



FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE SAGRADA ESCRITURA E HISTORIA DE LA IGLESIA

"Pero más bien, bienaventurados..."

Exégesis e interpretación de la vinculación entre bienaventuranza materno-filial y
discipulado en Lc 11, 27-28

Tesina para la obtención del grado de Licenciatura

Director: Prof. Dr. D. Fernando Rivas

Autor: Oscar Argenis Olivares Pino

Madrid 2015



FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE SAGRADA ESCRITURA E HISTORIA DE LA IGLESIA

"Pero más bien, bienaventurados..."

Exégesis e interpretación de la vinculación entre bienaventuranza materno-filial y
discipulado en Lc 11, 27-28

Autor: Oscar Argenis Olivares Pino

Visto bueno del Director:

Prof. Dr. D. Fernando Rivas



Madrid 2015



Virgo lactans (El Greco)

AGRADECIMIENTOS

A Dios Todopoderoso que con su misericordia ha tenido a bien darme este tiempo de bendición para mi ministerio, en el cual indudablemente ha estado presente la Virgen María como *mater et magistra*.

A mis padres Argenis Olivares y mi madre Marbella del Carmen Pino, quienes me han nutrido con su amor y sabiduría dándome a conocer el temor de Dios. Enseñanza que he compartido y enriquecido con el amor de mis hermanos y sobrinos ¡Los amo!

A mi Diócesis en la persona de quienes han sido mis obispos Mons. Vicente Hernández y Oswaldo Azuaje quienes han confiado en mí y me han brindado la oportunidad de estudiar para servir mejor a la Iglesia.

A la Diócesis de Ciudad Real que me ha apoyado en mi formación; y de manera particular agradezco a la Parroquia La Asunción de Ntra. Sra. de Manzanares, en la persona del párroco y todos lo que hacen vida en ella.

A mis hermanos sacerdotes trujillanos y merideños, y a mis amigas religiosas sobre todo las Monjas Concepcionistas franciscanas de clausura (Manzanares), y a las del IBVM, hijas de Mary Ward, quienes con sus oraciones y amistad me han animado a seguir adelante.

A mis queridos pueblos de Sabana Grande y Batatal, les llevo en el corazón.

A aquellas personas que de una u otras personas han estado a mi lado en los momentos más difíciles, en especial TÚ, que con alegría, cariño, paciencia, dedicación has sabido sobreponerte a todo ello y has estado ahí. Dios te bendiga.

A la Universidad Pontificia de Comillas, y a quienes han sido mis profesores y compañeros. De una manera muy especial a quien ha sido un compañero de camino y al cual admiro Fernando Rivas Rebaque, quien me ha motivado y orientado para no sólo terminar este trabajo sino que me ha animado a seguir en la investigación al servicio de la iglesia. Fernando mil bendiciones para ti.

ÍNDICE

ABREVIATURAS.....	VIII
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I.....	8
ESTUDIO HISTÓRICO-LITERARIO DE LUCAS 11, 28-29.....	8
1. Delimitación del texto.....	9
2. Crítica textual.....	11
3. Contextualización.....	17
<i>3.1. Contexto amplio.....</i>	<i>17</i>
<i>3.2. Contexto próximo.....</i>	<i>19</i>
4. Género literario.....	21
5. Comparación sinóptica.....	29
<i>5.1. Cuadro sinóptico.....</i>	<i>30</i>
<i>5.2. Visión general.....</i>	<i>31</i>
<i>5.3. Comparación con Mc 3, 31-35 y Lc 11, 27-28.....</i>	<i>33</i>
<i>5.4. Comparación con Mt 12, 46- 50 y Lc 11, 27-28.....</i>	<i>37</i>
<i>5.5. Comparación Lc 8, 19-21 con Lc 11, 27-28.....</i>	<i>40</i>
<i>5.6. Comparación con el Evangelio de Tomás.....</i>	<i>41</i>
6. Conclusión.....	43
CAPÍTULO II.....	45
ANÁLISIS SEMÁNTICO DE LUCAS 11, 27-28.....	45
1. Análisis semántico.....	45
2. Influencia del Antiguo Testamento.....	61
3. Conclusión.....	70
CAPÍTULO III.....	73
LA VINCULACIÓN ENTRE BIENAVENTURANZA MATERNO-FILIAL Y DISCIPULADO EN LC 11, 27-28.....	73
1. Contexto Greco-romano y judío.....	74
2. Familia.....	76
<i>2.1. El Estado y la familia.....</i>	<i>76</i>

2.2. <i>Tipos de familias</i>	78
2.3. <i>Valores sociales</i>	88
2.4. <i>Vínculos materno-filiales</i>	95
3. Clave del honor: Desafío	99
4. Identidad del discipulado desde Lc 11, 27-28	104
4.1. <i>Identidad en el discipulado</i>	104
4.2. <i>Fecundidad y el discipulado de las mujeres</i>	106
4.3. <i>Una mujer anónima a quien se le devolvió la dignidad e identidad</i>	110
5. Conclusiones	114
CONCLUSIÓN GENERAL	116
BIBLIOGRAFÍA	123

ABREVIATURAS PRINCIPALES

AnGre	Analecta Gregoriana.
AT	Antiguo Testamento.
Cf., cf.	Confrontar.
DBHE	LUIS ALONSO SCHÖKEL (ed.), <i>Diccionario Bíblico Hebreo-Español</i> , Trotta, Madrid 1994.
DCH	DAVID CLINES, ELWONDE (ed.), <i>The Dictionary of Classical Hebrew</i> , Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
GDEB	ALFONSO ROPERO BERZOSA (ed.), <i>Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia</i> , CLIE, Barcelona 2013
DENT	HORST BALZ - GERARD SCHNEIDER (ed.), <i>Diccionario exegético del Nuevo Testamento</i> , Sígueme, Salamanca 1996.
DHE	JUDIT TARGARONA BORRÁS, <i>Diccionario Hebreo-Español: bíblico, medieval, moderno</i> , Ríopiedra, Barcelona 1995.
DTMT	ERNST JENNI - CLAUS WESTERMANN, <i>Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento</i> , Cristiandad, Madrid, 1978.
ed., eds.	Editor, editores.
EE	Estudios Eclesiásticos.
EQ	JANE DAMMEN MCAULIFFE, <i>Encyclopaedia of the Qura'n</i> , Brill, Boston 2001.
EvT	<i>Evangelio copto de Tomás</i> , Sígueme, Salamanca 1989.
GLNT	GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH (ed.), <i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , Paideia, Brescia 1965-1988.
GELNT	WILLIAM ARNDT-WILBUR GINGRICH, <i>A Greek English Lexicon of the New Testament</i> , The University of Chicago Press, Chicago 1957.

Ibid.	El mismo autor citado anteriormente.
Ibidem.	En el mismo lugar citado anteriormente.
Int	Interpretation.
NIDOTTE	WILLEM VANGEMEREN (ed.), <i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i> , Grand Rapids, Michigan 1997.
NT	Nuevo Testamento.
NovT	Novum Testamentum.
s.	Siglo.
ss.	Siguientes.
v.	Versículo.
vv.	Versículos.
Vol.	Volumen.
VVAA	Varios autores.
x	Veces.

INTRODUCCIÓN

Todo inició ya hace algunos años cuando era seminarista que en cierta ocasión una señora del pueblo se acerca a mi madre y al comunicarle que me encontraba en el seminario le bendijo el vientre por mi vocación al sacerdocio, desde entonces me ha inquietado las palabras que aparecen en el evangelio de Lucas y, que llama bienaventurada a aquella mujer que llevó a Jesús en su seno. De aquí el interés por esta perícopa del evangelista Lucas (11, 27-28), puesto que se presenta una mujer de la multitud alabando a su madre y, al mismo tiempo aparece Jesús como reconduciendo aquella alabanza hacia una mayor; al parecer, Jesús prioriza la escucha y la observancia de la palabra ante cualquier vínculo y en este caso particular el materno-filial.

Así pues, luego de reflexionar sobre el tema y la perícopa en cuestión me han surgido una serie de preguntas, tales como: al ser un pasaje tan corto “¿Cuál es la intención del evangelista Lucas en colocar este breve pasaje aquí? ¿Acaso se opone el evangelista a la bienaventuranza dicha por la mujer colocando la pronunciada por Jesús o guarda alguna relación? ¿Qué papel desempeña la mención de su madre y de la mujer anónima aquí? ¿Cómo queda lo materno-filial en relación a la misión? ¿Cómo entiende el evangelista Lucas el discipulado y a qué tipo de discipulado le da importancia?”. Son diversas las preguntas que emanan al leer este evangelio.

Sin embargo, la perícopa con la cual se aborda la investigación se centra en Lc 11, 27-28. Y se busca analizar e interpretar la historia del texto, así como analizar el vocabulario utilizado en la misma perícopa, además de ver qué relación tiene con los textos sinópticos y con algunos pasajes del evangelista Lucas. Para ello, se revisará de manera breve aquellos contextos en los cuales estén presentes elementos que nos permitan elaborar una reflexión teológica sobre la vinculación familiar y el discipulado (escuchar-guardar) en el evangelista Lucas.

1. Estado de la cuestión

Sin lugar a duda este estudio no se inicia de la nada. Ya algunos estudiosos han reflexionado sobre él. Por tanto, a continuación se ofrece un breve acercamiento teológico sobre aquellos estudios que se han realizado en relación a esta perícopa. Para ello se comienza haciendo mención de *J. M. Credd*, quien en relación a ella dice que se enmarca en la subida de Jesús a Jerusalén y, se posiciona en la tonalidad del pasaje de tipo familiar; en la cual hay un tipo de valoración mayor a la realidad del reino que la familiar misma¹.

Luego *C. F. Evans*, en su comentario al evangelio expone que este pasaje hace referencia a la familia, pero lo que quiere resaltar el evangelista son las bienaventuranzas, que son una marca efusiva de una mujer que se encuentra en la muchedumbre haciendo referencia a una expresión tradicional de piedad que hacen memoria de su nacimiento (1, 42.45.48)². Después *Fitzmyer*, en su estudio pone gran atención en lo que se refiere a las bienaventuranzas. Y acota que lo que Jesús hace es corregir el enfoque que le da la mujer de la muchedumbre, cuando la auténtica bienaventuranza no se encuentra en los vínculos de la carne y sangre sino en lo que se refiere a la escucha y la puesta en práctica de la palabra de Dios³.

Por otra parte, *J. R. H. Moorman*, hace una valoración de este pasaje colocando su mirada no en una persona particular, que en este caso sería la madre de Jesús sino en el plan de Dios, y cómo se encuentra en relación a la escucha y obediencia a su palabra⁴. También *R. Brown*, en su estudio reconoce un cierto duplicado de Lc 11, 27-28 con 8,19-21, en la que aparece no el nombre de María como madre sino que solamente la

¹ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio de san Lucas III*, Cristiandad, Madrid 1987, 361-363, donde se habla de John M. Credd.

² Cf. CHRISTOPHER FRANCIS EVANS, *Saint Luke*, SCM Press, London 1990, 495-496.

³ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio de san Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987, 364-366.

⁴ Cf. JOHN MOORMAN, *The Path to Glory. Studie in the Gospel According to Saint Luke*, SPCK, London 1963, 134-137.

menciona como “madre” aunque es algo curioso puesto que el evangelista tiene interés en ella y, se deja ver en la infancia de Jesús. Sin embargo, lo que hace mención el autor en estas escenas es en relación al discipulado y, por ello acentúa su participación en él como continuadora⁵.

A su vez, *S. Guijarro O.*, en su estudio sobre las fidelidades en conflicto, aborda el tema desde esa tensión entre familia y discipulado que hay en los sinópticos, y para ellos tiene en cuenta el contexto socio-cultural propio y del entorno, y manifiesta una subordinación de los vínculos familiares en relación a la misión de Jesús. Sin embargo, acota que a diferencia de los otros evangelistas, Lucas tiene una percepción positiva a lo que representa la casa como “espacio cristiano” donde se reunía la comunidad y celebraba la fe⁶.

Por otra parte, *J. F. Rodríguez Cortez*, realiza un estudio acerca de la experiencia de la filiación en el Jesús histórico en relación con su vida familiar, y llega a la conclusión de que existe una ruptura familiar en Jesús durante su ministerio público. Y esto lo explica recurriendo a la tensión familiar de Jesús con su propia familia motivada por la amenaza al honor familiar que representaba su estilo de vida. De manera que, cómo Jesús no fue considerado honorable por sus coterráneos, y al ser el honor un patrimonio familiar, tuvo que representar un peligro para ella, tanto que esta se vio forzada a romper relación con él públicamente⁷.

Por último, el estudio de *F. Bovón*, reconoce que la perícopa pertenece a la fuente propia de Lucas (L), y que no es duplicado de Lc 8,19-21, puesto que ambos son claramente diferentes. Además que si se ha de hablar de vinculación se puede hacer teniendo en cuenta el *Evangelio de Tomás*. Así pues, concluye su estudio afirmando que

⁵ Cf. RAYMOND BROWN, *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2011, 155-161.

⁶ Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, UPS, Salamanca 1998, 398-412.

⁷ Cf. JUAN FRANCISCO RODRIGUEZ CORTEZ, *Jesús ¿un hijo sin familia? Estudio acerca de la experiencia de la filiación en el Jesús histórico y la relación su vida familiar*, PUJ, Colombia 2010,85-113.

el evangelista adapta a su estilo un apotegma tradicional o al menos una bienaventuranza tradicional⁸.

Ahora bien, luego de hacer este recorrido se ha podido observar que sobre la perícopa se ha trabajado a lo largo de los años y que ha tomado múltiples y diversos enfoques, así como interpretaciones. Sin embargo, este pasaje se ha abordado desde la relación de Jesús con la familia así como desde la importancia que supone una bienaventuranza u otra o también como una queda supeditada a la otra. Es decir, la primera queda desplazada por la segunda bienaventuranza. El estudio a que nos adentramos quiere abordar el hecho de si existe un tipo de vinculación entre la bienaventuranza materno-filial y la de la escucha y guarda de la palabra de Dios en relación con el discipulado. Además llama la atención el vacío que existe sobre la importancia de la mujer en el discipulado, donde se ve no ya como vientre fecundo sino que el evangelista parece señalar otro tipo de fecundidad y, de aquí que Lucas quiera apuntar hacia una nueva manera de concebir el discipulado y la bienaventuranza, ya no centrado en algo externo (vínculos familiares, tipo de género), sino en algo que se amplía y es inclusivo, como lo son “escuchar” y “guardar” la palabra de Dios.

2. Método y estructura

Para encausar la investigación se requiere un *método* que nos permita una adecuada comprensión de la perícopa en relación con la vinculación materno-filial y el discipulado (escucha-guarda de la palabra). Para ello, se debe tener presente que el estudio se encuentra distribuido en tres partes, a saber:

En primer lugar recorro al método *histórico-literario*, aplicado a la perícopa de Lc 11, 27-28, que forma parte del viaje de Jesús a Jerusalén. Nuestra perícopa se

⁸ Cf. FRANÇOIS BOVON, *El evangelio de san Lucas II*, Sígueme, Salamanca 2002, 231-238.

encuentra inserta dentro de capítulo 11, que contiene un conjunto de episodios (11, 1-13; 11, 14-28; 11, 29-32; 11, 33-36; 11, 37-54) que expresan de diversas formas, la actitud que debe tener el discípulo frente al llamado de Dios. Este capítulo deja clara cierta dificultad en cuanto a la ilación narrativa, ya que es algo heterogéneo.

Por otra parte, el capítulo 11, inicia con una serie de perícopas con referencias a la oración: 11, 1-4; 11, 5-8; 11, 9-13. Luego continúa con una tríada de episodios (11, 14-23; 11, 24-26; 11, 29-32) y el pasaje 11, 27-28, aparece como un tipo de interrupción. Teniendo esto en cuenta busco delimitar la perícopa, después presentar la crítica textual, que me lleva a la contextualización y luego a definir el tipo de género al que pertenece la perícopa. Seguidamente hago un breve recorrido comparativo por los evangelios sinópticos y, de un modo más acentuado con el evangelista Lucas, ya que el pasaje a estudiar es una narración que se encuentra exclusivamente en Lucas y, se atribuye a la fuente "L". Ahora bien, las comparaciones con algunos pasajes sinópticos son relativas en cuanto que aparecen ciertos elementos que serían interesante tener en consideración para interpretar el sentido que quiso darle el evangelista. Se cierra el capítulo con una breve conclusión.

Ahora en *segundo* lugar, intento hacer un análisis semántico de aquellos términos que se hallan en el pasaje, así como de aquellos que estén en relación con el Antiguo Testamento; todo ello con la finalidad de abrir paso a una mejor interpretación que se reflejará en la conclusión del capítulo, como transición al siguiente.

En *el tercer capítulo*, busco hacer un recorrido por algunos contextos teniendo en cuenta el *método socio-antropológico*⁹, que facilita el conocimiento de la sociedad en que fue escrito el pasaje bíblico considerando el sistema social¹⁰ con sus reglas y

⁹ Cf. BRUCE MALINA - JEROME NEYREY, *Calling Jesus Name: The Social Value of Labels in Matthew*, Polebridge Press, California 1988, IX-XVIII. En el prefacio hace una explicación detallada sobre el método.

¹⁰ Cf. BRUCE MALINA - RICHARD ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Verbo Divino, Estella 1996, 14-15.

valores. De aquí la importancia de hacer una comparación entre modelos culturales¹¹ a través del método abductivo¹². Este nos permite utilizar informaciones concretas para ir ajustando de manera gradual la correspondencia acertada y coherente de la hipótesis que hemos manejado inicialmente¹³.

A la hora de hacer cualquier lectura e interpretación de un texto bíblico los exégetas recurren a los modelos *proposicionales*¹⁴ o al llamado “*de los escenarios*”, en nuestro caso el estudio será abordado desde este último, ya que coloca su atención en los significados y no en las proposiciones, de aquí que se vea este modelo como “una sucesión de esquemas o escenas”¹⁵. El modelo optado es dinámico en cuanto que confronta lo que está en el texto con los patrones mentales que posee el lector. Permitiendo de esta forma no sólo la evocación de escenarios o esquemas sino que también estos pueden ser modificados en la medida en que el texto se lo plantee al lector¹⁶.

El modelo de lectura que acabamos de esbozar nos permite abordar nuestra perícopa de Lc 11, 27-28, teniendo en consideración los contextos del mundo mediterráneo como: el greco-romano, y judío que son significativos para la comprensión de la perícopa, con la finalidad de apreciar mejor el sentido que tiene la bienaventuranza en el marco de la categoría del honor-vergüenza y, cómo desde este enfoque podemos ver el significado de la familia, los vínculos maternos-filiales, el rol de las mujeres, la respuesta de Jesús a la mujer y la identidad discipular. Posteriormente se procede a cerrar el capítulo con una breve conclusión.

¹¹ Ibid. 30-31.

¹² Cf. NICOLA ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 2007, 21.

¹³ Cf. ROBERT AUDI (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 1.

¹⁴ Este tipo de modelo subyace en la exégesis estructuralista contemporánea. Cf. BRUCE MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002, 37

¹⁵ Cf. JEROME NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson 1991, 14-17.

¹⁶ Ibid. 40.

El aventurarnos al estudio de esta perícopa puede no sólo orientarnos sobre la relación e importancia de ambos vínculos -que durante mucho tiempo tanto uno como otro ha sido motivo de desánimo y de inseguridades- en la hora de seguir y servir al Señor. Además se quiere es recuperar la figura de la mujer en este caso particular, no tanto el de la madre de Jesús, como elemento relevante en la continuidad del discipulado y que se haya en consonancia con el discipulado que propone Jesús sino en el de la mujer anónima que lanza aquella alabanza. Para tal empresa estoy convencido de la importancia y la conveniencia del estudio de la perícopa desde la teología bíblica utilizando el método socio-antropológico. Y que además traerá consigo nuevas experiencias de fe en relación a la vida familiar y discipular del creyente desde su vocación particular.

CAPÍTULO I

ESTUDIO HISTÓRICO-LITERARIO DE LUCAS 11, 28-29

El evangelista Lucas nos narra la “subida o viaje” (9, 51) de Jesús (19, 27). Este itinerario tiene un claro objetivo: Jerusalén; ciudad que simboliza la continuidad entre el antiguo y el nuevo plan de Dios. Por tanto, este no será un viaje cualquiera, este viaje será decisivo ya que durante el trascurso tendrán lugar las enseñanzas de Jesús sobre la misión (10, 1-24), la oración, la relación con los otros (10, 25-37), sobre el perdón, la misericordia (15, 11-32), y sobre las dificultades de las que serán objeto (13, 11-17; 14, 1-24). Lo que cabe señalar es que todas las enseñanzas serán presentadas a la sombra de la cruz. De manera que Jerusalén no es el final del viaje sino que es el Reino de los cielos, a través de la cruz.

“*Mientras iban de camino*” (Lc 9, 51-56¹⁷) Jesús expone a sus discípulos cuál será la situación; con la finalidad de que exista una configuración e identificación mayor con su estilo de vida. Sobre esta realidad Jesús les instruirá en lo que verdaderamente hay que poner la mirada para ser auténticos discípulos.

El capítulo 11 sirve como marco adecuado para la enseñanza de Jesús a sus discípulos; comienza mostrando a Jesús orando y a sus discípulos haciéndole la petición de que les enseñe a orar¹⁸, y Jesús lo hace colocando de relieve la importancia de estar relacionado con Dios (11, 1-4).

Además, en este sentido en el capítulo 11, se encuentran los vv. 27-28 que presenta a una mujer que eleva su voz para hacer un elogio a la madre de Jesús, y este

¹⁷ El evangelista a lo largo del viaje recordará que Jesús se encuentra “en camino” a Jerusalén (9, 51. 53; 13, 22. 33; 17, 11; 18, 31; 19, 11. 28) además de hacer mención que está de viaje (9, 57; 10, 1. 38; 14, 25)

¹⁸ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio según Lucas I*, Cristiandad, Madrid 1986, 413. Donde expone el evangelista que es el único caso donde se ponen en boca de los discípulos una petición significativa (Lc 11, 1).

responde cuál es la verdadera dicha, aquí el evangelista está otorgando cierta prioridad a la obediencia a la palabra de Dios. Sobre estos elementos de la perícopa me detendré para realizar el estudio de la narración. Por tanto, en el primer capítulo se recurre a la *crítica histórico-literaria*, con el objetivo de valorar aquellos elementos que son significativos para la reconstrucción del texto.

1. Delimitación del texto

Antes de continuar con el itinerario se requiere determinar los límites de la perícopa en cuestión con la finalidad de que la misma tenga unidad y sentido. Teniendo esto en cuenta esta tendrá su inicio en 11, 27 y su culminación en 11, 28. Tal elección se basa en un conjunto de criterios¹⁹ que sirven de indicadores para tal fin, a saber:

- En primer lugar, el elemento *topográfico*, el discurso se desarrolla partiendo de la frontera de Samaria hacia Jerusalén (9, 51); momento donde se nos narra el rechazo de Jesús en Samaria por el hecho de ir hacia *Jerusalén* (Ἱερουσαλήμ)²⁰. Al inicio del capítulo 11 no se puntualiza el lugar sino que aparece que estaba en *un sitio* (ἐν τόπῳ) donde se encontraba solo con sus discípulos. En contraste, en el 11, 27 Jesús se encuentra en un sitio rodeado de una muchedumbre (ὄχλου)²¹, a quienes se está dirigiendo y además se supone que se halla en un espacio al aire libre. Tampoco se precisa dónde. Sin embargo, esto nos hace pensar que en los escritos lucanos la perspectiva geográfica está puesta al servicio de la

¹⁹ Cf. DANIEL MARGUERAT - YVAN BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, Sal Terrae, Santander 2000, 54-56.

²⁰ Jerusalén va representar el lugar en cual Jesús entregará la vida, y el viaje es expresión de la obediencia a Dios. Sin embargo, el viaje “sirve de estructura (artificial) para la “gran interpolación” (9, 51-18, 14). Cf. RAYMOND BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento I*, Trotta, Madrid 2002, 333-338.

²¹ La reaparición de la multitud se había también introducido en 11, 14.

teología²². Y en este caso particular no se puede constatar un espacio específico como tal²³.

- En segundo lugar, el evangelista tiene su propio estilo; y con frecuencia se observa la utilización de vocabulario y de *construcciones sintácticas* que ofrece el narrador para poder captar las fórmulas de introducción y conclusión que marcan el inicio de un párrafo o la finalización de otro.

En particular el tercer evangelista, en el v. 27, emplea la construcción “καὶ ἐγένετο δὲ”, que siendo un verbo en infinitivo y con sujeto en acusativo, se debiera traducir como “y sucedió”²⁴, es un elemento que con frecuencia utiliza Lucas para introducir un relato, y por otra parte la partícula “δὲ”, del versículo 29 claramente marca el inicio de otra perícopa indicando así el final de la misma. Y en este sentido llama la atención los numerosos lucanismo que se hallan presentes en tan pocos versículos.²⁵

- En tercer lugar, en cuanto a lo que se refiere a los personajes evidentemente se nota un cambio, en este caso en los vv. 27 y 28 se observa la presencia de dos personajes: una mujer y Jesús. Ambos son diferentes a los presentes en los pasajes anteriores tomando en cuenta que estos son una triada de episodios en los que está inserta nuestra perícopa, y que esta tiene en su primer episodio (11, 14-23), personajes como el demonio, el mudo, el gentío, Jesús y Belcebú, en el segundo episodio (24-26) continúa hablándose del espíritu mudo y en la tercera

²² Es difícil determinar con precisión el camino que siguió Jesús para ir hasta Jerusalén. Sin embargo, lo que sí es claro que este viaje responde, a una intención literaria, y que tiene por finalidad, dirigir la mirada de su actividad hacia el hecho de la pasión. Cf. JOACHIM GNILKA, *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1993, 333-334.

²³ Para profundizar en este punto. Cf. JOSEF SCHMID, *El evangelio según san Lucas*, Herder, Barcelona 1968, 27-31.

²⁴ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio según san Lucas I*, Cristiandad, Madrid 1986, 199. Ejemplos de la manera como el evangelista introduce las frases, abundan (Lc 1, 23. 41. 59; 2, 1. 6. 15. 46; 7, 11; 9, 18. 29; 9, 33. 37; 11, 1. 14. 27; 17, 14; 18, 35; 19, 29; 20, 1; 24, 30. 51). Véase, MAXIMILIANO ZERWICK, *El Griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1997, (275) 389. (316) 456, 163. En el pie de página, hace la distinción de los tres usos de la fórmula lucana ἐγένετο.

²⁵ Cf. FRANÇOIS BOVON, *El evangelio según san Lucas II*, Sígueme, Salamanca 2002, 232.

(29-32) se introducen nuevos personajes: Jonás, los ninivitas y Salomón. De manera que los vv. 27-28 son un tipo de interrupción en esta triada.

- En cuarto lugar, otro elemento al que se debe prestar atención es el *temático*. En el pasaje anterior el marco narrativo giraba en torno al exorcismo de un endemoniado mudo (14-23), y la petición de un signo (σημείον) por parte de la multitud, seguidamente vendría el tema de la vuelta del endemoniado (24-26) y, después la respuesta de Jesús en relación a la petición del signo (29-32). Como es evidente nuestra perícopa (27-28) corta el hilo conductor narrativo que se trae hasta entonces, además que la temática es diferente a la que se ha traído porque en este caso los vv. 27-28 centra su atención en la palabra “bienaventurados” (μακάριοι)²⁶.

En conclusión, con estos criterios presentados se puede verificar la delimitación correcta de la perícopa conforme a la opción presentada. En otras palabras, nuestra perícopa es propia de la fuente “L” puesto que no tiene paralelo y, por lo ya presentado se debe considerar que esta tiene su inicio en 11, 27 y finaliza en 11, 28.²⁷

2. Crítica textual

Una vez que hemos conocido la delimitación del texto nos proponemos a presentar cuáles son las variantes que se hallan en él. Para el análisis nos basaremos en el texto griego del Nestle - Aland (NA)²⁸ y lo utilizaremos de la siguiente manera: en primer lugar se colocará en **negrita** las palabras o términos que sufren alguna variación, en

²⁶ Esta no es la única vez que aparece esta palabra, sino que está a lo largo del evangelio de Lucas (1, 45; 7, 23; 12, 37.43; 23, 29)

²⁷ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio según san Lucas III*, Cristiandad, Madrid 1987, 360. “Hasta este momento de su narración del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas emplea fundamentalmente materiales de “Q”. Ahora interrumpe esa secuencia tradicional para introducir una palabra de Jesús sobre la verdadera dicha de sus seguidores (Lc 11, 27-28)”. Véase, ALFRED PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, T. & T. Clark, Edinburg 1908, 305-306.

segundo lugar este signo (°), significará que la palabra siguiente es omitida en una parte de la tradición, en tercer lugar aquellas palabras que se encuentren entre dos signos (ζ ζ) significará que son aquellas que aparecen invertidas en una parte de la tradición. Y en cuarto lugar este signo (Γ) significará que la palabra siguiente es sustituida o reemplaza por otra en una parte de la tradición.

La crítica del texto de Lc 11, 27-28, se llevará a cabo teniendo en consideración en primer lugar *una fase analítica*, en la cual se prestará atención a los datos externos como suelen ser: la variante mejor atestiguada y la familia a la cual pertenece. En segundo lugar una *fase interpretativa*, que consiste en observar las variantes que estén de acuerdo a la antigüedad del manuscrito, además de ver la relación existente entre una y otra, para así discernir sobre cuál merece ser considerada como primitiva y, por ende más antigua. Para tal fin me propongo seguir dos criterios²⁸ como son: *Lectio Difficilior Probabilior*: “La "lectura más difícil es la más probable”, la variante más antigua es aquella de la que proceden las restantes. Y la *Lectio Brevior Potior*: “La lectura más corta”, este principio suele sostener que la lectura más corta podría parecerse más al original²⁹.

Lc 11, 27-28³⁰
<p>27 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ᾠαυτάς ἐπάρασά τις φωνήν γυνή ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν αὐτῷ· μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὐκ ἐθήλασας.</p>

²⁸ Cf. JOSÉ O'CALLAGHAN, *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1997, 63-64. También puede profundizarse este tema en JAME KEITH ELLIOT, *Essay and Study in New Testament Criticism*, Brill, Boston 2010, 29 ss.

²⁹ Cf. JULIO TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1998, 456-459.

³⁰ Cf. ERWIN NESTLE - KURT ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart²⁸ 2012, 232-233. Véase, JOSÉ O'CALLAGHAN, *Nuevo Testamento Trilingüe*, Editorial Católica, Madrid 1977, 381.

28 αὐτὸς δὲ εἶπεν· **Γμ**ενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.

En la perícopa que nos ocupa aparecen dos variantes: en el *primero de los casos*, se tiene **Lc 11, 27**:

27 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ὁ ταῦταῖς ἐπάρασά τις φωνὴν γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλουῖς

Omisión: ταῦτα

Desde el *testimonio externo*, la variante que se presenta es la *omisión* del pronombre ταῦτα, que no se encuentra en **P**⁷⁵.

Por otra parte el *testimonio interno*, considera que faltan testimonios que avalen esta variante, y quiere decir que si se omite este pronombre (ταῦτα) en el texto no alteraría el significado. Con lo cual se puede concluir que esta variante es de tipo estilístico, más no semántico y, por tanto no cambiaría el significado de la oración.

El *segundo caso* que se nos presenta lo encontramos en el mismo versículo (v. 27):

27 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ὁ ταῦταῖς ἐπάρασά τις φωνὴν γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλουῖς

Inversión:

ἐπάρασά τις φωνὴν γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλου

Considerando el *testimonio externo*, esta variante consiste en la *inversión*, es decir que en la frase se da un cambio en el orden de las palabras, a saber:

- I. ἐπάρασά τις γυνή φωνήν ἐκ τοῦ ὄχλου: Este orden es avalado por la tradición, A C W Γ Δ Θ Ξ Ψ 070 y leído por los minúsculos *f*¹³ 33.565.700.892.1241³¹, aunque este último minúsculo tiene una variación (εις τον οχλον), lo atestigua también los minúsculos 2542 y el leccionario 2211 de la versión M, (koiné o Bizantina).
- II. γυνή τις ἐπάρασα φωνήν ἐκ τοῦ ὄχλου: Este orden solamente es avalado por la tradición, D e. (Occidental)
- III. ἐπάρασά τις γυνή ἐκ τοῦ ὄχλου φωνήν: Este orden es avalado por K (Tradición Bizantina), y por los minúsculos *f*¹
- IV. ἐπάρασά τις φωνήν γυνή ἐκ τοῦ ὄχλου: Esta última variante es avalada por la tradición P⁷⁵ B (Vaticano) y L (Alejandrina)

Ahora teniendo en cuenta el *testimonio interno*, se puede decir que en el caso I aparece atestiguado mayormente por minúsculos, sin embargo no posee la suficiente fuerza para ser tomado en cuenta. Por tanto, en particular nos inclinamos por el caso IV, ya que el orden de las palabras τις φωνήν γυνή es inusual. Y se estaría antes una *Lectio difficilior probabilior*, por lo que concluimos que este orden podría explicar los otros casos existentes, y de aquí se desprende su primitividad.

³¹ Cf. BRUCE METZGER - BART EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, Oxford 2005, 86 ss.

Ahora bien, el *tercer caso* que se nos presenta está en **Lc 11, 28**:

28 αὐτὸς δὲ εἶπεν· Ἦ μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.

Sustitución: μενοῦνγε

Desde el *testimonio externo*, en este versículo se puede observar la variante de sustitución de μενοῦν por μενοῦνγε. Este v. 28 es leído por los mayúsculos B² C D K Γ Θ Ψ 070, por los minúsculos *f*¹⁻¹³ 33.565.579.70. 892.1241.1424.2542, y testimoniado por el leccionario 2211 en la versión M (koiné o Bizantina).

Considerando el *testimonio interno*, la variante μενοῦν, es atestiguada por los unciales A B* L W Δ Ξ. Y es una partícula que posee un matiz adversativo en algunos casos y en otros aparece de forma correctiva, además que está compuesta por (*men - oun*), y aparece solamente en el NT, y de manera puntual en Lc 11, 28³² y como μενοῦνγε (μενοῦν γε) en Rom 10, 18, y ἀλλὰ μενοῦνγε, en Flp 3, 8. Y por último, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ en Rom 9, 20.

En este sentido Fitzmyer³³ hace una explicación detallada de lo anteriormente expuesto, distinguiendo sus usos y significados de la siguiente manera:

- *Simple adversativa*: “¡No! Sino más bien,…” “*por el contrario*” (Rom 9, 20; 10, 18), si la interpretación se hiciera de esta manera, estaríamos ante el rechazo de las palabras de aquella mujer que iban dirigidas como palabra emotiva y de alabanza para su madre.

³² μενοῦν, es un *hapaxlegomenon*, es decir que en el NT esta palabra se encuentra documentada sólo una vez.

³³ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio san Lucas III*, Cristiandad, Madrid 1987, 365.

- *Afirmación:* “*Así es*”; “*es cierto*” (Flp 3, 8), en este sentido la interpretación sería de modo positivo y expresaría que Jesús estaría de acuerdo con lo dicho por aquella mujer.
- *Correctiva:* “*Sí, de acuerdo; pero más bien,...*”, a diferencia de las dos anteriores esta posición sería algo más moderada sin inclinarse para ninguna de las anteriores. Sin embargo, estaríamos ante una interpretación que en un primer momento estaría de acuerdo con la alabanza de aquella mujer, aunque no todo queda allí sino que hay que ir más allá, puesto que hay como un “plus” al cual se debe dirigir.

Por tanto, se sugiere que debe entenderse de manera correctiva puesto que teniendo en cuenta el lenguaje del evangelista, él sabe formular bien cuando quiere dar un sentido negativo utilizando fórmulas como οὐχί, λέγω ὑμῖν, (Lc 12, 51; 13, 3.5) así también cuando quiere utilizar la fórmula para afirmar algo y lo hace con todo libertad utilizando ναί,³⁴ (Lc 7, 26; 10, 21; 11, 51; 12, 5)

Después de haber estudiado la crítica literaria en el pasaje de Lc 11, 27-28, se ha podido constatar que no presenta variantes que representen cambios significativos o de relieve trascendente. Ahora bien, la variante del v. 29, es la que a nivel exegético trae división de acuerdo a la posición que asuman los exégetas entre una interpretación u otra³⁵. En este sentido nos inclinamos a ver la partícula (μειοῦν) de forma correctiva.

A continuación, nos disponemos a ver el contexto de la perícopa, de manera que encuadramos la unidad textual en estudio en su contexto amplio y próximo dentro del evangelio de Lucas.

³⁴ Así ocurre en otros casos, tales como: Mt 5, 37; 11, 9, 26; 17, 25; Lc 7, 26; 12, 5; Jn 11, 27; 21, 15; Hch 22, 27; 2 Cor 1, 17-20; Film 20; Jud 5, 12. Otros casos asimilables Mt 15, 27; Mc 7, 28; Ap 14, 13; 22, 20

³⁵ En relación a este punto hay posiciones bien marcadas tanto entre los exégetas protestantes que quiere subrayar esta partícula, y le dan más valor al v. 28, a diferencia de los exégeta católicos que buscan darle un sentido más positivo a esta partícula, con la finalidad de salvar en este sentido la figura y el papel de María.

3. Contextualización

Cuando vamos a la perícopa nos preguntamos sobre el sentido o el porqué del lugar que ocupa en el evangelio. Para conocer la respuesta es preciso en un primer momento, señalar la razón de la inserción de esta en el lugar en el cual se encuentra. Es decir, el espacio que ocupa en este bloque o sección. Y en un segundo momento, sería verla desde un contexto más amplio para ver su relación general dentro del evangelio.

3.1. Contexto amplio

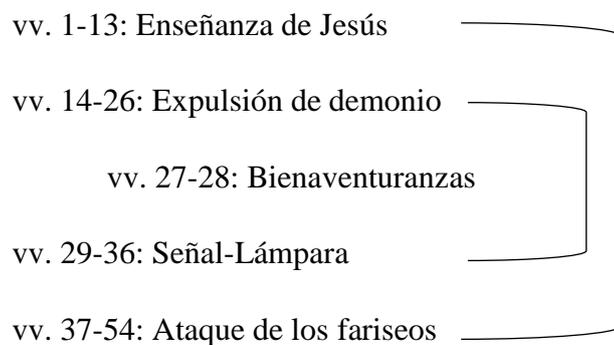
Se suele hacer la división del evangelio de Lucas distinguiendo siete partes,³⁶ que estructura orgánicamente el mismo. En el caso particular nuestra perícopa forma parte del relato del viaje de Jesús a Jerusalén (9, 51-18, 14)³⁷. El itinerario de este viaje ocupa un lugar central en lo que corresponde a la composición del libro.

Durante el viaje se modelan tres momentos: el primer momento sería 9, 51-13, 21; el segundo 13, 22-17, y por último 17, 11-19,27. Nuestra perícopa se encuentra ubicada dentro del primer momento, y estaría enmarcada en primer lugar por la

³⁶ Otra manera de concebir el evangelio de Lucas, podría ser siguiendo la siguiente estructura: 1) Prólogo (1, 1-4); 2) Generación y nacimiento del Mesías (1, 5-2, 52); 3) Preparación del ministerio de Jesús (3,1-4, 13), 4) Actividad en Galilea (4, 14-9, 50); 5) Viaje a Jerusalén (9, 51-19,46) y en último lugar, las actividades en Jerusalén, pasión, muerte y resurrección (19, 47-24,53). Sin embargo, en este particular otros lo divide de la siguiente manera: 1) Prólogo (1, 1-4); 2) Introducción: Infancia y niñez de Jesús (1, 5-2, 52); 3) Preparación para el ministerio público (3, 1-4, 13); 4) Ministerio en Galilea (4, 14-9, 50); 5) Viaje a Jerusalén (9, 51-19, 27); 6) Ministerio en Jerusalén (19, 28-21, 38); 7) última cena, pasión muerte y sepultura (22, 1-23, 56); 8) Aparición del resucitado en la zona de Jerusalén (24, 1-53) Cf. RAYMOND BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento I*, Trotta, Madrid 2002,312.

³⁷ En relación al itinerario del viaje de Jesús, se tiene claro que inicia en 9, 51 pero la finalización todavía existe una discusión de si termina en el capítulo 18,14, o si por el contrario 19, 44. En esta ocasión no entraremos en detalles que valdría bien la pena detenerse en ello en otro momento. Sin embargo, se puede profundizar en el tema Cf. JEAN NOËL ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1992, 97ss.

enseñanza de Jesús a sus discípulos (11, 1-13) que se caracteriza por la oración³⁸ y, en segundo lugar por las invectivas contra los fariseos y los juristas (11, 37-54). Nuestro pasaje está entre los vv. 14-26 y los vv. 29-36. La secuencia narrativa se ve interrumpida por los vv. 27-28, debido a que es una inserción como anteriormente se apuntaba. De manera esquemática podría exponerse de la siguiente manera:



En conclusión, en este esquema concéntrico aparecen los vv. 27-28 en un lugar central. Por tanto, se puede observar que nuestra perícopa constituye el centro de la composición y que forma parte de una *inclusión* propia de la fuente de Lucas, y es una interrupción en cuanto se refiere al discurso de Jesús sobre los signos y señales. Ahora bien, el lugar que tiene en este esquema marca un destino claro a la gente que vive de un modo indeciso y Jesús promete la auténtica dicha a aquellos que escuchan lo que Dios les habla y lo ponen por obra.

Luego de estar ubicados en el contexto amplio en el cual se encuentra inserta nuestra perícopa, procedemos ahora a verla en su contexto próximo o cercano.

³⁸ La oración juega un papel interesante en el evangelista Lucas a diferencia de Mt y Mc. Cf. EMILIO RASCO, *La teología de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones*. PUG, Roma 1976, 69-70. (Analecta Gregoriana; 201).

3.2. Contexto próximo

La perícopa en cuestión se encuentra ubicada dentro de unos de los momentos que tiene el *viaje de Jesús hacia Jerusalén*, y que se caracteriza por las *controversias* con sus adversarios (11, 14-36). En *primer lugar* en esta parte se debe considerar que se trata de un pasaje unitario³⁹ lleno de sentido, y que posee una estructura⁴⁰ clara, que a continuación se expone:

- Lc 11, 15 (A)
- Lc 11, 16 (B)
- Lc 11, 17-28 (A´)
- Lc 11, 29-36 (B´)

En esta estructura se nos presenta las cuatro secciones que se forman en el pasaje: en (A y B) se encuentra la *temática* de la controversia del poder de Jesús, la persona de Belcebú, la petición de una señal poderosa, la figura del dedo de Dios, la riqueza y por último el discipulado. La parte (A´) desarrolla la temática del exorcismo (vv. 17-28) y la parte (B´) abarcaría los vv. 29-36 y representaría la respuesta a la pregunta hecha en B, a la cual se responde con la señal dada a Jonás y con la imagen de lámpara (luz/oscuridad). Ahora bien, los vv. 27-28, pertenecientes a A´, y tienen la función de ser transición hacia B´. En estos versículos aparece una inserción particular que procede de “L” y es en este contexto donde se trata las bienaventuranzas pronunciada por una mujer y Jesús.

Esta perícopa, a pesar de ser tan breve, posee dos partes en las cuales aparecen los *makarismoí*. El narrador comienza el relato haciendo mención de una mujer (γυνή) de la multitud que pronuncia la primera *bienaventuranza* (v. 27), puesto que se siente emocionada (φωνή) en el momento en que Jesús se halla predicando y, entre tanta gente

³⁹ Cf. GEORG STRECKER - UDO SCHNELLE, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997, 56-57.

⁴⁰ Cf. AAVV, *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo (NT)*, Verbo Divino, Estella 2004, 174-175.

le brota aquella alabanza para su madre por haberlo concebido que no es más que un reconocimiento de manera pública de Jesús. Este tipo de expresiones son tradicionales para los judíos y que están basadas en el honor de la familia (Gn 49, 25)⁴¹.

La segunda *bienaventuranza* (v. 28), que se halla en el texto es introducido por la persona de Jesús, quien en su intervención intenta trasladar la mirada ya no en él o en su madre sino en la escucha y observancia de la palabra. Y esto es una llamada de atención para aquellos que en el discipulado sólo se contentan por la participación de los lazos de parentesco, y no van más allá.⁴²

La repetición en tan pocos versículos de μακάριοι, nos permite determinar las dos partes que posee la perícopa⁴³, así como la relación que se da entre ellas, dando así más cohesión al sentido del texto. La perícopa responde al hecho de querer Jesús señalar hacia donde se debe ir y lo hace al introducir la partícula μενοῦν, que sugiere una reconducción de lo dicho anteriormente por la mujer.

Ahora bien, en cuanto a la *aproximación temática*, se puede añadir que:

- En *primer lugar* el v. 27 “Ἐγένετο δε⁴⁴” ya pone al tanto la secuencia narrativa que se trae desde el pasaje anterior (11, 14ss).

⁴¹ Cf. JEROME NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 128-132.157.

⁴² Cf. GERD THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander 1979, 17.

⁴³ Estas dos partes se distinguen por la acción de la mujer y la de Jesús como respuesta. Además que parece interesante cómo el evangelista aplica una bienaventuranza frente a la otra. Aunque esta no es la primera ocasión en que se da de tal forma, sino que también de un modo similar a aparecen en Lc 14, 14-15; 12, 37-43.

⁴⁴ Cf. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000, 421. “Algunas veces, la conexión temporal inmediata se expresa por medio de una construcción de infinitivo pero es más característico aún de Lucas que él sienta la imagen errónea que se ofrece, cuando todos los fragmentos se sitúan en una conexión temporal ininterrumpida Lucas sabe que las pocas historias narradas no describen completamente el curso de los acontecimientos, sino que ofrece únicamente ejemplos, ilustraciones; y, por eso, él hacer notar con mucha frecuencia mediante una frase introductoria que el fragmento que sigue a continuación tiene lugar dentro de un contexto amplio. Para ello escoge la forma (frecuente en los LXX) (καὶ ἐγένετο), que Lucas utiliza esquemáticamente, sobre todo para introducir muchas historia de Marcos”

- En *segundo lugar*, “ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα” aquí nos remite a la perícopa anterior cuando está respondiendo al gentío (v. 17) que se encuentra sorprendido (v. 14) por lo realizado por Jesús.
- En *tercer lugar*, cuando se hace alusión a la multitud (ὄχλου) nos ubica y engancha con el v. 14d y el v. 29, donde Jesús está en medio de la multitud. Es interesante señalar que en el v. 27 aparece un *hápax* (ἐπάρασά...φωνή) y que por tanto se hace distintivo en el evangelio de Lucas.
- En *cuarto lugar*, en “ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες ” el tema de la escucha guarda relación con Lc 10, 39, en lo que se refiere a María la hermana de Lázaro y la escucha de la palabra.

Así pues, luego de haber visto el lugar que ocupa nuestra perícopa, y una vez que se ha puesto en contexto nos disponemos a acercarnos al género literario que le caracteriza.

4. Género literario

A continuación en el texto de estudio nos proponemos distinguir la forma en la cual el evangelista Lucas encontró el texto antes de ser incorporado en el contexto. Para ello, nos basaremos en el análisis de las formas literarias, con la finalidad de ver el trasfondo del texto que se conoce ahora.

En un primer momento la perícopa presenta un breve diálogo instructivo de Jesús. En el cual se observa un *apoteigma*, este debe entenderse en palabra de Bultmann como “aquellos fragmentos cuyo punto principal son unas palabras de Jesús contenidas en un breve marco”⁴⁵.

⁴⁵ Cf. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000, 71. Véase, LAURENCE MACGINLEY, *Form-criticism of the Synoptic Healing Narrative. A Study in the Theories of Martin Dibelius and Rudolf Bultmann*, Woodstpeck College Press, Maryland 1944, 9.

Ahora bien, se debe afinar la procedencia de la perícopa en cuestión. Una posibilidad sería que el apotegma procede de la fuente Q, y se basa en que el evangelista sigue mayormente la secuencia narrativa de esta fuente durante el evangelio (Lc 8, 19-21; Mc 3, 31-35). Otra posibilidad sería que nuestro pasaje se encuentra vinculado con la disputa acerca del exorcismo (Lc 11, 24-26; Mt 12, 43-45) y del verdadero parentesco familiar (Mc 3, 22-27; Mt 12, 46-50)⁴⁶.

Sin embargo, Bultmann difiere de esta concepción, aunque va un poco más atrás porque para él una historia como Lc 11, 14-23 (Mc 3, 22; Mt 12, 22-37) en su inicio requiere una historia anterior con la cual enganchar, y si se piensa en Q pues quedaría la referencia del inicio algo genérica⁴⁷. Eso es en cuanto al inicio. Ahora, en cuanto al final de esta escena se observa como Lucas la cierra utilizando un apotegma relacionado con la bienaventuranza dirigida a la madre de Jesús (Lc 11, 27-28).

Bultmann considera la perícopa como un apotegma de tipo “biográfico”. Porque estas palabras de Jesús se presentan al final del pasaje como decisivas, en una determinada situación, y que la respuesta que da Jesús es motivada por una mujer, cuyo sentido queda supeditado a esa situación particular⁴⁸. Continúa Bultmann colocando su punto de vista mirando cada uno de los versículos de la perícopa y dice que no se contraponen uno (v. 27) al otro (v. 28). Puesto que ambos son un fragmento concebido uniformemente y que ilustran una determinada situación, además que expresan el conjunto del punto principal (v. 27) conservado su sentido en el v. 28⁴⁹ guardando así una interrelación en su totalidad.

⁴⁶ Ibid. 73.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Cf. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000, 114-115.

⁴⁹ Ibid. 114.

Fitzmyer asume también la clasificación que hace Bultmann, y considera que de acuerdo a la historia de las formas estamos antes un “apoteigma biográfico”, aunque prefiere llamarle “declaración” de Jesús⁵⁰.

Por otra parte, también pudiéramos señalar que la perícopa está constituida por una “*chreia*”. Es decir un relato breve sobre un hecho o dicho de una persona. En este sentido existen varios tipos de *chreia*⁵¹, entre los que se encuentran en primer lugar la *chreia* de dichos (*logikai*), en segundo lugar la *chreia* de hechos (*praktikai*) y por último la *chreia* mixta.

Pondremos algo más de atención en la *chreia* de dichos (*logikai*), ya que son aquellas que tiene su autoridad por la palabra, sin tener en consideración las acciones. Dentro de este tipo de *chreia* encontramos dos especies que son: la *declarativa* (*apophantikon*) y la *contestativa* (réplica) (*apokritikon*). La declarativa se caracteriza porque las afirmaciones son hechas por el que habla. En cambio, la contestativa está relacionada con las circunstancias. Sin embargo, en esta se pueden distinguir cuatro especies de *chreia* contestativas relacionadas con: a) responder a una pregunta (*erôtêsis*) (respuesta es breve, puede ser “sí” o “no”; b) responde a una pregunta o interrogación (*pysma*) (de modo que la respuesta debe ser más larga); y c) dar a una causa una respuesta⁵².

Las preguntas demandan unas respuestas (contestación) y en este sentido en nuestra perícopa, cuando la mujer se dirige a Jesús (Lc 11, 27), y de la manera como lo hace genera en él un tipo de respuesta (*pysma*) de forma defensiva y lo hace con agudeza, utilizando la misma forma empleada por la mujer al decir “bienaventurado...”, es decir que Jesús al desafío verbal responde con una réplica verbal (Lc 11, 28),

⁵⁰ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio san Lucas III*, Cristiandad, Madrid 1987, 361.

⁵¹ Cf. GEORGE ALEXANDER KENNEDY, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rethoric*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, 15. Aquí se define lo que se entiende por *chreia* “A *chreia* (*khreia*) is a brief saying or action making a point, attributed to some specified person or something corresponding to a person”.

⁵² *Ibid.* 16.

recolocando la maternidad y la familia en el lugar que corresponde con la finalidad de que aquel que quiera seguirlo debe saber cuál es la verdadera identidad.

En conclusión, consideramos que nuestra perícopa en cuanto al género literario tiene un estilo de *apotegma tradicional* o *bienaventuranza tradicional* y, que a diferencia de otros pasajes el macarismo no va seguida de una sentencia. Y aunque nos parece interesante la posición de Bultmann, sin embargo consideramos más apropiado asumir para nuestra perícopa la nomenclatura de Bovon⁵³, diciendo que pertenece a un *apotegma tradicional* o *bienaventuranza tradicional*⁵⁴, un motivo usado en el judaísmo⁵⁵.

El género literario de la bienaventuranza, es conocido en el mundo antiguo pues se había extendido en Egipto, Grecia, y por su puesto en Israel. En el Antiguo Testamento el macarismo es una forma literaria que se utiliza sobre todo en la literatura sapiencial y en la poética⁵⁶. En el mundo judío las bienaventuranzas se utilizaron de un modo parenético sapiencial, como expresión del nexo acción-pasión. Además que se expresaba con frecuencia en tercera persona (sin destinatarios directos)⁵⁷ y que puede depender por lo general de la acción de Dios, o de las acciones humanas. Como ante se apuntó, la literatura sapiencial del AT posee un carácter *parenético* (exhortación o de

⁵³ Cf. FRANÇOIS BOVON, *El evangelio de san Lucas II*, Sígueme, Salamanca 2002, 232. “El evangelista adapta a su estilo un apotegma tradicional, o al menos una bienaventuranza tradicional”

⁵⁴ Ibidem. El autor considera que es tradicional puesto que podía ser fácilmente repetido y por ende memorizable. Y de la consideración práctica dirá que era más popular en las primeras comunidades cristianas. Véase, MARSHALL HOWARD, *Luke, Historian & Theologian*, The Paternoster Press, Sydney 1970, 160. Opina lo siguiente “Thus a common designation in primitive Christianity for the gospel message is used to indicate the continuity between the message of Jesus and that of his disciple; this fact is further evidenced by the way in which Jesus and that of his disciples out during his lifetime to preach the same message as he himself proclaimed (Lk 9, 2)”

⁵⁵ Cf. ANTONIO CRUZ, *bienaventuranza*, en GDEB, 347-349.

⁵⁶ Se puede encontrar macarismos en: Job 5, 17; 29, 11; Sal 1, 1; 32, 1; 32, 2; 34, 8; 40, 4; 41, 1, 2; 64, 4; 72, 17; 84, 5, 84, 12; 89, 15; 94, 12, 112; 127, 5; 128, 1.2; 137, 8.9; 144, 15; 146, 5; Prov 3, 13; 8, 34; 14, 21; 16, 20; 28, 14; 29, 18; Is 56, 2, aunque no es tan frecuente que aparezcan en textos narrativos: Gn 30, 13; 1 Re 10, 8; 2 Cro 9, 7, y menos común en los textos proféticos: Is 30, 18; 32, 20; 56, 2; Dan 12, 12; Mal 3, 12. Cf. ANTONIO CRUZ, *bienaventurado*, en GDEB, 347. También se puede consultar LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Manual de Poética Hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987, 27.

⁵⁷ Aunque existen excepciones, como es el caso de Dt 33, 29; Sal 127 (128), 2; Ecl 10, 17, donde se encuentran en segunda persona.

amonestación: Prov 3, 13; Ecl 14, 1s; Is 25, 8; 26) y además está en ella presente la alabanza y temor de Dios (Sal 1, 1; 40, 2; Prov 8, 24)

Por otra parte, teniendo en cuenta la expresión literaria, la bienaventuranza posee un tipo de *esquema* con el cual se le identifica:

- 1) La afirmación (promesa u ofrecimiento) de felicidad.
- 2) La designación de la persona sobre quien recae, connotación, aquella “cualidad” suya o disposición que le hace, le hará o simplemente debe hacer, para que sea feliz.
- 3) La causa objetiva y concreta de su felicidad, será de ordinario un “favor” o una “recompensa” divina⁵⁸.

Por tanto, este esquema lo podemos aplicar a nuestra perícopa (Lc 11, 27-28), de lo que se puede deducir que:

v. 27:

- a) En cuanto a la afirmación, aparece una mujer pronunciando *la bienaventuranza* (μακαρία).
- b) Nos encontramos que la persona a quien se considera digna de alabanza es a la madre de Jesús (María).
- c) La causa por la cual la mujer eleva esta alabanza es por haberle llevado dentro de sí y dado a luz (μαστοὶ ἐθήλασας).

v. 28:

De la misma manera que el versículo anterior éste lleva el mismo esquema.

- a) En este caso es Jesús quien pronuncia la *bienaventuranza* (μακάριοι).

⁵⁸ Cf. ISIDRO GOMA CIVIT, *El evangelio según san Mateo*, Marova, Madrid 1966, 207.

- b) Dicen claramente y de forma abierta quienes son dichosos “los que...” (οἱ), es decir, cualquiera, puede ser el destinatario, y en consecuencia la invitación es amplia.
- c) Serán recompensados quienes “escuchen” (ἀκούοντες) y “observen, guarden” (φυλάσσουντες) la palabra de Dios.

De acuerdo a esto podemos reconocer que quien concedía el favor en el AT era Dios (Dt 33, 29). Y en el NT será Jesucristo quien mayormente pronuncie las bienaventuranzas: en el caso de los evangelios tenemos ocho bienaventuranzas en Mt 5, 3-12, y cuatro en Lc 6, 20-23, (que serían la segunda, cuarta y octava de Mt)⁵⁹.

Las bienaventuranzas fueron pronunciadas por Jesús en varias ocasiones y de varias maneras y bajo contextos diversos: el sapiencial (Jn 13, 17), el escatológico (Lc 10, 23; Mt 13, 16; Mt 16, 15), aunado a esto también son objetos de bienaventuranza quienes no escandalice a otro (Mt 11, 6; Lc 7, 23), e inclusive aquellos que creen (Jn 20, 29) y dentro de este se menciona María como creyente (Lc 1, 45.48). Pablo también utiliza los macarismos en un sentido que para algunos suelen denominarlo “piadoso” (Rom 4, 7, 8, 9; 14, 22), y en el libro del Apocalipsis tiene un sentido escatológico (1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7. 14)⁶⁰

Tanto en el evangelio de Mateo como en Lucas aparecen la mayoría de macarismos que tiene el NT. En Lucas predominan los macarismos aislados (1, 45; 7, 23; 12, 37. 43; 23, 29). Sin embargo, en lo que respecta a nuestra perícopa utiliza un procedimiento algo diferente puesto que coloca las bienaventuranzas una enfrente a la otra. Además que no es el único caso donde el evangelista hace este procedimiento (14, 14-15; 12, 37-43).

Los makarismos o bienaventuranzas tienen una dimensión de honra pública de cualquier persona, que tenía que ver con su comportamiento y por tanto con sus

⁵⁹ Cf. FRANÇOIS BOVON, *El evangelio según san Lucas I*, Sígueme, Salamanca 1995, 419.

⁶⁰ Cf. ANTONIO CRUZ, *bienaventuranza*, en GDEB, 348.

acciones. Comportamiento que estaba claramente codificado en las declaraciones de “bienaventuranzas”.

En la retórica, *las bienaventuranzas* se encuentran dentro del discurso epideíctico, que se caracteriza por la alabanza y el honor, aunque no todo se reduce a estos dos aspectos sino que su ámbito es algo más amplio como pueden ser: las biografías, el encomio y oraciones funerarias (*laudatio funebris*)⁶¹. La retórica aristotélica suele distinguir tres tipos de discursos, que corresponden a la manera de cómo se exponía el discurso y los argumentos:

- El *genus iudiciale (o forense)* hace referencia a aquellos hechos que han acontecidos en el pasado con la finalidad de acusar o defender, demostrando que estos has sido justos o injustos.
- El *genus deliberativum*: podemos entenderlo como aquel que trata de las cosas futuras y tiene como cometido el persuadir o en su defecto disuadir demostrando que algo realmente es útil o no.
- El *genus demonstrativum (epideíctico)*: refiere a aquellas cosas que están en el presente y tienen como objeto la alabanza o condenación, considerándolas buenas o malas, verdaderas o falsas, e incluso dignas o no.

Por otra parte, también podemos afinar un poco más diciendo que en estos tres tipos de discursos se dan algunos “medios” de acuerdo a la finalidad de los mismos, es decir que podían ser: de acusación y defensa, persuasión y disuasión, y por último elogio y censura.

Para resumir lo anteriormente expuesto a continuación se expondrá un cuadro donde se explica los tipos de discursos, la función temporal, los fines y los medios⁶²:

⁶¹ Cf. GEORGE ALEXANDER KENNEDY, *The Art of Rhetoric in the Roman World 300 b.C-a. D 300*, Princeton University, Princeton 1972, 21-23.

⁶² Ibid. 41.

CLASE DE DISCURSO	CLASE DE OYENTE	TIEMPO	FINES	MEDIOS
Forense	Juez	Pasado	Lo justo e injusto	Acusación y defensa
Deliberativo	Juez	Futuro	Lo ventajoso y lo desventajoso	Persuasión y disuasión
Epidéictico	Espectador	Presente	Lo noble y lo vergonzoso	Elogio y censura

Una vez que hemos visto los tres tipos de discursos, nos centraremos en aquel que tiene que ver con nuestra perícopa, el tercero, es decir al *epidéictico*, que trata de lo noble que está relacionado con la virtud y, por tanto, se trata de todo aquello que se hace digno de elogio, además trata de aquello que es opuesto (las acciones vergonzosas).

Lo que hacía que una persona fuera merecedora de elogio era su comportamiento en la sociedad, y estas acciones era las que se consideraba “buenas”⁶³ o no. Por tanto, todo aquel que era digno de ser considerado como bueno, tenía que ser necesariamente “virtuoso”, decir que sus acciones reflejaban “virtud” (*areté*).

En este sentido para Aristóteles las acciones reflejaban bien el tipo de persona. Sin embargo, también deja claro que realmente eran meritorias aquellas acciones que fueran voluntarias y que representaran un bien colectivo⁶⁴. Al respecto seguimos a Neyrey en cuanto expone de modo sencillo y claro los criterios de Aristóteles sobre quién debe ser tenido por “virtuoso”:

- Cuando es el único, o el primero, o uno de los pocos, o el que más ha realizado ciertas acciones.

⁶³ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 9, Gredos, Madrid 1990, 240.

⁶⁴ *Ibid.* I, 9, 244 ss.

- Cuando sus acciones sobrepasan ciertas expectativas.
- Cuando sus acciones no son el resultado de la casualidad.
- Cuando por su causa se establecieron ciertas recompensas y honores.
- Cuando fue el primero en recibir un encomio.
- Y Cuando se erigen estatuas suyas en el mercado⁶⁵.

De todo esto deducimos el rol importante que juega la sociedad a la hora de considerar a alguien digno de valía o “virtuoso” y quién no. Y de aquí que la persona se le dijera dichosas o bienaventurada y fuese utilizado como un género, por lo que no es extraño en este contexto que la mujer anónima dirija estas palabras a la madre de Jesús por lo que representa la persona de su hijo.

Luego de haber puntualizado sobre el género literario a continuación nos disponemos a hacer un recorrido por algunos evangelistas, así como por el propio evangelio de Lucas con la finalidad de comparar nuestra perícopa con otras y ver aquellos elementos que se relacionan.

5. Comparación sinóptica

En esta parte consideraremos la conveniencia de ver la perícopa en estudio en relación con los evangelios sinópticos. Para tal fin, nos disponemos a desarrollar este punto de la siguiente manera. En primer lugar, presentaremos de forma panorámica un cuadro⁶⁶ que nos permita ver a primera vista aquellos elementos que son propios, los coincidentes y

⁶⁵ Cf. JEROME NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 120.

⁶⁶ Cf. JOSÉ ALONSO DÍAZ - ANTONIO VARGAS-MACHUCA, *Sinopsis de los evangelios. Los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas con los textos paralelos del evangelio de Juan, los pasajes concordantes de los evangelios apócrifos y los padres apostólicos, aparato crítico y notas*, UPC, Madrid 1996, 181. De antemano, es importante hacer la acotación que en este libro Lc 11, 27-28, no posee paralelos. Sin embargo, más adelante se hará algunas acotaciones al respecto. Para la realización del cuadro, véase JOSÉ CERVANTES GABARRÓN, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 1999, 246-247.

aquellos que no⁶⁷. En segundo lugar, una vez visualizado lo anterior, se afinará algunos elementos de forma general y en tercer lugar entraremos en detalle a analizar y explicar algunos elementos comparativos que se consideren significativos para nuestro estudio.

5.1. Cuadro sinóptico

Mt 12, 46-50	Mc 3, 31-35.	Lc 8, 19-21	Lc 11, 27-28
⁴⁶ Ἐτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἔξω ἐστήκεισαν ζητοῦντες αὐτῶ λαλῆσαι.	³¹ Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἔξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν.	¹⁹ Παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῶ διὰ τὸν ὄχλον.	²⁷ Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα ἐπάρασαί τις φωνὴν γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν αὐτῶ· μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὐς ἐθήλασας.
⁴⁷ [εἶπεν δέ τις αὐτῶ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἐστήκασιν ζητοῦντές σοι λαλῆσαι.]	³² καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῶ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου [καὶ αἱ ἀδελφαί σου] ἔξω ζητοῦσίν		

⁶⁷ Para la lectura del cuadro sinóptico, se utiliza algunos criterios importantes a tener en cuenta a la hora de leer y posteriormente para hacer el análisis, la disposición en que están colocados cada evangelista no corresponde a ningún orden de tipo cronológico, sino que la posición que tienen responde a una simple elección particular. Ahora en cuanto a la metodología de lectura está dispuesta de la siguiente manera: 1) Los paralelos que se encuentren en los sinópticos se coloca en color **morado**. 2) Los paralelos entre Mt y Lc se representa en color **rojo**. Los paralelos entre Mc y Lc se utiliza en color **verde**. Los paralelos que se repiten entre Lc y Lc, para referirnos a aquellos que están dentro del mismo evangelista se usa el color **azul**. Y por últimos paralelos que posean variantes que guarden relación con el término, bien sea de modo gramatical o sintáctico, se utiliza el color **púrpura**.

	σε.		
48 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ λέγοντι αὐτῷ· τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου;	33 καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου]; μου;	20 ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ· ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἐστήκασιν ἔξω ἰδεῖν θέλοντές σε.	
49 καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου.	34καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους λέγει· ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου.	21 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς· μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιῶντες.	28 αὐτὸς δὲ εἶπεν· μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.
50 ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς αὐτός μου ἀδελφός καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν.	35 ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν.		

5.2. Visión general

Bajo una mirada panorámica se ha podido presentar una comparación sinóptica en la cual vale la pena señalar algunos elementos coincidentes en menor o mayor grado, pues en cuanto a que la perícopa en cuestión no tiene elementos plenamente sinópticos. Sin embargo, al considerarse Lc 8, 19 como punto de referencia para nuestro estudio, es allí

la pertinencia de ver los *símiles* que tiene con los otros sinópticos, de un modo general y posteriormente se hará de forma más detalla en cada comparación:

- a) En primer lugar: existe un elemento único que se encuentra en los evangelios y es ὄχλος, (Mt 12, 46; Mc 3, 32; Lc 8, 19; 11, 27) y aparece en diversos casos y géneros.
- b) En segundo lugar: la presencia del sustantivo ἡ μήτηρ, en Mt 12, 46-50; Mc 3, 31-35; Lc 8, 19, en cambio, en 11, 27 el evangelista hace referencia a ἡ κοιλία y a μαστοί, para hablar de la madre, pero no le nombra directamente.
- c) En tercer lugar: las mayores semejanzas se encuentran dadas entre Mt, Mc es con Lc 8, 19-21, en este sentido se encuentran en varias ocasiones en los evangelios de Mt 12, 46-50; Mc 3, 31-35 los sustantivos μήτηρ (5 x) οἱ ἀδελφοί (5 x) con pronombres posesivos y en Lc 8, 19-21 (3 x).

Por otra parte, las *diferencias* que se hallan en esta visión en conjunto son las siguientes:

- a) La situación que presenta Mt y Mc es de distancia de los familiares en relación con Jesús, ya que se encuentran “afuera” (ἔξω), es decir que Jesús se hallaba dentro de un lugar. En cambio, en Lc 8, 19 se nota la imposibilidad de acercarse a él a causa de la multitud, por lo que se puede decir que están afuera al aire libre, y esta misma situación también está Lc 11, 27.
- b) En Mt, Mc y Lc 8, 19 no sólo aparece la madre, sino que está acompañada de los hermanos de Jesús (ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου), en cambio en Lc 11, 27 no hay mención de los “hermanos”.
- c) En Mt, Mc y Lc 8, 19 a Jesús le comunica o informa “uno/alguien” (τις αὐτῷ) sobre la presencia de su madre y sus hermanos, en Lc 11, 27, donde mujer es la que se dirige a él. Mt refiere que él “todavía estaba hablando a la multitud” cuando le avisan. En Mc no refiere esto ni Lc 8, 19ss, a diferencia de Lc 11, 27, donde la mujer “grita” (ἐπάρασα τις φωνὴν γυνη) estando en medio de multitud

en el momento que se encuentra hablando “mientras él decía esto...” (Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα).

- d) En relación a su madre y sus hermanos en Mt “trataban de hablar con él (ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι)”; en Mc “le mandaron a llamar”, y en Lc 8, 20 “deseaban” (ἰδεῖν θέλοντές σε) verle.
- e) Además, el contexto en el cual se desenvuelve Mt 12, 46; Mc 3, 31 y Lc 8, 19-21 pertenece al ámbito familiar, aunque resalta la prioridad del seguimiento invitando a la comunidad de discípulos a cumplir la voluntad de Padre ante cualquier vínculo de parentesco carnal, y en Lc 11, 27-28 que haría referencia al ámbito de la verdadera dicha.

Después de exponer en rasgos generales las similitudes y diferencias entre un evangelio y otro nos disponemos a presentar de un modo más concreto lo anterior.

5.3. Comparación con Mc 3, 31-35 y Lc 11, 27-28

La perícopa de Mc está enmarcada dentro de un primer ciclo que se denomina “oposición a la iniciativa de Jesús” (enseñanza y actividad) (Mc 3, 20-4, 42). Además, dentro de este ciclo se encuentra un tríptico (3, 20-35) que está delimitado por la mención de la multitud así como por la mención de los familiares de Jesús al principio y al final (3, 21.22.31.32.35). Y en este se distinguen tres perícopas:

- Reacción popular a la iniciativa de Jesús (3, 20-21).
- Reacción oficial. Los letrados de Jerusalén (3, 22-30).
- Antigua y nueva familia de Jesús (3, 31-35)⁶⁸

⁶⁸ Cf. JUAN MATEOS - FERNANDO CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético II*, El Almendro, Córdoba 1993, 325.

Es conocido el hecho que dentro de las composiciones de Marcos y Lucas existen coincidencias, tanto Marcos como Lucas introducen detalles que son propios y distintivos uno del otro y esto se debe a que son derivados de “Q” o de “L”.

Sin embargo, atendiendo a esta premisa se puede decir que en primer lugar, en Marcos 3, 31-35 y en Mateo 12, 46-50 este relato de la familia de Jesús está precediendo al capítulo de las parábolas del reino (Mc 4; Mt 13). En cambio Lucas en relación a Mc y Mt invierte el orden, además que “suaviza” el relato⁶⁹.

En segundo lugar, se debe tener en cuenta que se encuentra cierta diferencia en la introducción en referencia al pasaje precedente⁷⁰. Esta también se observa en Mt y se debe a que emplea cierta fórmula para realizar una transición (9, 18; 17,5; 26, 47)

En tercer lugar, en la comparación de Mc 3, 32, se ha encontrado coincidencia con la multitud. El evangelista Mc continúa manteniendo el escenario de Jesús en la “casa” y se encuentra rodeado de la multitud⁷¹. Luego de la salida de escena de los enemigos de Jesús entra ahora en escena los familiares, y estos vienen con un propósito visto en el v. 21 (οἱ παρ’ αὐτοῦ)⁷². La multitud en esta oportunidad no muestra hostilidad hacia Jesús, más bien es quien transmite el mensaje de la familia a Jesús (v.

⁶⁹ Este tipo de procedimiento ya es bastante usual en Lc y según, PIERRE BONNARD, *Evangelio según Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976, 286-287, el evangelista lo hace “suprimiendo la pregunta incisiva que Jesús hace en el v. 33 de Marcos y en el v. 48 de Mt”.

⁷⁰ Cf. MARTIN DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984, 54-55, especialmente p. 57: “Mc 3, 31 es por sí mismo un comienzo independiente que no necesita presentación alguna: “llegaron su madre y sus hermanos...” El sujeto de la acción no es el mismo que el de la presunta introducción a la misma”, y no es fácil captar el sentido que puede tener la supuesta separación del principio de la narración respecto al cuerpo del relato. Sin embargo, todos los elementos, llamativos a primera vista, se puede explicar si se supone que Mc 3, 20.21 prepara 3, 31ss una preparación del evangelista con fines pragmáticos.

⁷¹ Marcos, al igual que Mt, cuando habla de las multitudes suele utilizar el plural. Cf. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000, 417. Sin embargo, en relación al tema de la “casa” existen autores que no están de acuerdo con esta interpretación como VICENT TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980, 279; que se inclina a pensar que el “afuera” “no se refiere necesariamente a la casa mencionada en el v. 19, porque la narración es una unidad autónoma; quizá signifique que la turba se congregó fuera entorno a Jesús.”

⁷² Los familiares acusan a Jesús de haber perdido la cordura (está loco) y le buscan para llevarle a la casa. Esta es una muestra de hostilidad hacia la persona de Jesús. Cf. XABIER PIKAZA, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998, 87-89.

32). Se pudiera también decir que la multitud representa un grupo de persona que no está definido, aunque con el dato anterior se pudiese pensar que dentro de ese grupo de persona se encuentran personas que escuchan a Jesús y quizá pudiese acoger sus palabras como enseñanza (Mc 4, 1; 6, 34) e incluso sorprenderse por ellas (Mc 1, 27; 2, 12). En este particular en Mc el tema de la multitud pudiera tener matices propios de acuerdo al contexto.

En cuarto lugar el pasaje Mc 3, 31ss destaca la figura de la madre y se expresa con el verbo en singular (έρχεται). En Mc no se revela la identidad de su madre y sus hermanos (as)⁷³.

En quinto lugar también la referencia de la madre de Jesús en el evangelio de Lucas no quiere señalar sólo su persona sino más bien el hecho de ser presentada como discípula y en este elemento aparece asentada la continuidad del discipulado⁷⁴.

El v. 33, utiliza una construcción pasiva (ἀποκριθεὶς) que es bastante común en los evangelios sinópticos, además que en esta expresión se deja ver el influjo de LXX.

Con la pregunta del v. 34 cabe señalar que en este contexto los parientes de Jesús no pertenecen a sus discípulos, sino que por el contrario representa una actitud negativa hacia Jesús por las acciones que lleva a cabo. Y así el v. 34 nos muestra con el uso de (περιβλεψάμενος), la referencia a los que se encuentran “alrededor” o “en torno” a él, quienes serían vistos como sus discípulos aunque no precisamente sean los doce sino que es una manera más amplia de referirse a sus seguidores (6, 6.36; Lc 9, 12; Mc 4, 10)

El v. 35, cuando refiere a (ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ), quiere hacer énfasis sobre “el cumplir la voluntad de Dios” y en este sentido reubica las relaciones familiares en otro plano diferente a como se entendía hasta entonces y remarca la superioridad de los lazos que van de acuerdo a la obediencia a Dios más que en relación

⁷³ La lectura de “sus hermanas” podría tratarse de adición del copista por influjo de 6, 3.

⁷⁴ Cf. RAYMOND BROWN, *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2011, 160-161.

con lo sanguíneo⁷⁵. En este sentido el evangelista Mc quiere mostrar el cambio de una familia de tipo “carnal” a otra que se pudiera decir que es una “familia espiritual”⁷⁶

Ahora bien, estas narraciones de Mc 3, 31-35 y Lc 11, 27-28, nos lleva a ver que ambas no son variantes del mismo relato, porque como se observó difieren en las ideas, en los detalles y también en el vocabulario. Por tanto, podemos decir, que Mc 3, 31-35 expresa una opinión nueva y espiritual sobre el parentesco, a diferencia de Lc 11, 27-28 que en nuestra opinión trasciende a Mc puesto que nos remite a un grado más alto de la felicidad, ya no a una felicidad conformista de ser pariente sino a otra que lleva consigo la “escucha y el cumplimiento” de la palabra de Dios.

En este sentido para Dibelius este último versículo (v. 35) corresponde a una adición posterior⁷⁷, que corresponde a una tendencia entre la idea de hacer la voluntad de Dios de Mc y la escucha y cumplimiento de la palabra de Lc 11, 28.

Sin embargo, se podía pensar que Jesús haya dicho estas palabras u otras de formas semejantes y que la forma en que se presenta ahora responde a una versión de un testigo y que antes poseían otra forma a la actual.

De manera que el v. 35, sería visto como el dicho de Jesús mientras los vv. 31-34 formarían parte del contexto narrativo⁷⁸. Lo que quiere decir que el v. 35 probablemente poseía otro contexto diferente a como le conocemos ahora y este explica

⁷⁵ Cf. VICENT TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980, 281.

⁷⁶ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio san Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987, 753ss.

⁷⁷ Cf. MARTIN DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984, 63. Según este autor “puede que él (Jesús) se contentará con decir “estos son mi padre y mis hermanos” (Mc 3, 34), mientras que las palabras siguientes, “el que hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre”, procedieran de los predicadores que crearon paradigmas sobre la base de los casos aislados recibidos”. Además el autor continúa diciendo que Mc 3, 34 surge como respuesta a una situación particular en la predicación y allí surgió la transformación “al intentar explicar la forma unívoca a los oyentes la mirada y los gestos de Jesús, que era evidentes para los testigos oculares: el que hace la voluntad de Dios es contado por Jesús entre verdaderos familiares”. Véase, RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 118.120.

⁷⁸ Cf. HOWARD MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, The Paternoster, Exeter 1978, 332-331.

el hecho de carecer de consecuencia en cuanto al orden, número e incluso en el carácter de los miembros de la familia en los v. 32 y 35.

Y en cuanto al hecho familiar el pasaje parece priorizar la familia “espiritual” antes que la “carnal”. Sin embargo, el texto no excluye a los miembros de la familia carnal de una posible participación dentro de la familia “espiritual”. Pero lo que si se muestra es la falta de comprensión de los parientes a diferencia de la familia “espiritual” que sigue a Jesús para oír la palabra de Dios y ejecutar su voluntad.

5.4. Comparación con Mt 12, 46- 50 y Lc 11, 27-28

De acuerdo a la fuente documentaria de las dos fuentes se puede observar que Mt y Lc poseen elementos que son convergentes con respecto a Marcos. El evangelista Mateo, siguiendo a Mc, sitúa la parábola (12, 46-50) en una parte donde se trata de la duda, conflictos y oposición a su persona (11, 1-13,52), además en el escenario narrativo coloca la mirada en lo que se refiere a la enseñanza y al diálogo: Jesús y Juan Bautista, ayos sobre los incrédulos, acción de gracias por la revelación, controversias sobre el sábado, el poder de Jesús y la controversia con la familia (11. 12, 50).

La presencia de elementos comunes se pueden explicar, teniendo en cuenta la “doble tradición”, que refiere que Mateo pudo tomar elementos de Lucas, o incluso también lo contrario que Lucas tomó de Mt, aunque también ambos y es lo más lógico pensar que pudieron tomar de una fuente común que en este caso sería Q, compartiendo fuentes en su redacción, y teniendo en cuenta la fuente primitiva en cada caso particular⁷⁹.

⁷⁹ Atendiendo al factor tiempo este tema no se desarrolla a profundidad para ello se sugiere el estudio realizado de una manera más amplia, véase JOSEPH FITZMYER, *El evangelio de san Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987, 133-136.

En la mirada sinóptica anterior nos percatamos en primer lugar que en el v. 46, aparece un solo elemento coincidente entre Mt y Lc en consideración con la perícopa en estudio y es el referente a la multitud (ὄχλοις - ὄχλου)⁸⁰. En segundo lugar recordemos que la última vez donde es mencionada la multitud fue en el v. 23. Es posible que el evangelista haya realizado una reinterpretación de Mc, quien se había referido a todo el pueblo (3, 32a; 34a)⁸¹. Cuando se habla de multitud⁸² (v. 47) se hace referencia a que esta refleja hacia Jesús una actitud neutral, negativa o positiva de acuerdo al contexto⁸³. En tercer lugar con frecuencia Mt utiliza frases de transición que son propias de su estilo (9, 18; 17,5; 26,47) su función redaccional está en “pasar” a otro tema del anterior.

En cuarto lugar a simple vista podríamos decir que Jesús se encontraba al aire libre, sin embargo más adelante (Mt 13, 1) hará referencia a la casa. En este sentido Jesús al estar dentro de la casa y sus parientes se encuentran afuera (ἔξω)⁸⁴, y tienen dificultad para entrar. El hecho de que el evangelista narre la posición de su familia y el lugar donde está Jesús quiere denotar cierta distancia o lejanía⁸⁵.

⁸⁰ El evangelista Mt, cuando hace referencia a las multitudes, lo hace frecuentemente en plural ὄχλοι πολλοί, muestra de ellos se podría señalar algunos pasajes como: 4, 25s; 7, 28; 8, 1.18; 9, 8. 33. 36; 12, 46; 15, 30; 23, 1.

⁸¹ Cf. ULRICH LUZ, *El evangelio de san Mateo I*, Sígueme, Salamanca 2001, 381-387.

⁸² El v. 47 falta en una serie de manuscritos muy importantes (Sinaítico y Vaticano -B-), y llama la atención que aquí el griego del “evangelista” es poco mateano, quizá nos encontramos antes una adición tardía y basada en el v. 32 de Mc o Lc 8, 20. Sin embargo, en opinión de ULRICH LUZ, *El evangelio de san Mateo I*, Sígueme, Salamanca 2001, 380, lo postula como “una omisión por error, debido a una haplografía, más que un texto originario breve que luego fuera complementado a base de los lugares paralelos”.

⁸³ Evidentemente en el caso del relato de la pasión esta palabra adquiere en algunos contextos un significado negativo (Mc 14, 43; 15, 6-14), ahora también se presenta en el caso positivo en el evangelista Jn 6.14s, 7, 48. También se suele hacer referencia a la multitud en sentido neutro como aquellos que aún no siguen a Jesús.

⁸⁴ Cf. WILLIAM DAVIES - DALE ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew II*, T. and T. Clark, Edinburgh 1991, 363. “It makes sense of Mk 3.31 to mention people “standing outside”, for Jesus is in a house. But Matthew has failed to tell us what Mark has told us (Lk 8, 20) That is, in abbreviating his source, he has neglected to inform us what 12, 46 evidently assumes, namely, that Jesus is inside”.

⁸⁵ El hecho de que se coloque a sus familiares afuera (ἔξω) “hipotéticamente” pudiese dar a entender la lejanía que tenían en relación a Jesús por la falta de comprensión de su misión (Jn 7, 3ss). Véase, GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2004, 224. Además, se puede ver

En quinto lugar, la mención de la madre (ἡ μήτηρ) de Jesús en Mt 12, 46ss se hace de modo directo, mientras Lc 11, 27 lo hace de forma indirecta utilizando la figura retórica de la sinonimia -referencia a la madre utilizando dos palabras para expresar una relación de identidad o semejanza de significados entre determinadas palabras (vientre y pecho)-. Por otra parte, también aparece en el caso de Mt la mención de los ἀδελφοί, palabra que omite el evangelista Lucas.

En sexto lugar el v. 48 aparece en Mc remplazado. Además que su padre no aparece reseñado en ningún lugar de su ministerio⁸⁶. Por otra parte Lucas suprime estas palabras.

En séptimo lugar, en el v. 49 Jesús inicia una ruptura quizá algo tímida en relación con su familia espiritual (fariseos)⁸⁷. Además, en este v. 49 se puede observar como Mateo realiza una interpretación de Marcos (Mc 3, 32a. 34a), y puntualiza diciendo que quien son señalados son “sus discípulos”. Ampliando así el significado de dos términos “ἀδελφοί” y “μήτηρ”.

Y por último, el v. 50 sigue ampliando la visión de la familia que va más allá del propio tiempo de Jesús, puesto que “todo el que cumple la voluntad del Padre pertenece a la familia”. La práctica de la voluntad de Dios está presente a lo largo del evangelio (7, 21-27, etc). La expresión πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, es característico en Mt.

Todo esto pone en evidencia que en el evangelio de Mt, a diferencia de Mc, la escena que corresponde a la verdadera familia de Jesús, es algo más suave y se presta poco para ser interpretada como mero reemplazo o sustitución de la familia “carnal”.

que en Mc y Mt refiere que la madre y los hermanos de Jesús estaban afuera, sin explicar por qué no llegaron a donde estaba Jesús, en este sentido parece algo dramático que sus parientes se hallan quedado afuera y los discípulos adentro. Lc obviaré este elemento.

⁸⁶ Cf. JOHN MEIER, *Un juicio marginal I*, Verbo Divino, Estella 1998, 329 ss.

⁸⁷ Cf. WILLIAM DAVIES - DALE ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew II*, T. and T. Clark, Edinburgh 1991, 364. Este autor refiere que “the elevation of one’s spiritual family over one’s physical family is found elsewhere in ancient Judaism. Already in Deut 33.9 Levi is commended for saying “of his father and mother”, “I regard them not”.

5.5. Comparación Lc 8, 19-21 con Lc 11, 27-28

En primer lugar, Lc 8, 19-21 se encuentra en una de las secciones del evangelio que relata el ministerio público de Jesús en Galilea (4, 14-9,50) y hace mención del rechazo en Nazaret (4, 14-5, 16), las reacciones ante Jesús (5, 17-6, 49), los milagros y autoridad, el envío de los doce (7, 1-9, 6) y la identidad de Jesús (9, 7-50). Lc 8, 19-21 es considerado como el final de esta sección que trata del tema de la “palabra de Dios” y también es considerado como un episodio añadido que rompe con el orden de Mc; de manera que el evangelista nos indica que quiere darle otro sentido al pasaje. Sin embargo, también se debe tener presente que el pasaje que estamos mirando es de composición lucana que constantemente va y viene en cuanto al orden y disposición de los pasajes aunque sigue a Mc.

En Lc 8, 19ss, aparece la típica utilización del verbo (Παρεγένετο) para describir la llegada de la madre⁸⁸. También como en las comparaciones anteriores se encuentra la referencia con la multitud que en esta ocasión aparece como la que impide el contacto de su familia con Jesús. Aunque es la misma multitud quien comunica la llegada de su madre y de sus hermanos. Lucas en 8, 20 nos relata que a Jesús le comunica (ἀπηγγέλη)⁸⁹-“uno/alguien” (τις αὐτῶ)- sobre la presencia de su madre y sus hermanos, en Lc 11, 27, una mujer es la que se dirige a él. Cuando en Mc y Mt se da la noticia de que están fuera la madre y los hermanos, Jesús replica con una pregunta que deja mucho que decir sobre su pertenencia a la familia. En cambio, Lc no hace esta pregunta. En Mc y Mt Jesús responde a esta pregunta señalando a los discípulos sentados en torno a él, a los que identifica como su familia. En Lc no aparece este hecho.

Toda la sección anterior a Lc 8, 19ss, y en particular la parábola del sembrador (8, 4-15), nos remite a la escucha de la palabra de Dios. Cuando menciona la semilla

⁸⁸ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio de san Lucas I*, Cristiandad, Madrid 1986, 189.

⁸⁹ La formulación en forma pasiva de ἀπηγγέλη aparece como una fórmula lucana y además se encuentra 26 x de 45 en el NT.

que cae en tierra buena, es interpretada como aquellos que escuchan la palabra... (8, 15) y continúa haciendo mención de este tema en 8, 16-18, además que la sección es cerrada mencionando el escuchar (8, 21). En este último caso es donde se nos presenta la diferencia entre lo que es ser perteneciente a la familia “carnal” y aquellos que pertenecen a la familia “espiritual”.

En el caso de Lc 11, 28 hace mención no ya de la pertenencia o no a la familia sino que va más allá, puesto que lo que pone la mirada es en la escucha de la palabra de Dios y su puesta en práctica. Ahora bien, Lc 8, 19-21 podría ser un dicho que ha llegado a Lc por Mc, en cambio Lc 11, 27-28 puede tener su procedencia en una fuente propia de Lucas, o pudo ser una reelaboración, o redacción lucana de 8, 19-21⁹⁰.

En el pasaje de Lc 11, 27-28, se muestra un tinte algo negativo hacia la madre de Jesús a diferencia de Lc 8, 19-21⁹¹. Cuando Lc 11 refiere al vientre y a los pechos hace mención de un circunloquio judaico, de este modo cuando se hace la alabanza a la madre se quiere dar importancia al hijo más que a la madre. Y lo que quizá quiere mostrar Jesús con el v. 28 es que no se es dichoso o bienaventurado por las palabras, relación familiar o por el exorcismo (signos), sino más bien por obedecer y guardar la palabra de Dios.

5.6. Comparación con el Evangelio de Tomás

Luego de haber realizado la comparación entre Lc 11, 27-28 y los evangelios sinópticos nos adentramos a mirar el *Evangelio de Tomás* (EvT). El EvT fue descubierto en 1945 y desde entonces han suscitados diversas polémicas e interpretaciones. Además se ha podido constatar la existencia de 114 máximas que son atribuidas al mismo Jesús y que

⁹⁰ En este sentido hay algunos autores que se decantan por una (Räisänen, Kraeling) y otra (Creed, Bundy)

⁹¹ Cf. ROBERT TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts a Literary Interpretation I*, Fortress Press, Philadelphia 1986, 137-138.

según algunos estudiosos apuntan a que guardan relación con las fuentes “Q” y “L”⁹². Por ello nos centraremos en profundizar sus relaciones con Lc 11, 27-28⁹³:

Una mujer de entre la gente le dijo: “¡Bendito el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron!”. El (le dijo): “¡Benditos quienes has escuchado la palabra del Padre y la han guardado de verdad! Porque vendrán días en los que diréis: “¡Bendito el vientre que no han concebido y los pechos que no han dado leche!”(EvT 79)⁹⁴

En esta cita del EvT encontramos referencia no sólo a un apotegma, sino que toma en consideración otros apotegmas de Jesús que son normalmente vistos en sentido negativo (Lc 23, 29). Centrándonos un poco más en lo que nos compete en nuestro estudio, en la anterior formulación se encuentra las dos partes del “logion” y que además la primera parte de nuestra perícopa coincide en esta versión con la canónica (Lc 11, 27). Ahora en relación con la segunda (Lc 11, 28) si hay ciertas diferencias como por ejemplo la utilización de la palabra “Padre” en vez de “Dios”⁹⁵, así mismo añade “de verdad”, y por último el EvT al usar Lc 23, 29 no toma en cuenta los tres términos que contiene en el evangelio canónico (στεῖραι, κοιλίαι, μαστοί), sino que utiliza sólo dos términos (vientre κοιλίαι y senos μαστοι) coincidiendo así solo con Lc 11, 27.

⁹² Unos 17 de los 114 que se encuentran dentro del EvT, también están con otro documento que fue escrito en griego y que se halló en Oxyrhynchus, (Egipto 1898) y que llevan por nombre los papiros de Oxyrhynchus, pertenecientes al s. III d. C (Oxyrh. 1 654. 655), también se puede consultar sobre el tema Cf. KUNTZMANN RAYMOND - JEAN DANIEL DUBOIS, *Nag Hammadi: evangelio según Tomás: textos de gnósticos de los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 1988, 8ss. 54.

⁹³ Cf. SALVADOR MUÑOZ IGLESIA, *El evangelio de Tomás y algunos aspectos de la cuestión sinóptica*, EE. 34 Madrid 1960, 883-894. Citado en MANUEL ALCALÁ, *El evangelio copto de Tomás*, Sígueme, Salamanca 1989, 19.

⁹⁴ Cf. MANUEL ALCALÁ, *El evangelio copto de Tomás*, Sígueme, Salamanca 1989, 46. Véase, RAMÓN TREVIANO ETCHEVERRÍA, *Estudio sobre el evangelio de Tomás*, Ciudad Nueva, Madrid 1997, 70. (Fuentes Patrísticas Estudios 2).

⁹⁵ Ibid. 92. En opinión del autor “el texto copto, tal vez de sabor encratita, parece más lógico y presenta mayor cohesión interna que los evangelistas canónicos. Es notable la expresión. “Palabra del Padre”, típica del evangelista apócrifo y que no se halla en los evangelios oficiales”.

Esta referencia al EvT nos lleva a considerar que nuestra perícopa pertenece a un apotegma independiente de Mc y que se encuentra enraizada en una tradición antigua de la cual bebió el evangelista Lucas. Pues resulta interesante ver que los tres apotegmas presentado en EvT se haya en los evangelios canónicos y que Mc quizá conoció y lo transformó añadiendo algunos elementos como ya hemos visto, siendo así que lo que se encuentra en él es fruto de la redacción e interpretación de este apotegma adaptándolo en un contexto de diálogo (Mc 3, 31ss, Mt 12, 46ss).

Por tanto, nuestra perícopa no sólo viene de una tradición antigua sino que además se debe atribuir a la fuente “L”, propia del evangelista Lucas como se ha señalado anteriormente, de manera que el apotegma tradicional pudo haber sido empleado por las primeras comunidades cristianas, como instrumento de predicación o de catequesis,⁹⁶ haciéndole algunos cambios y vinculaciones con sentencias (Lc 23, 29), con la finalidad de ser aprendido de manera más fácil. Con lo cual se puede ver la originalidad que posee los apotegmas de nuestra perícopa y, que el EvT sólo puede ser tomado como referencia de orden secundario.

6. Conclusión

Una vez terminado el recorrido en el cual hemos analizado aquellos elementos crítico-literarios aplicado a nuestra perícopa que se encuentra ubicada dentro de unos de los momentos que tiene el viaje de Jesús hacia Jerusalén. Además que el itinerario de este viaje ocupa un lugar central en lo que corresponde a la composición del libro. Y que nuestro pasaje está en una sección se caracteriza por las *controversias* con sus adversarios (11, 14-36). El análisis nos ha llevado a las siguientes conclusiones:

⁹⁶ Cf. FRANÇOIS BOVON, *El evangelio de san Lucas II*, Sígueme, Salamanca 2002, 233. Véase, LARRY HURTADO, *Los primeros papiros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2010, 30-32.

- La perícopa está bien delimitada puesto que tiene su inicio en el v. 27 y su final en el v. 28, y no posee paralelos y que pertenece a la fuente “L” propia del evangelista.
- La perícopa en estudio es una interrupción dentro de la triada sobre el exorcismo y la petición de signos y en el esquema concéntrico ocupa un lugar central las bienaventuranzas.
- El género literario que posee la perícopa es una bienaventuranza tradicional o un apotegma biográfico.
- En cuanto a la comparación con los otros evangelios sinópticos tenemos lo siguiente: En Marcos 3, 31-35, posee un carácter negativo en la forma del dicho en cuanto se refiere a la familia de Jesús (los suyos), que ha venido a cogerlo porque está fuera de sí (v. 21). En Mateo 12, 46-50, aun cuando conserva de cierto modo el contexto de Mc, es algo más positivo. Puesto que omite la referencia al v. 21. Y en Lucas 8, 19-21 y 11, 27-28 proporciona al dicho un contexto más positivo en relación a Mc y Mt.

Una vez que se ha concluido con los objetivos que nos hemos planteado en este capítulo, nos disponemos a avanzar en el estudio y ahora corresponderá analizar aquellos términos empleado por el evangelista Lucas en nuestra perícopa, así como también conocer su significado (campo semántico) con la finalidad de ver la posible intención que tuvo el autor al utilizar esos términos.

CAPÍTULO II

ANÁLISIS SEMÁNTICO DE LUCAS 11, 27-28

Para continuar con el análisis necesitamos prestar atención al uso del lenguaje que utiliza el evangelista Lucas con la finalidad de comprender el sentido de los términos empleados por él. Puesto que una palabra que aparece en diferentes lugares no siempre tiene el mismo significado ya que los términos van evolucionando a lo largo de la historia. Además de que cada autor coloca su sello personal, y por ello pueden variar de sentido incluso dentro de una misma obra.

1. Análisis semántico

En esta parte de la investigación presentaremos aquellos términos que posee nuestra perícopa, teniendo en consideración aquellos influjos veterotestamentarios que nos podrían aportar elementos interesantes para comprender el significado terminológico usado por el evangelista y la pertinente importancia que podemos descubrir en relación con nuestro estudio. Debido a la brevedad de la perícopa nos detendremos también en aquellos términos que se consideren oportunos dentro de los versículos para una mejor comprensión.

- *ἐπάρασα*

Es un verbo en participio, aoristo, voz activa, nominativo, femenino, singular de ἐπαίρω, que significa “levantar, alzar, elevar”; es un verbo que aparece mayormente en los

escritos lucanos (Lc-6x-, Hch -5x-) y se emplea unas 19 x en todo en NT⁹⁷. Sin embargo, es un verbo que suele aparecer en voz activa seguido de acusativo y que en contexto se encuentra referido a órganos (sensoriales) humanos o a parte del cuerpo⁹⁸.

Este término aparece en nuestra perícopa acompañado de τις φωνήν γυνη que refiere a una exclamación o una interpelación, y tiene como significado “gritar, hablar en voz alta. El hecho de que una mujer aparezca en medio de la multitud, gritando (Lc 11, 27), no es algo extraño, puesto que forma parte de las acciones que emprenden con frecuencia la multitud en general cuando está asombrada (Hch 14, 11) o cuando se encuentra molesta o indignada (Hch 22, 22). Este verbo, con la expresión τις φωνήν γυνη, aparece también en el libro de los Jueces (2, 4)⁹⁹.

Tampoco es extraño ver que las mujeres ante una situación adversa se expresen a través de un grito, pues este es una manera de dar a conocer su dolor o inconformidad ante situaciones de injusticia de la cuales con frecuencia son víctimas.

El hecho del gritar (en hebreo *s'q*) en el AT, aparece en aquellos momentos de dificultad o, dicho de otro modo, el hecho de gritar está condicionado por una gran situación de necesidad. Sin embargo, hay que tener cuidado de no reducir este término sólo como una simple reacción ante el dolor, sino que va más allá, puesto que lo que intenta es llamar la atención de otra persona que quizá puede cambiar su suerte. Ahondando un poco más en el mismo término pudiera decirse que lo que pretende buscar la persona que grita es alguien que le socorra y le auxilie, -aunque el significado de auxilio no agota el mismo término, pues es muy amplio (Hab 1, 2; Job 19, 7; Lam 3, 8)¹⁰⁰.

⁹⁷ En el caso de Jn aparece 4 x, y una vez en Mt 17, 8; 2 Cor 10, 5; 11, 20 y 1 Tim 2, 8.

⁹⁸ Cf. U. BORSE, *επαίρο*, en DENT I, 1470.

⁹⁹ Cf. DGB, 314.

¹⁰⁰ Cf. R. ALBERTZ, *s'q* en DTMT, 716ss; 840, aquí aparece *s'q*, “pedir auxilio”, como término técnico para indicar el grito de auxilio.

Ahora bien, según lo anteriormente expuesto cuando alguien grita mayormente se dirige a Dios de manera explícita o implícita,¹⁰¹ ya que sabe que puede ser socorrida por Él (Lc 18, 38). En el caso de nuestra perícopa sabemos que una mujer lo hace explícitamente, y por tanto, surge una pregunta: ¿acaso podemos identificar este grito como consecuencia de una lamentación individual o tiene otro sentido? Según J. Fitzmyer resultaría difícil pensar y hasta forzado admitir -como algunos lo han sugerido- que esta mujer fuera una madre que había sufrido en su familia la dolorosa reincidencia de relapso¹⁰².

En nuestra opinión pudiera decirse que se trata de una mujer que fue cautivada por el mensaje de Jesús¹⁰³, que pudo haber conocido por boca de otro o de otros que lo habían escuchado y habían experimentado algún hecho o palabra de Jesús, ahora ella se encontraba entre la multitud cuando Jesús les estaba hablando y, entonces fue cuando experimentó en su persona aquellas palabras no ya por boca de otro sino del mismo Jesús¹⁰⁴, de aquí que de manera espontánea dijese aquella bienaventuranza en agradecimiento de tan elocuente predicador.

¹⁰¹ En este sentido la lamentación puede dirigirse a Dios de tres formas: 1) Individual (Jon 1, 5; Sal 9, 13; 77, 2; 88, 2; 142, 2. 6); 2) colectiva (Ex 2, 23ss; 3, 7. 9; Jue 10, 10, Neh 9, 4) y 3) la del mediador: (Ex 8, 8; 15, 25; 1 Sam 7, 9; Ez 9, 8, Hab 1, 2)

¹⁰² Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio según Lucas III*, Cristiandad, Madrid 1987, 362.

¹⁰³ Cf. ELISA ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentro entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo - UPC, Madrid 2008, 42.

¹⁰⁴ Cf. J. C. LABUSCHAGNE, אָרָה en DTMT II, 847. También pudiera deducirse en este caso que el grito que dirige la mujer en el evangelio de Lucas 11, 27, puede significar que el grito es expresión de una estrecha relación entre el que invoca y el invocado, que en este caso sería Jesús. Es decir, como se apuntó anteriormente, ya se había dado una cierta relación por el testimonio de otros, ahora esta mujer ya al escuchar a Jesús queda enganchada o vinculada a él.

- μακαρία

Es un adjetivo, nominativo, femenino, singular. Este término aparece en 50 ocasiones a lo largo del NT¹⁰⁵, y principalmente en los sinópticos, y se suele traducir por “feliz o bueno”, en cuanto a las personas se refiere¹⁰⁶.

En los LXX, *macarios* (μακαριος), lo podemos encontrar como un término traducido del hebreo אֲשֵׁרֶת *`ashrê*, que posee un sentido predicativo, que es traducido por “bienaventurado” o “feliz”. En el AT desde el punto de vista de la forma, las bienaventuranzas se pueden presentar de varias maneras: por ejemplo de manera aislada, o en colecciones (Eclo 25, 7-11) también puede aparecer acompañadas de maldiciones (Tob 13, 12). Ahora bien, en el NT se encuentran las bienaventuranzas de varias maneras: aisladas (Lc 14, 15), en serie (Mt 5, 3-12) y antitética (Lc 6, 20-26)¹⁰⁷

- κοιλία

Es un nombre, nominativo, femenino, en singular. Esta palabra refiere a la cavidad abdominal, vientre como parte del sistema digestivo. También su significado está relacionado con lo “terreno” (Flp 3, 19). Pero mayormente esta palabra adquiere particular significación en lo referente a la mujer como madre, es decir a la matriz o seno materno (Lc 2, 2; 11, 27; 23, 29)¹⁰⁸. Por otro lado, se entiende también como *par*

¹⁰⁵ El término se encuentra presente: 13 x en Mt, 5x en Lc, Ap 7 x, en Pablo 4 x, las cartas pastorales 3 x, las cartas católicas 4 x, en Jn 2 x, y en Hch 2 x.

¹⁰⁶ No sólo se refiere a las personas sino también a las cosas. Cf. μακαριος en, DGB, 538.

¹⁰⁷ En el libro del Apocalipsis se hallan siete bienaventuranzas aisladas (Ap 1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7. 14) y siete maldiciones (Ap 8, 13; 9, 12; 11, 14; 12, 12; 18, 10.16.19) Cf. FRANÇOIS BOVON, *El evangelio según san Lucas I*, Sígueme, Salamanca 1995, 420-421.

¹⁰⁸ “As an organ of reproduction, esp. *womb, uterus*. (Gn 25, 23; Dt 28, 4; Job 1, 21; Ruth 1, 11; Lk 1, 41. 44; 11, 27; 23, 29, Εκ κ. from birth (Judg 16, 17; Is 49, 1; Mt 19, 12; Lk 1, 15; Ac 3, 2; 14, 8; Gal 1, 15). Fruit of the womb (Mi 6, 7; Lam 2, 20) Lk 1, 42”. Cf. GELNT, 438.

pro toto, definiendo a la mujer como madre en todo su sentido como en el caso de Lc 11, 27 y 23, 29.

Este término aparece en el AT como בֶּטֶן *betén*, que también se le da el significado de “seno, vientre”, e incluso “entraña” y que además en ocasiones aparece como sinónimo de la palabra מֵעַם *meim* (vientre). Además este término simbólicamente refiere al corazón, como la parte más profundas (interior) que se encuentra en el hombre.

Como referencia veterotestamentaria podemos encontrar algunas referencias como: Prov 18, 8; 20, 27; 22,18; Job 15, 35. Así que cuando se hace alusión a la expresión “desde el vientre”, utilizada con frecuencia en los profetas, se refiere a la realidad de la gestación y nacimiento ser humano (Is 44, 2; 46, 3; 48, 8; 49, 5; Jer 1, 5) aunque no es la única puesto que podemos encontrarnos con otra expresión como lo es, el “fruto de tu vientre” para referirse a una realidad maternal donde realza la importancia del hijo (Dt 28, 53; 127, 3)¹⁰⁹.

Otra palabra que en el AT es utilizada para referirse a vientre como “seno materno, entrañas” es רַחֵם *rahm* (Jr 20, 17), de la cual se deriva tener misericordia o muchacha. Este término es usado además para referir una realidad de procedencia de donde emerge la vida del ser humano e incluso del animal. Sin embargo, llama la atención que el verbo רַחֵם, en piel no sólo signifique “tener misericordia”, sino que también, aunque no son abundantes los casos, se utiliza para hacer alusión a la mujer (Is 49, 15) o al padre (Sal 103, 13).

Son múltiples y diversos los testimonios que aparecen tanto en el AT como en el NT sobre la fertilidad, y de quienes en un primer momento no lo eran y claman a Dios, y este le escucha, y esto se debe a que la idea de la fecundidad estaba vinculada a Dios

¹⁰⁹ Cf. ALFONSO ROPERO BERZOSA, *vientre*, en GDEB, 2613. También se puede consultar el tema en NIDOTTE, 24.

como dador de la misma, y en consecuencia podía hacer a una mujer fecunda o no (Gn 30, 2; 33, 5; Sal 127, 3).

Tal concepción está presente en Israel, basta fijarse en algunos ejemplos como *Saray*: “Mira, Yahvé me ha hecho estéril” (Gn 16, 2), además ella era consciente que con la edad que tenía le era imposible, y ante lo comunicado por aquellos “varones”, Sara responde en su interior con la risa (18, 12). Evidentemente ella es conocedora de la sabiduría popular, y sabe muy bien que lo que le dicen aquellos “varones” no se corresponde con la realidad¹¹⁰. Tal es la sorpresa que la misma narración la expresa: “Dijo, pues Sara: “Reír me hizo Dios. Todo el que lo oiga se me reirá. Y añadió “¿Quién le había de decir a Abraham: Sara amamantará a hijos?” (Gn 21, 7).

Otro caso lo hallamos en *Rebeca*, quien era estéril y su esposo Isaac oró a Dios para que le concediera hijos (Gn 25, 21. 24. 26). Así mismo en esta línea nos encontramos con *Raquel* y *Lía*: “Dios observó que Lía era menospreciada y la hizo fecunda, mientras Raquel quedó estéril” (29, 31). La mujer de Manoa es otro caso de esterilidad (Jue 13, 2-3. 24), como los son también Ana, la esposa de Elcana (1 Sam 1, 5-6. 20), e Isabel la esposa de Zacarías (Lc 1, 5-7. 57-58)

Por otra parte, la idea de “vientres abierto” (fecundos) y “cerrados” está no sólo presente en el AT sino también en el Nuevo. En el NT, aparece la palabra κοιλια, con un significado similar a como aparece en el AT, “vientre, entrañas”¹¹¹. En el evangelista Lucas esta aparece en varias ocasiones. En primer lugar cuando el ángel le dirige las palabras a Zacarías (1, 15), donde podemos encontrar que la expresión forma parte de los relatos de vocación profética (Jr 1, 5; 49,1)¹¹², en segundo lugar en la visita de María a Isabel (Lc 1, 41), en tercer lugar en la exclamación de Isabel a María (1, 42), en cuarto lugar continúa Isabel con aquellas palabras: “Apenas llegó a mis oídos la voz de tu

¹¹⁰ Cf. MERCEDES NAVARRO - IRMTRAUD FISCHER (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella 2010, 284.

¹¹¹ Véase también Mt 12, 40; 15, 17; 19, 12; Mc 7, 19; Lc 1, 15, 41, 42, 44; 11, 27; 15, 16; 23, 29; Jn 3, 4; Rom 16, 18; 1 Cor 6, 13; Gal 1, 15; Fil 3, 19; Ap 10, 9- 10).

¹¹² Cf. JOSÉ SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992, 125.

saludo...” (1, 44); en quinto lugar en la antítesis de las bienaventuranzas dadas hasta ahora (23, 29)¹¹³ y por último, también está nuestra perícopa (11, 27).

Además, en Lc 1, 41. 42. 44, el evangelista resalta no tanto las palabras de María como la reacción de Isabel. Es significativo saber que también será una mujer la que reaccione entre la multitud antes las palabras de Jesús¹¹⁴. Así mismo, Isabel llena del Espíritu Santo pronuncia sus palabras en sentido profético. Ahora bien, quizá aquel grito de la mujer también pudiera interpretarse como gesto de valentía en cuanto que este tipo de alabanza expresa detrás de sí una gran tradición¹¹⁵, y que a ejemplo de algunas mujeres del AT rompe en público el silencio a la cual estaba confinada para expresar lo que siente o, mejor dicho, lo que vive.

Por otra parte, si consideramos los verbos utilizados en Lc 1, “bendita”, y “bendito”, corresponde a lo que se conoce como una pasiva divina. La bendición apunta a una forma de elección por parte de Dios y que es reconocida por los otros. La finalidad de la bendición, es que tiene su fuente y su finalidad en el fruto de María, Jesús. Según F. Bovon, el evangelio de Lucas se abre con la bendición concedida a

¹¹³ Este pasaje hace alusión a Is 54, 1-10, en forma de bienaventuranza o macarismo. Cf. LUIS ALONSO SCHÖKEL - JOSÉ SICRE DÍAZ, *Profetas I*, Cristiandad, Madrid 1980, 335-337.

¹¹⁴ Desde una visión más integradora podríamos ver como este no es el único caso donde una mujer toma la iniciativa... las mujeres han jugado un papel muy interesante en la historia de la salvación y que con frecuencia se encuentra invisibilizado no sólo en el AT, sino que aún falta por descubrir y promocionar en el NT. Cf. MERCEDES NAVARRO - IRMTRAUD FISCHER (eds.), *La Torah, Verbo Divino*, Estella 2010, 263-268. También se podría consultar GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2004, 255.

¹¹⁵ Aquí se valoran dos categorías que están muy presentes en el sistema social, como lo son: honor-vergüenza. Como bien es conocido son valores centrales dentro de la cultura mediterránea. El honor servía como patrón de comportamiento social a través del cual se determinaba o diferenciaban las familias y también los miembros de ella. El honor era considerado como la valoración positiva que cada individuo tenía de sí, a lo que se añadía un ámbito más amplio que era la valoración de los demás con relación a su comportamiento. Esta última valoración era considerada más importante que la personal. Y en este ámbito amplio se encuentra también la vergüenza que es la valoración u opinión negativa que hacían los demás de un individuo.

Bajo estas categorías también se interpretaba la posición que tenía en la sociedad, aunque estas categorías no eran las únicas a las que se prestaba atención, sino que hay otras como la edad y el sexo. Sin embargo, estos elementos serán desarrollados con más detenimiento en el III capítulo, para poder entender la razón de ser de la bienaventuranza hecha por la mujer de Lc 11, 27.

María y a Jesús, y se cierra con la de los discípulos, pronunciados por el resucitado (24, 50)¹¹⁶.

- ἐθήλασας

Es un verbo en indicativo, aoristo, activo, segunda persona singular de θηλάζω, que significa “amamantar, dar el pecho, mamar o criar”, y que su campo semántico está caracterizado por el ámbito maternal humano, puesto que también se suele utilizar con referencia a los animales mamíferos (Gn 32, 16)¹¹⁷.

En el Antiguo Testamento aparece como verbo פָּנָה, que en qatal significa “mamar, tomar el pecho, chotar” (Job 3, 12; Cant 8, 1). Sin embargo, el verbo puede tener un sentido figurado relacionado con “chupar, aprovecharse” (Is 60, 16; 66, 11; Job 20, 16) como en otro caso puede adquirir el significado de explotar (Dt 33, 19). Ahora bien, este verbo puede aparecer en hifil, significando: “Amamantar, criar, lactar, dar el pecho, destetar” (Gn 21, 7; Ex 2, 9; 1 Sm 1, 23; 1 Re 3, 21, Lam 4, 3)¹¹⁸. Pero si aparece en participio lo encontramos con el significado de nodriza (Ex 2, 7), crianza (Dt 32, 13)¹¹⁹. Otra manera figurativa como se puede hallar el verbo es aquella relacionada con nutrir, alimentar, lactancia, amamantamiento¹²⁰.

En cuanto al Nuevo Testamento este verbo es utilizado en sentido absoluto, sobre todo cuando se refiere a los lamentos de las madres lactantes en Mc 13, 17; Mt 24, 19; Lc 21, 23. También como exclamación es utilizada en relación con las bienaventuranzas hecha a la madre de Jesús por amamantarle (Lc 11, 27), y en un

¹¹⁶ Cf. FRANÇOIS BOVON, *El evangelio según san Lucas I*, Sígueme, Salamanca 1995, 127.

¹¹⁷ Cf. DGB, 402. Véase, NIDOTTE II, 473.

¹¹⁸ Cf. DCH, 230-231.

¹¹⁹ Cf. DBHE, 320.

¹²⁰ Cf. DHE, 492.

sentido contrario lo encontramos en Lc 23, 29, cuando se llama dichosas aquellas que no amamantaron.

Por otra parte, en el NT se utiliza no sólo el verbo sino también el sustantivo *θηλυς* relacionado sobre todo al ámbito femenino, porque son ellas las que amamantan con sus pechos, aunque también en varias oportunidades parece que se pierde de vista esta distinción (Gál 3, 28)¹²¹. Otro término que aparece relacionado tanto con el verbo y el sustantivo que se mencionaba anteriormente y que aparece en la perícopa en cuestión es *μαστοι*, que es un nombre, en nominativo, masculino, plural de *μαστός*, que significa pezón o pecho y, que en plural hace referencia a los pechos maternos como aquellos que alimentan y transmiten vida. Los pechos refieren a la realidad de la fertilidad, como aquellos que alimentan al ser humano no sólo criándolo sino dándole vida como lo vemos en el evangelista Lc 11, 27; 23, 29, incluso también en este sentido lo tenemos en el libro del Ap 1, 13¹²².

- **βαστάσασα**

Es un verbo participio, aoristo, activo, nominativo, femenino, singular de *βαστάζω*, su significado es “llevar, llevar” (Lc 14, 27) e incluso también se suele utilizar con el sentido de “soportar” (Mt 20, 12, Jn 16, 12; Ap 2, 2). Generalmente este término es empleado para referirse a la idea de “llevar algo”, bien sea “pesado o ligero” (Lc 22, 10; Mt 3, 11; Jn 19, 17) pero también para llevar personas (Lc 7, 14, Hch 21, 35, Ap 17, 7) y en este último sentido es utilizado en la perícopa que estamos estudiando, sobre todo cuando la mujer lleva durante la etapa del embarazo, a su propio hijo (Lc 11, 27)¹²³.

¹²¹ Cf. DENT I, 1874.

¹²² Cf. DENT II, 190.

¹²³ Cf. DENT I, 623.

- ἀκούοντες

Es un verbo participio, presente, activo, nominativo, masculino, plural de ἀκούω, su significado más común es “oír, enterarse, obedecer...”. Es un término que aparece con bastante frecuencia en el NT, y de manera notable en los evangelios, donde resalta la gran cantidad de apariciones (65 x) en el evangelista Lucas.

El verbo ἀκούω, aparece por lo general en sentido absoluto; en el caso particular de nuestra perícopaοὶ ἀκούοντες, se refiere a los creyentes (Lc 6, 27) o a los que escuchan¹²⁴

Es importante tener en cuenta que este verbo también es bastante común en el AT, conocido como שמע *shm'*, y que tiene una alta concurrencia (1.159 x). El verbo no designa una realidad pasiva sino por el contrario una realidad activa que impulsa el actuar. Es decir, “no puede haber escucha en sí, sin una toma de postura o reacción positivo o negativo, en pensamientos, palabras u obras, al contenido de lo escuchado¹²⁵”.

Es significativo no perder de vista el contexto en el cual se encuentra el verbo, pues de allí se puede entender el verdadero sentido del texto. De manera que se ha de estar atento a saber también identificar quién es el sujeto de la escucha, ya que en este sentido se puede estar haciendo referencia a los hombres de manera individual o colectivo, así como también se puede hacer referencia a la escucha no sólo con los oídos sino también con el corazón.

El verbo “escuchar” también puede tener una clara connotación discipular, pues todo maestro exige una especial atención a la escucha, con la finalidad que lo expresado por él no quede en vano sino que tiene el deber de dar fruto. Es evidente que cuando se

¹²⁴ Cf. DENT I, 157.

¹²⁵ Cf. H. SCHULT, שמע, en DTMAT II, 1221ss.

habla de escuchar al maestro o una enseñanza se puede llegar a pensar que se refiere a una forma de adquirir algún tipo de conocimiento sin más, y con frecuencia en el AT (Prov 19, 27; 1 Re 3, 9) es un obedecer que debe apuntar hacia una consecución práctica de lo adquirido.

Lo que no se puede dejar de considerar es que la invitación a escuchar: “escuchad esto” “escuchad la palabra de Yahvé”, quiere decir que el hombre está antes un ámbito jurídico (preceptos). Incluso en el caso de escuchar a un enviado o representante de Yahvé significa que lo se pide es que cumpla lo que contiene el mensaje o mejor dicho lo que Él dispone¹²⁶.

En el NT y de manera particular en los sinópticos se hace uso de este verbo. En el evangelio de Mateo el verbo escuchar (ἀκούω) parece íntimamente relacionado con recibir la palabra (10, 14; 11, 5. 15; 13, 16. 19. 20), el ejemplo de ello se encuentra en Mt 7, 24-27, con la parábola del edificar sobre la roca o edificar sobre arena; con la que resuena el momento conclusivo del libro del Deuteronomio, en cuanto a la invitación a escuchar la Palabra (Dt 30, 14) y a cumplirla, de lo cual dependerá que se otorgue la vida o la muerte (30, 15-20). De manera que el hombre construye su vida colocando por obra todo aquello que ha escuchado de Dios¹²⁷.

En relación a la escucha y puesta en práctica de la palabra de Dios el evangelista Lucas (8, 21) narra el momento en que alguien llegó a Jesús con la noticia que su familia estaba esperando afuera a que saliera, ya que el gentío era tan grande que a causa de ellos no podían llegar hasta él. A la cual Jesús dio una contestación: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?”, y continuó diciendo “Los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica”. Y de esta manera da cabida al discipulado, puesto que ya

¹²⁶ Cf. H. SCHULT, שמיע, en DTMAT II, 1229.

¹²⁷ Cf. PIERRE BONNARD, *Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976, 169-170.

para él el auténtico discípulo, bien sea varón o mujer, es el que actúa conforme a lo que Él ha dicho¹²⁸.

El evangelista Lucas continúa de cierto modo esta temática en Lc 11, 28, solo que a pesar que mantiene el verbo “escuchar” hace un ligero cambio utilizando “conservar” en vez de “hacer” o “poner en práctica”.

- φυλάσσουντες

Es un verbo en participio, presente, activo, nominativo, masculino, plural de φυλάσσω. Este término en sentido intransitivo tiene la connotación de “hacer guardia, montar la guardia, estar de guardia” (Nm 3, 7; 1, 53). En cambio, en sentido transitivo, se refiere a guardar, vigilar, ser fiel a, cumplir, y cuando se encuentra con un acusativo puede hacer alusión a guardar por ejemplo una ley (Gn 26, 5), más aún puede referirse a “estar atento a, observar, practicar, cumplir...”. (Dt 16, 1; Jos 1, 7; Os 12, 7; Mal 2, 7)¹²⁹.

En el AT aparece el verbo שָׁמַר *shmr*, y es empleado en muchas ocasiones en qal, y significa “custodiar, proteger, vigilar, conservar”. Este verbo además de referirse al ejercicio habitual de vigilar, también describe en el AT una función que tiene relación con el templo. Es decir, que este término con frecuencia se suele utilizar en el ámbito religioso (cultural). De aquí que adquiera un sentido relacionado con lo jurídico en cuanto a guardar y observar la alianza (Gn 17, 9), el derecho (Is 56, 1; Os 12, 7), pero sobre todo la referencia que se deja ver de un modo más marcado es la que se refiere a los mandamientos, preceptos e instrucciones de Dios (Gn 26, 5)¹³⁰.

¹²⁸ Cf. JOHN TINSLEY, *The Gospel According to Luke*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, 131.

¹²⁹ Cf. DGBD, 898.

¹³⁰ Cf. DTAT II, 1233.

El libro del Deuteronomio nos recuerda que la observancia de la ley es un tema que se encuentra presente profundamente en este libro, además que constantemente está recordando la importancia de la escucha y la observancia de la ley (Dt 11, 8-9) que se corrobora en la obediencia, como respuesta a la exigencia de la alianza¹³¹. Pero también advierte y exhorta que del cumplimiento de estas dependerá que sean objeto de bendiciones o maldiciones (Dt 11, 18-32), en otras palabras, el libro del Dt deja claro que las bendiciones y maldiciones estarán condicionadas al cumplimiento de la voluntad de Dios (Dt 28, 1-46; 28, 47-47; 28, 58-68)¹³².

Debemos tener en cuenta que en el libro del Dt (10, 12.16. 20; 11, 1.8) se encuentran afirmaciones relacionadas con el gran mandamiento: escuchar, temer, seguir los caminos, amar a, servir a, vincularse a, jurar por el nombre de, y obedecer los mandamientos de Yahvé. Estas afirmaciones son importantes para Israel. “Guardar los mandamientos”, es la exigencia que pone Yahvé para cumplir con las promesas.

En cuanto al NT φυλάσσω, se refiere también a la observancia (guarda) de la ley o precepto. Pero no cualquier ley, es evidentemente que se refiere a la observancia de la Torá (Hch 7, 53; 21, 24; Gal 6, 13), y a los mandamientos (Mc 10, 20; Mt 19, 20, Lc 18, 21)¹³³.

Este llamamiento al cumplimiento es una manera de vincular una larga tradición literaria veterotestamentaria que está de fondo, y que en el caso de nuestra perícopa no hace mención de las amenazas -a diferencia de Mt que si hace mención con el juicio- que con frecuencia en el AT tienen la función de servir de conclusión a múltiples llamamientos de la observancia a la ley de Yahvé (Lv 26, Dt 28).

¹³¹ Cf. ENRIQUE SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Un recuerdo que conduce al don. Teología de Dt 1-11*, UPC, Madrid 2004, 138-140. (Biblioteca de teología Comillas, 11)

¹³² Cf. NORBERT LOHFINK, *Ascolta, Israele, Esegisi di Testi del Deuteronomio*, Paideia, Brescia 1968, 30. 54-56. (Studi Biblici 2). Véase, ALEXANDER ROFÉ, *Deuteronomy, Issues and Interpretation*, T&T Clark, London 2002, 228-229. ERNEST NICHOLSON, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Basil Blackwell, Oxford 1973, 39ss.

¹³³ Cf. ALFRED SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Württ Bibelanstalt, Stuttgart 1963, 512.

Retomando lo anteriormente mencionado en relación al hecho que en Mt apareciera el verbo “hacer”, y en Lc “guardar” “vigilar”. Debemos tener en cuenta que en Mt este “hacer” no se circunscribe a unas reglas ya preestablecidas o en principios generales sino que por el contrario abre esa posibilidad que el hombre responda de manera libre de acuerdo a cada circunstancia, a diferencia de aquellos por ejemplo que pertenecían a la comunidad de Qumrán¹³⁴

En los evangelios con frecuencia aparece Jesús invitando a “cumplir” los mandamientos (Mt 5, 16), a hacer la voluntad de Dios (12, 50; Mc 3, 35; Jn 7, 17), a guardar la palabra de Dios (Lc 8, 21), e incluso lo que él mismo dice (Lc 6, 46; Jn 15, 14)¹³⁵. En estas citas se utiliza el verbo ποιέω, que es traducido por “hacer” “cumplir” o “poner en práctica”, este verbo deja ver también la influencia veterotestamentaria del libro del Dt 6, 4-25, cuando nos percatamos que en el versículo 6, se encuentra el “escucha Israel” y al final del v. 25 aparece “poner en práctica”, aquí nos damos cuenta que en este pasaje estamos ante un “precepto enmarcado”¹³⁶. Ahora bien, en el NT aparece este verbo en los contextos donde se le quiere dar importancia al cumplimiento de la Palabra, en relación al simple escuchar, hablar o hacer cosas sin importancia (Mt 7, 21. 22. 24. 26; Lc 6, 46. 47. 49; 8, 21).

En lo que respecta a nuestra perícopa el evangelista Lucas (Lc 11, 27-28) hace alusión a la necesidad de escuchar y “guardar”, “conservar” o “observar” la palabra de

¹³⁴ Cf. EQ, 123. Algunos elementos de esta comunidad se pueden ver de manera concreta en AAVV, *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Turnhout, Brepols 2002, 1096. Cf. JOHN MEIER, *Un Judío Marginal III*, Verbo Divino, Estella 2003, 522ss. Llama la atención como en la comunidad de Qumrán, la Escritura era el centro de todo. Y aquellos que estaban en la comunidad eran llamado “guardianes de la Alianza”, porque eran conscientes que en la investigación de Torá, podían encontrar la voluntad de Dios; de aquí la importancia de estudiarla, observarla y cumplirla y todo aquel que no buscaba este fin era excluido de la comunidad. Véase, AGUSTÍN DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica, Valencia 1985, 63-64.

¹³⁵ Cf. DENT II, 1045- 1046.

¹³⁶ Este tipo de marco literario que se halla presente en Ex 12, 24-27a; 13, 3-10 y 13, 11-16.

Dios, para distinguir quienes participan o no del reino de Dios (11, 28; 8, 21)¹³⁷. Por tanto, Jesús enseña a los discípulos a orar para que venga el Reino (11, 12), además de que si Jesús expulsa a los demonios, es porque “el Reino de Dios ha llegado a vosotros” (11, 20), y es más “el reino de Dios está cerca” (21, 31-32) y por ello exhorta a escuchar la palabra de Dios.

- λόγον τοῦ θεου

λόγον, es un nombre, acusativo, masculino, singular. Y θεου, es nombre, genitivo, masculino, en singular.

En el AT, esta frase está muy presente. En los LXX, el sustantivo hebreo דָבָר *dabar*, frecuentemente se traduce como *logos*. El término *dabar*, hace referencia a la “locución divina”, y expresa la comunicación de la voluntad de Dios y sus propósitos divinos al hombre. Y para ellos se vale también de algunas palabras como: *millah* (34 x); y *amar* (*decir*) (90 x). La utilización de *amar*, designa el modo de la revelación divina, en cambio, דָבָר refiere al contenido de la revelación (Sal 19, 3; Job 22, 28). En el AT “palabra de Dios” muestra una realidad de extensión de la personalidad divina, expuesta de manera racional y autorizada (Sal 103, 20; Dt 12, 32)¹³⁸. En el Salmo 119 se suele identificar “Palabra de Dios” con la ley escrita¹³⁹.

En el NT, la expresión “la palabra de Dios” (λόγον τοῦ θεου), aparece en múltiples ocasiones. Esta es una expresión que se halla en los evangelios (Mc 7, 13; 4,

¹³⁷ En este sentido valdría la pena considerar que el tema del “reino de Dios” es utilizado por el evangelista Mateo como marco para colocar las bienaventuranzas. Cf. ULRICH LUZ, *El evangelio según san Mateo I*, Sígueme, Salamanca 1993, 279.

¹³⁸ Cf. J. M. TELLERÍA, *Palabra de Dios*, en GDEB, 1876-1877.

¹³⁹ Cf. LUIS ALONSO SCHÖKEL - CECILIA CARNITI, *Salmos II*, Verbo Divino, Estella 1993, 1447-1448.

13-20 (2 x); en Jn 10, 35 (1 x) y posiblemente¹⁴⁰ (1 x) en Mt 15, 16). Sin embargo, en los escritos de Lucas, adquiere un realce importante.

El evangelista Lucas emplea esta expresión cuatro veces en las narraciones evangélicas (Lc 5, 1; 8, 11. 21; 11, 28) y en cambio, se utiliza más en el libro de los Hechos de Apóstoles (14 x) (Hch 4, 31; 6, 2. 7; 8, 14; 11, 1; 12, 24; 13, 5. 7. 44. 46. 48; 16, 32; 17, 13; 18, 11)¹⁴¹. La utilización de la frase en el libro de Hechos se debe al uso del mensaje cristiano predicado por los apóstoles¹⁴².

En el caso de Lc 5, 1; el verbo “escuchar” es un infinitivo que aquí se convierte en un “infinitivo final”, que se traduce como “para escuchar -la palabra de Dios-” de forma que de lo que se trata es de una proclamación del Reino, a través de la cual intenta preparar a Pedro para la misión que le tiene reservada. Es de recordar que en este pasaje se muestra a Jesús como enviado. Y de aquí que él también envíe¹⁴³.

Las palabras de Jesús están vinculadas al Padre, por la relación íntima que tiene con él. De manera que se puede decir que en las palabras de Jesús no solo está presente Dios sino que quien la escuche queda también vinculado a Él (comunión). El escuchar la palabra de Dios genera en quien la escucha vida, liberación, sanación. Vida que ha de ser llevada a otros a través de la predicación de “la palabra de Dios”¹⁴⁴.

En Lc 8, 1; se refleja la cultura en tiempos de Jesús y “el método” de siembra de la Palestina del siglo I; en esta parábola la semilla se identifica con “la palabra de Dios”¹⁴⁵, además deja claro que los cuatro tipos de terrenos corresponden a cuatro categorías de oyentes de la palabra. Por tanto, la perícopa expresa que no basta con

¹⁴⁰ Y se hace la acotación de “posiblemente” porque algunos manuscritos cambia *logos* por *nomos* (ley). Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio según san Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987, 488-489.

¹⁴¹ Cf. GLNT VI, 320-321.

¹⁴² También en Pablo aparecerá: Rom 9, 6; 1 Cor 14, 36; 2 Cor 2, 17; 4, 2; 1 Tes 2, 13.

¹⁴³ Cf. CHARLES TALBERT, *Discipleship in the New Testament*, Filadelfia 1985, 69, en JACK DEAN KINGSBURY, *Conflicto en Lucas, Jesús, autoridades, discípulos*, El Almendro, Córdoba 1992, 167ss.

¹⁴⁴ Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, 160.

¹⁴⁵ Lucas conserva numerosos detalles de la interpretación de Mc 4, 13-20; que no se refieren directamente a la semilla, sino que no presta suficiente atención a este hecho, y pasa directo a la interpretación de los tipos de terrenos donde cae la semilla.

solamente contentarse (v. 13), con escuchar la palabra de Dios, sino que para que fructifique es necesario ponerla en práctica. Y para ello necesita la fe, la constancia, la perseverancia y de esta manera asegurará el crecimiento de la misma¹⁴⁶.

Otro caso donde se nos habla de la escucha y la puesta en práctica de la palabra de Dios lo encontramos en Lc 8, 21, quien tiene un nexo con el pasaje anterior, cuyo hilo conductor es el tema del “escuchar la palabra de Dios”. Dios se abre al hombre a través de su palabra, de manera que esta parábola expresa una nueva forma de relacionarse con Jesús no ya con la carne sino con algo que es más profundo, y se trata de la disposición de los hombres para escuchar¹⁴⁷.

En resumen, en nuestra perícopa el evangelista Lucas muestra que, a diferencia de la alianza pactada con Dios a través Moisés para que el pueblo tomara posesión y pudieran permanecer en la tierra prometida debía cumplir los mandatos, ahora Jesús enseña la importancia y la dicha que hay en aquel que escucha la palabra de Dios porque no sólo será verdadero discípulo sino que formará parte del nuevo pueblo de Dios.

2. Influencia del Antiguo Testamento

Una vez que se ha podido revisar el vocabulario de nuestra perícopa ubicada en el evangelio de Lucas, ahora se buscará dar un paso más, en el cual revisaremos algunos pasajes que nos pueden iluminar para obtener una mayor comprensión en la perícopa y para tal fin haremos una mirada al AT, para percatarnos dónde aparece los términos que guardan relación con la bienaventuranza, bendición de vientre y pecho y con la palabra de Dios como aparece expresado en Lc 11, 27.

¹⁴⁶ Cf. JOSEPH FITZMYER, *El evangelio según san Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987, 734. 738-739.

¹⁴⁷ Cf. FRANÇOIS BOVON, *El evangelio según san Lucas I*, Sígueme, Salamanca 1995, 591-592.

Se recurrirá a la Septuaginta (LXX) para estudiar algunas citas ubicadas en algunas de las literaturas veterotestamentarias, sin pretender ser exhaustivos pero que a nuestro parecer a primera vista podrían guardar algún tipo de relación con la perícopa en cuestión:

a) *Gen 30, 13*

³ καὶ εἶπεν Λεὶα μακαρία ἐγὼ ὅτι μακαρίζουσίν με αἱ γυναῖκες καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἀσηρ

El libro del Génesis va revelando diversas expresiones de fuerza de las mujeres como signo de bendición y fecundidad en contextos familiares¹⁴⁸, en los cuales van naciendo los hijos, en situaciones de dificultad para sus madres en las que el dolor, la angustia, el llanto son realidades comunes. En tales situaciones las mujeres toman la iniciativa para solventar el problema y elevan sus oraciones a Dios, que al paso del tiempo se sienten escuchadas y tomadas en cuenta (Gn 29, 33).

Por otra parte, las mujeres son canal de bendición y son quienes juegan un papel preponderante en la promesa hecha por Dios a los patriarcas, de manera que ellas se convierten en custodias de la bendición¹⁴⁹.

En el lugar donde se encuentra inmerso este pasaje las mujeres van colocando nombres a sus hijos (Gn 29, 32ss) -que posteriormente será el epónimo de las tribus-. Al colocar los nombres a sus hijos ponen de relieve la realidad particular en la cual se encuentra. Y en ella son capaces de pronunciar sus labios nombres que manifiestan su

¹⁴⁸ Cf. MERCEDES NAVARRO - IRMTRAUD FISCHER (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella 2010, 295ss.

¹⁴⁹ Ibid. 203ss.

experiencia con Dios y que son gritos de alegría, orgullo y de bienestar al sentirse escuchadas por Él¹⁵⁰.

Así pues podemos mencionar a Zilpá¹⁵¹, como un tipo de solución a la que acuden ambas hermanas (Gn 29, 24.29) con la finalidad de dar a su esposo otro hijo, entonces le es dada esta esclava a su marido, quien engendra a Aser, hecho que hace decir a Lía: “Para felicidad mía es בְּאַשְׁרֵי (b^e `oshrî), me felicitarán אִשְׁשֵׁרֻנִי (ishsh^eruni) las mujeres” (Gn 30, 13).

Lía, es una mujer que es rechazada por su esposo (Gn 29, 31), y en vista de ello se dirige constantemente a Dios para clamar, y es escuchada. De aquí, se podría deducir que la bienaventuranza que expresa Lía nace como acción de gracias por la liberación de la opresión que pesaba sobre ella¹⁵².

Ahora bien, volviendo a nuestra perícopa el evangelista Lucas narra el grito de una mujer que se encuentra entre la gente y que eleva una alabanza a Jesús por su madre, la causa quizá corresponda a que pudo haber sido sanada por él o simplemente por sentirse conmocionada por sus palabras como señalábamos anteriormente.

El hecho del grito de esta mujer nos recuerda como las mujeres en el AT elevaban su voz, como gesto no sólo de desahogo sino también de alabanza, entre las que podemos mencionar: Lía, quien se dirige a Dios por su hijo (Gn 29, 35), Judit, quien invita al pueblo a unirse a la acción de gracias (Jdt 13, 14), entre otras.

Pudiéramos atrevernos a decir que en el evangelio de Lucas la mujer cuando grita no lo hace por estar sufriendo o estar desesperada sino que nace como fruto de una

¹⁵⁰ Cf. ELISA ESTÉVEZ, en CARMEN BERNABÉ (eds.) *Los rostros de Dios*, Verbo Divino, Estella 2013, 71-72.

¹⁵¹ Por extensión las esclavas de Raquel y Lía -Zilpá y Bilhá- pueden ser tenidas como “matriarcas” también, pero de manera secundaria en relación con sus señoras. Pero lo que sí se deja ver en el relato es que estas esclavas contribuyen a la realización de las promesas, y por tanto dejan de ser esclavas y comienzan a formar parte de la familia como esposas secundarias de Jacob. Véase ISABEL GOMEZ-ACEBO (eds.), *Relectura del Génesis*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997, 260-264.

¹⁵² Ibid. 129: “La maternidad en la mujeres era el fin primordial de sus vidas, y en función de ella les era asignado un status. Sólo cuando la mujer daba a luz un hijo varón para el linaje del marido adquiría consideración y respeto en la familia”.

experiencia con Dios¹⁵³. Tal experiencia no la hace reír como a Sara (Gn 21, 6), sino que tal experiencia le hace gritar de emoción tornándose así en alabanza.

De manera que las palabras dichas por esta mujer recuerdan que la gloria de una madre es su hijo, pero no cualquier hijo sino aquel que es distinguido por algún hecho en favor de otros. Esto nos debe llevar a considerar no que el evangelista Lucas hubiese perdido de vista lo dicho en 1, 28.45.48, sino que según W. Harrington las palabras que dirigió Jesús a su madre no fue un rechazo sino que correspondía a un llamado de atención sobre otro orden diferente del que estaba acostumbrado a darse, y por tanto iba más allá; María había superado a todas las mujeres, y por tanto ella había de ser proclamada dichosa de generación en generación. Lucas consideró la exclamación de aquella mujer desconocida como el primer cumplimiento de aquellas palabras¹⁵⁴.

b) *Gen 49, 25*

²⁵ παρὰ θεοῦ τοῦ πατρός σου καὶ ἐβοήθησέν σοι ὁ θεὸς ὁ ἐμὸς καὶ εὐλόγησέν σε εὐλογίαν οὐρανοῦ ἄνωθεν καὶ εὐλογίαν γῆς ἐχούσης πάντα ἕνεκεν εὐλογίας μαστῶν καὶ μήτρας

Estas palabras que vemos en este pasaje, reflejan ya a un Jacob débil, y moribundo, y que pronuncia estas palabras ya cercano al momento de morir, y que tendrá la fuerza de marcar la historia posterior. Puesto que Jacob en el lecho de su muerte señala cuál ha de ser el destino por el cual se han de encaminar sus hijos. Además, en este pasaje se expresa la bendición de Jacob sobre sus hijos como herederos de la promesa¹⁵⁵. En este sentido va mencionando a cada uno de sus hijos y, cuando le

¹⁵³ Cf. ELISA ESTÉVEZ, “Contemplación y mujeres en el Antiguo Testamento” en RÓMULO CUARTAS LONDOÑO (dir.), *La Biblia, libro de contemplación*, CITEs-Monte Carmelo, Ávila 2010, 149ss.

¹⁵⁴ Cf. WILFRID HARRINGTON, *El evangelio según san Lucas*, Studium, Madrid 1972, 209.

¹⁵⁵ Cf. WALTER BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2007, 188-189: “Lo sustancial de la promesa es contenido en dos palabras, *bendecir* y *dar*, verbos sobre los que Yahvé

corresponde el turno a José y en ella a su tribu -que llevará su nombre que al parecer es la única que aparece como formalmente bendecida- (Gn 29, 25).

En la historia de José es donde se deja ver la preeminencia de la bendición que se concreta en dones: la fecundidad de las personas, de los animales y la fertilidad de los campos... (Gn 49, 22-26).

En el AT las bienaventuranzas y las bendiciones guardan relación y se expresan utilizando dos palabras hebreas אֲשֶׁר *ashrê* y בָּרַךְ *barûk*. Sin embargo, el deseo de la felicidad es diferente de la bendición en la cual esto exige que el creyente haga ciertas cosas (Sal 41,2; 65, 5; 84, 4-5; 127, 5; 137, 8). En cualquier caso, en los LXX, אֲשֶׁר es traducido por μακαρισμος, y posee el significado de בָּרַךְ¹⁵⁶ “dichoso”, (usualmente traducido por ευλεγετος) (Sal 40,5).

La bienaventuranza que brota de los labios de la mujer (Lc 11, 27) aparece en nuestra perícopa como una exclamación de agradecimiento y de admiración. En este caso el designado como dichoso (Jesús) es creador de una situación salvífica y, por lo tanto, ocasión de alabanza y agradecimiento¹⁵⁷, a través de la bienaventuranza dada a su madre.

En este sentido podemos resumir que nuestra perícopa de Lc 11, 27 podría tener cierta influencia de Gn 49, 25, y como ya se ha visto evocan las bendiciones de los senos y del vientre materno¹⁵⁸.

preside con singular soberanía. El término *benedicir* revela el poder divino de dar la vida,... junto a esa intimidad de la procreación de herederos, el verbo *benedicir* en esos relatos tiene en perspectiva una nueva vida que ha de ser transmitida, por medio de Israel, a las naciones”.

¹⁵⁶ Cf. ALFONSO ROPERO BERZOSA, *benedicir*, en GDEB, 317.

¹⁵⁷ Cf. A. KELLER-WEHMEIER, בָּרַךְ en DTMT I, 513-514.

¹⁵⁸ Cf. FRANÇOIS BOVON, *El evangelio según san Lucas II*, Sígueme, Salamanca 2002, 234.

c) Ex 19, 5

5 καὶ νῦν ἔὰν ἀκοῇ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ φυλάξητε τὴν διαθήκην μου ἕσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐμὴ γὰρ ἔστιν πᾶσα ἡ γῆ

El pasaje nos sitúa en la exigencia de comportamiento que Dios quiere del hombre en relación con la alianza¹⁵⁹. En el “ahora bien, si me escucháis y cumplís mi alianza...” podemos ver cómo Dios considera al pueblo como un *tú-vosotros*, en cual se encuentra en condiciones de establecer una relación personal y libre¹⁶⁰.

En el marco de la libertad del hombre Dios le hace una invitación a estar con él. Es innegable que en este pasaje en los verbos “escuchar” y “cumplir” se identifica la palabra divina con la exigencia que trae consigo el pacto.

El pacto o alianza entra dentro de la categoría relacional, puesto que a través de este se establecen dos partes, una que clarifica los términos bajo las cuales se hará el acuerdo y la otra que acepta. A diferencia de otras alianzas donde las dos partes son iguales, esta no lo es, puesto que Dios es superior a Israel. Por tanto, Dios promete ser fiel y promulga los mandatos, en cambio Israel se compromete a obedecerlos y a ser fiel.

En el NT, se pondrá de relieve la auto-revelación de Dios en Jesús. Sin embargo, nuestra perícopa pone en evidencia también la importancia de la palabra de Dios. Puesto que desde antiguo (Ex 1, 1-15, 21) ya Dios se había entregado a través de su palabra (Decálogo, Código de la Alianza). Esta realidad en el NT no se pierde de vista sino que así como alentó al pueblo de Israel antiguamente, ahora el evangelista Lucas quiere animar a los discípulos como nuevo pueblo de Israel a que si cumplen y guardan los mandatos de Dios, seguirá realizando y por ende cumpliendo las mismas promesas que

¹⁵⁹ Cf. GLNT XV, 176. Este pasaje “serve soprattutto ad esprimere il comportamento che Dio richiede all’uomo nei riguardi dell’alleanza con lui, delle prescrizioni culturali, delle leggi, dei precetti, delle esortazioni e degli ammonimenti tecnico nelle tradizioni della legge dall’Esodo al Deuteronomio”.

¹⁶⁰ Cf. ENRIQUE SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, UPC, Madrid 2002, 339-340.

ha hecho desde antiguo (Ex 19, 5-6), siempre y cuando estén unidos a sus preceptos, fundando de este modo una estrecha y personal relación con su persona¹⁶¹.

En el evangelio de Lucas se puede encontrar que así como la palabra de Dios en el Sinaí se dio a conocer y, su escucha y cumplimiento fue fundamento y vida para el pueblo. Ahora, Jesús renueva esta alianza no para un grupo o pueblo particular sino para todos aquellos que la acojan y la observen; de manera que se establece ahora un vínculo o conexión con la palabra y el ser de Dios, puesto que la palabra de Dios contiene el modo de ser de Dios.

d) Dt 28, 4

⁴ εὐλογημένα τὰ ἔκγονα τῆς **κοιλίας** σου καὶ τὰ γενήματα τῆς γῆς σου τὰ βουκόλια τῶν βοῶν σου καὶ τὰ ποίμνια τῶν προβάτων σου

Dios es constantemente presentado como fuente de la vida y de bendiciones para su pueblo. Por ello, las bendiciones suelen aparecer como don de Dios por la obediencia, en cambio, las maldiciones por la desobediencia. De lo que podemos deducir es que tanto una como otra están condicionadas al cumplimiento de la voluntad de Dios, o mejor aún al cumplimiento de la alianza (28, 1; 26, 19; 28, 9; 26, 18).

Es claro que Dt 28,4, se encuentra en un contexto donde la bendición está relacionada al ámbito agro-pastoril, y que en él está la referencia a la “fecundidad humana, la del ganado, y del campo” con la cual se quiere ver a la fecundidad como una realidad que abarca no sólo una parte de la vida sino que se amplía a toda ella.

Las bendiciones que se encuentran en este capítulo designan también no a una obligación puntual -como era el caso de los levitas (Lv 8, 35); o de iguales (Nm 1, 53)- sino a una que se abre a un ámbito mayor. Y es en este sentido hacia donde el libro del

¹⁶¹ Ibid. 341. 352-353.

Deuteronomio apunta a que la observancia de los mandamientos no sea algo particular sino por el contrario sea para todos (Dt 4, 2)¹⁶².

Pudiéramos ver a través de este pasaje un remoto precedente de lo que se muestra en el NT, en lo relacionado con series de “bendiciones” sobre todo en lo que respecta a la ratificación de la ley (27, 12-13; 11, 26-29), que trae consigo una promesa: la felicidad. Dios promete su asistencia constante al que vigila, guarda y obedece sus mandatos.

Por otra parte, en el NT, y sobre todo el evangelista Lucas (11, 28), busca resaltar que el pueblo de Dios está constituido por aquellos que cumplen la voluntad de Dios. Es decir, que el nuevo pueblo de Dios está representado por los discípulos. El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios no es algo que habla de algo “lejano”, sino que es el anuncio profético de que Dios cumple sus promesas y estas comienzan a acontecer (a realizarse), a través de los discípulos de Jesús. Y que además no sólo se circunscribe a los doce sino que se amplía si hace distinción a aquellos que escuchen y guarden la palabra de Dios.

e) Jr 2, 4

⁴ ἀκούσατε λόγον κυρίου οἶκος Ιακωβ καὶ πᾶσα πατριὰ οἴκου Ἰσραηλ

Estrechamente unida al éxodo está la idea de la Alianza; que es el momento capital que sigue a la salida de Egipto. Alianza que fue sellada en el Sinaí, y que ella Yahvé se compromete a ser "el Dios de Israel" si este se compromete a ser "el pueblo del Señor". Tal pacto es interpretado como un privilegio. Y en el Antiguo Testamento

¹⁶² Esta forma incluyente la encontramos también en el libro de los Salmos (119, 21), Proverbio (4, 4).

se insiste en que esta alianza quedará rota si el pueblo no cumple sus cláusulas (los mandamientos)¹⁶³.

La tradición profética es la que recuerda al pueblo de manera parenética a que escuchen la palabra de Dios (Ez 3, 7; Is 1, 2.10; Jr 2, 4; 7, 2.13; 9, 19) puesto que el mensaje es a que permanezcan en Dios siendo fiel a sus mandatos. Pero como se ponen en evidencia no siempre el pueblo está atento a escuchar la voz de Dios y cumplir con su alianza (Ez 3, 7; 33, 30-33; Jr 7, 13; Os 9, 17)¹⁶⁴. Y allí es donde entra con más fuerza en escena la actividad profética.

Un ejemplo de esta actividad lo encontramos en el profeta Jeremías quien tiene como base teológica de su predicación la teología de la alianza. De manera que el cumplimiento de la alianza es la que garantiza que Dios "habite" en medio de ellos y estos en el país (Jr 7, 3.7). La predicación de Jeremías se basó en la confianza a Yahvé, ya que los israelitas buscaban aliarse con Egipto; sin embargo este esfuerzo fue en vano puesto que Babilonia se iba haciendo cada día más fuerte y a pesar que el profeta les anunció lo que le sobrevendría (destrucción y exilio) no escucharon, el mensaje de hacer una nueva alianza. Y pues le sucedió como había vaticinado el profeta.

Por ello, las profecías adquieren un sentido de juicio, donde Dios echa en cara al pueblo su falta de atención a su voz expresada en su palabra (Ez 8, 18; Is 1, 15) y la incomprensión y dureza de corazón para acoger el mensaje (Zac 7, 8-14).

Y cuando se hace mención a la dureza de corazón no sólo se refiere al aspecto auditivo sino práctico. Por tanto, no siempre la escucha de la palabra llega a cumplirse de aquí que los profetas alerten de la importancia de la praxis. Esta invitación no sólo la hallamos en el libro de Jeremías sino que es una constante que se encuentra en el profetismo de Israel.

¹⁶³ Cf. JOSÉ SICRE DÍAZ, *Los profetas de Israel y su mensaje*, Cristiandad, Madrid 1986, 57.

¹⁶⁴ *Ibid.* 6.

En el NT no es extraño encontrar citas referidas a los profetas (Mt 2, 17-18; 21, 13; Mc 11, 17, Lc 19, 46; Lc 22, 17-20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 4-5; Gál 1, 15, etc). Y no es mera casualidad que se hable de “Nuevo Testamento” o “Alianza” (Jr 31, 31). Así que las citas y nociones veterotestamentarias en el NT testimonian que los escritos proféticos formaban parte de una tradición que constantemente amoldaba o reinterpretaba el material existente y lo adecuaban a diversas y múltiples circunstancias con la finalidad de responder a las situaciones contemporáneas.

Teniendo esto en cuenta Lc 11, 28 podría considerarse como un tipo de reinterpretación de la tradición profética adecuada por el evangelista con un significado nuevo.

3. Conclusión

Luego de hacer el recorrido semántico en Lc 11, 27-28, teniendo en consideración el vocabulario y la influencia veterotestamentaria en la perícopa hemos llegado a algunas conclusiones:

En primer lugar, Lc 11, 27, cuando dice que una mujer grita, se ha podido ver como la mujer buscaba a través de esta forma llamar la atención ante una situación de aflicción, dolor, sufrimiento con la finalidad de ser escuchada y atendida, así incluso lo habían hecho algunas matriarcas y habían sido atendidas por Yahvé (Sara, Raquel y Lía). Testimonio de ello eran los nombres que colocaban a sus hijos (Gn 29, 32ss), y en estos también colocaba en evidencia la vinculación o experiencia de Dios que tenía las mujeres. De aquí que se intuya que el grito puede representar cierta situación de dolor pero que no es lo único que podemos deducir sino que también puede representar cómo la mujer se conmueve antes las palabras de Jesús, a quien quizá había tenido noticia por boca de otros, quienes habían escuchado su predicación y visto sus obras. Y esta mujer

movida por su “fama” se había dispuesto ir a escucharle y experimentar liberación por sus palabras.

De manera que esta mujer que está en medio de la multitud representa la tradición popular que estaba presente en medio del pueblo, ver a la mujer como vientres y pechos fecundos. Y esta tradición la expresa al decir en voz alta aquella bienaventuranza en favor de Jesús a través de su madre como era costumbre hacer con aquellos personajes dignos de ser elogiados, de acuerdo a las categorías sociales de entonces (honor-vergüenza).

Por tanto, creemos que Lc 11, 27, tiene influencia del libro del Gn y de aquí que hace uso de la bendición que Jacob da a su hijo José (Gn 49, 25), aunque también guarda algo de relación con Gn 30, 13 con respecto a la fecundidad y a la bienaventuranza que en nuestra perícopa son dos y se encuentran una frente a la otra.

En segundo lugar, podríamos decir que el evangelista quiere señalar el establecimiento de un nuevo seguimiento donde la prioridad no está en el vínculo familiar sino que está en la escucha y observancia de la palabra de Dios. De lo que se deduce que el v. 27 puede venir a presentarnos un tipo de “sabiduría popular” conocida muy bien y por ello esta mujer puede enarbolarse como representante de aquellas tradición “reduccionista” de la mujer como vientre fecundo, y que su valía podía estar centrado en ello.

Por otro lado, en el v. 28 Jesús viene a darle a aquella tradición un nuevo sentido que es colocar en un mismo nivel a la mujer; donde la mujer es dichosa no ya sólo por sus hijos (fecundidad) sino en cuanto que es sujeto capaz de escuchar la palabra de Dios y de guardarla. Y de aquí que la “nueva fecundidad” este centrada no en un plano meramente físico o corporal sino que trasciende, puesto que lo que se valora es la disposición para la escucha y la puesta en práctica de la palabra, y de aquí es que radica la auténtica fecundidad.

En tercer lugar, en el libro del Deuteronomio la obediencia tenía como consecuencia la bendición, y la desobediencia la maldición, y en Lc 11, 28, la respuesta a esta escucha tiene como fin la dicha (bienaventuranza). Según nuestro punto de vista este pasaje lo que quiere transmitir es que la instrucción en el discipulado no es diferente de la que se dio a Moisés sino que este pasaje refleja la actualización de aquella alianza.

En cuarto lugar, en el Deuteronomio se le ofreció a Israel con la obediencia la posesión de la tierra prometida de forma condicional “sí” se mantenían conforme a los mandatos. En cambio, aquí se le ofrece a los discípulos es el Reino de Dios.

En quinto lugar, la verdadera fecundidad no es que hace a un lado a María madre de Jesús sino que por el contrario recuerda que ella es quien ha sido quien “ha escuchado la palabra de Dios” y “la hecho obra, la ha encarnado” en su vientre... así que el fruto fecundo auténtico está en recibir las palabras de Jesús, Reino de Dios.

CAPÍTULO III

LA VINCULACIÓN ENTRE BIENAVENTURANZA MATERNO-FILIAL Y DISCIPULADO EN LC 11, 27-28

A lo largo de la investigación hemos utilizado el método histórico-crítico, así como el exegético para ir desentrañando aquellos aspectos concernientes con las fuentes, las formas, la redacción y aquellos relacionados con la semántica de las palabras que permitieron que nuestra perícopa poseyese la forma en que se conoce. Sin embargo, ahora en esta etapa de la investigación nos disponemos a conocer aquel ambiente o contexto social donde se desarrolló nuestro pasaje. Para tal fin nos proponemos echar mano de las ciencias sociales para ver su sustrato o contexto vital (*Sitz im Leben*).

Ahora nos disponemos a hacer una reconstrucción del escenario. Es decir, esa área cultural donde se encuentra inserta nuestra perícopa, con la finalidad de descubrir qué escenarios de significados tenía a su disposición la audiencia donde se desarrolló el texto. Además, lo que nos interesa no es meramente describir los datos culturales y sociales, sino entender la forma en que se dieron las interacciones personales así como al mismo tiempo poder explicar con más atino aquellos valores en los cuales se dieron ciertas conductas, sentimientos, percepciones y significados que hoy no solamente no tenemos sino que se ha de tener en cuenta que para hacer una lectura respetuosa y acertada debemos acercarnos a su escenario, no con nuestros valores y estructuras - aunque siempre estará latente la tentación de caer no sólo en el anacronismo sino también en el etnocentrismo¹⁶⁵- sino con aquellos que corresponden a su tiempo.

El método científico-social del Nuevo Testamento no es un método aislado de los que ya conocemos y de los cuales se hace uso en la interpretación de los textos

¹⁶⁵ Cf. JEROME NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson 1991, 308.

bíblicos sino que los tiene en consideración a la hora de hacer la interpretación¹⁶⁶. Desde las ciencias sociales partimos de un presupuesto importantísimo, y es que la “realidad es un constructo social”¹⁶⁷ o mejor dicho es una “construcción social”, donde tiene lugar múltiples y diversas interacciones a niveles diferentes los individuos y los grupos sociales¹⁶⁸.

Por tanto, buscamos hacer un acercamiento a la cultura mediterránea para tomar aquellos datos que nos ayuden a comprender nuestra perícopa desde las ciencias sociales.

1. Contexto greco-romano y judío

Echando mano de la antropología cultural para reconstruir de cierto modo el contexto social-cultural, colocaremos nuestra mirada en la cultura Mediterránea¹⁶⁹, ya que es el área donde se encuentra ubicada la sociedad helenística-romana y judía. Pero antes de llegar a ese mundo social judío, nos interesa conocer aquellos elementos comunes que se deben a la influencia de civilizaciones antiguas entre ellas Grecia y Roma, con la finalidad de que nos sirva de herramienta de análisis en cuanto la interpretación de la perícopa en lo que se refiere a las bienaventuranzas como categoría de honor y luego cómo ésta se aplica a la persona de Jesús; al ámbito familiar en lo que respecta a la relación materno- filial y, por último cómo Jesús la redirecciona hacia el discipulado

¹⁶⁶ Cf. DAVID HORRELL, *Social-scientific Approaches to New Testament Interpretation*, T&T Clark, Ediburgh 1999, 3.

¹⁶⁷ Esta definición fue introducida por los sociólogos Peter L. Berger y Thomas Luckmann cuando en 1966 se publicó por primera vez su obra, que mayormente estaba influida por la “fenomenología” de Alfred Schütz. Cf. TOM CAMPBELL, *Siete teorías de la sociedad*, Catedra, Madrid 2013, 228-258.

¹⁶⁸ Cf. PETER BERGER - THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1968, 40 ss.

¹⁶⁹ Cf. FRANCISCO MUÑOZ (ed.), *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*, Universidad, Secretariado de Publicaciones, Granada 1993, 17.

incluyente, es decir, que todos aquellos que eran excluidos-en este caso la mujer que grita-son invitados a formar parte del discipulado.

La sociedad helenística-romana, como parte del mediterráneo, comparte elementos comunes con otras sociedades, eran una sociedad que estaban caracterizadas por los atributos que poseían sus habitantes, puesto que eran definidos por: ser fuertes, hábiles, valientes, ricos, etc. Muestra de ello son las competiciones deportivas (*agones*, en Olimpia), y los banquetes, entre algunos elementos que servían para este fin¹⁷⁰. Es decir, que todas las actividades eran elementos constitutivos de una cultura competitiva.

De acuerdo a estudios antropológicos esta competitividad se deriva de que en la sociedad existía una conciencia clara de la limitación de los recursos económicos y humanos. Las *sociedades preindustriales* han de considerarse como sociedades de bienes limitados. Dentro de la sociedad helenístico-romana a pesar de que en sus orígenes étnicos son distintos, el Imperio romano hizo unificar políticamente algunos elementos culturales¹⁷¹. El desarrollo tecnológico del Imperio romano del s. I corresponde a una sociedad agraria, cimentada básicamente en cultivos de cereales donde se conoce la metalúrgica, el arado de hierro, la navegación, la minería, e incluso la tecnología militar¹⁷².

Por otra parte, la desigualdad es una realidad tan evidente que incluso los hombres que carecían de derechos (esclavos) percibían esta situación como algo estructuralmente natural¹⁷³. Pero cabe destacar también que esta realidad no sólo estaba dada por el nacimiento sino que podían darse por razón de guerra, cuando aquellos que eran vencidos entraban a formar parte de los esclavos de quienes habían vencidos¹⁷⁴,

¹⁷⁰ Cf. JOSÉ GUILLEN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos II. Vida pública*, Sígueme, Salamanca 1978, 260ss. El autor expone como los romanos tenían el afán en los banquetes de hacer invitaciones a gran número de personas por presunción.

¹⁷¹ Cf. GERHARD LENSKI, *Poder y privilegio: teoría de la estratificación social*, Paidós, Buenos Aires 1969, 15.

¹⁷² Ibid. 205.

¹⁷³ Cf. ARISTÓTELES, *Política* 1252ab, Gredos, Madrid 1988, 45ss.

¹⁷⁴ Cf. GRAHAM SPEAKE (ed.), *Diccionario akal de historia del mundo antiguo*, Akal, Madrid 1999, 146.

otra razón podía ser el endeudamiento (Mt 5, 42; 18, 21-35; Lc 16, 5-6). Esto responde a que en las sociedades preindustriales las relaciones que se daban eran de patrón-cliente entre dos personas de diferentes estatus social. Esta relación radica en primer lugar por la existencia de estratos sociales diferenciados¹⁷⁵ y, en segundo lugar porque que los distintos intercambios entre personas de estratos diferentes no están totalmente regulados.

En las sociedades preindustriales, el ejercicio del patronazgo es una realidad que permea todos los ámbitos e instituciones¹⁷⁶.

2. Familia

2.1. *El Estado y la familia.*

La sociedad helenístico-romana está constituida principalmente por dos instituciones la casa (*oikía/domus*) y la ciudad (πόλις). La casa era el núcleo esencial a través del cual la ciudad tenían sentido¹⁷⁷. Y que además daba vida y dinamizaba toda actividad pública. De manera que la ciudad era vista como consecuencia de la familia, o dicho de otro modo la vinculación de muchas familias daban como resultado el Estado.

Ahora bien debemos entender que nuestra concepción de casa no puede ser proyectada a la de entonces, puesto que la concepción de familia abarca una realidad más amplia, es decir no sólo el forman parte de esta los padres e hijos sino que también los parientes, incluso servidores y propiedades¹⁷⁸. En este sentido se debe tener en cuenta que las mujeres, los niños, libertos, colonos y, por supuesto los esclavos eran

¹⁷⁵ Cf. GERHARD LENSKI, *Poder y privilegio: teoría de la estratificación social*, Paidós, Buenos Aires 1969, 15.

¹⁷⁶ Cf. KENNETH HANSON - DOUGLAS OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1998, 70 ss. 80.

¹⁷⁷ Cf. SUZANNE DIXON, *The Roman Family*, The Johns Hopkins University Press, London 1992, 30.

¹⁷⁸ Ibid. 2-3.

dependientes y formaban parte de este conceptos¹⁷⁹. Todo dependía del *paterfamilia*, que era el varón cabeza de la misma y bajo él todo se movía. Bajo esta figura estaba centrado el poder que se manifestaba en lo privado y en lo público.

Para comprender el concepto de familia en el mundo judío es importante tener en consideración que no basta con pensar en la unión de un grupo de personas sino que es la unión de comunidad de sangre y por la comunidad de habitación. Es decir que la familia principalmente se basa en la casa (Neh 7,4; Gén 7, 1.7). El concepto de familia es amplio porque se compone de siervos, huérfanos y viudas (Éx 20, 7) entre otros que están bajo la protección y la autoridad del cabeza de familia.

Cuando hacemos referencia a la casa el término utilizado es *bêt*, sin embargo se hace esta acotación porque no debe confundirse con lo que se entendía por *mispahah* (Juc 18, 11), que sería clan, y los integrantes del mismo se llaman así mismo como “hermanos” (1 Sam 20, 29).

El modelo de familia que encontramos mayormente en el AT es *patriarcal*¹⁸⁰, es decir que el varón es el representante legítimo y por ello ejerce la autoridad sobre los miembros. Sin embargo, también podemos hallar el *fratriarcado*, donde la autoridad la tiene el hermano mayor incluso sobre sus propios hermanos. Y por último, el modelo *matriarcal*, donde la madre que se distingue no por ejercer el poder de modo directo sino indirecto es decir que es a través de ella es que se determina el parentesco¹⁸¹.

El cuanto al matrimonio responde al modelo monógamo, ya que se encuentra de acuerdo a la voluntad de Dios (Gén 2, 21-24). Muestra de ello lo hallamos en Gén 7, 7. Aunque no es el único modelo también aparece la poligamia con Caín (Gén 4, 19), a pesar de que posteriormente hay otros testimonios (Gén 16, 1-2; Gén 25, 1; Gén 23, 1-2; Gén 22, 20-24; Gén 36, 11-12).

¹⁷⁹ Cf. JOSÉ GUILLEN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I. Vida privada*, Sígueme, Salamanca 1977, 111.

¹⁸⁰ Cf. SHMUEL SAFRAI - MENAHEM STERN, *The Jewish People in the First Century I*, Van Gorcum, Amsterdam 1976, 513.

¹⁸¹ Cf. MERCEDES NAVARRO - IRMTRAUD FISCHER (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella 2010, 263-303.

2.2. Tipos de familias

Cuando hacemos referencia a la familia vale la pena percatarnos de la existencia de cuatro tipos, entre las que podemos distinguir:

- Familia extensa

Este primer tipo era conocido por las construcciones de las casas *domus/villae*, y se caracterizaba por estar en un lugar superior de la sociedad a razón del honor y las riquezas. Las relaciones estaban bastante definidas a través de convenciones claramente codificadas, permitiendo así que el cabeza de familia (*paterfamilia*) pudiera conducir, proteger a los miembros de una manera más efectiva, además cabe señalar que dentro del concepto de familia entraban padre, madre, hijos y esclavos como propiedad. Este tipo de familia ejercía de patronos en cuanto a las relaciones sociales a razón de ser propietarios de tierras, grandes terratenientes, etc¹⁸².

- Familia semi-extensa/múltiple

A diferencia de la anterior a nivel jerárquico este tipo se encuentra en un lugar un poco más bajo y se caracterizaba por tener un espacio o zona común llamada “patio común”, lo que permitía que las familias estuvieran emparentadas unas con otras aun cuando cada una tuviera su lugar independiente éste espacio les unía. Este tipo de familia tenía cierta holgura económica pero evidentemente tenía algo de dependencia (cliente) del anterior tipo, lo que hacía que tuvieran buenas relaciones con los estratos superiores¹⁸³.

¹⁸² Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, UPSA, Salamanca 1998, 90.

¹⁸³ *Ibid.* 91.

- Familia nucleada

En la medida en que se va presentando cada tipo de manera descendente encontramos en este tipo que en relación con la anterior también tiene dependencia como cliente, pero de un modo más arraigado y, por ende desde el punto de vista arquitectónico las construcciones era de menor calidad (adobe) y tamaño (habitaciones pequeñas: *coenacula, tabernae, pergulae*). Esta estrechez de recursos les hacía más vulnerables a las enfermedades; de manera que el nivel de calidad de vida era bajo. Sin embargo, este tipo de familia es la que representa la mayoría de la población¹⁸⁴.

- Familia dispersa

En último lugar este tipo representa la más desfavorecida de todas las anteriores y, por tanto la más dependiente porque carecían de techo propio y con ello todos los problemas que traía consigo esta realidad. Era común la explotación incluso hasta el punto de ser esclavos, y de ahí la marginación frecuente de los que componían este tipo como las viudas, huérfanos, enfermos, mendigos, etc¹⁸⁵.

Ahora, teniendo en cuenta lo anterior, podemos ver cómo esta tipificación influyó en Palestina y cómo marcaría un antes y un después en lo arquitectónico. Así lo testimonia la época herodiana, que se caracterizó por sus majestuosas y lujosas edificaciones,¹⁸⁶ que alcanzó obviamente a las casas pertenecientes a familias acomodadas que gozaban de prestigio en la sociedad, pero que al mismo tiempo estaba la otra cara de la realidad y es que existían familias con casas muy sencillas cuyas dimensiones era bastante reducidas como mencionamos anteriormente.

En lo que respecta a nuestra perícopa podemos percatarnos que la mujer, cuando dice aquella alabanza tiene en su mente el tipo de *familia nucleada*, puesto que era la más común y a la que pertenecía mayoritariamente aquellos que eran campesinos,

¹⁸⁴ Ibid. 91-92.

¹⁸⁵ Ibid. 93.

¹⁸⁶ Ibid. 86.

artesanos, y con ello basta ver por ejemplo las casas de Nazaret¹⁸⁷. Esta mujer anónima sabe que el valor podía venir evidentemente por la familia (adscrito) o por esfuerzo propio (adquirido), y ella apela al más común al adscrito, porque la familia era concebida como la heredera, la guardiana y por supuesto la promotora del honor. Y es a éste al que ella remite cuando dice las palabras, reivindicando la importancia de la familia en la sociedad y sobre todo el valor que tenía la madre en este sentido como garante de la conservación y trasmisora del honor de generación en generación y, pues según ella Jesús no sería la excepción.

Esta concepción es la que Jesús pretende corregir dando un sentido diferente a lo que estaba establecido. Jesús mostrará que a lo que apunta a es a un tipo de *familia dispersa* que, como anteriormente se apuntaban, no tenían un lugar propio sino que carecían de él debido al seguimiento a Jesús “veníos detrás de mí y os haré pescadores de hombres”, “las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el hijo de hombre no tiene donde reclinar la cabeza”... Jesús llamó a sus discípulos principalmente para que le siguieran y esto trajo consigo mayormente la ruptura familiar, el abandono del oficio y por ende mala reputación y necesidades económicas.

Es decir, que con este tipo de seguimiento se exponían a la situación de desamparo porque ya no tenían el apoyo de su familia, por lo que pasaban a ser πτωχος (*ptochoi*, indigente, mendigo o pordiosero). Pero en ese tipo de sociedad la pobreza no venía definida básicamente por criterios económicos, sino por parentesco, ya que era la manera donde una persona podía adquirir los recursos económicos¹⁸⁸. De manera que apartados de la familia los seguidores de Jesús se hacía dependientes de las ayudas de otros para poder sobrevivir¹⁸⁹. Más adelante veremos en concreto la propuesta de familia que hace Jesús y su relación con el discipulado.

¹⁸⁷ Ibid. 88.

¹⁸⁸ Ibid. 332.

¹⁸⁹ Cf. FERNANDO RIVAS REBAQUE, *Defensor Pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid 2005, 113.

2.1.1. Roles en la casa

La vida de la sociedad helenístico-romana tenía dos ámbitos: el público y privado. Cada una de estas instancias tenía su autoridad: en el caso del Estado, el emperador y las autoridades imperiales con sus instituciones (tribunales), y el ámbito privado estaba presidido por el *paterfamilia*¹⁹⁰. Sin embargo, este último a su vez formaba parte de los tribunales de las ciudades. Lo que traía consigo que en el ámbito privado de las casas el cabeza de familia tuviera una autoridad mayor, puesto que sólo él podía ejercer su poder dentro de la misma a menos que se viera impedido por cualquier motivo o simplemente no se sintiera capaz de tomar una decisión clara; en este caso acudía a una instancia mayor (tribunales), de lo contrario podía ejercer cualquier tipo de sentencia válida en el seno familiar.

Esto se debe a que el *paterfamilia* era el ciudadano *sui iuris*, es decir que no tenía una dependencia como los otros miembros de la familia, sino que se bastaba por sí mismo. Y de esta manera era legítimamente la persona más importante de la *domus/oikos*, de aquí que tuviese autoridad sobre todos los que estuvieran en ella¹⁹¹.

En el caso de los romanos tenían un consejo (*consilium*¹⁹²) conformado por amigos y parientes con la finalidad de asesorarlo en las tomas de decisiones. Cabe mencionar que este consejo tenía voto consultivo, más no deliberativo, puesto que toda la responsabilidad familiar estaba bajo la figura del cabeza de familia. Sin embargo, las mujeres como *materfamilias* podían ejercer un tipo de poder sobre los esclavos y lo que estaba a disposición de su esposo pero no tenía la *patria potestas*, ya que esto era exclusivo de varones¹⁹³. Además cabe acotar que las mujeres iban de una u otra manera

¹⁹⁰ Cf. SUZANNE DIXON, *The Roman Family*, The Johns Hopkins University Press, London 1992, 138.

¹⁹¹ Cf. JOSÉ GUILLEN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I. Vida privada*, Sígueme Salamanca 1977, 118.

¹⁹² Cf. SUZANNE DIXON, *The Roman Family*, The Johns Hopkins University Press, London 1992, 139.

¹⁹³ Cf. JOSÉ GUILLEN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I. Vida privada*, Sígueme, Salamanca 1977, 112.

a estar unidas a la autoridad de un varón¹⁹⁴. Es decir, que cuando eran niñas estaban sometidas a la obediencia de su padre y, una vez casada (*manus*) deja de estar bajo la *potestas* del padre y pasaba a estar la autoridad en manos de su marido¹⁹⁵.

Una vez que la mujer era madre su hijo no era suyo sino del padre, de aquí que él tuviese la *patria potestas*. Y se era hijo, principalmente de tres maneras: a) por el matrimonio (*ex iustis nuptiis*), b) por adopción, y c) por legitimación¹⁹⁶. Se debe tener en cuenta que los hijos biológicos necesitaban una legitimación como hijos de lo contrario no contaban dentro de la familia¹⁹⁷.

En el caso de nuestra perícopa lo que pretende la mujer anónima es legitimar a Jesús públicamente como hijo de una mujer virtuosa y al mismo tiempo dichosa por la educación y crianza, porque todo lo que tiene Jesús para ser alabado proviene de su familia, en especial como lo muestra el pasaje de Lc 11, 27 al decir que su madre ha sido la que le ha transmitido todo lo que él posee. Quizá lo que también pretende esta mujer es reivindicar el papel de las mujeres, ya que si alguna alabanza se debía hacer por el hijo en primer lugar debía tener como referencia el padre como *paterfamilia*. Y en nuestra perícopa lo que se muestra es que la mujer anónima quiere resaltar es el papel de la mujer en el hogar que era infravalorado a nivel público.

¹⁹⁴ Cf. SUZANNE DIXON, *The Roman Family*, The Johns Hopkins University Press, London 1992, 151.

¹⁹⁵ Cf. GILLIAN CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyle*, Clarendon Press, Oxford, 1994, 120. Se hace referencia a la mujer como inferior al hombre de forma que ha de estar a su lado para que tenga valía. Además coloca algunos autores clásicos griegos y padres de la Iglesia que hacen referencia a este tema.

¹⁹⁶ Cf. JOSÉ GUILLEN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I. Vida privada*, Sígueme, Salamanca 1977, 119.

¹⁹⁷ La *patria potestas* podía cesar por diversas razones. *Ibid.* 125.

2.1.2. El papel de la mujer en la *domus*

El rol del cabeza de familia como ha se apuntaba era bastante importante, pero aunada a esta idea también está el papel que desempeñaba la mujer en la casa. Éste estaba principalmente definido en la crianza de los hijos (*educatio*), y tal función dentro de la sociedad romana era entendida como *galactitis in educatione nutricibus lactis fecunda*¹⁹⁸. Es decir, la que se encargaba la nutrición, cuidado, protección y desarrollo de sus hijos.

Por tanto, los primeros años de los niños y niñas estaban a su cargo, aunque también podía estar acompañada por una nodriza pero ésta debía ser de buenas costumbres y virtuosa¹⁹⁹, ya que de lo contrario podía afectar en las costumbres del niño con palabras mal sanas o con valores contrarios a lo establecido.

La madre inicialmente se encargaba de la educación de los niños hasta los 7 años. Luego pasaba a estar a la disposición plena de su padre, quien iba a fortalecer lo enseñado por su madre hasta entonces, pero también se preocupará en forjar aquellos valores relacionados con la sociedad para que luego ejerciera una profesión. El hijo iba a tener una dependencia de una u otra manera a la *domus*²⁰⁰, ya que incluso si llegaba a tener un lugar de prestigio dentro de la sociedad seguía siendo hijo, de manera que debía respeto a su padre, de forma que éste tenía un tipo de autoridad sobre su hijo (*filius familias*).

Por otra parte, la madre romana, a diferencia de otras sociedades tenía un papel preponderante porque no sólo era concebida como “vientre fecundo”, sin más sino que realmente acompañaba a sus hijos e hijas en la educación y en los valores, sobre todo en

¹⁹⁸ Cf. CAYO PLINIO SEGUNDO, *Historia natural*, XXXIII, 123, Gredos, Madrid 2002, 505 ss.

¹⁹⁹ Cf. SUZANNE DIXON, *The Roman Family*, The Johns Hopkins University Press, London 1992, 154.

²⁰⁰ Ibid. 108-109.

la obediencia, respeto y disciplinas e incluso en sus diversiones²⁰¹. Y si la madre por alguna razón estuviese impedida para cumplir con su tarea se hacía acompañar de señoras consideradas como respetables.

En este sentido debemos reconocer que existían mujeres célebres en la antigua Roma, entre la que podemos mencionar: Cornelia, madre de los Gracos²⁰². Vale la pena remarcar los encomios hechos a las mujeres en las *laudationes fúnebres*²⁰³.

En las familias de costumbres sobrias eran las mismas madres quienes amamantaban a sus hijos, un ejemplo de ello lo encontramos en Catón:

“Habiéndole nacido un hijo a Catón, nada había para él de mayor importancia, como no fuese algún negocio público, que el hallarse presente cuando la mujer lavaba y fajaba al niño. Esta lo criaba con su propia leche, y aún muchas veces, poniéndose al pecho los niños de sus esclavos, preparaba así para su propio hijo la benevolencia y amor que produce el ser hermanos de leche²⁰⁴”.

Las etapas de crecimiento se celebraban y buscaban que de ello hubiese registros, debido al gran índice de mortalidad que existía. De aquí que durante el crecimiento de los niños y niñas se encomendase cada momento a una deidad particular entre la que podemos mencionar tenemos a *Rumina*, que era la deidad encargada de ayudar a las mujeres con sus senos en cuanto a proveerle buena leche²⁰⁵.

En resumen podemos decir que la mujer jugaba un papel preponderante en la crianza de sus hijos e hijas y esto se ponía en evidencia en la enseñanza de lecciones

²⁰¹ Cf. CAYO CORNELIO TÁCITO, *Diálogos sobre los oradores*, XXVIII, 3, Universidad Nacional Autónoma, México 1977, 26.

²⁰² Cf. JOSÉ GUILLEN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I. Vida privada*, Sígueme, Salamanca 1977, 192.

²⁰³ Cf. CAYO CORNELIO TÁCITO, *Anales*, 3, 76, Gredos, Madrid 1979, 262.

²⁰⁴ Cf. JOSÉ GUILLEN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I. Vida privada*, Sígueme, Salamanca 1977, 196.

²⁰⁵ *Ibid.* 197.

teóricas y prácticas²⁰⁶. Ya que por parte de su padre se buscaba la salud física, el empuje intelectual, la firmeza moral, con la finalidad de que su hijo tuviese un lugar en la sociedad. Cabe señalar que la educación romana no va a estar basada en la literatura o bellas artes, como en el caso de los griegos, sino en lo práctico, ya que lo que se pretendía era ayudar que cada ciudadano tuviese una conducta intachable, resistente a las fatigas y sobre todo consecuente con lo requerido por la patria²⁰⁷.

En nuestra perícopa podemos darnos cuenta cómo el papel de quien se ha de esperar que fuera protagonista de la crianza del hijo era el *paterfamilia*, y precisamente en nuestro caso esta figura queda completamente fuera del texto evangélico. Ya desde este punto de vista continuamos viendo cómo el autor pretende algo más allá de lo que se suele ver constantemente en esta perícopa. Lo que se comienza a ver es cómo la mujer, aun cuando es anónima, quiere lanzar un mensaje a la sociedad por ello grita ante la persona de Jesús y la multitud que les rodea. Sin lugar a duda la mujer anónima con esta acción contraría los valores que normaban la vida de entonces porque la mujer ocupaba un lugar muy distinto al hombre en la sociedad.

2.1.2.1. Fecundidad y esterilidad

En el antiguo Israel y en el antiguo Oriente el hecho de tener hijos era una honra y bendición (Sal 127, 3-5; 128, 1-4), pero era aún mayor si una familia tenía muchos hijos porque éstos eran “la corona de los ancianos” (Prov 17, 6; Sal 128, 3, Sal 127, 3-5). Y sobre todo porque era la manera de mantenerse en el tiempo (Gén 15, 5; 22, 17; 26, 4), o dicho de otro modo era la persistencia de la vida, especie de inmortalidad por vía generativa, porque era la continuación de la bendición en el caso del patriarcado, y no es

²⁰⁶ Cf. JAMES JEFFERS, *The Greco-Roman World of the New Testament*, Intervarsity Press, Downers Grove 1999, 247-248.

²⁰⁷ Cf. JOSÉ GUILLEN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I. Vida privada*, Sígueme, Salamanca 1977, 193.

casual que a las mujeres se les elogiase por tal motivo: “Ojalá llegues a ser millares de miríadas” (Gén 24, 60), o: “Sea semejante a Raquel y a Lía que, entre las dos, edificaron la casa de Israel” (Rut 4, 11-12). La fertilidad tenía el sentido de la vida, de alegría y júbilo.

También existía la situación contraria a la fertilidad y generaba angustia, miedo y sentimientos de muerte (*nékrosis*), hasta el punto de que Raquel le dice a Jacob: “Dame hijos o me muero” (Gén 30,1). Tal problema se podía atribuir a diversas causas como: castigo (Gén 20, 18; Gén 16, 2; 30, 1-23), o prueba (Gén 16, 2; 30, 2; 1 Sam 1,5). Y para la mujer era una situación grave, pues el no tener hijos era visto como una maldición porque no se iba perpetuar la raza ni el nombre ni el patrimonio.

Tal realidad era concebido como contraria a los mandamientos y la ley natural de la creación (“sed fecundos y multiplicaos”), (Gén 1, 22. 28). Esto quedaba solucionado cuando se daba a luz un hijo sobre todo varón. Aunque era importante el lugar del hijo, ya que el primogénito gozaba de un favor especial, y si eran gemelos tenía preminencia aquel que viera primero la luz sobre el otro (Gén 25, 24-26; 38, 27-30).

La mujer anónima de nuestra perícopa es consciente de todo esto y por ello alaba el ser de madre y la fecundidad en la madre de Jesús; de aquí que haga mención al vientre y más aún cuando se trata de un hijo varón.

2.1.2.2. Criar, amamantar y educación

En el momento en que las mujeres judías daban a luz debían estar sobre dos piedras (Éx 1, 16). Incluso también hay testimonios que podían estar sobre las rodillas de otra

persona (Gén 30, 3; 50, 23; Job 3, 12) y que eran asistidas por comadronas (Gén 35, 17; 38, 28, Éx 1, 15)²⁰⁸.

Una vez dada a la luz se debía frotar al niño con sal y luego envolverlo en pañales (Ez 16, 4; Job 38, 8-9). En lo que respecta a la crianza le correspondía principalmente a la madre en los primeros años (Gén 21, 7; 1 Sam 1, 21-23; 1 Re 3, 21; 2 Mac 7, 27), aunque también era conocido el hecho de dárselo a una nodriza para que lo criara (Gén 24, 59; 35, 8; Éx 2, 7-9; Núm 11, 12; 2 Sam 4, 4; 2 Re 11, 2). Esta última práctica no era nada desconocida sino habitual por entonces.

Cuando hablamos de crianza de los hijos es conveniente hacer mención de que se dejaba de amamantar a los tres años (1 Sam 1, 20-23; 2 Mac 7, 27)²⁰⁹. Y luego del tiempo que se dejaba de amamantar al niño se hacía una fiesta (Gén 21, 8).

Una vez pasado estos primeros años, especialmente después del destete, los hijos permanecen bajo la autoridad de su madre o en su defecto de la nodriza (2 Sam 4,4; Os 11, 3). Durante este tiempo llevaban los hijos una vida común con juegos y entretenimiento de acuerdo a su edad (Jer 6, 11; 9, 20; Zac 8, 5; Mt 11, 16).

Es evidente que al pasar todos este tiempo con la madre, era ella la que iba enseñando a sus hijos todo lo referido a la moral y costumbres (Prov 1, 8; 6, 20). Y luego al ir creciendo los hijos varones pasaban a estar a cargo de su padre, quien le introducía en la enseñanza religiosa (Éx 10, 2; 12, 26; 13, 8; Dt 4, 9; 6, 7. 20ss; 32, 7. 46; Prov 1, 8; 6, 20; Eclo 30, 1-13), las tradiciones nacionales (Éx 10, 2), y la escritura; puesto que será el primogénito quien un día llevará la responsabilidad de guiar a la familia²¹⁰.

Las relaciones educativas tendrán presente el modelo “padre-hijo”, “maestro-discípulos”, en la cual la enseñanza oral jugaba un papel importantísimo (2 Sam 1, 18; 1

²⁰⁸ Cf. ROLAND DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, 79.

²⁰⁹ Cf. MANUEL JUANEDA-MAGDALENA, *La lactancia en el Antiguo Egipto*, Alderaban, Madrid 2013, 217 ss.

²¹⁰ Cf. ROLAND DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, 87-88.

Mac 9, 20-21), pues a través de ella se daba a conocer la Ley, la tradición y, por ende “reforzar o ajustar” los valores sociales.

En nuestra perícopa, como se ha señalado anteriormente, no se ensalza o se elogia la educación del padre sino que por el contrario es la madre la que es elogiada. Es ella quien establece los principios básicos en su hijo varón y quizá lo que quiere resaltar esta mujer que lanza la bienaventuranza es cómo este hijo es digno de recibir mención, no es gracias a su padre sino a su madre, de la que ha bebido aquellos valores esenciales que le han permitido ser quien es, en el momento presente cuando se ha dicho la bienaventuranza.

De manera que el modelo aquí no ha sido “padre-hijo”, sino “madre-hijo”, tampoco “maestro-discípulo” sino “maestra-discípulo”. Porque el hecho de que la madre haya amamantado a su propio hijo era evidente que le transmitía ternura, calor, sentimiento de protección y cercanía, a diferencia de quien por cualquier circunstancia no había podido, aunque para estos casos existían las nodrizas que cumplían este rol no sólo en los ambientes más bajos sino también en las estructuras altas de la sociedad y gozaba de una estima y valoración (Ex 2, 7-9).

2.3. *Valores sociales*

La sociedad helenístico-romana poseía valores que estaban muy presentes en la vida cotidiana y por los cuales las personas podían ocupar un lugar dentro del sistema social o ser excluido de él. Tales valores y comportamientos se evocan y están presentes en la literatura griega sobre todo en las epopeyas homéricas (Iliada y Odisea)²¹¹, que sirvieron

²¹¹ Cf. DOUGLAS CAIRNS, *Aidos, the Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford 2002, 48.147.215.265. Este estudio centrado en *Aidos* (diosa de la vergüenza, humildad, dignidad humana), y su presencia en las obras de algunos autores clásicos como: Homero, Hesíodo, Sófocles, Eurípides, Platón y Aristóteles. Véase, MICHEL GRAS, *El Mediterráneo arcáico*, Alderaban, Madrid 1999, 104.

de fuentes para considerar en gran estima los valores de honor y vergüenza como esenciales en la sociedad griega.

Pero antes de continuar este tema, se hace necesario definir lo que se entiende por *honor* (τιμη): es la “cualidad moral que lleva al cumplimiento de los propios deberes respecto del prójimo y de uno mismo”. Aunque también puede ser entendida como “gloria o buena reputación que sigue a la virtud, al mérito o a las acciones heroicas, la cual trasciende a las familias, personas y acciones mismas de quien se la granjea”²¹².

Por otra parte, según Pitt-Rivers, el honor: “el valor de una persona para sí misma, pero también para la sociedad. Es su opinión sobre su propio valor, su reclamación del orgullo, pero también es la aceptación de esa reclamación, su excelencia reconocida por la sociedad, su derecho al orgullo”²¹³

En lo que respecta a la *vergüenza* (αἰσχυνή), puede entenderse a diferencia de la anterior definición como la pérdida de valor para la sociedad y, por tanto su valía se viene a menos. Además puede decirse que es el sentimiento por la pérdida de dignidad, que puede ser a causa de un comportamiento indebido, de acuerdo a las normas establecidas en la sociedad en la que se encuentra. Y esto se da a razón de que el honor o vergüenza podían tener un contenido diferente de acuerdo: a la región geográfica a la que pertenecía, el lugar que podía tener la familia en la sociedad y condición que podía tener dentro de ella (hombre o mujer)²¹⁴.

Vale la pena distinguir dos tipos de honor, en primer lugar tenemos el *honor adscrito*, era aquel que era dado a razón de pertenecer a una familia (parentesco) o a un Estado (política). Estos eran quienes garantizaban a la persona que nacía dentro de estas

²¹² Cf. <http://lema.rae.es/drae/?val=honor> (17:43, 18/09/2015)

²¹³ Cf. JULIAN PITT-RIVERS, *Antropología del honor o política de los sexos*, Crítica, Barcelona 1979, 19. Véase, ISABEL GONZÁLEZ TURMO, *La antropología social de los pueblos del Mediterráneo*, Comares, Granada 2001, 76.

²¹⁴ Cf. JEROME NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 52-53.

esferas un prestigio, reputación y posición dentro de la sociedad. En cambio, por otra parte tenemos en *honor adquirido*, que es la demanda de su valía antes los demás, y para ello debía hacerse merecedor con el reconocimiento de los otros a través de su conducta en el pueblo o vecindario donde se encontraba. Existían medios para ganar honor: hazañas militares, los certámenes de drama y poesía, etc²¹⁵.

De forma que no es extraño la existencia de lugares dados a la exposición y el espectáculo, y con ello hacemos referencia el estadio de los santuarios panhelénicos donde acontecían los enfrentamientos entre los atletas y que además servían para la exhibición de los tiranos²¹⁶.

Heródoto describe de manera sencilla lo que significaba en los juegos la victoria, y cómo muchos no entendían este amor al honor (φιλοτιμια)²¹⁷.

El vencedor de cualquier reto gozaba de una estima o estatus que le ponía por encima ante otros, ya que podemos considerar que la competición en el mundo griego era importantísima, puesto que se concedía un lugar de respeto al que vencía. No es en vano que Grecia fuese vista como una “sociedad agonística”, de aquí la constante tensión²¹⁸ que existía por la fama, el prestigio y el éxito. El ambiente era propicio para la competitividad y no es de extrañar que también estuviese presente la rivalidad²¹⁹ no como aspecto negativo sino como positivo, puesto que era una forma de motivación

²¹⁵ Ibid. 34.

²¹⁶ Cf. SABINO ARNAIZ ZARANDONA, *El deporte en Grecia*, Ediciones del Movimiento, Madrid 1964, 15-24.

²¹⁷ Cf. HERODOTO, *Historia VIII-IX*, Gredos, Madrid 1989, 53-55. “Los arcadios les dijeron (a los persas) que los griegos estaban celebrando los Juegos Olímpicos; es decir, que debían de estar asistiendo a unos certámenes atléticos y ecuestres. Y al preguntar acto seguido el persa que cuál era el premio que tenían establecidos en sus competiciones, los arcadios le respondieron que al vencedor se le concedía una corona de olivo... Resulta que, al enterarse de que el premio consistía en una corona y no en dinero, no pudo guardar silencio y exclamó delante de todos: “¡Ay, Mardonio, contra qué clase de gente nos has traído a combatir! ¡No compite por dinero, sino por amor propio (valor)!”.

²¹⁸ Vale la pena señalar que todo aquello que estaba considerado como valioso estaba al mismo tiempo expuesto a ser objeto de competitividad (las casas, hijos, belleza, reputación, respeto, hijos, etc)

²¹⁹ Cf. DOUGLAS CAIRNS, *Aidos, the Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford 2002, 52-53.

constante para alcanzar gloria, y por ende es necesario que se genere entre ellos la máxima rivalidad²²⁰.

Consecuencia de esta tensión se daba el desafío, que era la manera de no sólo enfrentarse ante el otro sino demostrar que el desafiante era mejor que el desafiado y, que por ello pretendía en público avergonzar al desafiado con su propia victoria haciéndose así merecedor de méritos. Por ello, el desafiado debía hacer frente a tal invitación y demostrar que lo que poseía (*statu quo*) le legitimaba como tal²²¹.

De lo anterior, deducimos que en las sociedades antiguas del Mediterráneo por su constitución cultural se colocaba en un lugar alto lo referente al *prestigio social*, y a él apuntaba las actividades existentes en la sociedad, de manera que el valor de una persona dependía de que los otros identificasen en ellos aquellos valores que eran dignos de honor y alabanza, de acuerdo a unas normas y criterios convenidos por la sociedad. En este sentido Jenofonte testifica de la siguiente manera la importancia del honor y la alabanza en la sociedad²²².

Tanto en romanos como en griegos estaba el valor del honor muy arraigado, pero se distinguía en que los griegos veían en el honor como algo que podía residir en

²²⁰ Cf. ARISTÓTELES, *La retórica*, II.10, Madrid 1990, 367. La envidia traía consigo no sólo sentirse mal (sentimiento de incomodidad) por lo que el otro había alcanzado o se había hecho merecedor, sino que iba hasta el punto de desear mal a la persona que había adquirido algo de ser digna de honor o mención. Este hecho trae al mismo tiempo un tema relacionado estrechamente como lo es “el mal de ojo”, que consistía en que con la mirada se confería al objeto y sobre todo a la persona una cierta “carga negativa”. Además esta emanación “mágica” de “fuerza negativa” podía darse de manera consciente o inconsciente. Este fenómeno estaba muy presente en la sociedad y, se le temía. Cf. ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente, cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003, 102 ss. Aunque el temor no era motivo suficiente para dejar a un lado la búsqueda de prestigio en la sociedad, nace incluso una manera estratégica de contrarrestar u oponer dichas “cargas negativas” y, es entonces cuando comienza a tener lugar la práctica de la *eurgesia*, a través del sistema de las *litourgeiai*. Tema relacionado con el evergetismo, véase, FERNANDO RIVAS REBAQUE, *Defensor Pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid 2005, 307ss.

²²¹ Cf. JEROME NEYREY, *Honor y vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2005, 41-42.

²²² Cf. JENOFONTE, *Hieron*, VII, 3, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1954, 20-21. “En esto se distingue el hombre de otros animales, es decir, en su deseo insaciable de honor. Pues respecto a la comida, la bebida, el sueño y el sexo, todas las criaturas parecen obtener por igual placer. Pero el amor al honor no está arraigado en las bestias, ni siquiera en todos los seres humanos. Sin embargo, aquellos en los que está implantada la pasión por el honor y la alabanza, esos son los que más se diferencian de las bestias del campo. Estos son los que pueden considerarse auténticos varones, no meros seres humanos”.

un individuo, en cambio la moral de los romanos consideraban que el honor y la gloria era para el pueblo romano, ya que consideraban al Estado como una “familia” y por tanto era más importante que la misma *domus*²²³. Los romanos concebían el prestigio a todo aquello que era beneficioso a la patria más que al propio individuo: “*salus publica suprema lex esto*”.

Una de las instituciones judías donde se concentraba el tema del honor es la familia. El honor era quien ayudaba a distinguir el tipo de familia y, de aquí su valor y lugar en la sociedad.

A continuación desglosaremos el tema del honor en la familia, el binomio honor-vergüenza, su clave (desafío-respuesta), y cómo bajo ésta podemos ver nuestra perícopa.

2.3.1. Honor familiar

Desde el punto de vista antropológico el tema del honor-vergüenza impregna toda la realidad social de la Antigüedad. De la que podemos distinguir la manera cómo se adquiría típicamente el honor y cómo se podía perder. La existencia de dos instituciones que representa la fuente a través de la cual podía adquirirse el honor era en primer lugar la familia (parentesco), y en segundo lugar en el Estado (política)²²⁴. Ambas instituciones concedían una determinada valía por el hecho de pertenecer o proceder de ella. Tal valía era concedida por los demás y de manera pública. De forma, que a la

²²³ Cf. SUZANNE DIXON, *The Roman Family*, The Johns Hopkins University Press, London 1992, 110-111. Es importante mantener el honor y la gloria del pueblo romano. Sin embargo, esto no nos debe llevar a pesar que se dejaba en la vida cotidiana la vida familiar desprotegida. Véase, CICERÓN, *De legibus*, II, 3, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953, 113-115.

²²⁴ Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, UPSA, Salamanca 1998, 52ss. El autor habla de la importancia de las principales instituciones existentes y advierte que no se ha de confundir con nuestra concepción cultural.

familia se le concedía un cierto estatus de acuerdo a unos parámetros (reputación, riqueza, posición, etc.), ya que ella era vista como depositaria de honor²²⁵.

A este tipo de honor se le conoce como *adscrito*, que ya que por tan sólo el hecho de ser miembro de alguna de estas instituciones, la persona gozaba de un particular respeto y consideración en relación a los demás. Hemos de entender que tal distinción no sólo tenía validez fuera del grupo al que pertenecía, sino que dentro de él también existía una dinámica en cuanto a la manera de interactuar²²⁶; que al mismo tiempo servía como expresión de identidad²²⁷.

Tal realidad posee un orden que responde por ejemplo a qué tipo de género pertenecía, si era varón o mujer, y no bastaba sólo con ser varón, puesto que dependiendo de la posición en el orden cronológico de nacimiento²²⁸ también podía tener una posición privilegiada en relación a los otros miembros de la familia. Ya que si era el primogénito era el heredero de su padre y, con ello también adquiría consideración y autoridad. Sin embargo, ser el primogénito traía consigo exigencias como la de ser garante de la continuación de lo realizado por su padre en favor de su familia²²⁹.

Las dos instituciones importantes de la sociedad helenístico-romana (familia/Estado) estaban estrechamente unidas, y en ellas los individuos tenían una

²²⁵ Cf. BRUCE MALINA - RICHARD ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Verbo Divino, Estella 1996, 73.

²²⁶ Cf. JULIAN PITT-RIVERS, *Antropología del honor o política de los sexos*, Crítica, Barcelona 1979, 122-123.

²²⁷ Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, UPSA, Salamanca 1998, 121-122.

²²⁸ Cf. SHMUEL SAFRAI - MENAHEM STERN, *The Jewish People in the First Century I*, Van Gorcum, Amsterdam 1976, 519.

²²⁹ Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, UPSA, Salamanca 1998, 138. Véase, ROLAND DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, 52. 72.

forma particular de estar en la sociedad (status). Además que de acuerdo a su comportamiento se hacían merecedores o no de honor, y de propiedades²³⁰.

La familia juega un parte importante en esta sociedad porque tenía un carácter público. De aquí que la figura del *paterfamilia* y su función eran relevantes en la sociedad mediterránea de entonces. El *paterfamilia* debía ejercer su obligación como cabeza de familia y, por consiguiente, todas sus responsabilidades podían consistir en: alimentar, proteger, cuidar a su familia en especial orientar a sus hijos a un oficio²³¹. Durante los años de educación -que frecuentemente era en casa- se insistía en el valor de la disciplina, sobre todo en la obediencia a la autoridad. Puesto que el hijo era quien debía sucederle y este debía estar preparado para hacerse cargo de las obligaciones familiares²³².

El esfuerzo empleado por parte del padre debía ser “devuelto” por el hijo primogénito en la ancianidad (Eclo 3, 3-16), porque era el momento donde más requería de cuidados y, si fallecía, debía honrarle con los ritos funerarios correspondientes.

En el antiguo Israel las obligaciones de los hijos para con sus padres tenían un carácter obligatorio (Ex 20, 12; Dt 5, 16), y si el hijo no cumplía con su deber debía pagar por su maldad con su vida (Dt 27, 16; Eclo 3, 8-9. 16; Dt 21, 18- 21). Por tanto, lo que nos lleva a decir que todo hijo primogénito tenía una fuerte presión no sólo familiar sino social de cumplir con su deber de honrar a sus padres, en especial a su padre. Todo aquel que cumplía con tal deber era considerado como bienaventurado.

La familia como depositaria del honor buscaba mantener éste públicamente y a quienes le correspondía velar por él eran los hijos varones puesto que constantemente debía enfrentar desafíos y a cual debía responder de una manera u otra incluso con la venganza (Gén 34)

²³⁰ Cf. SHMUEL SAFRAI - MENAHEM STERN, *The Jewish People in the First Century I*, Van Gorcum, Amsterdam 1976, 521ss.

²³¹ Ibid. 514.

²³² Cf. ROLAND DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, 87.

Ahora bien, lo que respecta a nuestra perícopa ya el valor no va a estar centrado en la familia nucleada sino que Jesús trastoca estos valores tan defendidos y resguardado por la misma familia de generación en generación. Ya la familia no tendrá la voz cantante (honor adscrito) en las vidas de las personas, ya no será la fuente ni el centro del que emana el comportamiento de los hombres sino que será la vinculación con la palabra de Dios en su escucha y puesta en práctica (honor adquirido), la que hará verdaderamente dichoso a quien lo haga y sobre todo verdadero discípulo.

2.4. Vínculos materno-filiales

Dentro de la familia como es indudable debían existir unas relaciones de unos con otros. Sin embargo, como ya hemos señalado existía una jerarquía y todo debía pasar bajo el beneplácito del cabeza de familia. Pues de él dependerá el honor, el cuidado y la protección de la misma.

Contraer matrimonio no era un hecho individual, sino que participaba la familia de ambos, porque debía tanto una familia u otra saber su procedencia, además de la conveniencia que esto implicaba. De aquí se deriva el papel del *paterfamilia* en la elección del esposo o esposa para su hijo o hija²³³.

La tendencia a casarse con parientes próximos estaba bastante extendida por el mediterráneo oriental de entonces²³⁴. Las mujeres van estar bajo la autoridad del varón toda la vida; es decir cuando son niñas estará bajo la tutela de su padre y, cuando contrae matrimonio estarán unida no a su padre sino que pasa a ser plenamente del varón (Éx 21, 3. 22; 2 Sam 11, 26; Prov 12, 4; Gén 20, 3; Dt 22, 22) con la finalidad de ser esposa y madre.

²³³ Ibid. 62ss.

²³⁴ Ibidem.

En lo que respecta a las relaciones sabemos que para el padre su hijo primogénito va a gozar de una estima mayor, puesto que es el heredero y continuador de la familia y, por ello tiene éste un valor añadido para su padre. Aunque este hijo no debía ser biológico sino que podía ser adoptado. Y a razón de la adopción su vinculación con los padres biológicos quedaba cerrada (cortada) y comenzaba una nueva vida con todos los derechos que le proporcionaba el hecho de tener una nueva familia.

Pero estas no son las únicas relaciones que existen en el mundo familiar sino que también está la relación del padre con las hijas. Este tipo de relación no es tan evidente porque éstas dejaban la casa a muy temprana edad y pasaban a formar parte de la familia de su marido, a menos de que se quedara viuda podía volver a la familia de origen (Gén 38, 11; Lv 22, 13; Rut 1,15).

El padre como cabeza de familia tenía diversos tipos de relaciones con los de su casa incluyendo a sus esclavos²³⁵. Pero debemos observar también: ¿qué rol tenía la esposa o la madre en estas relaciones y de un modo particular con sus hijos? En lo que respecta a su hija la madre debía educarla para ser una futura esposa y madre y, por ello, las tareas propias al ámbito privado (la casa) debían estar bajo la tutela de la madre, así como el cuidado de su virginidad hasta el matrimonio.

En cuanto a la relación de la madre con sus hijos varones era diferente, aunque de igual forma debía protegerlos, alimentarlos como a las hijas. Sin embargo, la situación de la madre con sus hijos varones era singular en cuanto que éstos eran quienes iban a ser garantes de la continuidad familiar y además le abrían un espacio en el ámbito público²³⁶. Es decir, que era una de las formas de salir del anonimato y ser

²³⁵ Cf. JAMES JEFFERS, *The Greco-Roman World of the New Testament*, Intervarsity Press, Downers Grove 1999, 238-239.

²³⁶ Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, UPSA, Salamanca 1998, 151.

visibilizadas en la sociedad. De forma que no es extraño que las madres buscasen un mejor lugar a sus hijos varones no sólo dentro de la casa sino también fuera de ella.

Testimonio de esta realidad son algunos relatos como: la intervención de la madre en la bendición de Isaac a Jacob (Gn 27, 5-27), la intervención de Betsabé en la subida al trono del rey Salomón (1 Re 1, 17-37), entre otras. Las madres gozaba de una protección, ya que así como se tenía las obligaciones con su padre también los hijos varones debían velar por su madre (Ex 20, 12; 21, 17; Lv 20, 9; Dt 21, 18-21; 27, 16; Prov 19, 26; 20, 20; 23, 22; 30, 17; Eclo 3, 1-16)²³⁷.

En este sentido en lo que respecta a nuestra perícopa Jesús no trata de dejar a un lado a su madre en Lc 11, 27. Lo que si hace es descentralizar o relativizar la importancia de la familia en la sociedad y reconduce el sentido que antes tenía la familia hacia una “nueva familia o casa”, donde tendrá otros valores muy diferentes a la concepción tenida hasta entonces. Aunque vale acotar que dejar a la familia por razón de seguimiento religioso no era algo nuevo, también era usual en aquella época, puesto que se trataba de algo mucho mayor, ejemplo de esto lo tenemos en Abrahán, los levitas, los esenios, los terapeutas, los prosélitos, etc²³⁸.

La nueva familia a la que apunta Jesús requiere de una figura que ocupe el lugar de los padres, que en este caso será Dios Padre. El lugar de los hermanos ya lo ocupan los discípulos (Mc 3, 33-35; Mt 12, 46 ss). Esta familia ya no estará unida por razón de parentesco de sangre o según la carne, sino por la puesta en práctica de la palabra de Dios (cumplir la voluntad de Dios).

Aquellos seguidores que habían sido echados de su familia a razón del seguimiento de Jesús carecían honor. A este respecto la nueva familia les acogen en otras casas (Mt 9, 10; 13, 36; Mc 9, 28; 10, 10), como uno más de la familia (Mc 3, 31-

²³⁷ Cf. SHAYE COHEN (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Scholars, Atlanta 1993, 49-50. Véase, SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, UPSA, Salamanca 1998, 151.

²³⁸ Ibid. 212-213.

35) y por ende eran motivados y económicamente apoyados por los que ya estaban dentro del movimiento (Lc 8, 3).

Esta recepción forma parte de la recompensa de haber dejado la familia por la “nueva familia”, aunque vale la pena señalar que en nuestra perícopa, a diferencia de las que aparecen en los sinópticos (Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50, incluso Lc 8, 19-21) sitúa la ruptura con la familia en horizonte más amplio, lo que nos ayuda a deducir que posiblemente en nuestro caso la ruptura con la familia no era un problema importante en la comunidad lucana.

Nuestra perícopa quiere resaltar es que la familia es una institución como las otras, pero que no tiene la última palabra como se solía pensar en lo que respecta al seguimiento del Reino. Porque quizá existieron miembros de familias que siguieron a Jesús pero que no perseveraron, o seguidores que pertenecían a otras comunidades, de manera que el evangelista en nuestra perícopa en vez de excluirlo le abre la posibilidad de seguir a Jesús con tan sólo escuchar y poner en práctica la palabra de Dios. Y no pone otra condición que cumplir la voluntad de Dios.

Cabe señalar que en esta nueva familia no hay espacio para la exclusión, sino para la inclusión. La concepción tradicional de familia excluía a todos aquellos que no tuvieran una vinculación con la misma. Por ello, no es extraño que ante la invitación de Jesús a seguirle trajera consigo consecuencias como el rechazo familiar. Sin embargo, vale la pena acotar que no todos los seguidores de Jesús tenían que dejarlo todo, ni todos eran expulsados por su familia, muestra de ello tenemos por ejemplo a Pedro, quien luego de ser llamado va con el mismo Jesús a su casa (Mc 1, 9) y lo mismo pudiéramos decir del llamado de Leví (Mc 2, 15s).

Anteriormente señalábamos que los seguidores de Jesús al ser rechazados por sus familia pasaban penurias y lo considerábamos *πτωχοι* (*ptochoi*). Sin embargo, sabemos que algunos de los seguidores tenían posesiones (*penêtes*). Es decir, que contaban aun con sus oficio y medios que eran puestos al servicio de la nueva familia

(barca Mc 4, 36; 5, 18; 6, 32. 45)²³⁹. De aquí se podría establecer la existencia de dos tipos de seguidores de Jesús: en *primer lugar*, aquellos que le siguieron viviendo en sus casas, pero que comenzaron a tener con Jesús vínculos de un “nuevo tipo de parentesco”, y en *segundo lugar*, aquellos que le siguieron de una manera más radical ya que dejaron casa o fueron rechazados por ésta²⁴⁰.

3. Clave del honor: Desafío

Retomando aquellos criterios culturales sobre el honor y vergüenza y el rol que tenían los hombres y las mujeres en el sociedad se es consciente de la gran diferencia que existían: el hecho de pertenecer a uno de estos dos géneros ya significaba vivir en dos mundos distintos. El hombre pertenecía a un ámbito “público” y por ende buscaba constantemente el prestigio, el éxito y la fama; en cambio la “mujer” tenía un ámbito más reducido, el “privado o doméstico”, de forma que debía actuar con sumisión²⁴¹.

Por tanto, el hombre en este sentido constantemente estaba expuesto a un constante desafío. Y los desafíos se daban cada uno en su ámbito particular: los ricos entre los ricos, los pobres entre los pobres, y los esclavos entre los esclavos. Es decir, que los desafíos debían darse entre “iguales”. El hecho de que alguien buscara un desafío con otro que no fuese de su “categoría” era considerado aberrante y, además de ser mal visto, no representaba ningún tipo de ganancia de honor sino que por el contrario se exponía a la vergüenza.

En este sentido podemos decir que era considerado como impropio que alguien que perteneciera al ámbito “privado” osase de una forma u otra desafiar a uno del

²³⁹ Ibid. 335-337.

²⁴⁰ Cf. GERD THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979, 13-25. El autor dice que hay dos tipos de discípulos: a) carismáticos ambulantes y b) simpatizantes de las comunidades locales.

²⁴¹ Cf. BRUCE MALINA- RICHARD ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Verbo Divino, Estella 1996, 71ss.

ámbito “público”. Es decir que era mal visto que una mujer hiciese a un hombre alguna observación o sugerencia públicamente a un hombre.

De acuerdo al modelo cultural que hemos venido estudiando Jesús ya era bastante conocido en diversos lugares, y había crecido su fama, y era reconocido como Maestro. (Jn 1, 38; Mt 7, 28; 9, 11; 17, 23; Jn 3, 2; 11, 28; Jn 20, 16; 13, 13).

De hecho en muchas ocasiones Jesús había tenido diversos desafíos y había hecho frente a ellos con respuestas (Mc 2, 24-28; 3, 1-6; Lc 6, 6-11; 13, 10-17; 14, 1-6; Jn 5, 1-16).

Ahora bien, cuando retomamos el pasaje de Lc 11, 27-28, en el que se nos narra que una mujer entre la multitud grita y dice aquella bienaventuranza desde el modelo antropológico que ya hemos hecho mención podemos observar que hay algo más que decir, sobre todo teniendo en cuenta los rasgos culturales e históricos que son particulares a mundo mediterráneo de entonces.

El mundo mediterráneo consideraba que los retos o desafíos podían ser concebidos de dos maneras²⁴²:

- a) El *desafío positivo*: que puede consistir en un “presente” bien sea de manera física (regalo u ofrenda), pero que también puede darse de manera verbal (cumplido, petición, ofrecimiento, alabanza).
- b) El *desafío negativo*: es contrario a lo anterior, tanto que por lo general tiene un tinte hostil y que se puede dar de forma física como en verbal (insultos, descalificaciones, o acusaciones).

El *desafío negativo* es más conocido y sugerente a la hora de identificarlo cuándo ocurre y bajo qué situación se suscita. En los evangelios se narra cómo en múltiples y diversas ocasiones tienen lugar estas controversias. Sin lugar a duda la

²⁴² Cf. BRUCE MALINA - RICHARD ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Verbo Divino, Estella 1996, 55.

actividad de Jesús, de acuerdo a lo que se nos narran en los evangelios, está marcada por los conflictos desde el principio (Mc 2, 23-28; Lc 13, 10-17; Jn 5, 9-16; 9, 13-34), y así se ve a lo largo de toda su vida pública incluso hasta su final²⁴³. Estos dan testimonio de cómo Jesús constantemente estaba expuesto a este tipo de desafíos.

Por otro lado tenemos los *desafíos positivos*, que son menos conocidos e incluso entendidos. Porque este tipo de desafío tiene dos vertientes: en primer lugar aquel que tiene que ver solamente con la simple alabanza al receptor sin más: “Las multitudes estaban maravilladas: ‘Nunca hemos visto nada igual en Israel’” (Mt 9, 33) y, en segundo lugar aquel que trae consigo un compromiso “Maestro bueno: ‘¿qué debo hacer para alcanzar la vida eterna?’. Jesús le contestó: ‘¿Por qué me llamas bueno? Bueno solamente hay uno: Dios’” (Mc 10, 17-19).

En cuanto a esta segunda vertiente es de la que Jesús se cuida y rechaza. Porque de acuerdo al código cultural, la persona que había recibido una alabanza o se había hecho digna de mérito debía corresponder de una manera u otra a la persona o personas que le estaban reconociendo como honorable. Era evidente que aceptar este tipo de cumplido podía poner en riesgo su propio honor en cuanto que en cualquier momento debía responder a lo concedido y que mayormente podía llevar a que se hiciera algo en contra de su propia voluntad movido por la presión de otros²⁴⁴, o simplemente por complacer a los otros, el ejemplo más conocido se da en el contexto de la muerte de Juan Bautista, cuando el rey, en vista de la actuación de la hija de Herodías y aconsejada por su madre, pide la cabeza de Juan: “El rey se puso muy triste; pero por el juramento y los convidados no quiso desairarla” (Mt 14, 6-9), y entonces cumple su petición por compromiso. En vista a este tipo de situación Jesús rechazó cumplidos o peticiones que no le eran convenientes.

²⁴³ Unos de los principales adversarios que encuentra Jesús son los fariseos, aunque no son los únicos, pues también cabe mencionar a los escribas, doctores de la ley (Mt 5, 20; 12, 38; 15, 1; Mc 2, 16; 7, 15; Lc 5, 17. 21.30; 6, 7; 7, 30; 11, 53; 14, 3; 15, 2), fariseos y herodianos (Mc 3, 6; 12, 13), fariseos y saduceos (Mt 3, 7; 16, 1.6.12). Cf. JOACHIM GNILKA, *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1993, 327.

²⁴⁴ Cf. JEROME NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 77.

Según Neyrey existe en el contexto de desafío-respuesta un tipo de interacción que tiene por lo general tres fases:

- 1) *Acción*: el desafío se hace notorio o visible al retado a través de gestos, palabras o con acciones de parte del desafiante.
- 2) *Recepción*: es cuando se hace evidente la recepción de la acción por parte del desafiante y que se hace en público.
- 3) *Reacción*: una vez recibido el mensaje viene la valoración por parte de desafiado. Y emite al desafiante una respuesta por medio de gestos, palabras, acciones o incluso con el silencio.

De acuerdo a este esquema veremos que nuestra perícopa encaja perfectamente con las acciones que se llevan a cabo en él.

<i>Acción</i>	<p>²⁷ Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα ἐπάρασά τις φωνὴν γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν αὐτῷ· μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας.</p> <p><i>Sucedió que al decir esto alzando la voz una mujer de la multitud le dijo: “Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron”.</i></p>
<i>Recepción</i>	<p>αὐτὸς δὲ εἶπεν·</p> <p><i>Pero él dijo:</i></p>
<i>Reacción</i>	<p>²⁸ μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.</p> <p><i>“Más bien, bienaventurados los que escuchan la palabra de Dios y la guardan”.</i></p>

El código instaba a que cada quien, de acuerdo a su género, debe estar en su lugar. En el caso de las mujeres eran las viviendas con sus patios, lavadero, el molino, etc. Recordemos que su rol social quedaba reducidos básicamente a ser madre y a ser

esposa. El autor del evangelio de Lc en este pasaje tiene claro que el ámbito de la mujer pertenece al “privado o doméstico” y es extraño que una mujer en medio de la multitud se dirigiese a Jesús y sobre todo “gritando”²⁴⁵.

El marco en que se encuentra inmersa nuestra perícopa es de enseñanza a los discípulos y no es de extrañarnos que ahora Jesús quiera hacer un tipo de reforma en lo que respecta al código de comportamiento masculino y sobre todo de orden discipular.

Ya en el sermón de la Montaña (Mt 5, 1-12; Lc 6,20-49) comienza a dar esa importante inversión de valores que estaba codificado en la sociedad de entonces²⁴⁶. Y comienza a valorar más el ámbito de lo privado para el seguimiento que lo público y todo aquello que se exaltaba para ser hecho en público y que se consideraba como honorable Jesús lo hace a un lado y comienza a valorar lo “vergonzoso”, es decir, lo que pertenecía al espacio privado: “Guardaos de practicar vuestra piedad delante de los hombres” (Mt 6, 1)²⁴⁷.

Ahora ya no tenemos que fijarnos en el hecho de que supuestamente Jesús no estuviera de acuerdo con la alabanza a su madre sino más bien lo que Jesús está mostrando es otro camino para ser verdaderamente dichoso o ser digno y que nada tiene que ver con lo hasta entonces codificado en la sociedad. Sin embargo, Jesús no ataca el sistema de honor establecido, sino que lo redefine y muestra dónde se encuentra el auténtico honor.

En Lc 11, 27, no es que la mujer no estuviera haciendo lo correcto a nivel cultural puesto que lo hace, pero lo que ahora Jesús intenta es hacer ver que el discipulado ya no está configurado con los valores contemporáneos sino que Jesús ha

²⁴⁵ Cf. Capítulo II, sobre el significado de gritar (ἐπάρασα), pág 46.

²⁴⁶ Cf. CARLOS GIL ARBIOL, *Los valores negados. Ensayo exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el Movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003, 235-326. El autor hace un estudio de las bienaventuranzas como mensaje contracultural que busca crear una nueva realidad partiendo de la inversión de los valores.

²⁴⁷ Cf. JEROME NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 326 ss.

roto los paradigmas y de ahora en adelante se debe mirar el discipulado de otra manera, sólo así podemos entender verdaderamente lo que Jesús está haciendo en este pasaje. Jesús siente que no le es propio esa manera de alabanza en este caso representada por la mujer, pero no todo queda así. Ahora Jesús le va a mostrar a la mujer cómo debe ser el seguimiento de discípulo o discípula.

4. Identidad del discipulado desde Lc 11, 27-28

4.1. Identidad en el discipulado

En la zona del Mediterráneo el fenómeno del discipulado no es nada nuevo sino que desde el comienzo ha estado presente en los presocráticos, los pitagóricos, los aristotélicos, en tiempo de los romanos... Con esto queremos decir que la idea del discipulado no es casual en Palestina (escuela de Qumrán, la casa de Hillel, la escuela de Filón, los discípulos de Jesús).

Ahora bien cada maestro que tenía discípulos poseía una identidad propia que determinaba el perfil de sus seguidores. La tradición presenta a Jesús haciendo la invitación a seguirle (Mt 8, 12-22, Lc 9, 59-60). El seguimiento consiste en el hecho de “ir detrás”. Jesús hace la invitación a seguirle y algunos le obedecen y lo siguen (Mt 4, 18-22; Lc 5, 30). El objetivo principal del discipulado consiste en experimentar y vivir realmente la proclamación del reino de Dios (Lc 9, 59-62; Mt 10,7)²⁴⁸.

El seguimiento lleva consigo peligros y crea conflictos, de manera que el discipulado suponía: salvar o perder la vida (περιποιήσασθαι Lc 17, 33; ἀπολέσας Mt 10, 39), negarse a sí mismo y tomar la cruz (ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν Mt 10, 38; Lc 14,

²⁴⁸ Cf. JOHN MEIER, *Un judío marginal III*, Verbo Divino, Estella 2003, 73s.

27), así como abandono de la familia (ἀφῆκεν Mc 10, 29-30; Mt 19, 29; Lc 18, 29-30). Esta última, trae consigo mayores dificultades.

Los discípulos acompañan a Jesús, de acuerdo también a la costumbres de entonces (Mc 1,16-17; 3,13-15; Jn 1, 37-51), conviven con él (Mt 5, 18; Lc 9, 59), le sirven (Mc 6,1; Mt 8, 28), le siguen (Mc 6, 35-44; Lc 8, 1-3), reciben una enseñanza particular (Mc 7, 17; 9, 28. 33), discuten algunos puntos (Mc 8, 27; 10, 52).

Pero Jesús se va a diferenciar de los que estaba establecido hasta entonces y comienza a marcar el camino que debe seguir todo aquel que quiera seguirle. Este camino va a apuntar a abandonar los lugares públicos como espacio donde se buscaba el honor. Y comienza a indicar otro sentido. Jesús declarará “honorable” lo que para el resto es vergonzoso. La vergüenza de la expulsión (Mt 5, 11, Lc 6, 22; Jn 16, 2), cuando pierdan las riquezas (Lc 12, 22), cuando pasen hambre (Mt, 5, 6), y sobre todo la pérdida de la familia (Mt 5, 4) que suscitaba la pérdida de honor que estaba establecido por la sociedad.

La finalidad del mismo es que el discípulo comprenda e identifique que la fuente del honor no se halla ya en la sociedad sino en el Padre, y esto significa que “la persona que sigue a Jesús adquiere un honor nuevo en un nuevo Reino, consuelo de una nueva familia, y satisfacción de las necesidades y una gran reputación en los cielos. De esa forma, los últimos llegarán a ser los primeros y los pequeños los más grandes; quien ha sido avergonzado será honrado”²⁴⁹.

²⁴⁹ Cf. JEROME NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 274.

4.2. Fecundidad y el discipulado de las mujeres

Cuando hacemos referencia a la fecundidad nos viene a la mente indefectiblemente la imagen de una mujer. Precisamente a lo largo de la historia de la humanidad se ha visto a la mujer desde esa dimensión corporal que posee pero que no todo se agota en ello.

La corporalidad femenina es algo de lo que no se suele hacer mención²⁵⁰. La manera de concebir lo femenino desde la percepción masculina ha sido reduccionista e incluso sesgada.

A esta altura de la investigación sobre nuestra perícopa queremos ver qué papel juega la mujer en la misma. Se ha podido observar que mayormente las acciones de las mujeres ha sido juzgadas con un tinte negativo²⁵¹, pero nos surge una inquietud: ¿será que el autor sagrado ha querido mostrar esto? Para no caer en juicios e interpretaciones sesgadas y apresuradas nos adentramos a ver que nos pueden aportar las ciencias sociales desde su enfoque.

Toda narración bíblica es portadora de experiencias que responden a momentos o a circunstancias que se encuentran ya algo distante en lo que respecta a lo geográfico (mediterráneo antiguo), en el tiempo (separación de los autores y destinatarios) y en la cultura (vida, valores, sentimientos, costumbres, creencias). Ahora bien, para recuperar tales experiencias necesitamos “hacer memoria”, o como se suele decir “reconstruir la memoria”²⁵².

Cuando hablamos de la memoria no se debe creer que hacemos referencia a algo inerte o pasivo, confundiendo con la “reminiscencia” o, peor aún, con un depósito de

²⁵⁰ No sólo tiene una dimensión individual sino que comporta algo más amplio que al mismo tiempo le condiciona. Cf. MARY DOUGLAS, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, 89.

²⁵¹ La valoración negativa sobre las mujeres no es nada nuevo así se puede constatar en evangelios como Mateo y Juan. Cf. EKKEHARD STEGEMANN-WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, 529-530.

²⁵² Cf. DIETMAR NEUFELD - RICHARD DEMARIS (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2014, 101 ss.

recuerdos, aunque también se debe advertir que no se trata de un fenómeno meramente individual sino que es colectivo²⁵³. Es decir, que aunque cada individuo hace uso de la memoria, ésta no es individual sino colectiva porque se desarrolla y se transforma desde aquellos referentes culturales que se hallan en función de la interacción social²⁵⁴. Ya apuntaba Maurice Halbwachs que la memoria colectiva de cada individuo está inscrita en marcos de referencias colectivos, de los cuales el principal es el lenguaje²⁵⁵. De lo que deducimos que la memoria subyace en un contexto particular, que poseen códigos que se encuentra enmarcado -en el caso de nuestra perícopa- en la cultura mediterránea.

La sociología y antropología cultural nos pueden proporcionar un camino a través de la memoria²⁵⁶ para profundizar en lo que deseamos. Si bien es cierto que las mujeres en la realidad bíblica son protagonistas en muchos momentos, también lo es que las narraciones son vistas desde la realidad del varón. De aquí la importancia de recurrir al texto para preguntarle sobre el encuentro de la mujer con Jesús y la respuesta que éste le da (Lc 11, 27-28)

En la memoria colectiva de las comunidades cristianas nuestra perícopa ha quedado como testigo de que Jesús ha hecho un cambio de paradigma, al cual -según nuestro punto de vista- no se ha prestado la debida atención²⁵⁷. A través de la memoria

²⁵³ Cf. GONZALO ACOSTA-ÁNGEL DEL RIO, JOSÉ MARÍA VALCUENDE, *La recuperación de la memoria histórica. Una perspectiva transversal desde las ciencias sociales*, Centro de Estudios Andaluces, Junta de Andalucía, Sevilla 2008, 21-22. Cuando hablamos de la memoria colectiva se reconoce la actividad de cada individuo, pero que no todo se queda ahí sino que existen procesos psicológicos que van más allá de lo individual.

²⁵⁴ Cf. PETER BERGER - THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1968, 39.

²⁵⁵ Cf. MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2004, 54-55.

²⁵⁶ Cf. HARDER LYDIA NEUFELD, *Obedience, Suspicion and the Gospel the Mark*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1998, 78ss.

²⁵⁷ Múltiples estudios de género que se han realizados entre los que podemos hacer mención: *Discipleship of Equals*, Crossroad, New York 1993; *En memoria de ella*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1989; *The Power of the Eord: Scripture and the Rhetoric of Empire*, Fortress Press, Minneapolis 2007 (E. Shüssler Fiorenza); *Entre la cocina y la plaza: la mujer en el primitivo cristianismo*, Fundación Santa María, Madrid 1998 (Carmen Bernabé); *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella 2007 (Carmen Bernabé, Elisa Estévez, Carmen Soto, Fernando Rivas, Carolyn Osiek), *Cuando las*

colectiva cada grupo va haciendo su propia memoria y va seleccionando aquellos relatos que consideran significativos y que valoran como importante para la construcción de la identidad de la comunidad²⁵⁸. Es decir, que cuando hacemos referencia a la *memoria colectiva* nos referimos al conjunto de representaciones del pasado que un grupo no sólo ha producido sino conservado, reelaborado y transmitido a través de sus miembros.

La pervivencia de una tradición depende de los distintos grupos que se encontraban en los orígenes²⁵⁹ y que poseían la autoridad para elegir, ordenar e interpretar lo recibido de acuerdo a los modelos de género existentes en la cultura mediterránea, sobre todo la correspondiente al período helenístico-romano del s. I. De modo que como refiere E. Schüssler Fiorenza: “Los primeros autores cristianos han hecho una selección entre las fuentes y materiales tradicionales y han redactado y reformulado sus escritos en función de sus intenciones teológicas y de sus objetivos prácticos”²⁶⁰.

De manera que la tradición sobre Jesús y su movimiento necesita ser revisada a la luz de un análisis de género, ya que desde lo androcéntrico se veían todos los procesos, dejando así en el silencio aquel mundo femenino, y decimos mundo porque realmente en la práctica así lo era²⁶¹. Aunque en las narraciones evangélicas se nos presente un mundo visto desde el prisma del varón, que da como resultado que la presencia de la mujer no sea visible en lo que se refiere a la predicación del anuncio del Reino²⁶².

mujeres eran sacerdotes : el liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo, El Almendro, Córdoba 1996 (Torjesen Karen), entre otros.

²⁵⁸ Cf. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *Los evangelios. Memoria, biografía y escritura*, Sígueme, Salamanca 2012, 17-42. El autor muestra la importancia del uso de la memoria social para comprender mejor el por qué los discípulos de la primera generación tuvieron la necesidad de recordar.

²⁵⁹ Ibid. 127.

²⁶⁰ Cf. ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1989, 84.

²⁶¹ Cf. EKKEHARD STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, 493-513.

²⁶² Cf. FERNANDO RIVAS REBAQUE, *Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II)*, Miscelánea Comillas. Responsabilidad y diálogo: homenaje a José Joaquín Alemany Briz, S.J. (1937-2001), 115 (2001), 719. “Los evangelios muestran un proceso de

Cuando recurrimos a los evangelios nos percatamos que poco se hace mención de las mujeres como discípulas (μαθήτρια); aunque sin bien es cierto que existen textos que son claves para adentrarnos en este punto, como por ejemplo: Mc 15, 40, que reza de la siguiente manera: “Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén”.

En el Nuevo Testamento no encontramos testimonio de que una mujer sea llamada discípula (μαθήτρια), sino solamente en Hch 9, 36, y se refiere a la persona de Tabita. Esto llama la atención puesto pareciera a simple vista que el encargo evangélico de predicar es dado preferentemente a los varones. Anteriormente se hacía mención de Mc 15, 40s, y ahí ponemos la mirada en el verbo “servir” (διηκόνου), que puede hacer referencia a servir la mesa (Mc 1, 13-31) y otro significado más amplio hace referencia a una relación de seguimiento de Jesús (Mc 9, 35; 10, 43-45)²⁶³.

En este orden de idea podríamos encontrar en el pasaje de la curación de la suegra de Pedro elementos relacionados con el significado más amplio de servir. En este caso el evangelista Marcos nos muestra como esta mujer queda vinculada a la comida²⁶⁴, y que no es el único pasaje que testimonia esta realidad. Para Elisa Estévez este hecho guarda relación con la siro-fenicia y dice que “el gesto de la mujer, es una acción permanente en el tiempo, recuerda la entrega de Jesús al hacerse pan y vino para

disminución del papel de las mujeres en función de un aumento del protagonismo de los apóstoles, sobre todo Pedro, evidente con los relatos de la muerte y resurrección de Jesucristo, y muy claro en lo que respecta a María Magdalena, lo que nos hace suponer que este proceso se dio en otros relatos. Como muestra un botón: en los sinópticos son las mujeres las que reciben el anuncio pascual, con el encargo de darlo a conocer a los discípulos. Lucas, el más tardío de los sinópticos, añade, junto a la más antigua aparición a las mujeres, otra a Pedro, siendo precisamente ésta la más digna de crédito (cf. Lc 24, 34). En el evangelio de Juan, posterior a los sinópticos, las mujeres ya no reciben el anuncio pascual en la tumba, pues no se atreve a entrar en ella, sino que dan la noticia a Pedro y al discípulo amado para que ellos den testimonio del sepulcro vacío. Pablo simplemente ignora esta aparición de las mujeres, ocupando su puesto «Cefas y los Doce» (cf. 1 Cor 15, 3-5)”.

²⁶³ Cf. EKKEHARD STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, 517.

²⁶⁴ Cf. XABIER PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, Sígueme, Salamanca 1998, 47-49.

el bien de todos y todas”, y continúa diciendo que “el servicio como entrega de la vida, actualiza en la eucaristía... la acción de la suegra de Pedro tiene una gran significatividad para quienes siguen a Jesús y forman comunidad en torno a él”²⁶⁵.

De lo anterior pudiéramos decir que aunque la transmisión de los relatos de la actividad misionera de las mujeres este algo difuminada en la tradición evangélica es estimable que ellas hayan no solamente seguido a Jesús y hubiese sido testigos de las enseñanzas y acciones sino que también han sido transmisora del mensaje dado por Jesús, y esto debemos admitirlo de manera informal, ya que las mujeres como discípulas fueron las que anunciaron el evangelio (Hch 11, 19-20)²⁶⁶.

4.3. *Una mujer anónima a quien se le devolvió la dignidad e identidad*

Aunque ya hemos dicho que las antiguas sociedades mediterráneas se han caracterizado por la distinción de los roles sociales y su ámbito de competencia de acuerdo al sexo (hombre-mujer). Cuando un individuo nace, crece y se desarrolla en una cultura particular, ya desde entonces la sociedad le impone unos códigos de comportamiento que va asumiendo a lo largo de su vida. Ahora bien cuando se quiere salir o seguir otros parámetros se da un choque por la tensión que esto representa.

La vida mediterránea de s. I estaba claramente determinada conforme a su sexo. Existían modelos de comportamientos o estereotipos con los que se valoraba y condicionaba la vida de las personas según unos criterios.

²⁶⁵ Cf. ELISA ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentro entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo - UPC, Madrid 2008, 70.

²⁶⁶ *Ibid.* 58.

El siguiente cuadro nos puede indicar de manera general cuál era la característica atribuida de acuerdo al sexo²⁶⁷.

Hombres	Mujeres
Fuerte	Débil ²⁶⁸
Valiente	Temerosa
Generoso	Pusilánime
Reservado	Parlanchina
Racional	Irracional/emotiva
Controlado	Incontrolada

Las mujeres eran consideradas entonces como inferiores, ahora nos surgen ciertas interrogantes: ¿eran realmente consideradas las mujeres cristianas inferiores? ¿Cómo se veían así mismas las mujeres cristianas? Para responder al *primera interrogante* debemos decir claramente que no, puesto que fundamentalmente fueron protagonistas desde el inicio de cristianismo, y para ello basta con remontarnos al mismo Jesús, quien las acogió, las liberó y las invitó a formar parte de la misión a él encomendada (Mc 3, 14-15; Lc 9, 59-60). Evidentemente este protagonismo fue mermando no en cuanto a la praxis sino en cuanto al registro, conservación y promoción de la tradición. Un cambio de mentalidad que se debió en gran medida al “proceso progresivo de patriarcalización” donde se comenzó a relegar el rol que desempeñaba la mujer²⁶⁹.

En relación al *segunda interrogante*, debemos tener presente que la influencia social de las personas, grupos, o instituciones pueden llevar a una persona o un grupo a

²⁶⁷ Tabla tomada de EKKEHARD STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, 490.

²⁶⁸ Cf. ELISA ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentro entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo - UPC, Madrid 2008, 97-104. Las mujeres están más propensas -por ser más débiles- a ser dañadas por espíritus.

²⁶⁹ Cf. FERNANDO RIVAS REBAQUE, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, San Pablo 2008, 30ss.

cambiar sus conductas o comportamientos a una dirección particular de acuerdo al interés de la persona o grupo de poder. De manera que, la influencia social genera consecuencias conductuales en los otros. Principalmente podemos hacer mención de tres²⁷⁰:

- a) *Conformidad*: consiste en ceder a la presión que ejerce un grupo específico al copiar el comportamiento y la creencia.
- b) *Aceptación*: se refiere a la actuación pública de acuerdo con una petición directa.
- c) *Independencia*: consiste en no estar sujeto a control de los otros.

De lo anterior se pueden deducir dos tendencias existentes en la sociedad donde estaba inserta nuestra perícopa. En *primer lugar*, se debe tener en cuenta que las mujeres se sabían y reconocían en medio de la sociedad como protagonistas de los acontecimientos no sólo en el ámbito privado (*oikos*²⁷¹), sino que se sabían partícipes de la realidad social que le circundaba²⁷². De esta manera podemos darnos cuenta de la valentía que tuvieron muchas mujeres para no dejarse “encasillar”, rompiendo todo esquemas o paradigmas de entonces.

En *segundo lugar*, y como es lógico suponer la existencia de mujeres que se hayan adherido plenamente sin más a los estereotipos culturales que le imponía la sociedad misma. Cuando hacemos referencia a este hecho nos referimos a que, a diferencia de lo que se mencionaba de las mujeres valientes, también existieron mujeres que sobrellevaban de manera pasiva su impuesta realidad. O mejor pudiéramos decir

²⁷⁰ Cf. STEPHEN FRANZOL, *Psicología social*, McGraw-Hill, México 2007, 312

²⁷¹ Cf. ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1989, 224-235.

²⁷² Cf. EKKEHARD STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, 493ss.

que respondieron a lo que se esperaba de ellas, puesto que su vida de obediencia al varón iba “conforme a la naturaleza”²⁷³.

Así lo determinaba la visión antropológica, cultural y social que le circundaba, la mujer tenía su valía en la medida en que respondía a “su naturaleza”. Es decir, en primer lugar en ser esposa y en segundo ser madre. Ya que estaba “configurado” en las características biológicas de la mujer y, en el caso del hombre para ser padre y a ello debía responder.

Las mujeres en la mentalidad mediterránea de entonces, se le veía como “vientres fecundo”. Por ello, cualquier alteración relacionada con el “vientre” era considerada como peligrosa, ya que esto suponía poner en riesgo su naturaleza y así su función social²⁷⁴.

En nuestra perícopa la mujer que grita reproduce el estereotipo de la sociedad que le había sido impuesto y, a pesar que en un tiempo cargara con él, ahora siente el deseo de ser liberada pero no basta con el deseo sino que le hace falta también darse cuenta que el discipulado ya no es como el tradicional. Por eso, Jesús vine a redefinir una nueva forma de discipulado, que supone un camino de posibilidades al aprendizaje, que había sido negado hasta entonces “y si vientre correlaciona con pechos, oído lo hace con cumplimiento. Y si el referente de la mujer que levanta la voz en su alabanza es el hijo, el referente de la frase de Jesús es la Palabra de Dios, cuya observancia hasta entonces había sido reservada a los hombres”²⁷⁵.

²⁷³ Cf. ELISA ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentro entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo - UPC, Madrid 2008, 97ss

²⁷⁴ En este sentido Elisa Estévez hace un estudio en el que resalta la valoración que tenían las mujeres en la sociedad mediterránea del S. I, cuando presentan algún tipo de eventualidad en su cuerpo en especial lo relacionado con el vientre. Cf. ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente, cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003, 177ss. Véase también en ELISA ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentro entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo - UPC, Madrid 2008, 97-104.

²⁷⁵ Cf. MERCEDES NAVARRO, *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella 1996, 172.

5. Conclusiones

Una vez adentrado al contexto social y cultural en el cual se desarrolló nuestra perícopa y haciendo uso del método antropológico-social hemos tratado de hacer la reconstrucción del escenario usando modelos de la cultura mediterránea del s. I, en particular el helenístico-romana donde hemos encontrado herramientas que nos han ayudado a interpretar mejor nuestra perícopa en lo referente a las bienaventuranzas como categoría de honor, y ésta aplicada a la persona de Jesús en lo que respecta a la familia (relación materno-filial) y el discipulado. Luego de hacer el recorrido de esta manera, hemos llegado a las siguientes conclusiones:

- La mujer de Lc 11, 27, cuando grita tiene en mente el tipo de familia nucleada. Al gritar trata de reivindicar la importancia de la familia en la sociedad y sobre todo el valor que tenía la madre en este sentido como garante de la conservación y trasmisora del honor.
- Jesús pretende corregir a la mujer anónima dando un sentido diferente a lo que estaba establecido. Jesús mostrará que a lo que apunta es a un tipo de *familia dispersa*. Es decir, una nueva manera de concebir la familia, y por ende el parentesco.
- El seguimiento a Jesús mayormente traía consigo situación de desamparo para aquellos que a consecuencia de él, eran excluidos de sus familias (πτωχος). Pero no todos eran expulsados de su familias, existían otro tipo de seguidores que permanecían con ellas (*penêtes*).
- La mujer anónima legitima a Jesús públicamente como hijo de una mujer virtuosa y al mismo tiempo dichoso por la educación y crianza. En Lc 11, 27, llama la atención como la figura de la madre se resalta de una u otra manera, y como se excluye la del padre como *paterfamilia*.

- El modelo que se presenta no es “padre-hijo”, sino “madre-hijo”, tampoco “maestro-discípulo” sino “maestra-discípulo”.
- La fuente del honor no estará marcada por la familia sino por vinculación con la palabra de Dios en su escucha y puesta en práctica (honor adquirido).
- Aquellos que en la familia tenía un papel secundario, Jesús le da a conocer que pueden ser seguidores suyos. Además, ya no es la sociedad quien dicte las normas de quien es o no valioso o dichoso, sino que ahora lo es quien escuche y cumpla la palabra de Dios.
- Jesús viene a redefinir una nueva forma de discipulado, que supone un camino de posibilidades que había sido negado hasta entonces a las mujeres. Ahora, se les invita a salir del anonimato para darle identidad, y reforzar su dignidad como personas y como discípulas.

CONCLUSIÓN GENERAL

Gracias a la metodología aplicada hemos sacado algunos aspectos que nos han ayudado a realizar la *síntesis teológica*:

1. *Viaje a Jerusalén*: la perícopa de Lc 11, 27-28, se inserta dentro del viaje a Jerusalén, y ocupa un lugar importantísimo en la composición del evangelio de Lucas. Durante este itinerario aparece Jesús dando instrucciones a sus discípulos sobre lo verdadero y esencial para el seguimiento, mostrando que no está exento de dificultades y malentendidos. Por ello, no es casual que esta sección del libro esté marcado por las controversias.

Durante el mismo se modelan tres momentos: el primer momento sería 9, 51-13, 21; el segundo 13, 22-17, y por último 17, 11-19, 27. Nuestra perícopa se encuentra ubicada dentro del primer momento, y estaría enmarcada en primer lugar por la *enseñanza* de Jesús a sus discípulos (11, 1-13) que se caracteriza por la oración²⁷⁶ y, en segundo lugar por las *invectivas* contra los fariseos y los juristas (11, 37-54). Nuestro pasaje está entre los vv. 14-26 y los vv. 29-36. Ahora bien, el lugar que tiene nuestro pasaje marca un destino claro a la gente que vive de un modo indeciso o simplemente conciben el seguimiento de Jesús como otro.

Además, en cuanto al género literario corresponde a una *bienaventuranza tradicional* o un *apoteagma biográfico*. En la retórica, las bienaventuranzas se encuentran dentro del discurso epideíctico, que se caracteriza por la alabanza y el honor.

Por otra parte cabe señalar que hemos descubierto que la perícopa pertenece a la fuente “L” propia del evangelista. Sin embargo, al mismo

²⁷⁶ Cf. EMILIO RASCO, *La Teología de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones*. PUG, Roma 1976, 69-70. (Analecta Gregoriana; 201).

tiempo es una modificación del dicho de Marco y Q, y es por ello que posee su diferencia en relación a Marcos 3, 31-35. Mc posee un carácter negativo en la forma del dicho en cuanto se refiere a la familia de Jesús, que ha venido a cogerlo porque está fuera de sí (v. 21). Mateo 12, 46-50, aun cuando conserva de cierto modo el texto de Mc, es algo más positivo. Puesto que omite la referencia al v. 21. Y en Lucas 8, 19-21 y 11, 27-28 proporciona al dicho un contexto más positivo en relación a Mc y Mt. Con lo que hemos llegado a la conclusión de que el contexto social en que se movían los destinatarios del evangelio de Lc era diferente a los anteriores, y es por ello que Lc centra su atención no ya en la ruptura o problemática de la separación familiar como consecuencia del seguimiento a Jesús, sino en la dicha que existe en aquel que escucha y cumple la palabra de Dios.

2. *Bendición y maldición*: al hacer un recorrido por la literatura veterotestamentaria, la bendición está muy presente en lo que a alianza se refiere. Dios ha hecho pactos con su pueblo. Pero le pide al mismo tiempo obediencia, que está en correspondencia con la escucha y puesta en práctica de los mandatos. De aquí que se vea en la bendición de Jacob (Gn 49, 25) sobre José como un tipo de prelude de las bienaventuranzas de Lc 11, 27. En este sentido hemos podido concluir que Lc 11, 27, tiene cierta influencia de Gn 49, 25, ya que evocan las bendiciones de los senos y del vientre materno. Además podemos decir, que así como la palabra de Dios en el Sinaí se dio a conocer, y su escucha y cumplimiento fue fundamento y vida para el pueblo, así también lo es para todo aquel que acoja. En la palabra de Dios se renueva la alianza no para un grupo o pueblo particular, sino para todos aquellos que la acojan y la observen; de manera que se establece un vínculo con la palabra y el ser de Dios, puesto que la palabra de Dios contiene el modo de ser de Dios.

3. *Grito reivindicativo*: la mujer de Lc 11, 27, cuando grita la bienaventuranza tiene en mente el modelo de la familia nucleada. Esta mujer anónima sabe que el valor podía venir evidentemente por la familia (adscrito) o por esfuerzo propio (adquirido), y ella apela al más común, al adscrito porque la familia era concebida como la heredera, la guardiana y por supuesto la promotora del honor. Y es a este al que ella remite cuando dice las palabras, reivindicando la importancia de la familia en la sociedad, y sobre todo el valor que tenía la madre como garante de la conservación y transmisión del honor, y pues según ella Jesús no sería la excepción.

4. *Familia dispersa*: Jesús pretende corregir a la mujer anónima dando un sentido diferente a lo que estaba establecido. Jesús mostrará que a lo que apunta es a un tipo de *familia dispersa*. Donde él y la mayoría de sus seguidores no tienen un lugar propio (casa) sino que carecen de él debido a la misión. El seguimiento a Jesús mayormente traía consigo la situación de desamparo, ya que no tenían el apoyo de su familia, por lo que pasaban a ser *ptochoi*. Aunque es cierto también, que entre sus seguidores existan algunos vivían con su familia, lo que permitía que tuviesen posesiones (*penêtes*). Y que además contaran con su oficio y con sus bienes, sólo que lo colocaban al servicio de la nueva familia (barca Mc 4, 36; 5, 18; 6, 32. 45). Es decir, que no todo discípulo de Jesús debía dejar la casa para seguirle.

5. *Cambio de paradigma*: la mujer anónima legitima a Jesús públicamente como hijo de una mujer virtuosa y al mismo tiempo dichosa por la educación y crianza -la madre inicialmente se encargaba de la educación de los niños hasta los 7 años- porque todo lo que tiene Jesús para ser alabado proviene de su familia, en especial como lo muestra el pasaje de Lc 11, 27 de su madre,

quien ha sido la que le ha transmitido todo lo que él posee. En la perícopa hemos podido observar cómo el papel de quien se ha de esperar que fuera protagonista de la crianza del hijo era el *paterfamilia*, y precisamente en nuestro caso esta figura está completamente ausente del texto evangélico. Además el modelo que se presenta no es “padre-hijo”, sino “madre-hijo”, tampoco “maestro-discípulo” sino “maestra-discípulo”. Porque el hecho de que la madre haya amamantado a su propio hijo era evidente que le transmitía: vida, ternura, calor, sentimiento de protección, cercanía y sabiduría.

Lo novedoso que también hemos podido ver en nuestra perícopa es que el valor no va a estar centrado en la familia nucleada; Jesús trastoca estos valores tan defendidos y resguardados por las mismas familias de generación en generación. Ya la familia no tendrá la voz cantante (honor adscrito) en las vidas de las personas, ya no será la fuente ni el centro del que emana el comportamiento de los hombres sino que será la vinculación con la palabra de Dios en su escucha y puesta en práctica (honor adquirido), la que hará verdaderamente dichoso a quien lo haga.

6. *Llamamiento desde el anonimato*: Lc 11, 27, nos muestra una *mujer anónima*. No es extraño que aparezcan en los evangelios más nombres de hombres que de mujeres, esto responde a la cultura androcéntrica que ha predominado en el mediterráneo del s. I, que inicialmente era posible con los relatos tuviesen una identidad específica y luego fue omitida. La mujer de nuestra perícopa no tiene nombre, tampoco conocemos su procedencia, ni si estaba enferma o no, aunque se pudiera decir que pudo haber sido una mujer (había recibido un favor) que escuchó hablar de Jesús o al propio Jesús, y desde entonces le siguió; esto se debe al poder de la palabra que tenía Jesús,

es decir una palabra transformadora (*epodé*)²⁷⁷, que no deja igual a aquel que la escucha sino que suscita cambio.

7. *Encuentro que libera*: el encuentro de esta mujer anónima con Jesús no sólo suscita ruptura de las concepciones tradicionales reduccionistas sino que genera *liberación*. La mujer que se encontraba cargando con el peso de la estructura social y con ello de los condicionamientos que existían, al gritar toma la iniciativa de romper con lo establecido, ya no se subsume al ámbito privado, se atreve a tomar parte de la vida pública. Pero le falta todavía desmembrarse de aquella mentalidad puesto que cuando grita el contenido de aquellas palabras evidentemente está conforme a lo establecido. El encuentro con Jesús será liberador, cuando le diga (*menun*) “más bien, sino”. Jesús desnuda a esta mujer de lo que hasta entonces era contemplado en el seguimiento de un maestro. Y le señala lo que verdaderamente hace discípulo a un hombre o discípula a una mujer, ya no basta que pertenezca a una familia, ni a otro tipo de condicionamiento, sino lo que importa es la escucha y la puesta en práctica de la Palabra de Dios.

8. *Recupera dignidad e identidad*: Jesús en ese encuentro con la mujer no sólo le deslastra de su concepción y de los criterios existentes sino que le hace encontrarse consigo misma, como mujer y como discípula. O dicho de otro modo, le devuelve su *dignidad* de mujer y le regala una *nueva identidad* como discípula. Aquella que era anónima y por ende “muerta”; Jesús le devuelve a la vida. “Borrar el nombre de una persona de su memoria es negar su existencia misma; reencontrar el nombre de una víctima es sacarla

²⁷⁷ Cf. ELISA ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentro entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo - UPC, Madrid 2008, 212-213.

del olvido, hacerla renacer y reconocerla es devolverle un rostro, una identidad”²⁷⁸.

9. *La fecundidad dichosa*: ya no consiste en “vientre” y “pecho”, sino que el verdadero discípulo nace de la escucha de la palabra de Dios; y se cría y crece cuando la pone en práctica. Hay un cambio de perspectiva en lo referente a la visión corporal femenina, ya no se centra en el pecho y vientre sino en el oído. Es decir, que en la nueva comunidad de discípulos todos son iguales y están facultado para ser discípulos sin distinción alguna.

Somos conscientes que en este estudio no se ha podido abordar otros temas que guardan relación con nuestra investigación, y con ellos nos referimos a estudiar las bienaventuranzas que aparecen en nuestra perícopa desde el punto de vista retórico, teniendo en consideración el género epideíctico (epidíctico), así mismo el tema de los pechos que se expresa en el cántico del profeta Isaías (66, 11), también en lo referente a la leche espiritual en San Pablo, la lactancia materna bajo la concepción del Medio Oriente y su influencia en Palestina, otro aspecto que sería interesante analizar podría ser el relacionado con el discipulado de las mujeres en la comunidad lucana, y los comentarios e interpretaciones de los Santos Padres sobre nuestra perícopa.

Sin lugar a duda hemos podido observar a lo largo de la investigación que el evangelista Lucas con este pasaje y su modificación, abren las puertas a una realidad inclusivista en lo que se refiere al seguimiento de Jesús. Ya no serán los varones quienes se sientan solamente elegidos para llevar el evangelio, sino que la invitación queda abierta a todas aquellas personas que respondan al llamado que hace el Señor a través de la escucha de la palabra y su cumplimiento. Además, la invitación no se reduce a una persona o a un grupo reducido sino que ha de manifestar en la pastoral de la Iglesia.

²⁷⁸ Cf. JÖEL CANDAU, *Memoria e identidad*, Del sol, Argentina 2001, 65.

Porque la “pastoral’ no es otra cosa que el ejercicio de la maternidad de la Iglesia. La Iglesia da a luz, amamanta, hace crecer, corrige, alimenta, lleva de la mano...”²⁷⁹.

²⁷⁹ Cf. PAPA FRANCISCO, *Discurso al episcopado de Brasil*, 27 julio 2013.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes primarias

ARISTÓTELES, *Retórica*, Gredos, Madrid 1990.

_____, *Política*, Gredos, Madrid 1988.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (ELLIGER, KARL - RUDOLF, WILHELM, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1987).

CICERÓN, *De legibus*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953.

HERODOTO, *Historia VIII-IX*, Gredos, Madrid 1989.

JENOFONTE, *Hieron*, VII, 3, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1954.

Novum Testamentum Graece (NESTLE, ERWIN, - ALAND, KURT, Stuttgart 2012).

O'CALLAGHAN, JOSÉ, *Nuevo Testamento trilingüe*, Editorial Católica, Madrid 1977.

PLINIO SEGUNDO, CAYO, *Historia natura*, Gredos, Madrid 2002.

Septuaginta *Septuaginta* (RAHLFS, ALFRED, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979).

TÁCITO, CAYO CORNELIO, *Anales*, Gredos, Madrid 1979.

_____, *Diálogos sobre los oradores*, Universidad Nacional Autónoma, México 1977.

II. Fuentes secundarias

ABBAGNANO, NICOLA, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 2007.

ACOSTA, GONZALO - DEL RIO, ANGEL - VALCUENDE, JOSÉ MARÍA, *La Recuperación de la memoria histórica. Una perspectiva transversal desde las*

ciencias sociales, Centro de Estudios Andaluces, Junta de Andalucía, Sevilla 2008.

ALCALÁ, MANUEL, *El evangelio copto de Tomás*, Sígueme, Salamanca 1989.

ALETTI, JEAN NOËL, *El arte de contar a Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1992.

AAVV, *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Turnhout, Brepols 2002.

AAVV, *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo (NT)*, Verbo Divino, Estella 2004.

ALONSO DÍAZ, JOSÉ - VARGAS-MACHUCA, ANTONIO, *Sinopsis de los evangelios. Los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas con los textos paralelos del evangelio de Juan, los pasajes concordantes de los evangelios apócrifos y los Padres apostólicos, aparato crítico y notas*, UPCO, Madrid 1996.

ARNAIZ ZARANDONGA, SABINO, *El deporte en Grecia*, Ediciones del Movimiento Madrid 1964.

ARNDT, WILLIAM - GINGRICH, WILBUR, *A Greek English Lexicon of the New Testament (GELNT)* The University of Chicago Press, Chicago 1957.

AUDI, ROBERT, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

BERGER, PETER - LUCKMANN, THOMAS, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1968.

BERNABÉ, CARMEN, (eds.) *Los rostros de Dios*, Verbo Divino, Estella 2013.

BONNARD, PIERRE, *Evangelio según Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976.

BOVON, FRANÇOIS, *El evangelio de san Lucas I*, Sígueme, Salamanca 1995.

_____, *El evangelio de san Lucas II*, Sígueme, Salamanca 2002.

BROWN, RAYMOND, *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2011.

- _____, *Introducción al Nuevo Testamento I*, Trotta, Madrid 2002.
- BRUEGGEMANN, WALTER, *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2007.
- BULTMANN RUDOLF, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000.
- CAIRNS, DOUGLAS, *Aidos, the Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- CAMPBELL, TOM, *Siete teorías de la sociedad*, Catedra, Madrid 2013.
- CERVANTES GABARRÓN, JOSÉ, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 1999.
- CLARK, GILLIAN, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyle*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- COHEN, SHAYE, (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Scholars, Atlanta 1993.
- CUARTAS LONDOÑO, RÓMULO, (Dir.), *La Biblia, libro de contemplación*”, CITEs-Monte Carmelo, Ávila 2010.
- DAMMEN MCAULIFFE, JANE, *Encyclopaedia of the Qura'n, I*, Brill, Boston 2001.
- DAVIES, WILLIAM - ALLISON, DALE, *The Gospel according to Saint Matthew II*, T. and T. Clark, Edinburgh 1991.
- DE VAUX, ROLAND, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964
- DEL AGUA PÉREZ, AGUSTÍN, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica, Valencia 1985.
- DIBELIUS, MARTIN, *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984.
- DIXON, SUZANNE, *The Roman Family*, The Johns Hopkins University Press, London 1992.

- DOUGLAS, MARY, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978.
- ELLIOT KEITH, JAME, *Essay and Study in New Testament Criticism*, Brill, Boston 2010.
- ESTÉVEZ, ELISA, *El poder de una mujer creyente, cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003.
- _____, *Mediadoras de sanación. Encuentro entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo - UPC, Madrid 2008.
- EVANS, CHRISTOPHER FRANCIS, *Saint Luke*, SCM Press, London 1990.
- FITZMYER, JOSEPH, *El evangelio según Lucas I*, Cristiandad, Madrid 1986.
- _____, *El evangelio según san Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987.
- _____, *El evangelio según san Lucas III*, Cristiandad, Madrid 1987.
- FRANZOI, STEPHEN, *Psicología social*, McGraw-Hill, México 2007.
- GARCÍA SANTOS, AMADOR ÁNGEL, *Diccionario del Griego Bíblico (DGB)*, Verbo Divino, Estella 2011.
- GIL ARBIOL, CARLOS, *Los valores negados. Ensayo exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el Movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.
- GOMA CIVIT, ISIDRO, *El evangelio según san Mateo*, Marova, Madrid 1966.
- GOMEZ-ACEBO, ISABEL (eds.), *Relectura del Génesis*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997.
- GONZÁLEZ TURMO, ISABEL, *La antropología social de los pueblos del Mediterráneo*, Comares, Granada 2001.
- GNILKA, JOACHIM, *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1993.
- GRAS, MICHEL, *El Mediterráneo arcáico*, Alderaban, Madrid 1999.

- GUIJARRO OPORTO, SANTIAGO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1998.
- _____, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007.
- _____, *Los evangelios. Memoria, biografía y escritura*, Sígueme, Salamanca 2012.
- GUILLEN, JOSÉ, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I. Vida privada*, Sígueme, Salamanca 1977.
- _____, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos II. Vida pública*, Sígueme, Salamanca 1978.
- HALBWACHS, MAURICE, *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2004.
- HANSON, KENNETH - OAKMAN, DOUGLAS, *Palestine in the Time of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1998.
- HARRINGTON, WILFRID, *El evangelio según san Lucas*, Studium, Madrid 1972.
- HORRELL, DAVID, *Social-scientific Approaches to New Testament Interpretation*, T&T Clark, Edinburgh 1999.
- HURTADO, LARRY, *Los primeros papiros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2010.
- JEFFERS, JAMES, *The Greco-Roman World of the New Testament*, Intervarsity Press, Downers Grove 1999
- JENNI, ERNST - WESTERMANN, CLAUS, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento II*, (DTMT), Cristiandad, Madrid, 1978.

- JUANEDA-MAGDALENA, MANUEL, *La lactancia en el antiguo Egipto*, Alderaban, Madrid 2013.
- KENNEDY, GEORGE ALEXANDER (ed.), *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rethoric*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003.
- _____, *The Art of Rhetoric in the Roman World 300 b.C-a. D 300*, Princeton University, Princeton 1972.
- KINGSBURY, JACK DEAN, *Conflicto en Lucas, Jesús, autoridades, discípulos*, El Almendro, Córdoba 1992.
- KUNTZMANN, RAYMOND - DUBOIS, JEAN-DANIEL, *Nag Hammadi: evangelio según Tomás: textos de gnósticos de los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 1988.
- LENSKI, GERHARD, *Poder y privilegio: teoría de la estratificación social*, Paidós, Buenos Aires 1969.
- LOHFINK, NORBERT, *Ascolta, Israele, Esegesi di testi del Deuteronomio*, Paidia, Brescia 1968.
- LUZ, ULRICH, *El evangelio de san Mateo I*, Sígueme, Salamanca 2001.
- _____, *El evangelio de san Mateo III*, Sígueme, Salamanca 2003.
- MALINA, BRUCE, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002.
- MALINA, BRUCE - NEYREY, JEROME, *Calling Jesus Name*, Polebridge Press, California 1998.
- MALINA, BRUCE - ROHRBAUGH, RICHARD, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Verbo Divino, Estella 1996.

- MARGUERAT, DANIEL - BOURQUIN, YVAN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, Sal Terrae, Santander 2000.
- MARSHALL, HOWARD, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, The Paternoster Press, The Paternoster, Exeter 1978.
- _____, *Luke, Historian & Theologian*, The Paternoster Press, Sydney 1970.
- MATEOS, JUAN - CAMACHO, FERNANDO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético II*, El Almendro, Córdoba 1993.
- MCGINLEY, LAURENCE, *Form-criticism of the Synoptic Healing Narrative. A Study in the Theories of Martin Dibelius and Rudolf Bultmann*, Woodstpcck College Press, Maryland 1944.
- MEIER, JOHN, *Un judío marginal I*, Verbo Divino, Estella 1998.
- _____, *Un judío marginal III*, Verbo Divino, Estella 2003.
- METZGER, BRUCE - EHRMAN, BART, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- MOORMAN, JOHN, *The Path to Glory. Studies in the Gospel According to Saint Luke*, SPCK, London 1963.
- MUÑOZ, FRANCISCO, *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*, Universidad, Secretariado de Publicaciones, Granada 1993.
- MUÑOZ, SALVADOR, *El evangelio de Tomás y algunos aspectos de la cuestión sinóptica*, EE. 34, Madrid 1960.
- NAVARRO, MERCEDES - FISCHER, IRMTRAUD, (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella 2010.

- NAVARRO, MERCEDES, *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella 1996.
- NEUFELD LYDIA, HARDER, *Obedience, Suspicion and the Gospel the Mark*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1998.
- NEUFELD, DIETMAR - DEMARIS, RICHARD, (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2014.
- NEYREY, JEROME, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005.
- _____, *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson 1991.
- NOCHOLSON, ERNEST, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Basil Blackwell, Oxford 1973.
- O'CALLAGHAN, JOSÉ, *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1997.
- PIKAZA, XABIER, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998.
- PITT-RIVERS, JULIAN, *Antropología del honor o política de los sexos*, Crítica, Barcelona 1979.
- PLUMMER, ALFRED, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, T. & T. Clark, Edinburg 1908.
- RASCO, EMILIO, *La teología de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones*, PUG, Roma 1976. (Analecta Gregoriana; 201).
- RIVAS REBAQUE, FERNANDO, *Defensor Pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid 2005.

- _____, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, San Pablo - UPC, Madrid 2008.
- RODRIGUEZ CORTEZ, JUAN FRANCISCO, *Jesús, ¿un hijo sin familia? Estudio acerca de la experiencia de la filiación en el Jesús histórico y la relación su vida familiar*, PUJ, Colombia, 2010.
- ROFÉ, ALEXANDER, *Deuteronomy, Issues and Interpretation*, T&T Clark, London 2002.
- ROPERO, ALFONSO, (ed.), *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, CLIE, Barcelona 2013.
- SAFRAI, SHMUEL - STERN, MENAHEM, *The Jewish People in the First Century I*, Van Gorcum, Amsterdam 1976.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, ENRIQUE, *Cercanía del Dios distante*, UPC, Madrid 2002.
- _____, *Un recuerdo que conduce al don. Teología de Dt 1-11*, UPC, Madrid 2004.
- SCHMID, JOSEF, *El evangelio según san Lucas*, Herder, Barcelona 1968.
- SCHMOLLER, ALFRED, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*”, Württ Bibelanstalt, Stuttgart 1963.
- SCHUSSLER FIORENZA, ELISABETH, *En memoria de ella*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1989.
- SICRE DÍAZ, JOSÉ, *Los profetas de Israel y su mensaje*, Cristiandad, Madrid 1986.
- _____, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992.
- SCHÖKEL, LUIS ALONSO, *Manual de poética hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987.

- SCHÖKEL, LUIS ALONSO – SICRE DÍAZ, JOSÉ, *Profetas I*, Cristiandad, Madrid 1980.
- SCHÖKEL, LUIS ALONSO - CARNITI, CECILIA, *Salmos II*, Verbo Divino, Estella 1993.
- STEGEMANN, EKKEHARD - STEGEMANN, WOLFGANG, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001.
- STRECKER, GEORG - SCHNELLE, UDO, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.
- SPEAKE, GRAHAM, *Diccionario akal de historia del mundo antiguo*, Akal, Madrid 1999.
- TALBERT, CHARLES, *Discipleship in the New Testament*, Filadelfia 1985.
- TANNEHILL, ROBERT, *The Narrative Unity of Luke-Acts a Literary Interpretation I*, Fortress Press, Philadelphia 1986.
- TAYLOR, VICENT, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980.
- THEISSEN, GERD, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander 1979.
- THEISSEN, GERD - MERZ, ANNETTE, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2004.
- TINSLEY, JOHN, *The Gospel According to Luke*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
- TRAVIJANO ETCHEVERRÍA, RAMÓN, *Estudio sobre el evangelio de Tomás.*, Madrid 1997 (Fuente Patrística Estudios 2).
- TREBOLLE BARRERA, JULIO, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1998.

VANGEMEREN, WILLEM, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis V*, Grand Rapids, Michigan 1997.

ZERWICK, MAXIMILIANO, *El griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1997.

Páginas web

<http://lema.rae.es/drae/?val=honor>