

veracidad histórica¹⁴⁹, seguirá estando sujeto a revisión cualquier posición, a favor lo mismo que en contra, en torno a cada relato de milagro. Tampoco se ha dirimido si los relatos nacieron en los primeros estadios de la tradición, formulados por los más antiguos discípulos judíos de Jesús, o si las necesidades proselitistas entre paganos favorecieron su creación, multiplicación y embellecimiento. Se tiende, eso sí, a encuadrar los milagros de Jesús en el ámbito de judaísmo a él contemporáneo; la hipótesis del origen helenista, básicamente no cristiana, de la tradición de los milagros no se sostiene ya¹⁵⁰; como se está abandonando el modelo del θεῖος ἀνὴρ para explicarla¹⁵¹.

Que Jesús pudo ser considerado mago y endemoniado por sus antagonistas no quiere decir que así se pensara él ni que así lo vieran sus seguidores. Sigue siendo difícil, si es que posible, distinguir entre magia y milagro. Queda por probar la legitimidad del recurso a los dichos de Jesús sobre su actividad milagrosa (p.ej., Mt 12,28/Lc 11,20) para hacerse con la idea que pudo tener sobre ellos. Sigue buscando una explicación la ausencia de la mención a esta actividad en los sumarios del ministerio de Jesús.

¹⁴⁹ Cf. E. Gutwenger, "Die Machtweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht": *ZKT* 89 (1967) 176-190.

¹⁵⁰ La tesis es clásica en la historia de las formas: Bultmann, *Historia* 240-241 (versión inglesa); Dibelius, *Tradición* 99.102 (versión inglesa). "Curar en los evangelios y en el NT es un factor central del primer cristianismo, y lo fue desde el principio del movimiento. No es algo añadido, más tarde, en la tradición, para hacer a Jesús más atractivo en el mundo helenístico; fue un rasgo mayor de la tradición de Jesús desde sus mismos inicios" (Kee, *Medicine* 128).

¹⁵¹ A favor del concepto: H.D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und Paränetische Parallelen* (Berlin 1961); Id., "Jesus as Divine Man", en F.T. Trotter (ed.), *Jesus and the Historian*. Written in Honor of E.C. Colwell (Philadelphia 1968) 114-133; Id. "Gottmensch. II": *RAC* XII (1983) 234-312; G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden 1970); P.J. Achtemeier, "Gospel Miracle Tradition and the Divine Man": *Int* 26 (1972) 174-197; Id., "Historizität und Bedeutsamkeit von Wunderberichten. Möglichkeiten und Grenzen des religionsgeschichtlichen Vergleichs", en H.D. Betz - L. Schottroff (eds.), *Neues Testament und christliche Existenz*. FS für H. Braun (Tübingen 1973) 367-385.

En contra: D.L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula 1972); C.H. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism. A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology* (Missoula 1977); E. Gallagher, *Divine Man or Magician? Celsus and Origin on Jesus* (Chico: Scholars Press, 1982); G.P. Corrington, *The "Divine Man": His Origins and Function in Hellenistic Popular Religion* (New York 1986); B.L. Blackburn, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions. A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark* (Tübingen 1991); E. Koskeniemi, *Apollonius von Tyana in der neutestamentliche Exegese* (Tübingen 1994).



PARTE I

EL ENDEMONIADO DE GERASA (Mc 5,1-20)

¹ Y fueron al otro lado del mar,
a la región de los gerasenos.

² Y habiendo salido él de la barca,
al momento se le presentó
un hombre de los sepulcros
con un espíritu inmundo,

³ el cual tenía su refugio entre los
sepulcros y ni con cadenas
podía ya nadie atarlo,

⁴ dado que él muchas veces
había sido atado con grilletes y cadenas, y
las cadenas habían sido partidas por él y
los grilletes destrozados, y
nadie podía domarlo.

⁵ Y continuamente, noche y día, por
los sepulcros y por los montes, andaba
gritando e hiriéndose con piedras.

⁶ Y viendo a Jesús desde lejos
fue corriendo y lo adoró,

⁷ y gritando con voz fuerte dice:

*¿Qué hay entre nosotros y tí?, Jesús, Hijo
del Dios Altísimo?*

Te conjuro por Dios, no me atormentes.

⁸ Pues le estaba diciendo:

Sal, espíritu inmundo,
de este hombre.

⁹ Y le preguntó:

¿Cuál (es) tu nombre?

Y le dijo:

Legión es mi nombre,

porque somos muchos.

¹⁰ Y le pedía insistentemente que no
los mandase fuera de la región.

¹ Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης
εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν.

² καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου
εὐθὺς ὑπήντησεν αὐτῷ
ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος
ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ,

³ ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς
μνήμασιν, καὶ οὐδὲ ἀλύσει
οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δεῖσαι

⁴ διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις
πέδαις καὶ ἀλύσειν δεδέσθαι καὶ
διεσπάσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ
τὰς πέδας συντετριῖσθαι, καὶ
οὐδεὶς ἰσχυεῖν αὐτὸν δαμάσαι.

⁵ καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν
τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν
κράζων καὶ κατακόπων ἑαυτὸν λίθοις.

⁶ καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν
ἐδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ

⁷ καὶ κράζας φωνῇ μεγάλῃ λέγει,
*Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ
τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου;*

ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς.

⁸ ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ,

*Ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον
ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.*

⁹ καὶ ἐπηρώτα αὐτὸν,

Τί ὀνομά σοι;

καὶ λέγει αὐτῷ,

Λεγιὼν ὀνομά μοι,

ὅτι πολλοὶ ἐσμεν.

¹⁰ καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ
αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.

1
ESTUDIO HISTÓRICO-CRÍTICO

Elisa Estévez López
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

¹¹ Y había allí, junto al monte, una piara grande de cerdos hozando.
¹² Y le pidieron diciendo:

Envíanos a los cerdos,
para que entremos en ellos.

¹³ Y se lo permitió.
Y saliendo
los espíritus inmundos,
entraron en los cerdos, y
se precipitó la piara, acantilado abajo,
hasta el mar,
como unos dos mil,
y se ahogaban en el mar.

¹⁴ Y sus porquerizos
huyeron y
(lo) contaron por el pueblo
y por los cortijos.

Y fueron a ver qué era lo ocurrido.

¹⁵ Y llegaron
donde Jesús y contemplan
al endemoniado sentado,
vestido y
rehabilitado, el que

había tenido la legión, y se alarmaron.

¹⁶ Y los testigos les relataron
qué pasó
con el endemoniado y lo de los cerdos.
¹⁷ Y empezaron a pedirle

que se alejara de sus contornos.

¹⁸ Y al montarse él en la barca
le pedía
el endemoniado
que estuviera con él.

¹⁹ Y no lo dejó,
sino que le dijo:
Vete a tu casa con los tuyos y
explícales cuanto el Señor
ha hecho contigo y
(que) fue misericordioso contigo.

²⁰ Y se fue y empezó a
proclamar por la Decápolis cuanto
hizo Jesús con él,
y todos se admiraban.

¹¹ Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη
χοίρων μεγάλη βοσκομένη
¹² καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες,

Πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους,
ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.
¹³ καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς,
καὶ ἐξελθόντα
τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα
εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ
ὄρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ
εἰς τὴν θάλασσαν,
ὡς δισχίλιοι,
καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσῃ.
¹⁴ καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς
ἔφυγον καὶ
ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν

καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς·
καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστιν τὸ γεγονός
¹⁵ καὶ ἔρχονται
πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ θεωροῦσιν
τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον
ἵματισμένον καὶ
σωφρονοῦντα, τὸν

ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν.
¹⁶ καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες
πῶς ἐγένετο
τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.
¹⁷ καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν

ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὄριων αὐτῶν.

¹⁸ καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον
παρεκάλει αὐτὸν
ὁ δαιμονισθεὶς
ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾦ.
¹⁹ καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν,
ἀλλὰ λέγει αὐτῷ,
Ἔπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοῦς
καὶ διάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός
σοι πεποίηκεν καὶ
ἠλέησέν σε.

²⁰ καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο
κηρῦσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα
εποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς,
καὶ πάντες ἐθαύμαζον.

Las múltiples interpretaciones sobre el exorcismo del endemoniado de Gerasa hablan por sí mismas de la riqueza inmensa que transparenta esa narración. Entre ellas, son muchas las que se han preocupado de reconstruir la compleja historia literaria de este milagro analizándolo detenidamente y fundamentando su visión sobre la forma que tuvo en las etapas que van de la primera generación cristiana a la segunda, en la que vieron la luz los tres evangelios sinópticos.

Centrados en el texto marcano, las diferencias y, en muchos casos, la disparidad de opiniones al respecto son manifiestas. Este hecho revela varios elementos: 1) las dificultades y limitaciones que conlleva la reconstrucción de la historia anterior de todo texto bíblico; 2) el carácter hipotético de todas esas reelaboraciones; 3) las influencias que han ejercido las diversas aproximaciones al evangelio de Marcos, y la visión del papel que el evangelista jugó en la conservación y reelaboración de las tradiciones recibidas y, en concreto, de las historias de milagros. Pero también refleja consensos importantes: 1) en el texto actual de Marcos ha quedado constancia de otras formas previas de este milagro; 2) el estudio del origen y desarrollo de la tradición del geraseno aporta elementos esenciales en la comprensión del ministerio de Jesús y de las primeras comunidades cristianas sobre la identidad y la praxis de Jesús.

Este artículo tiene como objeto examinar de nuevo este pasaje y busca dialogar con otros análisis exegéticos tratando de ofrecer elementos que ayuden a clarificar las distintas etapas que atravesó hasta quedar fijado en el evangelio de Marcos, sin pretensiones de aportar novedades sobre un texto que ha sido ampliamente estudiado por múltiples y excelentes autores con las herramientas de la exégesis histórico-crítica. Es, por tanto, una aproximación diacrónica que pretende reflexionar sobre el texto y dialogar

con otros estudios sobre el origen de esta narración, identificar los distintos estadios de tradición (oral y escrita) y poner de manifiesto los aportes redaccionales del evangelista, así como el marco narrativo en el que incluyó este milagro.

1. MC 5,1-20: UN TEXTO NO UNITARIO

La evolución que sufrió la tradición de esta curación ha dejado sus huellas en la narración marcana. Al leer detenidamente el relato se descubren pronto algunas tensiones que precisan de una explicación adecuada y que, al menos, en algunos casos son indicio de reelaboraciones sucesivas de la tradición original.

En este primer apartado nos centramos en el texto marcano del exorcismo acaecido en Gerasa y examinamos el pasaje de Mc 5,1-20 destacando en esta primera aproximación las dificultades y rupturas que entraña esta narración, las cuales cuestionan seriamente el hecho de estar ante un relato unitario.

En *primer lugar*, se encuentran algunas repeticiones:

- Al comenzar el relato afirma que el hombre poseído por un espíritu inmundo fue al encuentro (ὑπήντησεν) de Jesús (v. 2). El verbo está indicando que el enfermo se ha acercado lo suficiente a Jesús como para poder mantener una conversación con él¹. Sin embargo, en Mc 5,6 se dice que el endemoniado vio de lejos (μακρόθεν) a Jesús y corrió (ἔδραμην) postrándose ante Jesús. Ambos datos contrastan con la información del v. 2 y, de hecho, Mateo y Lucas los eliminan (cf. Mt 8,29; Lc 8,28), evitando de ese modo uno de los problemas que plantea la tradición marcana.
- Varias veces se hace referencia a los sepulcros como lugar donde reside el enfermo: en el v. 2 de un modo indirecto y en los vv. 3.5 afirmando explícitamente. Pero existe una diferencia en el vocabulario que plantea también dificultad: en el v. 2 se habla de μνημείων y en los vv. 3.5 se usa otro vocablo, μνήμασιν. El vocabulario, por tanto, no es unitario.
- Los demonios ruegan a Jesús en dos ocasiones que les haga una concesión: irse fuera de la región (v. 10) y que les envíe a los cerdos (v. 12). Además, la primera está en singular (παρεκάλει, ἀποστείλει),

¹ Así puede verse claramente en el uso que se hace de este verbo en otros textos: Mt 28,9 (καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς λέγων· χαίρετε); Jn 4,51; 11,20ss. Del mismo modo, por ejemplo: Josefo, *Ant. Jud.* II 279 (ὑπήντησε... ἀποσημαίνει).

mientras que la segunda está en plural (παρεκάλεσαν, πέμψον ἡμᾶς, εἰσέλθωμεν).

- Por último, los testigos oculares cuentan dos veces lo que ha sucedido, una en el v. 14 y otra en el v. 16.

En *segundo lugar*, hay alguna *tensión* como la que se observa entre el plural ἦλθον (Mc 5,1) y el singular ἐξεληθόντος αὐτοῦ (Mc 5,2) que viene a continuación, sobre todo teniendo en cuenta que los discípulos no juegan ningún papel en la narración siguiente. Mateo, consciente de esa dificultad, emplea el singular directamente (ἐληθόντος)².

No es fácil conjugar tampoco la información de los vv. 18b-20 (cf. Lc 8,38-39, pero ausente del relato mateano) con la de los vv. 14-17: se le pide al endemoniado que anuncie un hecho que ya era conocido en la ciudad.

Pero, sobre todo, existe una fuerte *contradicción* entre la información contenida en el primer versículo, en el que se dice que Jesús llegó a la región de los gerasenos, y el segundo, que sitúa los acontecimientos siguientes a la orilla del lago de Tiberiades (cf. Mc 5,13.18). La tensión entre ambos datos fue notada ya desde los orígenes cristianos, quedando evidencia de ello en la existencia de tres variantes textuales con respecto a la localización de este exorcismo: Gerasa, Gadara y Gergesa³. Más aún, los mejores testimonios del evangelio de Mateo prefieren como lectura original Gadara, mientras los de Lucas se inclinan por Gerasa, si bien otros representantes de cada uno de ellos presentan las otras dos variantes.

Es imprescindible, por consiguiente, analizar este problema de crítica textual y decidir la lectura más original en Marcos⁴. Pero, antes de entrar

² R.H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Gran Rapids, Michigan, Eerdmans 1993, 248, elimina esa tensión afirmando que el narrador simplemente centra la atención del lector en Jesús, ya que los discípulos no juegan ningún papel en el relato, aunque sí estuvieron presentes, como demuestra el hecho de que son nombrados explícitamente en Mc 5,31 e indirectamente en Mc 5,16 (ἰδόντες). Sin embargo, hay que notar que Mc 5,31 es una inserción marcana y, por tanto, no sirve para justificar el paso del plural al singular y, en cuanto a Mc 5,16, es cierto que se amplía el grupo de los testigos oculares (no son sólo los porqueros), pero es difícil que incluya a los discípulos, ya que en ningún otro lugar actúan de transmisores entre Jesús y la gente. Así opina: J. Gnllka, *El evangelio según San Marcos*, I, Salamanca, Sígueme, 1986, 240. Tampoco incluye a los discípulos J. Mateos - F. Camacho, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Córdoba-Madrid, El Almendro-Epsilon, 1993, 449.

³ Además de estas tres variantes existen otras de menor importancia que no analizaremos: γεργυστηνῶν (W) y γεργεσθάν (Epiph., *Panarion Haer.* 66,35.6.7).

⁴ Son numerosos los artículos que discuten las variantes que se encuentran en los tres evangelios. Véase: T. Baarda, "Gadarenes, Gerasenes, Gergesenes and the 'Diatessaron'

a discutir las variantes de Mc 5,1, conviene dar algunas informaciones sobre esos tres lugares.

Gerasa, la actual *Jeras*, es una ciudad de la Decápolis situada a unos 50 km del mar de Galilea, lo que hace improbable que su región llegase hasta el lago⁵.

Según Josefo (*Vit.* 9,42), Gadara, la moderna *Um Qeis*, e Hippos son ciudades limítrofes con Tiberias (αἱ δὴ μεθόριοι τῆς Τιβεριαίδος), pero Orígenes habla de ella como una ciudad de Judea que no estaría cercana al mar (*Comm. In Ioannem* 6,41 [24]). No obstante, su territorio podría haberse extendido más allá del Yarmuk hasta los límites del lago⁶.

Gergesa fue identificada por Orígenes como una población próxima al mar de Galilea que contaba con un acantilado sobre el lago (*Comm. In Ioannem* 6,41 [24])⁷.

La mención del lugar en el que sucedió el episodio narrado en Mc 5,1-20 cuenta con un apoyo textual desigual⁸. De acuerdo con los testimonios

Traditions", en: E. Earle Ellis - M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Principal Matthew Black*, London, T&T Clark, 1969, 181-197; F.C. Burkitt, "Gergesa - A Reply", *JBL* 27 (1908) 128-133; R.G. Clapp, "A Study of the Place-names Gergesa and Bethabara", *JBL* 26 (1907) 62-83; J.M. Lagrange, "Origène, la critique textuelle et la Tradition topographique", *RB* 4 (1985) 512-522; B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, United Bible Societies, 1975, 23-24; A. Strus, "Géraséniens dans la tradition synoptique: Jalon topographique ou omen onomastique?", en: V. Collado - E. Zurro (eds.), *El misterio de la Palabra. Homenaje a L. Alonso Schoekel*, Madrid, Cristiandad, 1983, 283-301. Por otra parte, todos los comentarios a los Sinópticos o artículos especializados sobre Mc 5,1-20 discuten este problema de crítica textual.

⁵ Para mayor información sobre la antigua Gerasa pueden consultarse algunos artículos: M. Avi-Yonah, "Gerasa", en: *EJod* VII, 432-434; E. Olívarri Goicoechea, "Gerasa, excavaciones arqueológicas en Jordania", en: V. Collado-Bertome - V. Vilar-Hueso (eds.), *II Simposio Bíblico Español*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Valencia-Córdoba, 1987, 61-68.

⁶ Se han encontrado algunas monedas con el nombre de Gadara que, además, llevan dibujado un barco. Esto confirmaría el hecho de que esta ciudad estaba cercana al lago. Cf. B.M. Metzger, *A Textual Commentary*, 23.

⁷ Para algunos autores se trata de la moderna *Kersa* o *Kursa*; sin embargo, tal localización presenta algunos problemas: no tiene promontorios cercanos y no es una ciudad, sino una villa, no hay restos de una necrópolis ni de tumbas excavadas en la roca. Por este motivo, algunos prefieren localizar este lugar en *Moka'*-*Edlo*, mientras que otros se inclinan por afirmar que se trata de un lugar desconocido para nosotros. Véase una discusión sobre este punto en J.M. Lagrange, "Origène, la critique textuelle et la Tradition topographique", *RB* 4 (1985) 516-522. A favor de la identificación con *Kursa* y en contra de la opinión de Lagrange de que no existen tumbas en ese lugar, véase: R.H. Gundry, *Mark*, 256.

⁸ La tradición textual que lee Γερασῶν (α* B D 2427^{ab} latt sa) es la mejor, ya que cuenta con el apoyo de testimonios tempranos alejandrinos y occidentales, mientras que

existentes, habría que descartar de principio Γαδαρηῶν, con una evidencia externa mucho más pobre; su inserción en el texto puede explicarse fácilmente como armonización con el pasaje de Mt 8,28. Por lo que respecta a las otras dos, Γερασῶν y Γεργεσηῶν, la decisión es menos clara aunque la primera cuenta con un apoyo, en principio, más fuerte. Por este motivo, habría que acudir a criterios de crítica interna para decidirse por una de estas dos variantes, reconociendo, no obstante, que la solución no es del todo clara.

El hecho de que Orígenes apueste por Γεργεσηῶν como lugar de los hechos elimina la tensión más fuerte que contiene el relato actual, ya que, según él, esta localidad habría estado situada a las orillas del mar de Galilea. Es fácil pensar que un escriba posterior pudo cambiar la mención de Γερασῶν, mucho más conflictiva, ya que Gerasa está al menos a dos días de camino del lago. Es cierto, como observa Gnlika, que un copista posterior pudo hacer ese cambio porque Gerasa era una ciudad más conocida e importante que la posible Gergesa, pero se olvida que en ese caso no se elimina la tensión entre el v. 1 y 2⁹.

Por otra parte, Orígenes no aporta los testimonios en los que se basa para apoyar la lectura de Γεργεσηῶν, aunque dice dar peso a una tradición local. Su variante podría deberse a una conexión con la tribu cananea conocida con el nombre de los "gergesitas" (cf. γεργεσεί/γαργασεί en Dt 3,14 y Jos 12,5), como demuestra el modo de referirse a ello (Γέργεσα ἀφ' ἧς οἱ Γεργεσῶιτοι). Es decir, de la existencia de los gergesitas habría deducido la realidad de Gergesa. Además, el hecho de introducir esa localización le permite hacer una lectura alegórica del pasaje: según Orígenes, el nombre del lugar está en relación con las acciones de Jesús y significa "habitación de los que echan fuera"¹⁰.

Por estos motivos, parece más razonable elegir la lectura de Γερασῶν, ya que cuenta con un apoyo textual mejor y, además, es la *lectio difficilior*. Esto supone apostar por una variante que no elimina la tensión en el texto, que habrá de ser explicada teniendo en cuenta la historia de la tradición y redacción de este pasaje marcano. Algo que se confirma teniendo en

Γεργεσηῶν (α* L Δ Θ f¹ 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 2542 al sy^s bo) aparece documentada principalmente en la recensión cesariense. Además, parece ser una variante introducida por Orígenes. Γαδαρηῶν (A C f³ R sy^p.¹¹) tiene en parte el apoyo de la recensión siro-bizantina que tiende a explicar las lecturas más difíciles. Se puede explicar, no obstante, como una armonización con el texto de Mateo.

⁹ Cf. J. Gnlika, *El evangelio según San Marcos*, I, 233-235.

¹⁰ Cf. T. Baarda, "Gadarenes", 181-197; J.M. Lagrange, "Origène", 513-516.

cuenta que la mayoría de los estudiosos considera Γαδαρηνῶν como lectura original para Mt¹¹.

En síntesis, el análisis crítico-literario de esta perícopa apunta hacia una reelaboración del relato tradicional. Es necesario, por tanto, reconstruir el proceso que siguió hasta adquirir la forma que tiene hoy (siempre con las variantes que aparecen en las distintas recensiones existentes).

2. UN RELATO DE EXORCISMO

Existe un acuerdo generalizado acerca de que el milagro de Mc 5,1-20 posee las características peculiares de un relato de exorcismo, aunque es igualmente cierto que en algunos aspectos se aparta del esquema típico¹². Así se evidencia al compararlo con el breve exorcismo narrado en Mc 1,23-28 y con otras historias similares del mundo mediterráneo antiguo¹³, donde aparecen los siguientes elementos: 1) descripción del encuentro entre el exorcista y la persona poseída, 2) resistencia del espíritu maligno, 3) el exorcista da la orden de salida al demonio, 4) salida del demonio, 5) reacción de los testigos del hecho¹⁴.

A continuación, analizaremos la composición del milagro del geraseno en Marcos. Verificaremos, en primer lugar, en qué medida se ajusta o no a la estructura propia de las narraciones de exorcismo, tratando de descubrir

¹¹ Cf. P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, Madrid, Cristiandad, 1983, 189. B.M. Metzger, *A Textual Commentary*, 23-24; D. Patte, *The Gospel According to Matthew*, Philadelphia, Fortress, 1987, 122.

¹² Entre los autores que lo identifican como tal, a modo de ejemplo, pueden citarse: R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, Peabody, Mass, Hendrickson, 1963, 210; J. Gnllka, *El evangelio según San Marcos*, I, 233. R. Pesch, "The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac", *ER* 23 (1971) 354-368, estudia ampliamente la forma de este milagro señalando los elementos comunes con otros relatos de exorcismo y destacando igualmente las diferencias. Según G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Edinburgh, T&T Clark, 1983, 85-90, las características peculiares del género "exorcismo" son tres: 1) la persona está poseída por el demonio; 2) se verifica una lucha entre el demonio (no la persona enferma) y el exorcista; 3) carácter destructivo de la actividad demoníaca en la naturaleza. Cf. G. Theissen, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999, 330. X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1979, 295-296, acentúa la "dimensión cósmica del enfrentamiento, que evoca el combate apocalíptico de Dios con los enemigos de Israel (Is 59,17)". M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, Edicep, 1984, 78, la clasifica como "narración corta" (*Novelle*).

¹³ Cf. Josefo, *Ant. Jud.* VIII 46-49; Filóstrato, *Vit. Apol.* III 38; IV 20; Luciano, *Philops.* 16. Un buen desarrollo de estos motivos puede verse en: B. Blackburn, *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1991, 205-214.

¹⁴ Cf. R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Salamanca, Sígueme, 1990, 185-186.

también si hay indicios del crecimiento de la tradición y del trabajo editorial.

1°. *Encuentro con el hombre poseído por algún demonio* (Mc 5,2.6; cf. Mc 1,23). En el caso de nuestra perícopa emergen dos observaciones que podrían indicar una modificación del relato original:

- a) el acercamiento del endemoniado a Jesús está precedido por un versículo donde se ubica el milagro en la orilla del mar de Galilea, en la región de los gerasenos (Mc 5,1), una ampliación que no aparece en Mc 1,23;
- b) es significativa igualmente la repetición de esta información nuevamente en el v. 6, con expresiones completamente distintas, cuya función es introducir la mención de la oposición del espíritu que se ha apoderado del hombre.

2°. *Resistencia del demonio* (Mc 5,7; cf. Mc 1,24). En esta segunda fase chocan algunos datos:

- a) la mención previa del demonio que se prostra ante Jesús (προσκύνησεν, Mc 5,6) contrasta con la característica propia de todo exorcismo donde el demonio se resiste a la acción del demonio, y con la fórmula siguiente: Τί ἐμοὶ καὶ σοί (Mc 5,7). Además, ese gesto de adoración no concuerda excesivamente con la descripción de persona incontrolada que se ha hecho en los vv. 3-5¹⁵;
- b) la fórmula de conjuro (ἔρκιζω σε τὸν θεόν) aparece en boca del demonio y no del exorcista, como es propio en este tipo de rituales¹⁶. Algunos autores lo han interpretado como una ironía narrativa, ya que convierte al demonio en un conjurador que nada puede frente a Jesús, de quien se enfatiza su poder. La dificultad de esta expresión fue percibida por Mateo y Lucas: el primero omitió esa locución cambiándola por otra de tono escatológico (ἦλθεσ ὄδε πρὸ καιροῦ βασιλεύσαι ἡμᾶς, Mt 8,29); el segundo optó por suavizar, en cambio, la fórmula (δέομαι σου, Lc 8,29).

3°. *Orden de exorcismo o ἀποπομπή* (Mc 5,8; cf. Mc 1,25). Es característico de los rituales de exorcismo que se ordene al espíritu maligno que

¹⁵ Por otra parte, es la única vez que Marcos usa el verbo προσκυνεῖν como un gesto de un enfermo ante Jesús. En otras ocasiones usa προσπίπτειν (Mc 3,11; 5,33; 7,25) o γουμπεῖν (Mc 1,40; 10,17), vocablos que indican un profundo respeto por la persona que se tiene delante, pero que no encierran la idea de adoración.

¹⁶ Cf. los papiros de magia, Gnllka cita 7,242. Cf. J. Gnllka, *El evangelio según San Marcos*, I, 238; R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, Dallas, Texas, Word Books, 1989, 279. Ver otras referencias también en: J. Schneider, "ἔρκιζω", *TWNT* V, 463-464.

salga de la persona. Sin embargo, en Mc 5,8 hay una variación importante, puesto que se introduce con una expresión (ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ) que parece indicar que Jesús se había dirigido ya al demonio expulsándole pero sin éxito, lo que no deja de contrastar con la actitud servil que el demonio mantiene a lo largo del relato. Este cambio podría apuntar a la presencia de distintos estratos de tradición en este milagro marcano¹⁷.

Por otra parte, el mandato de salir, en realidad, está contenido en la expresión del v. 13: ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. Pero este mismo versículo contiene otros elementos que se consideran parte de las fórmulas de ἀποπομπή, es decir, el castigo (ἐπιπομπή), al que en este caso se ha llegado como una concesión hecha por Jesús. La vinculación de permiso y castigo es, sin embargo, inusual¹⁸.

4°. *Salida del demonio* (Mc 5,13; cf. Mc 1,26). Propiamente la fórmula de salida es καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα (v. 13a), pero el texto marcano tiene otros datos más: la entrada de esos espíritus en la pira de cerdos y la muerte en el mar ahogados. Ahora bien, estos datos que, por un lado, entran en las características normales de otras narraciones de exorcismos, por otro, plantean algunas cuestiones. De hecho, están unidos a la petición de indulgencia previa (Mc 5,10) y al castigo (Mc 5,13a), siendo inusual que la súplica de benevolencia tome la forma de una demanda concreta de castigo¹⁹. Esa ampliación (excepto Mc 5,13a) se habría añadido al relato original de exorcismo.

5°. *Reacción de los presentes* (Mc 5,14.16; cf. Mc 1,27-28). Se describe en dos momentos distintos del relato con algunas diferencias. En el v. 14 se habla del miedo (ἐφύγον) de los porquerizos (retomado de nuevo en el v. 15: ἐφοβήθησαν) y de cómo anunciaron lo que vieron en la ciudad y en el campo. Más adelante (v. 16), y ampliando el círculo de los testigos (ιδόντες), se vuelve a decir que éstos contaron lo ocurrido a los presentes.

¹⁷ Algunos autores suponen que esta frase fue añadida por Marcos o bien un redactor pre-marcano a la vista de que faltaba en el relato original uno de los componentes básicos de las historias de exorcismo: el mandato de expulsión. Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1977, 144; E. Lohmeyer, *Das Evangelium Des Markus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, 95; E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco*, Brescia, Paideia, 1971, 121. Otros autores, en cambio, consideran que el v. 8 habría sido añadido a la historia cuando se introdujeron otros elementos en ella: la pregunta por el nombre y el ruego que le hacen los demonios de mandarlos fuera de la región (vv. 10.12-13). Véase en este sentido: R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 280; R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, Brescia, Paideia, 1980, 456.

¹⁸ Véase un desarrollo del uso corriente de la ἐπιπομπή con ejemplos corrientes en el mundo antiguo en R. Pesch, "The Markan Version", 365-368.

¹⁹ Cf. R. Pesch, "The Markan Version", 365.

Por otra parte, en lugar de una reacción de conjunto en la que se confirma el milagro acaecido (cf. ἐθαμβήθησαν ἅπαντες, Mc 1,27), se introduce un dato que es más típico de las historias de curación: la descripción del sanado (Mc 5,15) como demostración de lo que ha sucedido.

Una vez hecho este recorrido es evidente que algunas informaciones contenidas en el relato de Marcos no han encajado en este esquema. Al analizarlas se ve que se ajustan mejor a los elementos propios de los relatos de curación, tal y como veremos seguidamente.

En primer lugar, la amplia descripción que se hace de la grave situación del endemoniado en los vv. 3-5, y que probablemente se ha colocado ahí como anticipación del nombre del demonio, "Legión" (Mc 5,9), hace pensar que en su mayor parte fue añadida en un segundo momento y que se podría prescindir de ellos sin gran problema²⁰. Además, llama la atención el hecho de que la imagen que se da del geraseno una vez curado no coincide exactamente con la representación que se hizo de él en los vv. 3-5. En concreto, se dice que lo encontraron vestido (ἱμαστίμενον) cuando previamente no se había dicho nada de que estaba desnudo.

Es discutido entre los autores si estos versículos se escribieron sobre la base de Is 65,3-5, o bien del Sal 67,7 (LXX)²¹. Las argumentaciones de J. Mateos a favor del Sal 67,7 me parecen más convincentes, sobre todo teniendo en cuenta que ciertamente Mc 5,2-3 ha perdido de vista el contexto original de Isaías²². En ningún momento el profeta se refiere a rituales paganos, sino que está aludiendo a usos religiosos paganos del pueblo elegido²³. En cambio, el Sal 67,7 (LXX) tiene mayores correspondencias con el texto marcano, no sólo literarias (τοὺς κατοικοῦντας ἐν τάφοις) sino también de sentido. El lenguaje del salmo de rebelión (παρὰ πικραίνω) y ataduras (πεπεδημένους) se corresponde mejor con la figura del endemoniado como un rebelde en contra de una parte de la sociedad en la que vive²⁴.

²⁰ Cf. H. Anderson, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, 146.

²¹ A favor claramente de Is 65,3-5: R. Craghan, "The Gerasene Demoniac", *CBQ* 30 (1968) 529-533; H. Sahlin, "Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markusevangeliums", *ST* 18 (1964) 159-172; S. Schneck, *Isaiah in the Gospel of Mark, I-VIII*, Oakland, Bibal, 1994, 133-151. Lo discuten: R.H. Gundry, *Mark*, 258-259, y mucho más claramente: J. Mateos, "Términos relacionados con 'Legión' en Mc 5,2-20", *FilNeo* 1 (1988) 211-215, que se inclina por el Sal 67,7 (LXX).

²² Algo que, por otra parte, ya habían reconocido algunos autores que apoyaban la influencia de Is 65,1-7 en estos versículos de Marcos. Cf. S. Schneck, *Isaiah in the Gospel of Mark, I-VIII*, 140. Cf. J. Mateos, "Términos relacionados con 'Legión' en Mc 5,2-20", 212.

²³ Cf. L. Alonso Schökel - J.L. Sicre, *Profetas*, I, Madrid, Cristiandad, 1980, 385-386.

²⁴ Por consiguiente, el endemoniado no encarna la monstruosidad del paganismo, como afirma R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, 454.

En *segundo lugar*, es inusual que los relatos de exorcismo tengan la comprobación de que el endemoniado está bien, mientras que es normal que aparezca en los de curación. Por consiguiente, Mc 5,15 se sale fuera del esquema típico de exorcismo.

3. RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA LITERARIA DE MC 5,1-20

Hasta ahora los indicios recogidos del estudio literario y de la forma de exorcismo nos han dado pistas bastante convincentes de que estamos ante un relato compuesto. En este momento es preciso reconstruir la historia de este texto determinando las fases que atravesó hasta que el evangelista lo incluyó en su obra e introdujo sus modificaciones particulares.

La mayor parte de la reelaboración del relato primitivo se produjo en la fase pre-marcana, probablemente cuando se incorporó a la cadena de milagros de 4,35-5,43. El trabajo editorial del evangelista se percibe singularmente en el contexto asignado al exorcismo y en algunos añadidos.

La **narración tradicional**, localizada en Gerasa, sería bastante similar a Mc 1,21-28 y, por tanto, se ajustaría a los elementos característicos de este tipo de historias:

Jesús llega al país de los gerasenos y desde las tumbas le sale al encuentro un hombre con un espíritu impuro (vv. 1-2)²⁵. Hay que excluir las referencias al mar que, como ya se dijo previamente, no encajan con la localización del exorcismo en Gerasa²⁶. Probablemente formó parte de la narración original la mención del v. 5, donde se dice que el endemoniado, día y noche, daba gritos y se hería con piedras (excluyendo la mención de que andaba entre los sepulcros). Es una descripción corriente de este tipo de enfermedades y encaja con el v. 15, que describe la situación del curado (excepto el dato de que estaba vestido)²⁷.

²⁵ Es fácil que la llegada se expresara con ἦλθεν y no con el plural actual, ἦλθον, que más bien se introdujo al unir el relato de exorcismo con el de la tempestad en el mar, donde los discípulos desempeñan un papel protagonista.

²⁶ A favor de esta reconstrucción: R.A. Guelich, *Mark 1-8:26, 276-277*; R. Pesch, "The Markan Version", 368. Ambos autores otorgan la autoría de los demás datos a un redactor pre-marcano. En contra, J. Gnllka, *El evangelio según San Marcos*, I, 233, quien considera que la introducción de la perícopa es obra del evangelista y que el relato original comenzaría "Y había allí un hombre con un espíritu inmundo que tenía su morada en los sepulcros". L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1974, 175, reconstruye el comienzo de este modo: "Jesús llegó a la región de los gerasenos y había allí un hombre poseído por un espíritu impuro". El motivo de la barca, el adverbio εὐθὺς y el plural ἦλθον se deben al evangelista.

²⁷ Lucas, consciente de que la descripción primera no contenía el dato de que el poseído estaba desnudo, lo añade en su narración (Lc 8,27: οὐκ ἔνεδύσατο ἱμάτιον).

El espíritu se resiste a la acción del exorcista, a quien reconoce como Jesús, υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου. Aparece la extraña fórmula de conjuro con ὀρκίζω queriendo evitar que Jesús lo atormente; una manera de reconocer, sin embargo, su poder para hacerlo (v. 7). La transición del encuentro al grito del demonio pudo ser el comienzo del v. 6: καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦ²⁸.

De acuerdo con el género de milagro de que se trata, un exorcismo, la orden de expulsión (v. 8) debió formar parte del relato primitivo, pero habría que excluir de ella la partícula explicativa, γὰρ, que se habría añadido en función de las inserciones posteriores de los vv. 9-10.12-13²⁹.

Del v. 13 es tradicional la afirmación de la salida del demonio en singular (καὶ ἐξῆλθεν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον)³⁰.

Puesto que la estructura literaria de los exorcismos contiene un último elemento acerca de la reacción de los presentes y la extensión de la fama del exorcista, también serían tradicionales: el v. 11, que da la noticia de la existencia de los puercos en la zona, y el v. 14, que cuenta el anuncio de los cuidadores³¹.

La magnitud de lo sucedido podría explicar el hecho de que los habitantes de la ciudad vengan a ver lo sucedido así como su reacción temerosa (ἐφοβήθησαν), como narra el v. 15³².

La narración tradicional podría haber concluido con el v. 16, que da la noticia de cómo se difunde la noticia de lo sucedido con el endemoniado³³,

²⁸ Cf. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26, 278-279*; R. Pesch, "The Markan Version", 369.

²⁹ Cf. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26, 280*; R. Pesch, "The Markan Version", 369. Consideran, en cambio, que este versículo no es primitivo: E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tübingen, Mohr, 49; R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, 210; E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco*, 121; V. Taylor, *Evangelio según San Marcos*, 323.

³⁰ R. Pesch, "The Markan Version", 370, dice que esta salida del demonio podría haberse ilustrado en el relato tradicional con la estampida de la pira, aunque se inclina por pensar que sería improbable dada la forma del v. 13.

³¹ Algunos autores consideran que Mc 5,14a es el final del exorcismo primitivo. Cf. J.-N. Aletti, "Una lectura en preguntas", en: X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús*, 187. Otros, sin embargo, lo alargan incluyendo la mayor parte de los vv. 15.16 (ó el v. 17) e incluso el v. 20b. Cf. R. Pesch, "The Markan Version", 370; R. Craghan, "The Gerasene Demoniac", 526.

³² Me parece improbable, como afirma R. Pesch, "The Markan Version", 370, que el v. 17 forme parte del relato tradicional. No parece muy lógico terminar con una noticia negativa: le rogaron que se fuera de su territorio. Por otra parte, esa noticia tiene su lógica en el momento en el que se incluye la referencia de la pira de cerdos ahogada en el mar.

³³ Probablemente se añaden en un momento posterior dos datos que aparecen en el v. 16: 1) la mención de "los que lo habían visto" (οἱ ἰδόντες); 2) la expresión "y lo de los puercos".

y añade la admiración (ἐθαύμαζον) que el hecho causó en toda la gente (v. 20b)³⁴.

En la fase pre-marcana el milagro sufrió algunas modificaciones. El estudio de las mismas conduce a un redactor anterior a Marcos que incluyó esta historia junto a otros milagros ubicándolos en las orillas del lago de Galilea e introduciendo las referencias al mar (εἰς τὸ πέραν τῆς Θαλάσσης, Mc 5,1) y al desembarque (καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου, Mc 5,2)³⁵. A él se debería también el plural ἦλθον que facilita el paso de la perícopa de la tempestad en el mar (Mc 4,35-41) a ésta³⁶. Este redactor pre-marcano no omitió la mención tradicional de Gerasa, provocando así una tensión en el relato.

En esta etapa, se amplía e intensifica la descripción de las consecuencias de la posesión (vv. 3-4), y la insistencia en que estaba entre las tumbas (v. 5)³⁷. Constancia de ello es el cambio de vocabulario de μνημείων a μνήμασιν, así como las conexiones de estos versículos con Is 65,3-5 y/o el Sal 67,7³⁸. Sin olvidar que con estas informaciones se rompe el modelo normal de exorcismo, tal y como aparece en Mc 1,23-28.

En relación con esta imagen del poseso se añade el v. 9, que abre una expectativa nueva en el relato al preguntar Jesús por el nombre del demonio, que se identifica como "Legión". Este dato conecta bien con lo siguiente (vv. 10.12-13), donde se desarrolla ampliamente la escena de los puercos y su final en los abismos del mar. Todo ello viene preparado por

³⁴ Cf. R. Craghan, "The Gerasene Demoniac", 527; R. Pesch, "The Markan Version", 370. En cambio, otros exegetas consideran que ἐθαύμαζον es vocabulario típico marciano. Cf. J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos*, I, 240.

³⁵ La existencia de una cadena de milagros pre-marcana en torno al mar de Galilea (Mc 4,35-5,43), identificada de modo independiente por Achtemeier y Kühn, es ampliamente reconocida por los autores aunque difieran en aspectos concretos como la delimitación de la misma. Cf. P.J. Achtemeier, "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae", *JBL* 89 (1970) 265-291; "The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae", *JBL* 91 (1972) 198-221; H.W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 45-52. Es crítico con los resultados obtenidos por ambos autores: J.M. van Cangh, "Les sources de l'Évangile: les collections pré-marcianes de miracles", *RTL* 3 (1972) 76-85.

³⁶ Pudiera ser que antes de la inclusión el exorcismo se hubiera ampliado poniendo más en juego las escenas relativas a los cerdos. No obstante, es difícil separar los distintos elementos, ya que en la redacción actual el episodio de la piara está ligado completamente al mar.

³⁷ Como ya ha señalado algún autor, la descripción no es necesaria. Cf. A. Jones, *The Gospel According to St. Mark*, New York, Sheed & Ward, 1963, 53.

³⁸ Véanse las referencias a los autores que han estudiado estas conexiones en la nota 21.

la introducción del γὰρ en el v. 8³⁹. A la intensificación de los síntomas (vv. 3-4) corresponde también el desarrollo que se hace en esta etapa del episodio de los cerdos (de cuya existencia ya se hacía eco la narración tradicional) y de la expulsión y entrada de la Legión en ellos (vv. 10.12-13). De este modo, se consigue que el triunfo de Jesús sea completo y grandioso.

El v. 17 pudo haberse incluido en este momento: a la vista del desastre de la piara perdida en el fondo del lago, la gente de la ciudad le pide que se vaya.

Un desarrollo independiente tienen los vv. 18b-19, vinculados a la narración precedente por medio del v. 18a, que vuelve a hacer referencia al mar y que, por tanto, pertenece al redactor de la cadena de milagros en torno al lago. En estos versículos se describe la reacción del hombre poseído por el espíritu impuro (παρεκάλει... ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾗ) y la vuelta a su casa y a los suyos, donde ha de contar lo que Dios (el Señor) ha hecho con él.

Es difícil saber en qué momento se incluyeron en el milagro, aunque podrían ser una expansión posterior: incluyen algunos elementos que son más bien propios de relatos de curación y no de exorcismo, como, por ejemplo, la despedida (ὑπάγε εἰς τὸν οἶκον)⁴⁰; indicio de tradición y no tanto de redacción marcana es también el uso del perfecto πεποίηκεν, "ha hecho", en lugar del aoristo, como aparece en el v. 20 (ἐποίησεν)⁴¹.

Es discutido entre los autores el valor del término ἀπάγγελον (v. 19): uso técnico o general⁴². Es cierto que en Mc 5,14 se emplea el mismo verbo (ἀπήγγειλαν), pero aquí su sentido es más vago: "contar", "informar"⁴³.

³⁹ En contra: E.J. Pryke, *Redactional Style in the Markan Gospel*, Cambridge, Cambridge University, 1978, 126-127, quien se lo adjudica a Marcos y que según este autor "needing no other explanation than that of a non-literary writer who delays important details until after the facts have tumbled out of his mind, sometimes reversing the logical order so that what we consider to be a logically prior statement comes second".

⁴⁰ Cf. G. Theissen, *The Miracle Stories*, 147. Algunos autores consideran que los vv. 18-20 pertenecen al evangelista: R. Craghan, "The Gerasene Demoniac", 527. Otros, en cambio, consideran que esos versículos son pre-marcianos: T.A. Burkill, *Mysterious Revelation*, Cornell University, Ithaca, 1963, 90-92.

⁴¹ Cf. U. Luz, "Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie", *ZNW* 56 (1965) 18.

⁴² Cf. R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 285-286. Lucas ha sustituido este vocablo por ὀψοῦ, "decir", un verbo preferido por este evangelista para dar "believing report". Cf. J. Nolland, *Luke 1-9:20*, Dallas, Texas, Word Books, 1989, 413.

⁴³ Cf. I. Broer, "ἀγγέλλω", en: *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca, Sígueme, 1996, 38.

Ahora bien, el significado de ἀπαγγέλλω en el v. 19 viene determinado por los complementos siguientes. El objeto de su relato es "lo que el Señor ha hecho contigo y que fue misericordioso contigo". Por ello, el milagro da aquí un giro: de la manifestación del poder de Jesús sobre los demonios a un relato que hace hincapié en el anuncio de las acciones del Señor = Dios (cf. Lc 8,39: ὁ Θεός) y de su misericordia⁴⁴.

Son varios los indicios que hacen pensar que el v. 20a se debe a la mano redaccional de Marcos. Por un lado, el uso del verbo κηρύσσειν, "anunciar", y la mención explícita de la Decápolis (cf. Mc 7,31), que amplía el campo de acción a toda la región y no sólo al círculo próximo del endemoniado. El anuncio del geraseno es una auténtica proclamación de que Jesús es el Mesías (cf. Mc 1,1; 13,30; 15,39)⁴⁵. Con esta inserción el evangelista enfatiza el anuncio del evangelio en territorio gentil y prepara otras actuaciones de Jesús en esa zona (7,31-37)⁴⁶, del mismo modo que subraya ampliamente los efectos de la acción de Jesús.

Por otra parte, el cambio de "Señor" (v. 19) a "Jesús" (v. 20) es igualmente una señal del evangelista, que ve la actuación de Dios en su agente, Jesús. El versículo tiene un claro acento cristológico: la misericordia de Dios mismo se ha hecho presente en su Hijo, Jesús⁴⁷.

Por último, la expresión ἤρξατο κηρύσσειν, "empezó a proclamar", que aparece igualmente en Mc 1,45, refleja igualmente el trabajo redaccional de Marcos, que da así comienzo a la misión cristiana entre los gentiles⁴⁸.

Además de esta labor editorial, la principal contribución de Marcos consistió en la ubicación que otorgó a este milagro en el conjunto de su obra. Situado en la primera parte de su evangelio (Mc 1,1-8,26), su contexto más próximo es la sección que comienza en Mc 3,7 y concluye en Mc 6,29⁴⁹. La sección entera pone de manifiesto el efecto discriminante de la enseñanza y los milagros de Jesús, profundizando en las dinámicas de

⁴⁴ Algunos autores afirman que, a partir de este momento, la narración ha pasado de ser una historia de exorcismo epifánica a una historia misionaria. Cf. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München, Kösel-Verlag, 1970, 107; R. Pesch, "The Markan Version", 373.

⁴⁵ Cf. R.H. Gundry, *Mark*, 255.

⁴⁶ Algunos autores como R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 286, incluyen también Mc 8,1-9, como un suceso ocurrido en territorio gentil. En contra, por ejemplo, J. Gnllka, *El evangelio según San Marcos*, 354-355.

⁴⁷ Cf. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, 464-465. Lucas acentúa más que Marcos este aspecto, ya que establece un paralelismo más fuerte entre la orden de Jesús: ὅσα σοι ἐποίησεν ὁ Θεός y lo que el sanado hizo: ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.

⁴⁸ Cf. E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco*, 121.

⁴⁹ Cf. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, 323-330.

lealtad o rechazo que suscita su persona⁵⁰. Ante Jesús se exige siempre una toma de postura clara. Frente a las autoridades que se resisten a creer en él (Mc 3,22) o las dificultades que muestran sus familiares y vecinos (Mc 3,21; 6,6a), Marcos encaja en esta sección el conjunto de milagros que ha recibido y los coloca inmediatamente detrás del discurso parabólico (Mc 4,1-34), trabajando en ellos las respuestas de adhesión de esos personajes menores (el geraseno, Jairo, la mujer con flujo de sangre).

4. CONCLUSIONES

Finalizado el estudio diacrónico de Mc 5,1-20 podemos concluir que estamos ante un texto compuesto que se ha enriquecido considerablemente en las distintas etapas de su transmisión.

La primitiva historia de exorcismo fue ampliada en un primer momento describiendo con mayor detalle y con rasgos más agudos la situación del hombre poseído por el espíritu impuro (vv. 3-5), probablemente a la luz del salmo 67. De un espíritu impuro se pasa a una Legión, logrando con ello que el poder de Jesús sobre las fuerzas del mal sea aún más significativo. En este momento se vincula este exorcismo con otras historias de curaciones y hechos portentosos y forma una cadena de milagros, ubicados todos ellos en torno al lago de Galilea.

Marcos se encuentra igualmente ante una historia que ha sufrido un desarrollo más: el exorcismo, además de resaltar el poder extraordinario de Jesús, se ha convertido en una historia de anuncio de las obras y la misericordia de Dios (vv. 18b-19).

El trabajo editorial del evangelista es escaso; ha dejado su sello en el v. 20a, y su contribución fundamental consiste en el enfoque cristológico del milagro y la ampliación del anuncio a toda la Decápolis. Como en otros casos, sus modificaciones sirven a sus intereses primordiales: en los milagros se revela la identidad de Jesús, hijo de Dios, y, en concreto, en este exorcismo, en el subrayado que recibe la misión cristiana entre los gentiles, a quienes también se dirige la salvación.

⁵⁰ Marcos ha perseguido una finalidad pastoral en su evangelio: "to build up his readers in faith". Cf. E. Best, *Mark: The Gospel as Story*, Edinburgh, T&T Clark, 1983, 51.