual, en tanto que los varones controlaban el espacio público, el comercio, la política, las plazas públicas, los lugares de reunión, etc.

Las mujeres palestinas judías del siglo I vivían dentro de la casa, que disponía de un patio central, alrededor del cual se hacía la vida en diversas dependencias, una de ellas destinada a cocina y almacén de víveres; su principal ocupación era el cuidado de los hijos y el marido. La educación religiosa de los hijos varones se iniciaba en la familia, donde el padre les iba narrando los diversos relatos de la Torá, que se completaba con la recibida semanalmente en la sinagoga. Ello hace suponer que los varones quizás adquirieran rudimentos de lectura; las niñas no recibían esta educación, aunque algunas quizás aprendiesen algo al lado de sus hermanos.

Aquella sociedad era mayoritariamente agraria, y su fuente de riqueza era la tierra; además, disponían de un elemental desarrollo tecnológico, sobre todo a nivel metalúrgico, que les permitía fabricar sus propias herramientas. Otros muchos se

dedicaban a la pesca y vivían a las orillas del lago de Galilea; eran pescadores y algunos fabricaban barcos y útiles de pesca, además sometían al pescado a diversos procesos para su conservación.

En realidad, las mujeres no estaban siempre recluidas en la casa, sobre todo las humildes y pobres, ya que eran campesinas o pequeñas artesanas, y colaboraban en la realización de las tareas propias de la casa, ya que ésta funcionaba como núcleo de autosuficiencia. En este ámbito, ellas ejercían el poder de forma indirecta dentro de las familias y de su red de relaciones privadas, ya que su ejemplo influía en los hijos e hijas, y también en el resto de personas con las que pudiera relacionarse el marido, como clientes, negociantes, etc.

En los textos evangélicos que hablan del juicio final se menciona a mujeres trabajando en el campo junto a los hombres o amasando el pan (Mt 24, 40 ss y Lc 17, 34 ss), lo que indica que eran mujeres campesinas. Con ello deja constancia de que esas eran tareas habituales de las mujeres, ya que la mayoría de la sociedad palestina rural de aquella época eran campesinos, y en ese entorno la mujer realizaba tareas agrícolas y artesanales destinadas a mantener y vestir a su familia; también cuidaba animales destinados a la despensa de la familia. Este trabajo no escapaba de la lógica patricarcal, ya que la mujer realizaba estas tareas en el entorno familiar.

También había un escaso porcentaje de mujeres que pertenecía a la clase alta, adinerada, que no realizaban tareas fuera de la casa; se ocupaban de sus hijos y del marido, y también ejercían influencia sobre todos los sirvientes y personas que se relacionaban con su marido. Algunas de ellas, sobre todo las divorciadas y viudas, eran algo más autónomas y disponían de más libertad de movimiento.

La vida cotidiana estaba totalmente entrelazada con la religiosa, vinculada a su vez a las instituciones públicas, a la sinagoga y el Templo. Las mujeres judías no podían entrar dentro del Templo, se tenían que quedar en el patio asignado a ellas, exterior; tampoco se circuncidaban, que era la forma de participar en el pacto que Dios hizo con su pueblo, Israel. Las leyes sociales perpetuaban el que la mujer estuviese atada a sus procesos naturales y a su condición de engendradora de vida, era un ser cercano a la impureza, por lo que se le sometía a segregación sexual, se le excluía del culto, de las funciones sacerdotales, y se le relegaba a ser miembro de segunda categoría.

En aquella época había muchos movimientos religiosos, algunos de los cuales incluían a mujeres en sus filas. Los líderes les permitían seguirlo, escuchar, aprender y

vivir junto a ellos, esto es, ser discípulas. Algunas mujeres se sentían libres en ellos, como ocurrió con las mujeres que siguieron a Jesús, predicador itinerante.

El texto de Marcos narra cómo Jesús vuelve a Galilea, tras haber cruzado el lago en barca y haber curado al endemoniado de Gerasa, territorio pagano; en la orilla del lago, Jairo, jefe de la sinagoga, le aborda y le pide que vaya a sanar a su hija, moribunda. Jesús se conmueve y va hacia su casa, pero en el camino le frena una mujer hemorroisa. El relato objeto de reflexión narra la salvación de una mujer marcada y marginada por aquella sociedad. Para entenderlo bien, hay que conocer el contexto social en el que se desarrolló esta narración, muy diferente al actual dado que nos separan casi dos mil años. Para ello, se recurre a la aportación de las ciencias sociales, en especial de la antropología, que ofrecen modelos de interpretación del comportamiento de aquellos individuos, entroncados en la cultura mediterránea y judía.

En la interpretación de este relato, algunas teólogas feministas, entre ellas Elisa Estévez, han criticado que únicamente se ha tomado como referencia el contexto del mundo judío, leyéndolo como una réplica contra las leyes levíticas de impureza ritual. Esto también se constata en los estudios realizados por varones, relacionados con el Jesús histórico, que solo se preocupan de intentar vislumbrar la historicidad del milagro. Un ejemplo de ello es J. P. Meier, que en su libro *Un judío marginal*, no insiste en el tema de la mujer más allá de la ruptura del tabú del contacto. Por ello, en este trabajo se va a contextualizar dentro del marco de la cultura mediterránea del siglo I con objeto de evitar confrontaciones antijudías, aunque entroncándolo también en determinados aspectos del judaísmo.

La sociedad de Israel del siglo primero, incluida dentro de la cultura mediterránea, se regía por los significados del honor y la vergüenza así como por las reglas del parentesco, y tenía como principio organizativo la pertenencia. La persona no se valoraba como individuo sino como alguien inmerso en el grupo, al que pertenecía. Era siempre consciente de las expectativas de los demás, especialmente de la gente relevante, y luchaba por encajar en estas expectativas. Este tipo de personalidad, inmersa en el grupo y orientada hacia él, y donde la conciencia individual carecía de importancia, se denomina personalidad diádica. El éxito social se concebía como el mantenimiento de vínculos con otros grupos importantes, de forma que un individuo era aceptado en el grupo si respetaba las normas tradicionales, que giraban en torno al honor y la vergüenza (Malina, 1995).

El honor, valor limitado, era la reivindicación del propio valor socialmente reconocido, vinculado a los símbolos del poder, el status de género y la religión; el honor podía ser asignado o adquirido. El asignado recaía en una persona pasivamente, a través del nacimiento, de las conexiones familiares o de la concesión por parte de personas notables que detentaban poder. El adquirido era un honor buscado y se conseguía por la superación de otros en la interacción social, denominada desafío y respuesta, que solo podía tener lugar entre individuos socialmente iguales. En el mundo mediterráneo del siglo I toda interacción social fuera de la familia o del círculo de amigos era percibida como un desafío al honor. Se presuponía que el honor existía en los lazos de sangre o familiares, de forma que una persona siempre podía confiar en sus parientes de sangre.

Todo lo dicho respecto al honor se refiere al honor masculino, ya que eran los varones los que detentaban el estatus superior y las funciones basadas en el género. Pero ¿cuál era el papel de la mujer en este juego del honor? En gran medida, el honor del grupo natural tenía una barrera divisoria, la llamada división moral de las tareas o división basada en el género. El honor masculino estaba simbolizado en los testículos, que representaban la masculinidad, el valor, la autoridad sobre la familia, en tanto que el femenino lo estaba por la virginidad, por el himen, y representaba la exclusividad sexual, la discreción, la timidez y la moderación. De ahí que el varón debía defender y velar por la pureza de sus mujeres (esposa, hermanas, hijas) pues la deshonor de éstas implicaba directamente a la suya. Por tanto, la pureza o exclusividad sexual de la mujer siempre estaba incorporada al honor de algún varón. Por su parte, la vergüenza, se manifestaba en el interés por mantener el honor.

El parentesco hacía relación a toda una serie de normas sociales que regulaban las relaciones humanas, desde el nacimiento hasta la muerte. Estas normas también trazaban líneas divisorias o fronteras entre la gente, entre "nosotros" y "ellos", entre la familia conyugal, la familia secundaria y el pueblo. Los rasgos distintivos de las normas de parentesco en la sociedad israelita del siglo I incluyen tabúes sobre el incesto, monogamia, cierto tipo de endogamia, insistencia en la descendencia masculina, matrimonio patrilocal, la familia como unidad de producción, hincapié en las tradiciones familiares, matrimonios arreglados, inmovilidad geográfica y social (Malina, B. J. 1995).

En la familia conyugal existían vínculos de afecto entre hermanos y hermanas y entre madre e hijos más que entre esposo y esposa; la esposa era definida desde la

relación de sangre, y con frecuencia seguía siendo una extraña en el hogar. En el mundo mediterráneo del siglo I, el matrimonio significaba la fusión del honor de dos grandes familias, era un proceso de desmembración de la mujer de su familia y de su incorporación a la del marido. Tanto el varón como la mujer debían contribuir al honor familiar, ajustándose a sus propios roles y tareas. A los varones les correspondía sostener económicamente a la familia y velar por su fama ejerciendo el derecho de exclusividad sexual de su esposa, así como desempeñar las tareas que le demandaba la vida social y religiosa; por su parte, las mujeres estaban vinculadas a sus deberes como esposa y madre, sometándose siempre a los deseos y elecciones del marido. En estas sociedades, siempre se ve a las mujeres incorporadas a algún hombre, a menos que se encuentren en la situación anómala de viudedad o divorcio.

Otro concepto importante para la comprensión del relato es el de salud y enfermedad, que también son conceptos culturales, eso es, nociones normativas que reflejan preocupaciones, intereses y formas de funcionamiento de un grupo social. El cuerpo, además de ser una red de relaciones fisiológicas, es el espejo que devuelve concepciones culturales sobre relaciones sociales, roles, funcionamiento y estructura del cuerpo social y religioso.

La idea sobre salud y enfermedad de la sociedad mediterránea del siglo I era totalmente diferente a la que tenemos en nuestra sociedad, Se consideraba que la salud de la mujer estaba vinculada al buen funcionamiento del útero, en tanto que la salud de los varones abarcaba otros muchos aspectos. Por su parte, la enfermedad se interpretaba como la ruptura del equilibrio cósmico y social.

Manténían la creencia de que existían fuerzas que les sobrepasaban, poderes infinitos que gobernaban sus vidas, frente a los que prácticamente nada se podía hacer, excepto aceptar el destino y vivir en armonía con la naturaleza o la divinidad (Estévez, E. 2004). El modelo de enfermedad propuesto por Kleinman propone que ésta es causada por determinados poderes como el destino, las divinidades, u otros seres como demonios, espíritus o magos y que se interpreta como una forma de castigo que contribuye a reajustar el orden establecido. De esta forma, las desgracias o padecimientos eran vividos como una ruptura del orden social y divino, e interpretadas como retribución por alguna infracción del tipo que sea, consciente o no.

El sistema sanitario de la cultura mediterránea del siglo I se basaba inicialmente en los cuidados familiares, cuidados que se recibían en la casa, a través de redes familiares de mujeres y mediante remedios caseros. Cuando no daban resultado, y si se



tenía dinero, se acudía a la medicina "profesional", compuesta por sanadores tradicionales (magos, exorcistas y taumaturgos), entre ellos mujeres de todo tipo de condición social, entre ellas las parteras, y a la medicina "sagrada" que se practicaba en santuarios, a los que se acudía a orar y entregar ofrendas o exvotos.

Al respecto, Novelli Bortolo, en su libro *Exégesis del Evangelio de Mateo*, relata cómo trataba la medicina profesional la enfermedad de la hemorroisa, según el Talmud. *"Tomad el peso de un denario de goma de Alejandría, el peso de un denario de azafrán de jardín, machacados juntos y dadlos con vino a la mujer hemorroisa". Si esto no da remedio, se le ofrecen otros procedimientos semejantes. Y llegan hasta darle gritos diciendo que está curada. Y también se ponen en juego recetas en las que intervienen cenizas de huevo de avestruz o excrementos de animales".* (Gauto de Bellasai, M. ).

En estas creencias se observa claramente un sesgo de género, ya que las enfermedades femeninas estaban siempre vinculadas al útero. Ser esposas y madres era lo que marcaba la auténtica identidad de las mujeres, es entonces cuando se alcanzaba la perfección natural de la mujer. Por eso, sus males físicos se vinculaban de un modo u otro al útero. Las mujeres eran consideradas subordinadas, débiles, pasivas, pertenecientes al mundo caótico e imprevisible de la naturaleza; por ello, también su salud tenía que ser controlada por los varones. La preocupación central se basaba en el buen funcionamiento del útero, destinado a procrear y dar descendencia a los varones.

Otro aspecto importante en el contexto cultural se refiere a la concepción de lo sagrado y lo profano. Se define lo sagrado como aquello considerado aparte, especial, por algunas personas, que incluye personas, lugares, cosas y tiempos dotados de carga simbólica o de cierto tipo de exclusividad que muchos reconocen. Y lo profano como lo que no es puesto aparte por ciertas personas de manera exclusiva, lo que puede ser de cualquiera y de nadie.

La percepción de lo sagrado implica claramente cierto tipo de líneas sociales que separan dos espacios claramente diferenciados: lo animal de lo humano, lo de Dios de lo nuestro, et. De este modo, la serie de líneas sociales que asimilamos a través de la inculturación nos proporciona una especie de mapa socialmente compartido que nos ayuda a situar personas, cosas, lugares y acontecimientos. En este sistema, el término pureza se refiere a todo lo que está dentro del espacio social y temporal definido, a todo lo que está dentro de las fronteras que separan lo de dentro de lo de fuera, en tanto que el término impureza se refiere a lo que no encaja dentro, y que por tanto está fuera de

esas fronteras. También se pueden reconocer anomalías, que son aquellas experiencias que no encajan en estos modelos o normas socialmente aceptadas (Navarro, M. 2006).

Por tanto, la sociedad mediterránea del siglo I tiene la creencia de que el bienestar físico social es una bendición divina en tanto que la enfermedad es un estado del ser personal devaluado, cuyo origen está en relación con una ruptura del orden natural y divino. Las gentes de Israel de aquella época, además de estar inmersas en esa cultura mediterránea, practicaban la religión judía, que también les influía y determinaba sus vidas. También los judíos tenían esa misma creencia, si bien además la integraban dentro de un complejo sistema de pureza, impureza y ritos de purificación, que distinguía entre contaminación ritual y ética, y que repercutía directamente en la salud de las mujeres judías del siglo I.

Existían varios corpus legales, prescripciones levíticas, que controlaban la vida social y religiosa de los judíos. Era una sociedad que otorgaba a los lenguajes corporales una fuerte carga simbólica, la de reflejar el grado de su vinculación con Yahvé y expresar su pertenencia o expulsión de la comunidad de la Alianza. Estas prescripciones levíticas, que establecían qué era puro y qué impuro ritualmente, eran seguidas por la mayoría de los judíos; además, incluían las impurezas éticas, que eran conductas prohibidas. Los impuros además, al estar fuera de la frontera, eran alejados del Templo y de Dios; incluso algunas comunidades, como el Qumrán y los fariseos, exigían también el mismo grado de pureza corporal en la vida ordinaria, en las comidas, relaciones sexuales y comportamiento en la calle, llegando a expulsar de la comunidad a los que no las respetaban.

El Israel del siglo I, caracterizado por esta frontera entre lo puro y lo impuro, disponía además de lo que se denominaba ritos de purificación, destinados a devolver cosas o personas a sus lugares respectivos, que consistían en determinadas prácticas que permitían atravesar la frontera de fuera a dentro y volver a integrarse en el sistema social.

Eran las élites las que imponían estas normas rituales y quienes las interpretaban, llegando incluso a controlar físicamente a los impuros, por ejemplo mediante el alejamiento a la periferia; obligaban a respetar reglas estrictas para evitar la impureza, llegando a prohibir determinados alimentos y acciones, ya que se consideraban peligro público, y por tanto, se les rechazaba instintivamente.

Estos códigos eran mayoritariamente seguidos en la época de Jesús, especialmente por las clases altas, los grupos sacerdotales y los fariseos, siendo imitadas

por las clases inferiores, si bien también se dispone de evidencias que manifiestan que había personas concretas o comunidades reducidas que no las respetaban completamente.

El flujo de sangre uterina estaba incluido dentro de estas prescripciones legales en varios pasajes del Levítico, entre otros en Lv 15, 19-30; 18, 19 y 20,18, y se consideraba impuro. La mayor impureza se debía a la mujer de la cual manaba sangre, no a la propia sangre; de hecho, la sangre de la circuncisión no se consideraba impura. Otro sesgo de género claramente identificable. El flujo uterino es mucho más impuro que el semen, porque es más incontrolable, lo que indica que la mujer es incontrolable. Por eso, la mujer con menstruación se considera enferma, pero como la mujer había sido creada así, se interpretaba como debilidad, inferioridad natural.

Por tanto, debido a la sangre menstrual, las mujeres estaban más alejadas de la esfera divina porque su impureza, natural y cíclica, las alejaba del Dios y las impedía desempeñar funciones significativas en el culto y en la vida social. Obviamente, al ser excluida de los actos culturales y sociales por la menstruación, quedaba relegada a la vida privada, en tanto que los espacios públicos se reservaban exclusivamente para los varones.

Frente a esta impureza, se estableció el rito de purificación; una vez finalizado el flujo uterino, era necesario dejar pasar un tiempo y realizar una serie de actos que atestiguaran el nuevo estado de comunión con la divinidad. Estos ritos de purificación estaban destinados a restablecen la condición de pureza, no a incrementan la santidad. Los guardianes de la santidad eran los sacerdotes o rabinos, varones, frente a los que la mujer se sometía al rito de purificación. Las prescripciones sobre impureza sexual femenina reflejaban la preocupación por la santidad de los varones y no tanto la de las mismas mujeres, que interesaba solamente en cuanto posibilitaba o impedía la santidad masculina (Estévez, E. 2004).

En resumen, la situación de *la mujer israelita* en la época de Jesús era de total sumisión al varón, padre, marido o hermano. Una vez su padre la había entregado en matrimonio al marido, abandonaba a su familia y entraba a formar parte de la de éste, que se constituía en pater familias, y que ejercía el dominio sobre ella y sus hijos e hijas. A la mujer, considerada débil e inmadura, se le reservaban las tareas propias del hogar, consideradas dentro del ámbito de lo privado, y se le prohibían las sociales y públicas, incluidas las religiosas. Debía mantener el honor de la familia con su forma de vida

acorde a las exigencias sociales y de las leyes de pureza e impureza rituales y éticas; en este sentido, durante la menstruación se le consideraba impura, por lo que, una vez acabada, debía someterse a los ritos de purificación para reintegrarse a la sociedad.

### **III. JESÚS Y LA HEMORROISA: ANÁLISIS DEL RELATO**

En este relato aparecen tres personajes, Jesús, la mujer y los discípulos. Vamos a analizar el comportamiento de Jesús con esta mujer, para ver si su actuación se correspondía con lo que se esperaba de él por ser varón judío o si suponía una trasgresión voluntaria a las normas, así como la reacción de los discípulos.

#### **La mujer**

En el texto se menciona a una mujer, sin nombre ni cargo, enferma desde hace 12 años con una enfermedad relacionada con el flujo continuo de sangre, hemorroisa, harta de acudir a tantos médicos, que camina sola, que se acerca a Jesús, confiada por lo que ha oído hablar sobre él.

Es una mujer, anónima, como tantas veces ocurre en los relatos bíblicos. Rara vez a los autores les interesa reflejar el nombre de las mujeres, porque no son importantes en aquella sociedad, no son valoradas como tales sino en relación a su grupo social al que pertenezcan.

Esta mujer lleva doce años enferma ¿quizás desde el inicio de su edad fértil, que se establecía a los 12 años? Si esto fuera así, indicaría que no llegó a casarse porque no podía tener relaciones sexuales para darle hijos al marido, o quizás la enfermedad le llegara tras el matrimonio y el marido se divorciara de ella, o quizás se quedase viuda...el texto no menciona nada al respecto; no es persona importante, no es varón, y por eso no menciona nada de su familia, no es relevante. Lo único importante es que, a causa de su enfermedad como mujer, está sola, ha perdido sus afectos al verse obligada a separarse de la familia y seres queridos a causa de su impureza; nadie podía relacionarse con ella, ya que todo y todos los que estuvieran en contacto con ella se volvían impuros. Además, no podía tener hijos, única condición por la que era valorada una mujer israelita.

El texto sí menciona que, durante todos esos años enferma, y tras comprobar que la medicina familiar no le curaba, decidió acudir a profesionales de la medicina, lo que indica que había estado en contacto con el sector judío helenizado, que admitía esa

medicina, y que asimismo disponía de capacidad económica. Era una mujer con bienes, lo que representaba un alto grado de autonomía personal y un honor o estatus jurídico socialmente reconocido, honor debida a la riqueza, no al género. Aquí se produce una gran paradoja: la mujer era autónoma económicamente, pero no era una mujer plena, por lo que para conseguirlo se iba gastando su fortuna y por tanto, iba disminuyendo su autonomía económica (M. Navarro).

Los israelitas contemporáneos de Jesús interpretaban la enfermedad como ruptura del orden social, cósmico y divino, y seguramente pensarían que el causante era un espíritu que dañaba su cuerpo, pero que no había tomado posesión de él. Según la mentalidad de la época, el cuerpo, los sentidos, los fluidos y los huecos corporales son fronteras entre la realidad interna y externa, que piden un control sobre ellas y sobre lo que entra y sale. La hemorroisa, mujer, cuerpo y sexualidad, encarna la peligrosidad fronteriza. (M. Navarro).

La mayoría de los teólogos de los últimos años que han estudiado los dichos y hechos del Jesús histórico enmarcan este texto únicamente dentro de la impureza ritual de los judíos y de las prescripciones levíticas. El evangelista no, porque en Mc 7,20 expone una lista de lo que convierte a impuro al ser humano y en ella no está incluida la menstruación como fuente de impureza por tacto. Y muchas teólogas feministas tampoco, ya que lo enmarcan dentro del contexto más amplio de la sociedad mediterránea del siglo I.

Elisa Estévez lo contextualiza dentro de la función reproductora de la mujer, que representa una amenaza para la sociedad mediterránea, porque pone en peligro la división asimétrica del poder social y religioso, y se basa en que el autor del relato, Marcos, no menciona la enfermedad como impureza ritual sino que se refiere a ella como *tormento*. El flujo continuo simboliza aún más imperfección, inestabilidad, irracionalidad, falta de autocontrol. Y también representa los peligros y miedos que la sociedad experimenta frente a él porque ve peligrar la organización y la distribución de poder sancionador por los varones. (Estévez, E., 2003). También Mercedes Navarro lo considera así, al interpretar que cuando el relato dice que a la mujer "*se le seca la fuente de la sangre*" parece indicar que podría volver a ser fértil (Navarro, M. 2006).

De todo ello podemos entrever que esta mujer se iba deteriorando física y psicológicamente, ya que por su enfermedad crónica no podía tener hijos y por tanto no podía cumplir la máxima función de una mujer; además, estaba abocada a la muerte, iba dejando de ser persona, iba sintiendo cómo se le escapaba la vida, al verse excluida de

los seres más queridos, de la sociedad y del Templo, por ser una mujer indigna del Dios de los rabinos y los sacerdotes; por consiguiente, iba disminuyendo su estatus porque cada vez tenía menos dinero.

En esta situación, la mujer oye hablar de Jesús, de sus poderes curativos, y lo identifica claramente como sanador étnico ó taumaturgo, porque cura a los enfermos en lugares frecuentados y acepta las explicaciones que le dan sobre su mal. Todavía conserva en su interior el deseo de ser amada, de vivir su vida al lado de los que ama, de volver a recuperar su estatus y ser una "señora". Todavía le quedan fuerzas para seguir luchando, mantiene atentos los sentidos y por eso oye hablar de Jesús y decide acudir a él. Se abre paso entre la multitud, desafiando las normas y prescripciones rituales, y le toca, totalmente confiada en que quedará salvada, como así siente que ocurre.

Esta mujer actúa a escondidas, no quiere humillarse públicamente. En su época existía la creencia de que el contacto con el cuerpo, ropa u objetos de un taumaturgo ejercía poderes curativos sobre los enfermos, basada en una de las convicciones fundamentales de la sociedad mediterránea del siglo I de que la fortuna y la desgracia, la salud y la enfermedad, se transmitían por medio de seres personales (divinos o humanos) que comunicaban el poder benéfico o maléfico que tenían a los demás.

Así que toma la iniciativa de tocar el manto de Jesús a escondidas, aunque sabe que es una acción transgresora; utiliza únicamente el sentido del tacto, las manos, que en la percepción antropológica de su tiempo era la parte de la persona que expresaba la actividad. La mujer utiliza sus manos y toca a Jesús buscando la salvación. ¿Demuestra una creencia en el poder curativo de la magia? No, ya que ha ido a muchos médicos y ha comprobado por experiencia que no le han ayudado, y ya no cree en ellos ni en su poder mágico. ¿Es consciente de su impureza y por eso le toca clandestinamente? Ni el narrador ni ella hablan en términos de pureza o impureza sino de tormento (Navarro, M., 2006).

La mujer vincula su enfermedad a la religión, como era habitual en su entorno, pero es la confianza la que le hace tocar su manto; se acerca a él convencida de que será salvada por él. Jesús, como sanador, está por encima de otros agentes de salud porque se apropia del actuar de Dios mismo. Por eso la mujer se adelanta a tocar a Jesús, que actúa en virtud del poder de Yahvé (Estévez, E. 2003). Con esta convicción, con esta actitud vital ante la vida, la mujer se acerca a Jesús, segura de que será salvada por él; y nada más tocarle, siente en sus carnes, en su cuerpo, que realmente ha sido salvada.

## **Jesús y la mujer, relación recíproca desigual**

Jesús también siente que ha salido de él una fuerza sanadora y quiere saber a quién ha salvado y por qué. Jesús no controla conscientemente su propio cuerpo, lo que entra y sale de él en relación con las personas y la sociedad. De Jesús sale fuerza vital y curativa; por eso pregunta a los cercanos quién le ha tocado, porque él también ha sentido ese desafío, y la mujer, superando sus miedos y temblores, se identifica. Es entonces cuando Jesús, comprendiendo lo que ha pasado, le dice: *"Hija mía, tu fe te ha salvado. Ve en paz y queda curada de tu tormento"*.

En esta relación se ha producido una interacción que se encuentra dentro de las relaciones de patronazgo de la época en el ámbito sanitario; se ha producido un intercambio recíproco, desigual, un desafío positivo de la mujer hacia Jesús y una reacción por su parte que hace que todos conozcan lo que ha sucedido.

La mujer desafía a Jesús, actúa de forma transgresora, aunque no tenga otra cosa que ofrecerle más que su fe, su lealtad, su fidelidad, ya que confía en su poder sanador. No pide, sino que toma lo que sabe que se le ha de dar porque está segura de lo que ofrece, su lealtad, demuestra una fe autónoma, todo lo contrario de lo que la sociedad espera de ella, como enferma que es. Jesús, como patrón, no recrimina las acciones de la mujer, aunque sean contrarias a los usos sociales, no actúa como patrón que acepta a un cliente en función de lo que le pueda aportar, sino que se limita a descubrir y valorar su interior, importante para la honorabilidad de la persona aunque no valorado según aquella sociedad, y a reintegrarla a la vida social (Estévez, E. 2003).

El relato también se encuadra dentro de la dinámica del honor adquirido de Jesús, porque consigue gran fama, confirmada por la confesión pública de la mujer, y ejerce el arte de curar mejor que los médicos, y del honor adscrito (divino) por poseer un saber superior; por ello la mujer deposita toda su confianza en el poder sin límites que Jesús tiene para curar. El evangelista destaca la reciprocidad desigual entre la mujer y Jesús, ya que el bien para ella es la salud y para Jesús las muestras de confianza, adhesión y lealtad, lo que representa prestigio y honor. Asimismo, manifiesta la postura de Jesús ante la pureza ritual, demostrando que es la fe y no las prescripciones rituales la que determina la salvación y la inclusión de la mujer en la nueva comunidad.

Jesús la reintegra a la vida social y religiosa, la mujer recupera la función reproductora y con sus actos deja patente públicamente su capacidad de pensar, decidir y obrar autónomamente, algo que pocas mujeres lograban en la antigüedad. Además, en vez de llamarla cliente, le llama hija, modelo de racionalidad y lealtad, digna de

confianza porque posee el don de la fe, con lo que entra a formar parte de la comunidad de Jesús, de su grupo de parentesco, de la colectividad pública. El evangelista narra este relato para demostrar que la mujer es un modelo a seguir, ya que muestra que todo es posible para el que tiene fe.

¿Con quién puede relacionarse esta filiación? En Israel, hija es una condición de las mujeres, hijas de sus padres, marcadas por una determinada forma de entender la relación biológica de las mujeres y su lugar estructural, dependiente, del sistema. Sin embargo, Jesús relaciona el término con la fe, con la libertad y la ausencia del miedo, con el pueblo y la propia autonomía incluso para transgredir, con Dios y su voluntad (Navarro, M. 2006). Hija entra en el marco de relaciones horizontales de la nueva familia de Jesús, desprendida de los lazos puramente biológicos y sociales predefinidos. Jesús proclama públicamente el estatuto de adulta de la mujer desplazando su filiación a la dimensión simbólica, religiosa y de su Reino.

### **Los discípulos**

Los discípulos muestran una actitud egoísta, de incompreensión, y quizás de superioridad frente a la muchedumbre ante la aparentemente absurda pregunta de Jesús, no han comprendido. Como testigos de la fuerza curativa que sale de Jesús, no les ha dotado de mayor sensibilidad, ni les predispone a lo inesperado. Sin embargo, a Jesús, de camino hacia la casa de Jairo, le sale al encuentro una mujer que, merced al poder de su gran fe, le sorprende. Lo que él ha realizado poniendo en marcha el poder de su propia fe en relación con la fe de las otras personas lo experimenta ahora de modo pasivo. El relato muestra su desconcierto. Luego su curiosidad por saber, escuchar, luego el relato de la mujer, y al fin expresa públicamente su admiración por ella (Navarro, M. 2006).

## **IV. INTERPRETACIÓN Y CONCLUSIONES**

En el relato se detecta una violencia, no física, sino simbólica, asumida como un dato propio de la identidad y que solo se desenmascara mediante el análisis de género. Esta violencia se canaliza en el cuerpo de la mujer y tiene un origen cultural y psicológico. La reducción de lo psicológico y social de las mujeres a su feminidad y condición de hembra constituye el máximo exponente de una violencia invisible, oculta, simbólica, naturalizada y reforzada mediante las narraciones del sentido común sobre las atribuciones y representaciones del género femenino. La mujer ha asumido esa



violencia por su propia condición de género, de forma que su enfermedad afecta a su identidad y ésta a sus relaciones sociales. Ella desea curarse para recuperar su condición de mujer adulta plena y capaz de concebir y parir (Navarro, M., 2006).

En este texto se ve cómo la mujer recorre un camino que va de lo oculto, clandestino, privado, del miedo y temblor a ser descubierta, a lo público y generalizado cuando reconoce sus actos. Jesús no la libera de su miedo ni la dice que no tema; ella hace frente a su temor y se libra de él mediante el relato verdadero. Palabra, narración y verdad aparecen como instrumentos liberadores del miedo. Además, al narrarlo, la mujer se convierte también en testigo de lo ocurrido, demostrando que la fe en Jesús y la auto confianza van unidas.

En aquella sociedad israelita, la familia era una institución básica en la que la autoridad siempre la tenía el padre; era una familia patriarcal, lo que marginaba estructuralmente a las mujeres y legitimaba la situación de injusticia. Está claro que Jesús no quería restituirla a esta condición cuando la llamó hija.

Basta recordar el pasaje del evangelio en el que Marcos pone en boca de Jesús la respuesta a la pregunta de "*¿Quién es mi madre y mis hermanos? Todo el que haga la voluntad de Dios, hermano mío y hermana y madre es*". Es evidente que Jesús ha superado las reglas de parentesco de su época al establecer un nuevo tipo de parentesco basado en las relaciones horizontales. En el círculo creado en torno suyo todos tienen acceso igualitario a Jesús y a Dios, y también entre sí, no hay jerarquías.

Por tanto, también en este relato Jesús va contra la jerarquización establecida por la familia patriarcal y la sociedad, que define al individuo por su identidad familiar, étnica, religiosa y social. En esta relación circular, cada individuo tiene su propia identidad basada en la toma de conciencia, en el crecimiento individual y en la transformación positiva del entorno. Jesús no elimina los afectos, tampoco ataca directamente a la institución familiar, sino que la reorienta; la vinculación ya no es la misma al tener como referencia a Dios y su voluntad libremente elegida. Jesús redistribuye el poder, ya que el círculo es equidistante, y no impone dominio de unos sobre otros sino la igualdad. También el acceso a Jesús y a Dios es equidistante. Con ello, Jesús rompe con la violencia y el sexismo de la familia patriarcal (Navarro, M., 2006).

Jesús reacciona positiva y liberadoramente ante la fe de esa mujer, poderosa. Le llama hija, apela a la fragilidad, las condiciones de opresión de unos sobre otros, las posibilidades de confiar, superar los miedos, liberarse y tomar decisiones. Le devuelve

su condición de mujer, de persona, de hija, en una comunidad social y religiosa que tiene como referencia absoluta a Dios. No anula las diferencias de género, las redefinen a la luz de la igualdad que establece la nueva comunidad de Dios.

## V. APLICACIONES HOY

En este relato se muestra cómo una mujer hace frente a las grandes adversidades que le han acontecido por motivos culturales y sociales y la reacción de Jesús ante ella. La mujer, a pesar de todas las dificultades, no se rinde, sino que demuestra una gran fe en el poder sanador de Jesús, que le viene de Dios. No se deja vencer por los condicionantes de su época, por la violencia estructural que se le imponía por el hecho biológico de ser mujer, ni por las prescripciones de su religión, que establecían que no podía relacionarse con nadie debido a su condición de enferma.

El relato muestra la gran capacidad transformadora de la fe, fe en la vida y la dignidad de las personas, en la salvación, en la recuperación de su ser íntegro de mujer. Esa gran fe se interpreta como la autoridad de las mujeres consigo mismas a partir de sus experiencias de auto confianza (Navarro, M. 2006). Experiencias, determinadas por el entorno cultural en el que hemos nacido y crecido, y adquiridas no solo en los acontecimientos cotidianos sino también en las luchas constantes por alcanzar la plenitud humana tanto de los hombres como de las mujeres que nos rodean.

Jesús la llama hija, incorporándola a su nueva familia, al movimiento igualitario; en algunos pasajes del Nuevo Testamento también esta palabra se interpreta como discípula, por lo que reconoce públicamente que las mujeres también podemos ser discípulas de Jesús, no nos rechaza por nuestro sexo biológico, sino que nos incluye en su círculo de seguidores, al igual que a ella, porque todas y todos somos hijos de Dios.

En el discurso teológico-eclesiástico sobre las mujeres ha prevalecido que, "*al ser constitutivamente más débiles y proclives al mal que los varones, debían permanecer en estado de sujeción y ser custodiadas por ellos de cualquier tentación e incluso de sí mismas, de su propia naturaleza corruptible*". Este discurso contribuyó en Occidente a reforzar el patriarcalismo y la dominación de la mujer por el varón.

Frente a este discurso, aunque en los textos evangélicos no se relate ninguna llamada a mujer alguna de forma explícita, a diferencia de lo que ocurre con los apóstoles varones, Jesús de Nazaret se relacionó con ellas respetando su dignidad y valorándolas por sí mismas, sin discriminarlas sino animándolas a que ejercieran todas

sus potencialidades. Por ello, muchas mujeres le siguieron voluntaria y fielmente, entrando a formar parte de su círculo íntimo de relaciones.

Por tanto, Jesús y su movimiento, grupo de renovación intrajudío, establecieron un nuevo tipo de relación entre varones y mujeres, de igualdad y fraternidad, de discipulado de iguales, donde todas y todos eran llamados a formar parte del Reino. Esa actitud de Jesús ante las mujeres hizo que éstas se levantaran, recuperaran su lugar y pasasen de marginadas a discípulas. Las mujeres, al experimentar la misericordia y bondad de Dios, fueron las primeras en extender el movimiento de Jesús en Galilea. Con esta actitud las mujeres salvaguardaron el carácter universal del discipulado de iguales suscitado por Jesús (Schüssler Fiorenza, E. 1989).

En los textos evangélicos vemos que las mujeres discípulas seguían a Jesús, servían a todos y subieron con él a Jerusalén. Además, mantenían sus oídos atentos y sus ojos abiertos, estaban vigilantes, prestas a la llamada de Dios para escuchar su Palabra, meditarla y proclamarla a los demás. También la proclamación, el anuncio del Reino de Dios, es otra de las características esenciales del discipulado, al igual que el testimonio evidenciado por la forma de vida.

¿Qué tenemos que hacer hoy para ser discípulas? Seguir a Jesús, vivir con gratuidad y amor, posibilitando la llegada del Reino, viviendo en comunidad fraterna, abierta a todas y todos sin discriminación alguna. En estos momentos, con una sociedad totalmente diferente, incorporarse al discipulado de iguales como respuesta a la llamada de Jesús significa adoptar su compromiso y su praxis, que consiste en hacer posible la llegada del Reinado de Dios al mundo.

En conclusión: la actitud de servicio, seguimiento, fidelidad, reunir y animar, ver y oír, contemplar, ser testigo y ser enviado son los rasgos característicos de todo discipulado (Céspedes, G. y Ulloa, D. 1997). Además, en este discipulado de iguales se produce un cambio de paradigma, pasando de la autoridad como dominio a la autoridad como compañerismo o comunidad, a un círculo de interdependencia también con la tierra, donde los seres humanos somos uno más de la creación, no el que domina al resto del planeta, donde se refuerza la cooperación y se valoran las diferencias, y aprendemos a compartir todo entre todos (Rusell, L. 1997).

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- Carrizosa, M. (1996). *El evangelio desde la perspectiva de la mujer*. XVI Congreso de Teología: Evangelio e Iglesia.
- Cespedes, G. y Ullosa, D. (1997). *Posibilidades y aportes de una teología en perspectiva de mujer y marginalidad*, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- *Curso de Teología Feminista de EFETA (2006-2007)*.
- Dumais, M. (1996). *Las mujeres en la Biblia*. Ed. San Pablo.
- Estevez, E. (2003). *El poder de una mujer creyente: cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-24. Un estudio desde las ciencias sociales*. Ed. Verbo Divino.
- Gauto de Bellassai, M. *Jesús, admirador de las mujeres. Curación de una hemorroisa*.
- Johson, E. A. (2003). *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Ed. Sal Terrae.
- Malina, B. J. (1995). *El mundo del nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Ed. Verbo Divino.
- Meier, J. P. (2000). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Ed. Verbo Divino.
- Navarro, M. (2006). *Marcos*. Ed. Verbo Divino.
- Peláez, J. (1999). *Jesús, el dinero y la riqueza. Los milagros de Jesús en los evangelios. En Medicina, milagro y magia en el Nuevo Testamento y su entorno*. Ed. A. Piñero. sinópticos.
- Picaza, X. *Blog en internet*
- Porcile, M<sup>a</sup> T. (1995). *Cristología en femenino*. Ed. Sal Terrae.
- Ruiz, M<sup>a</sup> D. (1998). *El feminismo secreto de Marcos*. *Communio*, vol. XXXI, 3-23.
- Rusell, L. (1997). *Bajo un techo de libertad. La autoridad en la teología feminista*. San José, DEI.
- Schüssler Fiorenza, E. (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Ed. Desclée de Brouwer.
- Schüssler Fiorenza, E. (2000). *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Ed. Trotta.
- Theissen, G. y Merz, A. (2000). *El Jesús histórico*. Ed. Sígueme.
- VV.AA. (1999). *Diez Palabras clave sobre Jesús de Nazaret*. J.J. Tamayo Acosta Director. Ed. Verbo Divino.
- VV.AA. (2003). *Jesús de Nazaret. Perspectivas*. Fundación Santa María. Ed. PPC.