

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 64

El Evangelio según Marcos

*La verdadera Buena Noticia en
un mundo engañado por los Imperios*



QUITO, ECUADOR

2009/3



Contenido

MONIKA OTTERMANN. <i>Editorial</i>	5
IVONI RICHTER REIMER – “¡No os atemoriceís!” (Mc 16,6). <i>Visión general y perspectivas interpretativas</i>	7
LEIF E.VAAGE – <i>El Evangelio de Marcos: su género literario, el problema sinóptico y lo que se descubre comparando los textos compartidos con el Documento</i>	22
ARCHIBALD MULFORD WOODRUFF – <i>Galilea como clave de lectura para Marcos</i>	35
FRANCISCO REYES ARCHILA – “Al clarear la mañana” <i>Una lectura del evangelio de Marcos desde la perspectiva de la masculinidad</i>	43
LUIGI SCHIAVO-VALMOR DA SILVA – <i>Hipótesis interpretativas de los milagros en Marcos</i>	57
SANDRA NANCY MANSILLA – <i>Marcos. Conflicto, memoria y relato</i>	67
MONIKA OTTERMANN – <i>La Familia de Jesús y la Familia de Cristo, según el Evangelio creado por Marcos, con particular atención en las hermanas</i>	72
OSVALDO VENA – <i>El discipulado del Hijo del hombre: el modelo cristológico de Marcos para una comunidad sufriente</i>	88
JUAN BOSCO MONROY CAMPERO – <i>Vida – Muerte. Hambre – Satisfacción. Jesús, el pueblo y los poderosos</i>	101
CÉSAR MOYA – <i>Entre higueras y palomas. Análisis y relectura de Marcos 11:15-19 en perspectiva ecológica</i>	110
CRISTINA CONTI – <i>Pasión y resurrección</i>	131
Reseñas:	
– KEILA MATOS: Ivoni Richter Reimer, <i>Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural</i>	147
– SANDRA NANCY MANSILLA. Elsa Tamez, <i>Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo</i>	149

Presentación

“Las Buenas Noticias para el mundo comenzaron el día del nacimiento de ese Dios”

“Las Buenas Noticias se desplazan en nuestras ciudades más rápido de lo que vuelan los pensamientos”

Recordar este tipo de testimonio y “confesiones de fe” es recordar el lugar y la coyuntura donde nació y se esparció una Buena Noticia diferente, un Evangelio que tuvo la pretensión de ser singular, único –el “Evangelio de Jesús, Cristo, el Hijo de Dios” (Mc 1,1).

Ese Evangelio no fue anunciado por heraldos imperiales, sino por un portavoz anónimo, parte de una turba de gente golpeada, perseguida y marginada, al que acostumbramos llamar “Marcos”.

Y su protagonista no es un emperador que se llamaba a sí mismo Jesús, sino un hijo de Dios, el primogénito entre muchos hermanos y hermanas (y de toda la creación Rom 8,29; Col 1,15), que finalmente fue establecido por Dios como primogénito entre los muertos (Col 1,18).

De esa forma, “Marcos”, que creó la versión cristiana de los “evangelios”, ya nos deja claro en el título de su narración que la novedad allí anunciada es altamente subversiva. Esto fue apenas consecuente, ya que la “novedad que nos trae alegría” es la memoria de una persona cuyas actitudes, obras y palabras hicieron de ella una de las incontables víctimas del imperio en que vivía, aunque también un ejemplo del amor resucitador del Dios en el que cree. Fue también consecuente porque esa misma persona, Jesús de Nazaret, había recogido el concepto de Buena Noticia que usaba el Trito-Isaías (Cf. Is 61), como elemento fundamental de su combate con partes “del imperio” que habitaban dentro de su propia religión, la que se cerraba en contra del proyecto de Dios, tal como él lo percibía.

El presente número de RIBLA es una de entre muchas otras relecturas contemporáneas de esa primera relectura y memoria incluyente de Jesús de Nazaret, el Mesías que fue matado hace dos mil años porque hizo frente a aquel imperio, a aquella vertiente religiosa cerrada. Este número de RIBLA quiere ayudarnos a hacer frente a los imperios que matan e intentan matar a Jesús, incluso hoy –no sólo a aquel imperio que creció a partir del 313, cuando fue anunciada la Buena Noticia de la “tolerancia” respecto a la religión que nació de la Buena Noticia de Jesús; que se consolidó el 380, cuando dicha tolerancia se volvió a su vez sangrienta, persiguiendo y marginando a otras religiones y opiniones¹, que masacró, a partir de 1492, a naciones y religiones de nuestro continente, y que está presente hasta hoy en nuestras Iglesias y comunidades.

Las contribuciones de los y las autores/as no necesitan de presentación o explicación –basta comentar brevemente la estructura de este número y las modificaciones, en comparación con la previsión del contenido que esbozamos en el Encuentro de Quito en el año 2008.

De los once artículo, los primeros tres introducen a cuestiones fundamentales del Evangelio de Marcos: una visión general del texto y de sus principales interpretaciones (Ivoni Richter Reimer), Marcos y su relación con la Fuente Q y con Mateo y Lucas (Leif E. Vaage), y Galilea, tierra natal de Jesús, como clave de lectura de este Evangelio (Archibald M. Woodruff). Vale la pena recordar que los textos de Ivoni y de Archibald son “abrebo-

¹ Cf. el “Acuerdo de Milán” bajo el emperador Constantino y el “Edicto de Constantinopla”, bajo el emperador Teodosio I.

cas” de comentarios más amplios que ahora mismo están en elaboración, y que lo de Archibald es fruto de sus décadas de investigación y enseñanza en Brasil (así como las reflexiones de Leif están siempre impregnadas por sus décadas de trabajo en Perú).

Siguen tres artículos sobre las perspectivas básicas del Evangelio de Marcos y de la figura de Jesús que se vislumbra en él: Jesús, el hombre (Francisco Reyes Archila – Pacho); Jesús, el milagrero (Luigi [Luís] Schiavo y Valmor da Silva, fruto de sus largos años de investigaciones y asesorías compartidas en Brasil y fuera), y Jesús, el escándalo (Sandra N. Mansilla). Faltan los artículos previstos sobre el “Secreto mesiánico” y las “Parábolas de Jesús”, pero no faltan esos temas, ya que ellos impregnan las contribuciones de esa sección y de las siguientes.

La mirada sobre Jesús en medio de sus compañeros/as de ayer y de hoy comienza con el artículo sobre sus dos “familias, la de sangre y la de opción (Monika Ottermann), que aborda también aspectos de las “Mujeres en Marcos”. El artículo sobre seguimiento y discipulado fue originalmente asumido por Agustín Monroy pero, debido a otros compromisos, fue escrito por Osvaldo Vena (argentino radicado en EE.UU.), y la reflexión sobre Jesús que optó por los pobres, por lo tanto por el conflicto con los poderosos (el tema de la vida y de la muerte), es autoría de Juan Bosco Monroy.

Jesús en su conflicto decisivo con el templo (una estructura religiosa del “imperio”, mantenida por las mismas víctimas del imperio político) es interpretado en una lectura que incluye aspectos ecológicos (César Moya), y el resultado definitivo del drama que se descubre en las lecturas y relecturas de Marcos y de nuestras contribuciones aquí reunidas es presentado en el artículo sobre la Pasión y la Resurrección de Jesús (Cristina Conti).

En la parte final se presentan dos reseñas de libros que abordan aspectos íntimamente ligados al Evangelio de Marcos: Curaciones y Exorcismos de Jesús y Mujeres en el Movimiento de Jesús, el Cristo.

Monika Ottermann
monicacebi@uol.com.br

“¡No se Atemoricen!” (Mc 16,6) Visión General y Perspectivas Interpretativas

Resumen

El artículo presenta una introducción al evangelio ‘Marcos’. Elabora cuestiones generales sobre el movimiento de Jesús y las primeras comunidades que le dieron continuidad y dentro de las cuales el evangelio fue compuesto. Registra la hipótesis sobre el lugar, datación, fuentes y autoría. Defiende que el evangelio es simultáneamente una narrativa organizada acerca de la memoria respecto a la praxis de Jesús y de realidades vividas por la/s propia/s comunidad/es. Pone perspectivas y claves interpretativas socio-económicas y de género para análisis de contenido y ofrece una estructura detallada del evangelio.

Palabras-Clave: evangelio ‘Marcos’, movimiento de Jesús, iglesias originarias, cristología, discípulado, mujeres.

Abstract

The article provides an introduction to the ‘Mark’ gospel. It establishes general questions about the Jesús movement and early communities that gave continuity to it and within which the gospel was composed. It registers assumptions about the place, timing, sources and authorship. It argues that the gospel is both a narrative organized about memories concerning the praxis of Jesús and about realities experienced by the community/communities proper. It raises socioeconomic and gender perspectives and interpretative keys for an analysis of content and presents a detailed structure of the gospel.

Keywords: ‘Mark’ Gospel, Jesús movement, early churches, Christology, discipleship, women.

**Evento... Recepción... Transmisión... Evento... Recepción... Interpretación...
Transmisión... Texto... Interpretación... Evento... Interpretación... Texto...
Transmisión... Evento... Transmisión... Recepción...**

El evangelio de Marcos da un testimonio respecto a la experiencia religiosa de personas y de comunidades cristianas del siglo I. Como género literario mayor, un evangelio no se centra sólo en contar lo que Jesús fue, dijo e hizo en sentido literario-biográfico, sino que relata lo que eso “representa actualmente [cuando fue escrito] para las comunidades, para su vida de fe, esperanza y amor”². Así, también en este evangelio tenemos simultáneamente fragmentos de la historia de Jesús, narrada con base en la memoria comunitaria, y fragmentos de la historia de la propia comunidad, que se remonta hasta Jesús para (re)construir su identidad en el seguimiento “camino a la cruz”.

Este testimonio de fe se basa en la experiencia histórico-religiosa de que, en Jesús, Dios cumplió sus promesas proferidas por medio de los profetas (entre ellos Juan Bautista) que anunciaron la venida del Enviado que tenía el poder del Espíritu Santo (1,7-8). Primero existió la vivencia, la confrontación, la aceptación de la Buena Nueva: se trata del

¹ Teóloga biblista, doctora, pastora ordenada, voluntaria en la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en el Brasil, profesora en el PUC-GO, bolsista de productividad CNPq, asesora en el Centro de Estudios Bíblicos (CEBI) y en el Servicio de Animación Bíblica (SAB) de las Paulinas, miembro-fundadora de la Asociación Brasileña de Investigación Bíblica (ABIB). Dos hijos y un marido.

² Uwe Wegner. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998, p. 181.

tiempo en que, después del bautismo y de la gran tentación, Jesús de Nazaret convivió con su pueblo, en las periferias, en los centros, en las aldeas y ciudades, en el templo, en la sinagoga, en la casa, en las plazas y calles, montañas, mares y valles... enseñando, curando, dando señales del Reino de Dios próximo (1,15). Después vino la transmisión, la relectura, la selección, la organización del material oral y escrito... el texto del evangelio.

El Jesús presentado en el evangelio-libro se muestra que fue educado en la familia y en la sinagoga judeo-galilea, porque conoce las costumbres y prácticas rituales de su pueblo, participa activamente de las reuniones/celebraciones sinagogaes y del templo, y aprende a conocer, estudiar e interpretar la Torá. Él percibió y vivenció las alegrías y sufrimientos de y con su pueblo: sabía cómo las familias estaban constituidas y cuáles eran las relaciones legales establecidas entre ellas; percibía la dinámica del mercado por medio de las actividades agrícolas y manufactureras de su región en Galilea, de la recaudación de impuestos, de los impuestos de costumbre, de las relaciones de poder religioso y político; conocía personas que tenían las más diversas dolencias, y de cómo era culpabilizadas por causa de ello; sabía de la discriminación de estas personas, así como de las mujeres, niños, personas extranjeras... y sabía que era necesario hacer tiempos de pausa en medio del mucho trabajo realizado, retirarse, quedarse con su grupo, apartarse de la multitud, quedarse solo... ¡era muy humano este "Hijo de Dios" (1,1)!

Este Jesús, después de su bautismo y de vencer las tentaciones, comienza a anunciar el "evangelio de Dios" (1,14-15), inaugurando un movimiento de renovación judeo-galileo. Es el comienzo de un movimiento profético más, que nace en Galilea, siendo liderado por el carpintero Jesús de Nazaret, hijo de María, y hermano de Santiago, José, Judas, Simeón y de unas hermanas anónimas (6,3).

Este movimiento de renovación se construyó a partir de la periferia, reúne a gente trabajadora, simple y pobre, agrega a hombres, mujeres y niños, organiza la acogida y el compartir de lo poco que tienen a disposición. Es un movimiento profético que denuncia injusticias religiosas y políticas, sobrecargas que son impuestas al pueblo por causa de sistemas que se basan en la ganancia de poder y de riqueza. En este movimiento se rescatan también tradiciones sapienciales que contribuyen en la construcción de identidades que se comprometen con el anuncio y la vivencia de las señales del Reino de Dios, en una espiritualidad que tiene en la compasión uno de sus referentes y diferencias (6,34; 8,2; 9,22; 10,47-48). El anuncio y la vivencia del Reino de Dios tiene un cuño religioso, pero es igualmente una praxis política, en la medida en que va tejiendo otros modelos y directrices de convivencia, de organización de vida y de poder: ¡quien quiera ser el "primero" debe ponerse al servicio (9,35; 10,43-44)!

Es la construcción de este movimiento de renovación que Jesús y su grupo ponen en movimiento. Concepciones y normas van siendo cumplidas, cuestionadas y releídas, otras interpretaciones son olvidadas, nuevas situaciones incluidas... en fidelidad radical y exclusiva a Dios. Esta fidelidad tiene consecuencias drásticas en la vida de Jesús y de su grupo: conflictos con líderes religiosos (3,6; 14,1-2), conflictos familiares (3,21.31-34), desavenencias grupales internas (10,35-45), conflictos con representantes del Imperio Romano (12,13-17; 15,2-32)... Esta trayectoria de opciones y percances en el camino culminan con la traición, acusación y condenación de Jesús a morir en la cruz, pena capital romana, aplicada a criminales y subversivos de la época. La muerte de cruz evidencia que, en el anuncio y en la vivencia del *Reino de Dios*, Jesús y su movimiento no se adhieren al sistema de la *paz romana*. Estos dos sistemas son contradictorios, opuestos y excluyentes en lo que res-

pecta a su lógica, dinámica y realización, lo que es demostrado en todo el “camino de cruz” de este evangelio-libro.

En esta construcción de camino, Jesús es asesinado en la cruz. Aquí está retratada la situación de profunda y extrema miseria humana, tanto de quien sufre la pena de muerte, como de quien la propone, la justifica, la realiza y la presencia. En torno a ella se vive el desánimo, el miedo, el abandono y la sensación de que un intento más no dio resultado... ¡Esconderse y huir son salidas posibles y viables para sobrevivir en este momento! Probablemente era así como se encontraban personas y grupos que seguían a Jesús en confianza y fidelidad a su proyecto de liberación plena: todo parece que fue en vano y se sentían perdidos o muy lejos sin la presencia y liderazgo de Jesús, amigo Mesías, Hijo de Dios y de María...

Este movimiento de Jesús necesitó de un gran movimiento interno para no morir con Jesús en la cruz. Era necesario recordar las palabras-praxis de Jesús: “después de tres días...” (8,31; 9,31; 10,34). En la reflexión y en la resistencia, en la fatalidad y en el determinismo, mujeres, entre ellas María de Magdala, María la de Santiago el Menor, María de José y Salomé, se pusieron en camino, rehaciendo las tradiciones de éxodo, la libertad conquistada no puede ser impedida: ¡resurrección! ¡Esta Buena Nueva necesita ser anunciada y puesta en movimiento en las vidas que le darán continuidad! Y las mujeres son protagonistas también en este nuevo momento: María de Magdala, María (la de Santiago) y Salomé vienen a la tumba abierta y un ‘joven vestido de blanco’ les anuncia la resurrección y las involucra y envía a anunciar aquella novedad a “los/las discípulos/as y Pedro (16,7), recordando que Jesús había prometido que iría delante de ellos/as de regreso a Galilea.

... Y ellas huyeron, sintiendo temor y éxtasis... y nada contaron a nadie, pues tenían miedo (16,8)... Así termina la primera versión escrita de este evangelio. ¿Por qué huir? ¿No contarlos? De hecho, ¿por qué este último versículo presenta tantos problemas textuales en la recepción y transmisión, como ningún otro de este evangelio, incluso con la supresión de la última parte sobre no contar nada a nadie? ¿Cuáles fueron las posibles realidades e intereses en esta construcción-herencia recibida por nosotros?

Fuentes y Texto

En el proceso de formación del evangelio podemos presuponer y verificar tres momentos interrelacionados³. El primer momento es el *histórico*, evento vivido (por ejemplo, el bautismo de Jesús, que era una práctica judía común (1,9-11). El segundo momento es el de la *tradición*: cómo este evento fue transmitido y reflexionado por la/s comunidad/es. Se recorre el Antiguo Testamento para comprender y re-significar esta escena (Is 11,1-2; 42,1; Sal 2,7; Gén 22,2) para simbólicamente revelar la identidad de Jesús frente a Dios: Hijo (1,1; 1,11). El tercer momento es el *redaccional*, en el cual el evento es releído y (re)interpretado por la comunidad: Jesús, de hecho, es el Hijo de Dios, siendo que el bautismo comprime el título en la apertura del evangelio, y la praxis testimonial de Jesús demostrará el contenido de esta filiación. Cada grupo/comunidad dará énfasis propio a las etapas de la tradición y de la redacción de este material proveído de las fuentes que estaban disponibles.

Hay consenso en los estudios de este evangelio que, para su composición hubo materiales oriundos de fuentes distintas. Podemos mencionar algunas: a) La narración de la

³ El libro de Marconcini (*Os evangelhos sinóticos: formação, redação, teologia*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 75-84) desarrolla estos momentos interrelacionados entre sí.

Pasión es la más importante fuente para este evangelio, en torno a la cual se estructura todo el “evangelio de la cruz” (Mc 11,1[10,46]-16,8 – desde la entrada en Jerusalén hasta la tumba vacía); b) una ‘fuente de señales’ que incluye milagros, curaciones y exorcismos de Jesús (distribuidos en la primera parte del evangelio, de acuerdo a un objetivo y geografía)⁴; c) una ‘fuente de parábolas’ (Mc 4); d) una fuente de dichos y controversias de Jesús (Mc 2,18-28; 3,1-6. 22-30; 8,34-38; 11,27-33; 12,13-37); e) una fuente apocalíptica (Mc 13); f) otras fuentes que contenían elementos biográficos de Jesús y de su grupo, que se encuentran esparcidas por el evangelio-libro, de acuerdo a la necesidad de información (1,16-19; 3,20-21. 31-32; 6,3-4; 15,40-41). De acuerdo a Koester⁵, apenas podemos tener certeza sobre la existencia y el uso de fuentes escritas para las colecciones de parábolas y del relato apocalíptico de Marcos. Las demás deben ser tenidas como originadas en tradiciones orales que fueron organizadas en el momento de la redacción del evangelio. Esta afirmación, sin embargo, puede ser cuestionada, dado que la ‘fuente de dichos’ tiene paralelos sinópticos, lo que nos puede remitir hasta la fuente Q u otra fuente en circulación en aquella época...

Dado que el principal objetivo teológico de la obra es contraponer una *teología de la cruz* en solidaridad con las personas marginadas, la creciente tendencia de elaborar y vivir una *teología de la gloria* en la segunda y tercera generación cristiana, que nuevamente pone en la marginalidad a mujeres, niños y personas esclavas⁶, se destaca que este evangelio puede ser leído y comprendido de atrás hacia adelante: desde la muerte y resurrección de Jesús y el significado que este evento tuvo en la (re)organización de las comunidades. Es así que podemos entender mejor las ‘costuras’ redaccionales que, desde el inicio de la organización escrita, apuntan a la amenaza de muerte contra Jesús (3,6; 8,31; 9,31; 10,33; 11,18; 12,12; 14,1-2).

La compilación y la redacción de estos y de los demás evangelios ocurrirán en medio de procesos de conflictos y discordias presentes en las diferentes comunidades en la segunda mitad del siglo I, que buscaban no sólo la construcción de su propia identidad y organización, sino también la afirmación de éstas en el conjunto de las asimétricas relaciones de poder socio-político y religioso. En este contexto plural, es posible entender también la diversidad de escritos hasta la culminación del proceso de canonización (siglos IV-V) y un creciente movimiento jerárquico de la diversidad en dirección a la unidad.

Este evangelio –como los demás– no sólo reproduce el texto de las fuentes existentes. Él relee las mismas a partir de las realidades y desafíos de su/s comunidad/es. Este evangelio no es una biografía histórica de Jesús, sino que se propone releer la historia, a partir de la cruz y de la resurrección de Jesús. Entonces, ¿A quién se dirige el evangelio? ¿Quién lo escribe? ¿Cuándo se escribe?

Autoría, Destinatarios/as y Datación

El término *euangéllion* “evangelio” significa “buena-nueva”, y se refiere a unas informaciones o a un relato de actividades de alguien relevante para determinado grupo religioso o político. Este tipo de anuncio de actividades y acontecimientos era muy popular

⁴ Helmut Koester (*Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, V. 2, p. 183) alude a la existencia de una colección de exorcismos que se encuentran ahora en Mc 1,21-28; 5,1-20; 9,14-20. Estos textos habrían circulado aisladamente por las comunidades y, en la organización de la obra literaria ‘evangelio’, fueron insertados de acuerdo con el énfasis que se les quería dar en el contexto literario y socio-histórico.

⁵ *Ibidem*, p. 183 y 164.

⁶ Véase por ejemplo las tablas domésticas en los textos deuteropaulinos de Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1Pe 2,13-3,7 así como los textos de las cartas pastorales, como 1Tim 2,8-15; 4,3-16; 6,1-2, escritos en las décadas 70-90.

en el siglo primero, al punto que las comunidades cristianas lo moldearan como un género literario. El evangelio-texto 'Marcos' es el primer escrito de este género al cual tenemos acceso. Aquí no se trata de una biografía, como la encontramos en las *Vitae* de emperadores y otros 'grandes hombres', sino de un "testimonio existencialmente comprometido"⁷. En perspectiva más amplia, podemos decir que las narraciones de este evangelio quieren hacer creer, confesar y vivir de acuerdo al "evangelio de Jesús Cristo, Hijo de Dios" (Mc 1,1).

El propio texto-evangelio, por ser un género literario diferente de las cartas del Nuevo Testamento, no menciona destinatarios, ni autoría. Como era común en la época, el texto originalmente tampoco tenía título. El título general (*Euangellion*) *Kata Markon* "Evangelio de acuerdo con/conforme a Marcos" fue acreditado mucho después, en el proceso de canonización, para conferirle autoridad de testimonio ocular, apostólico al texto. Es importante mencionar que el aparato crítico de Nestle-Aland, (27ª edición), nombra apenas las mayúsculas *Alef* y *B*, con recelo, del siglo IV, como testimonio para la existencia del título *Kata Markon* en esa y hasta esa época. Veamos de dónde viene la tradición que acarrea el nombre de Marcos como autor de este evangelio.

Las informaciones más antiguas nos vienen por medio de informaciones recolectadas por el obispo Eusebio de Cesarea (265-339) que, en su *Historia de la Iglesia* transcribe las "Tradiciones del Presbítero", que habría informado el obispo Papías de Hierápolis (Frigia – 100-150) respecto de la autoría de ese evangelio: habría sido uno de los discípulos, de los apóstoles, específicamente Marcos, un "amanuense de Pedro"⁸, un intérprete, por tanto, que fue registrando en un texto las narraciones acerca de Jesús, de acuerdo con las predicaciones del apóstol Pedro. Se trataría de Marcos o Juan Marcos, el hijo de María y discípulo de Pablo (Hch 12,12-25), quien lo abandonó (Hch 12,25; 13,5) y continuó su trabajo junto a Pedro. Este relato de Papías, sin embargo, no es verificable en el propio texto del evangelio, y queda sólo como una hipótesis. De acuerdo con Koester⁹, es difícil confiar en esas "Tradiciones del Presbítero" principalmente porque se basan en hipotéticas tradiciones orales de una única persona que habría sido un discípulo de los discípulos del apóstol Pedro. Esta concepción no sería apropiada, "porque Marcos escribió principalmente con base a materiales escritos, mientras que las tradiciones orales insertas en su evangelio se forman en la vida de la comunidad y no son informadas por la memoria de un testigo ocular".

En mi entender, y a partir de las dificultades de afirmar la autoría del evangelio, a no ser por medio de fragmentos de tradición eclesiásticas escritas en el siglo IV, podemos reflexionar lo siguiente: se llegó al acuerdo de decir que "Marcos", discípulo del apóstol Pedro, fue el autor de ese evangelio, para conferirle autoridad apostólica *indirecta* a este texto-testimonio, dado que este Marcos no fue ni apóstol, ni testigo ocular de los hechos ocurridos. El hecho de que el apóstol Pedro tenga un papel destacado en ese evangelio, puede ser un reflejo de la continua autoridad petrina o una tendencia que se estaba implantando en el momento de escribirse para aquella/a comunidad/es. Por lo tanto, esta influencia no desaparecería si el evangelio no hubiese sido escrito exactamente por ese Marcos. A más de ello, es cuestionable, también, el hecho de que (Juan) Marcos esté aún vivo en la época de redacción del evangelio, dado que la mayoría de la población difícilmente alcanzaba los 50 años... El valor de las informaciones reside, a mi modo de ver, más en las tradiciones escritas y orales que circulaban por la/s comunidad/es, que de la memo-

⁷ Uwe Wegner, op. cit., p. 181.

⁸ Helmut Koester, op. cit., p. 182.

⁹ *Ibidem*. La próxima cita también fue extraída de aquí.

ria de un único posible testigo ocular (¡el que, en todo caso, tampoco sería Juan Marcos!). Por consiguiente, y por las diversas y hasta divergentes tradiciones que se encuentran en el evangelio, es legítimo considerar que la autoría sea atribuida a un "equipo editorial", compuesto de mujeres y hombres que, con materiales disponibles hizo un arduo trabajo. Se trata, en este caso, de trabajo, testimonio y tradiciones comunitarias y de una autoría colectiva que posteriormente se acordó llamar de "Marcos", por motivos políticos-eclésiásticos. Si contemplamos el contexto en el cual fue realizado, este trabajo debió haberse hecho en condiciones nada favorables, y el grupo que trabajó en este proyecto no debió ser muy grande, como tampoco lo eran las comunidades de aquel tiempo.

Veamos cuál pudo ser el lugar-origen de este texto-evangelio. Destaquemos tres teorías: a) A causa de la proximidad con la autoridad apostólica de Pedro y de los latinismos encontrados en ese evangelio, la tradición eclesiástica asumió que el texto debió ser escrito en Roma, alrededor de los años 65; b) Con base a la exégesis histórico-crítica esta hipótesis es cada vez más cuestionada. Uno de los motivos es que, en este periodo, la autoridad de Pedro aún no estaba vinculada a la ciudad de Roma, sino que predominaba en la región de Siria. A más de ello, los latinismos (motivo por el cual también se dice que era Roma el lugar donde se lo escribió) estaban presentes en todo el Imperio Romano, gracias a las guarniciones y administraciones romanas esparcidas por las provincias, así como por personas y grupos que frecuentemente viajaban por el imperio, debido al ejercicio de sus actividades profesionales y religiosas. Además, si la Gran Guerra (66-70) funcionó como un "catalizador" en la composición del evangelio, como también se argumenta en esta teoría, entonces la región siro-fenicia sería la preferida, incluso a causa de las narraciones paradigmáticas, como por ejemplo la de la mujer siro-fenicia, un texto significativo para la región noroeste de Galilea. Es posible que el evangelio apunte a mantener a las comunidades galileas firmes en la fe, en momentos de sufrimiento ocasionados por la Guerra (Mc 13); c) Considerando la importancia que las *fronteras* de Galilea tenían para la praxis de Jesús y teniendo en cuenta las informaciones de la tradición eclesiástica de que antes de la conquista de Jerusalén por los romanos, los cristianos de Judea se habrían refugiado en Pella (sureste del mar de Galilea/Decápolis), en las últimas décadas esta ciudad específicamente ha sido considerada como lugar de origen de este evangelio.

Esta última hipótesis puede ser históricamente plausible. Como todas, sin embargo, no hay cómo comprobarla. Con todo, excluyendo la restricta delimitación a la ciudad de Pella, ella está inserta dentro de una hipótesis mayor que considera la región siro-palestinese como lugar de "elaboración" final del evangelio-texto, a la cual yo también me adhiero. Continuaremos nombrándolo como el evangelio-texto de 'Marcos', a causa de la tradición, pero por los motivos antes expuestos perfectamente podríamos llamarse 'Juana'... a causa del trabajo conjunto de organización y elaboración final de la obra que reúne y "teje" varias colecciones y tradiciones transmitidas de forma escrita y oral, dentro de un proyecto editorial que intenta registrar la actuación de Jesús, después del bautismo, para suscitar y fortalecer la fe en aquel momento histórico, político y eclesial.

Si Mc 13 ofrece una referencia a la Gran Guerra entre el pueblo judío y el romano, así como de la destrucción del templo de Jerusalén, entonces éste es un indicio que puede contribuir a la datación de este y de los demás evangelios, dado que los otros dependen de Marcos. La datación alrededor del 69-70 contempla las informaciones históricas y textuales, dado que el templo y la ciudad santa son realidades, que están amenazadas por una ruina inminente (13,2.14), la guerra y el hambre ya son una realidad (13,7-8), y la 'inquisición' político-religiosa ya comenzó (13,9.11-13). Parece que el texto alude al tiempo antes

del invierno, tal vez aún en verano (13,18,28) y hay mujeres embarazadas y amamantando que sufren más en períodos de persecución y fuga (13,17)¹⁰: hay que prepararse para tiempos peores y creer en la presencia de Jesús Cristo, que aquí (13,26) recibe el título salvífico “Hijo del Hombre”, para destacar su profunda humanidad en el sufrimiento, el cual se mantiene fiel al Padre-*Abba* hasta la muerte, sin abandonar su proyecto de paz, que es fruto de la justicia, sin pompa ni lujo, sino con el poder dinámico-transformador (*dynamis*) y con la gloria que brota de la cruz, elementos reconfigurados de la esperanza apocalíptico-profética (post-)exílica (13,24-26 = Is 13,10; 34,4; Jl 2,10; 3,4; 4,15; Dn 7,13-14) para **estos** tiempos de guerra y persecución. Este “Hijo del Hombre” reunirá, en los peores días de estos tiempos y con la ayuda de “ángeles”, a las personas escogidas, es decir a las que creen, a las que permanecen fieles en tiempos de horror, denuncia y persecución... no para raptarlas a los cielos, sino para que se reorganicen dentro de nuevas realidades, en los tiempos de fin de Guerra y después de la Guerra. Esta generación vivirá horrores, pero “¡mis palabras no pasarán” (13,30-31)! Habrá, y ya se ha previsto o presenciado, un tiempo de reorganización. “Falsos Cristos y falsos profetas” (13,21-22) ya circulaban dentro de las mismas comunidades cristianas en el Imperio, pregonando otros valores y otras relaciones que se distancian del mensaje del Reino de Dios, el cual pone a las personas enfermas, abandonadas, explotadas y excluidas en el centro de la praxis liberadora de Jesús. Donde líderes y fieles se apartan de esto y predicán otras “verdades” que buscan el poder y el estatus del mundo, allí están los “falsos Cristos y profetas”, como es el caso de realidades comunitarias reflexionadas en textos que ya existían en la época, por ejemplo Col 3,18-4,1, una carta deuteropaulina que viene a prefigurar las ‘tablas domésticas’ que se seguirán en la literatura cristiana (Ef 5,22-6,9; 1Pe 2,13-3,7; 1Tim 2,8-15; 6,1-2, entre otros).

El evangelio-texto ‘Marcos’ rescata narraciones de la praxis liberadora de Jesús de Nazaret, hijo de María y de Dios, el Cristo e Hijo del Hombre para, por la fe, fortalecer a personas y comunidades para que: a) resistan los sufrimientos en la Guerra de los romanos contra los judíos (64-70), b) busquen nuevas formas de organización en períodos de persecución que ya se presienten (13,9), por los rumores que se van delineando, junto a personas y grupos que sobrevivían a la Guerra y asuman en mayor o menor grado las exigencias romanas¹¹, y c) que no se adhieran a las nuevas tendencias falsamente cristianas (13,21-23) que excluyen y marginan mujeres, niños y personas esclavas, de la vida igualitaria de las comunidades, liberación que fue inaugurada por Jesús y su movimiento y que debe tener continuidad en las comunidades cristianas. Así podemos entender cómo siendo uno de los objetivos del evangelio/s, se opone al rescate del significado de la praxis de Jesús, a esta tendencia misógino-patriarcal presente en la Iglesia ya desde los inicios...

¹⁰ Mayores informaciones históricas e interpretativas respecto de mujeres grávidas, parturientas y que amamantan en periodos de guerra y persecución, véase el texto “Gerar, Parir, Cuidar: experiências de vida e morte... também na escatologia”. En: Ivoni Richter Reimer. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000. p. 101-112, especialmente p. 107-109.

¹¹ Un poco más tarde, en el año 80, en el concilio de Jamnia, los sobrevivientes religiosos judíos organizados en grupos, los fariseos, que prefigurarán las escuelas rabínicas, en un intento de reconstrucción de su vida religiosa, oficialmente declaran a los cristianos expulsados de la sinagoga, afirmando que ellos son una ‘herejía’ del judaísmo, por lo tanto no son más reconocidos, ni abrigados y protegidos en las sinagogas. Por estos y otros motivos, las comunidades cristianas se organizan, volviéndose la base de las corporaciones profesional-religiosas existentes en todos los lugares del Imperio (*collegia*) y más intensivamente se reúnen en “iglesias en las casas” (1Cor 16,19; Rom 16,3-5; Hch 12,12; 16,15.40).

Comunidades y Objetivos del Evangelio: algunas perspectivas para el análisis

Comencemos a puntualizar los objetivos con los cuales se escribió el evangelio. ¿Para quién, finalmente, se destina? Como vimos, argumentamos un trabajo redaccional realizado en la región siro-palestinense, que se dirige a comunidades cristianas de origen mayoritariamente palestinense, pero que incluye a personas y comunidades de tierras circundantes, como la región de Tiro. Allí, fueron mujeres las que abrieron fronteras y mentalidades... comenzando por ese Jesús recordado y reconstruido por la memoria de esta/s comunidad/es.

La/s comunidad/es tenían características semejantes al original movimiento de Jesús, que ahora estaba siendo reconstruido en el evangelio: formaban equipos misioneros itinerantes y humildes que, yendo y viniendo por aldeas y ciudades, realizaban prácticas terapéuticas y exorcistas (Mc 6,7-13). Se trata de la Iglesia que se reúne y se organiza en casa (6,10) y que está haciendo misión, apoyada en el kerigma y en la enseñanza (1,21-28; 14,9). Las comunidades habían pasado y estaban pasando por las situaciones y por los efectos de la persecución originada por el sistema de la *pax romana*, principalmente desde Nerón (años 64-65)¹² y ahora, de forma acentuada, por la Gran Guerra judeo-romana (66-70). Como consecuencia de esto, estaban pasando por situaciones semejantes a traiciones, torturas y (amenaza de) muerte, tal como Jesús mismo las había enfrentado: ¡vivir la realidad de la cruz! Por eso, una de las características más marcadas de este evangelio es la teología de la cruz y de la resurrección, que se volvió crucial también para otras comunidades en las décadas posteriores, como lo demuestran los otros evangelios sinópticos (años 80-90) y testimonios históricos como el de Plinio, el Joven (*Cartas*, X), a inicios del siglo II.

En este evangelio, la Iglesia es desafiada a mirar y releer su propia historia, a la luz de la vida, de la praxis y de la muerte de Jesús. Ella es convidada a reafirmar su fidelidad a este Jesús que no sólo fue un taumaturgo y curador, Mesías sabio y maestro, sino que fue “siervo sufriente”, solidario con todas las personas oprimidas. Fue aquel Mesías de la cruz que enfrentó los sistemas religioso-políticos de opresión: él combatió el poder del mal con el poder de Dios, venciendo las tentaciones (1,12-13), expulsando demonios (3,11-12; 16,17), ‘amarrando al fuerte’ (3,27), liberando de la ocupación romana (5,1-20), acogiendo personas de otras etnias (7,24-30), enfrentando la opresión causada por el templo (11,15-19)... en fidelidad a Dios. ¡En eso consiste su gloria, ahora anunciada por comunidades que, como ella, enfrentan un sistema que causa guerra, persecución y muerte! Fue por causa de ese proyecto de vivencia del Reino de Dios que Jesús fue llevado a la muerte, y fue por causa de ello que resucitó, para alentar la vida de las personas fieles a ese proyecto que se movilizaron y organizaron nuevas formas de vida; la Iglesia, la comunidad (es) que busca organizarse en medio de un mundo hostil, de nuevas situaciones de persecu-

¹² Tácito (*Annals* XV, 44 – mi traducción abajo) suministra algunos elementos preciosos con los cuales podemos reconstruir no sólo parte de la historia de las comunidades cristianas en Roma, a mediados del siglo I, sino también del propio Jesús, cuando habla del incendio de Roma y de la acusación de personas cristianas por parte de Nerón: “Con el fin de extirpar el rumor, Nerón inventó algunos culpables y ejecutó con refinadísimos tormentos a los que se llamaban cristianos. El autor de este nombre, Cristo, fue ejecutado por el procurador Poncio Pilatos, durante el imperio de Tiberio e, inmediatamente reprimida, la pernicioso superstición irrumió de nuevo, no sólo por Judea, origen de ese mal, sino también por la misma urbe [...]. Por lo tanto, se comenzó a detener a quienes confesaban esa fe; después, por las indicaciones que estos daban, toda una multitud fue condenada no tanto por el crimen del incendio, sino por el odio al género humano. Su ejecución fue acompañada por el escarnio y así, unos, cubiertos de pieles de animales, eran lacerados por los dientes de los canes; otros, clavados en cruces, eran quemados al final del día [...]”. Comentarios históricos pueden ser vistos también en E. W. Stegemann y W. Stegemann, *História social do proto-cristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 358-368.

ción, muerte y cruz. ¡No es más la hora de seguir con miedo y de quedarse en silencio, sino de anunciar la resurrección (16,7-8)!

Así, en medio de la situación de la/s comunidad/es marcana/s, el evangelio consigue hacer básicamente dos cosas: a) recordar y mostrar quién es Jesús de Nazaret; b) decir lo que significa el discipulado dentro de la situación en la que se encuentra la Iglesia. Por tanto, el Evangelio-texto desarrolla simultáneamente una cristología traspasada por realidades, reflexiones y preocupaciones eclesiológicas o viceversa, una eclesiológica marcada por la cristología. Veamos algunos elementos de estos dos ejes que lo traspasan:

a) ¿Quién es Jesús de Nazaret?

Importante para la comprensión del “equipo editorial” de este evangelio sobre Jesús es el destaque dado a los *títulos salvíficos* que le fueron conferidos: Jesús es el Hijo de Dios (1,1 y otros), Hijo del Hombre (2,10 y otros), Mesías/Cristo (1,1 y otros), Señor (1,3 y otros), Hijo de David (10,47-48), Santo de Dios (1,24), Profeta (6,4 y otros), Maestro (5,35 y otros), Pastor (14,27), Nazareno (1,24 y otros). Cabría, en algún momento, hacer un análisis específico de estos títulos en este evangelio, observando los contextos literarios en que son puestos, para evidenciar la riqueza y la diversidad cristológicas presenten en la/s comunidad/es aquella/s, en tiempo de guerra y persecución.

Este Jesús es maestro que enseña con autoridad, y las personas quedan maravilladas y estupefactas, reaccionan adhiriéndose u oponiéndose a él (11,15-19). El evangelio visualiza el poder de Dios que se manifiesta en su enseñanza y en su praxis de perdonar los pecados (2,5-10), de curar personas enfermas (1,32-34) y de vencer las fuerzas del mal y de la opresión (3,27; 5,1-14). Curando y perdonando, Jesús rescata la dignidad de las personas enfermas y las incluye en su movimiento para el servicio del Reino.

El Reino de Dios es el centro de la enseñanza y de la praxis de Jesús. Él es Buena Nueva para todas las personas excluidas de la ciudadanía religiosa y político-social. El compartir de los alimentos en los campos es señal soberana de la inclusión, de la ciudadanía posibilitada por el Reino de Dios (6,30-44; 2,15-17; 14,3.22-26; 16,14).

Este Jesús, sin embargo, no se presta para elaborar una teología de la gloria, triunfalista y excluyente. Al contrario, Jesús no quería ser aplaudido ni alardeado. El evangelio apunta a la exigencia del secreto y respeto a sus prácticas terapéuticas y exorcistas (1,34.44; 3,12; 5,43; 8,26). Este secreto, sin embargo, no siempre se impone (5,14.20; 7,36 y otros), más importante es destacar que Jesús no pide que se divulgue lo que él hace. Con esto, el evangelio quiere ‘tirar las redes’ de una tendencia ufana y triunfalista que, como vimos antes, ya se estaba imponiendo en las comunidades; lo que se intenta es orientar a que el camino de la praxis liberadora de Jesús no es la gloria, el palacio, la catedral, sino ¡el camino, la casa y la cruz! Para el evangelio, por lo tanto, quien quiera seguir y continuar fiel a Jesús, debe asumir también este desafío para su vida.

b) Lo que es el discipulado

Mujeres, hombres y niños son llamados al discipulado, seguimiento y servicio a Jesús, en el compromiso con el Reino de Dios (1,17-20; 2,14; 15,40-41). Esto vale desde el inicio hasta el final de la vida de Jesús, desde Galilea hasta Jerusalén y nuevamente de regreso a Galilea, para abarcar a todos los pueblos (13,10; 16,7.15.20). Este evangelio está abierto a todas las naciones, y el discipulado debe ponerse en este camino: desde Galilea, Jesús instruyó a sus discípulos y discípulas, en igualdad, para que se pongan al servicio

del Reino, en cualquier circunstancia, cruzando fronteras, arriesgando la vida, compartiendo bienes, curando y acogiendo personas, anunciando la justicia y la paz de Dios y denunciando toda opresión e injusticia.

Desde el comienzo, este evangelio apunta a las consecuencias, no sólo de la praxis y del camino de Jesús, sino también a la de los discípulos/as (8,31-9,1 - resistencia y renuncia; 9,31-37 –enseñanza y servicio; 10,32-45– inversión de valores y relaciones). Por lo tanto, así como la praxis de Jesús no fue, ni persiguió ninguna pompa o gloria, sino que resultó una vida de servicio que culminó en la cruz, así la vida discipular debe ponerse, en humildad y resistencia, en el camino de las personas y situaciones que carecen de la intervención del Evangelio (1,15), debe ser presencia liberadora en cualquier lugar y para cualquier persona, independientemente de su etnia (7,24-30), clase (10,17-22), género (1,30-31;) y edad (9,36; 10,13-16). Participar del Reino, de la vida eterna, depende, sin embargo, de la (re)acción de cada uno al llamado, a la aceptación e inclusión manifestadas por Jesús, por medio de la anuencia o rechazo, seguimiento, conversión o persecución: quien se decide a seguir a Jesús lo manifiesta en una nueva praxis liberadora, como señal de discipulado en la casa, en los caminos, en el mundo (1,31; 2,6.14; 6,12-13; 10,22; 15,40-41).

Una orientación básica que este evangelio-texto suministra es que para seguir y servir a Jesús en el compromiso con el Reino de Dios es necesario VER con profundidad para comprender. El evangelio destaca el proceso de apertura de la visión de mujeres y hombres discípulos en este camino de seguimiento con dirección a la cruz, en un gran bloque temático que abarca los capítulos 8,22-10,52. Es importante recordar, en este contexto, que antes que los discípulos/as, Jesús ya había transformado su visión y mentalidad con relación a su praxis liberadora con otros pueblos (7,24-30). Ahora es el momento de preparar para los sufrimientos que se abaten contra las personas de todas las naciones, dentro del sistema de la *pax romana*. Y para ello es necesario abrir los ojos, preparar bien la visión, establecer prioridades y ver cómo es posible ser sal en la medida cierta, para construir la paz anhelada (9,49-50). Llamamos a este bloque “Camino de Apertura de Ojos”, porque está permeado por los tres anuncios de la Pasión encontrados en este evangelio. Esta narración es paradigmática para el discipulado de la cruz. Veamos su estructura literaria mayor¹³.

8,22-30 Curación de un ciego en Betsaida e identificación de Jesús como Mesías.

8,31-9,29 1° Anuncio de la Pasión y dificultad en el discipulado: Reconocer.

9,30-10,31 2° Anuncio de la Pasión y los desafíos en el discipulado: Optar.

10,32-45 3° Anuncio de la Pasión y las (des)ilusiones en el discipulado: Servir.

10,46-52 Curación del ciego Bartimeo en Jericó y compromiso en el seguimiento.

El texto es claro al evidenciar un proceso de cambio radical en los enunciados: antes de la curación del ciego de Betsaida (8,22-26), los discípulos no ven, no reconocen quien es Jesús (8,18.21). Ellos mismos “viendo” a Jesús (6,49 sobre el mar), no lo (re)conocían, ni entendían sus señales (pan y curaciones). Inmediatamente después de la curación en Betsaida, Jesús mismo propone la reflexión en torno a su identidad, y pregunta por la repercusión interna y externa que ello puede tener (8,27.29: ¿quién dicen los otros y ustedes que soy yo?).

Recién después de varias respuestas dadas por el grupo, Pedro –ese líder que sigue siendo importante para la/s comunidad/es marcana/s– comienza “ver”/percibir la identi-

¹³ Mayores detalles en la interpretación de este bloque, y específicamente de Mc 10,46-52, en mi libro *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesús em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2008, p. 69-83.

dad de Jesús como Mesías/Cristo (8,29). En el texto como trabajo literario, el proceso de percibir la identidad de Jesús como Mesías está muy bien hilvanado con los tres anuncios de la Pasión, dentro de este bloque temático sobre la “ceguera discipular” (8,31; 9,31; 10,33-34). ‘Ver’ es un proceso, y es lento, necesita de acompañamiento. Los/as discípulos/as, representando también a la/s comunidad/es marcana/s, aún no han comprendido el camino de seguimiento en la perspectiva de la cruz: ¡aún anhelan los primeros y mejores lugares en un reinado de gloria, honra y fama (10,35-45)! Con todo, “entre ustedes no sea así” (10,43): es necesario pasar por la cruz, es preciso sobrevivir a la Guerra... ¡No sólo morir “era necesario” (8,31), sino que resucitar histórica e teológicamente se volvió imprescindible!

En el contexto histórico, el discipulado de personas iguales en el seguimiento a Jesús corría el riesgo de perder sus orígenes y su fidelidad al proyecto de servicio en pro del Reino de Dios y su justicia y paz, negando a Jesús y adhiriéndose a la propuesta del sistema de la *pax romana*. La visión de los/as discípulos/as está “oscurecida”, y el contexto literario la prefigura como la curación de un ciego en Betsaida: la curación no se da inmediatamente; los ojos y la percepción se van abriendo a unos pocos... Solamente ahora, después de un largo proceso de enseñanza y aprendizaje, parece que los discípulos/as –la comunidad– en la subida de Jerusalén y representados/as por Bartimeo, entienden mejor y asumen su seguimiento de sufrimiento. En el contexto y tiempo de la organización literaria del evangelio-texto, podemos pensar que la comunidad está presintiendo el final de la Guerra, en el 69-70, y necesita elaborar estrategias para “resucitar” o “tener fe y ser salvada”, es decir sobrevivir. Entonces, con nueva visión, se pone el seguimiento de Jesús como una “autopista afuera” (10,52)...

Hombres y mujeres, en el proceso de formación discipular, siempre de nuevo tuvieron que aprender a ser nuevas mujeres y nuevos hombres, a construir nuevos valores y nuevas posturas/ relaciones, orientados por las instrucciones y praxis de Jesús, El servicio, y no la gloria, está en el centro (9,33-35). La acogida, y no el rechazo, es la característica del discipulado (9,37); La inclusión, y no la exclusión o marginación y discriminación, hará la diferencia con relación al Imperio, y será un referente para todas las generaciones. Es preciso, sin embargo, pasar con renovación por procesos de apertura de los ojos... aún, y especialmente, hoy frente al *kairós* climático-ambiental y socio-político, en el cual debemos pasar por un nuevo y continuo proceso de “apertura de ojos” y de “ponernos en camino” para construir nuevas relaciones posibles, urgentes y necesarias.

Para concluir presento una estructura detallada del evangelio-texto ‘Marcos’, que puede ser útil en la lectura y análisis de las palabras, perícopas y costuras, en sus dinámicas construidas y releídas que deben ser (re)interpretadas:

Estructura Detallada del Evangelio Marcos

1,1-13

1,1	INTRODUCCIÓN GENERAL: PRESENTACIÓN DE JESÚS
1,2-8	Título General del Evangelio de Jesús Cristo, Hijo de Dios ¹⁴ .
1,9-11	Ministerio de Juan Bautista.
1,12-13	Bautismo de Jesús.
	Tentación de Jesús: desierto.

¹⁴ “Principio del evangelio de Jesús, Cristo, Hijo de Dios”. El término *arché* se refiere siempre a un *primado* temporal o de posición. En la perspectiva temporal, caracteriza algo *nuevo* que pasa a existir; en términos de posición, indica relaciones de poder y funciones que este ‘nuevo’ inaugura. En este sentido, en el Nuevo Testamento, el término es utilizado en Mc 1,1; 13,8; Mt 24,8 y Jn 2,11. Este ‘nuevo’ es el evangelio (Buena Nueva) de Jesús Cristo, y su marca inicial es la predicación y el bautismo realizados por Juan. El desarrollo de este evangelio-libro mostrará en qué consiste esta novedad que fue llamada del “Hijo de Dios”.

1,14-8,26

1,14-3,6

PRIMERA PARTE: LA CASA DE JESÚS Y SU MISIÓN**EL MINISTERIO DE JESÚS EN GALILEA**

- 1,14-15 Sumario del Ministerio de Jesús: proclamación.
 1,16-20 Llamada de los Discípulos-Pescadores.
 1,21-45 Primer Bloque Narrativo de Curaciones y Exorcismos.
 1,21-28 Exorcismo en la sinagoga de Cafarnaúm:
 primera 'confesión'.
 1,29-31 La curación de la suegra de Pedro.
 1,32-34 Primer sumario sobre las curaciones (tardía).
 1,35-39 Oración y primer viaje misionero por Galilea.
 1,40-45 Curación del leproso: primer anunciador.
 2,1-3,6 Primer Bloque Narrativo de Discursos Polémicos.
 2,1-12 Hijo del Hombre perdona pecados
 – curación del paralítico.
 2,13-17 Jesús en la mesa con publicanos y pecadores.
 2,18-22 Sobre el vino nuevo.
 2,23-28 Sobre el sábado.
 3,1-6 Curación en sábado:
 primera amenaza a la vida de Jesús.

3,7-6,6a

GALILEA: ENSEÑANZA, CONFLICTOS, MILAGROS

- 3,7-12 Segundo Sumario del Ministerio de Jesús: curaciones.
 3,13-19 Selección de los Doce.
 3,20-35 Segundo Bloque de Polémicas: familia de Jesús y los escribas.
 3,20-30 Locura y posesión: "amarrar al fuerte".
 3,31-35 Subversión del concepto de 'familia'.

4,1-34

Primer Bloque de Parábolas Sobre el Reino de Dios.

- 4,1-20 Parábola del sembrador y explicación.
 4,21-25 Parábola de la lámpara.
 4,26-29 Parábola de la semilla.
 4,30-32 Parábola del grano de mostaza.
 4,33-34 Conclusión del bloque de las parábolas: discernimiento.

4,35-41

Primer Milagro sobre la Naturaleza: tempestad.

5,1-43

Segundo Bloque Narrativo de Curaciones y Exorcismos.

- 5,1-20 Exorcismo en Gerasa: admiración y rechazo.
 5,21-24a.35-43 Reavivamiento de la hija de Jairo.
 5,24b-34 Curación de la mujer con hemorragia.

6,1-6a

Enseñanza de Jesús en Su Tierra; rechazo.

6,6b-8,21

MISIÓN ITINERANTE: ATRAVESAR Y VENCER EL MAR

- 6,6b Sumario del Ministerio de Jesús: proclamación.
 6,7-13 Instrucción y Misión de los Doce.
 6,14-29 Herodes Antipas: amenaza real para la misión del Reino
 (Juan Bautista y Jesús).
 6,30-44 Primer Milagro de la Multiplicación de los Panes y Peces.
 6,45-52 Segundo Milagro sobre la Naturaleza: dominar el mar.
 6,53-56 Tercer Sumario sobre las Curaciones: Genesaret.

- 7,1-23 Tercer Bloque de Polémicas: (im) purezas (ritual y ética).
- 7,24-8,13 Abriendo Horizontes y Fronteras.
 - 7,24-30 Mujer siro-fenicia y la curación de la hija.
 - 7,31-37 Curación de sordomudo en la Decápolis.
- 8,1-10 Segundo milagro de la Multiplicación de panes y peces: gentíos.
- 8,11-13 La Incomprensión de los Fariseos.
- 8,14-21 La Incomprensión de los(as) Discípulos/as.

8,22-16,8**SEGUNDA PARTE: EL CAMINO A Y EN JERUSALÉN**

- 8,22-10,52 LA JORNADA A JERUSALÉN.
 - 8,22-26 La Curación de un Ciego en Betsaida.
 - 8,27-30 Saliendo de Galilea: necesidad de saber quién es Jesús.
 - 8,31-33 Primer Anuncio de la Pasión.
 - 8,34-9,1 Seguimiento Discipular Decisivo: tomar la cruz y resistir.
 - 9,2-13 A Revelación en el Monte: Elías y el Hijo del Hombre.
 - 9,14-29 La Curación De Un Joven Epiléptico.
 - 9,30-32 Segundo Anuncio de la Pasión.
 - 9,33-37 Seguimiento Discipular Decisivo: servicio.
 - 9,38-41 Jesús Acoge 'a los de afuera' en el Servicio a la Vida.
 - 9,42-50 Instrucciones sobre el Discipulado Radical.
 - 10,1-31 Cuarto Bloque de Polémicas.
 - 10,1-12 Sobre el divorcio.
 - 10,13-16 Sobre niños/pequeñitos(as).
 - 10,17-31 Sobre las personas ricas y la riqueza.
 - 10,32-34 Tercer Anuncio de la Pasión.
 - 10,35-45 Seguimiento Discipular Decisivo: dar la vida en el servicio.
- 10,46-52 La Curación del Ciego Bartimeo, en Jericó.
- 11,1-13,37 EL MINISTERIO DE JESÚS EN JERUSALÉN
 - 11,1-11 Preparativos para la Entrada en Jerusalén: Betania
 - 11,12-14 Metáfora de la Higuera.
 - 11,15-19 Jesús Protesta Contra el Mercado en el Templo.
 - 11,20-26 Jesús Afirma el Poder de la Fe y de la Oración.
 - 11,27-12,44 Quinto Bloque de Polémicas.
 - 11,27-33 Elites religiosas y la autoridad de Jesús.
 - 12,1-12 Parábola de los labradores malos.
 - 12,13-17 Los Herodianos y la cuestión del tributo al César.
 - 12,18-27 Los Saduceos y la resurrección.
 - 12,28-40 Los Escribas y los mandamientos.
 - 12,41-44 La Ofrenda de la viuda pobre y las personas ricas.
 - 13,1-37 El Discurso Escatológico-Apocalíptico de Jesús.
 - 13,1-4 Apertura del discurso.
 - 13,5-8 Amonestación frente a las desviaciones y del principio de los dolores.
 - 13,9-13 Amonestación por la persistencia hasta el final.

13,14-23 La Grande y Última Tribulación.
 13,24-27 Venida del Hijo del Hombre y reunión
 de los escogidos(as).
 13,28-32 ¿Cuándo será el final? La parábola de la higuera.
 13,33-37 Llamado a la vigilancia discipular-comunitaria.

14,1-16,8 NARRACIÓN DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS

14,1-2 El ‘Concilio’ de los Poderosos.
 14,3-9 La Unción en Betania: mujer anónima.
 14,10-11 El Pacto de la Traición: apóstol con nombre.
 14,12-31 La Última Pascua Judía Celebrada por el Grupo de Jesús.
 14,12-16 Preparación de la Pascua.
 14,17-21 El traidor es reconocido.
 14,22-26 La celebración de la Cena.
 14,17-31 Jesús apunta a la resurrección y alerta a Pedro.
 14,32-42 La Flaqueza de los Discípulos en la Vigilancia
 en Getsemaní.
 14,43-52 La Prisión de Jesús en Getsemaní.
 14,53-65 El Juzgamiento de Jesús frente al Sanedrín.
 14,66-72 La Negación de Pedro.
 15,1-15 El Juzgamiento de Jesús delante del Procurador Pilatos.
 15,16-20a El Escarnio y la Tortura hechos por
 los Soldados Romanos.
 15,20b-41 Camino a la Cruz, Crucifixión y Muerte de Jesús.
 15,20b-21 Simón Cireneo ayuda a Jesús a cargar la cruz.
 15,22-32 Crucifixión de Jesús y escarnio
 hecho por el pueblo.
 15,33-41 Muerte de Jesús: confesión del centurión
 y presencia de las mujeres discípulas.
 15,42-47 José de Arimatea realiza la sepultura de Jesús, y María
 Magdalena y María, la de José, observan todo.
 16,1-8 La tumba vacía y la hierofanía a las mujeres discípulas.

16,9-20 INCREMENTO CONCLUSIVO SUBSECUENTE

16,9-11 Aparición del Resucitado a María Magdalena.
 16,12-13 Aparición a dos Discípulos en el Campo.
 16,14-18 La Orden de Evangelización.
 16,19-20 Ascensión de Jesús.

OTRAS REFERENCIAS

- DSCHULNIGG, Peter. *Das Markusevangelium*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2007. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 2)
- ESTUDOS BÍBLICOS. Evangelho de Marcos: boas-novas para o novo milenio. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. V. 64.
- REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO AMERICANA. Cristianismos Originários Extrapalestinos (35-138 dC). Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1998. V. 29.
- SOARES, Sebastião A.G.; CORREIA Jr., João Luiz. *Evangelho de Marcos: v. 1: refazer a casa* (capítulos 1-8). Petrópolis: Vozes, 2002. (Comentário Bíblico)
- TEZZA, Maristela. *Memória de Mulheres, Conflitos Adormecidos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.

El Evangelio de Marcos: su género literario, el problema sinóptico, y lo que se descubre comparando los textos compartidos con el Documento Q

Resumen

El presente artículo trata tres aspectos ‘técnicos’ del Evangelio de Marcos, los cuales son: la cuestión de su género literario, el llamado Problema Sinóptico o porque lo más probable es que el Evangelio de Marcos haya sido escrito primero y que después los otros dos evangelistas Mateo y Lucas lo hayan utilizado como fuente literaria en forma independiente, y lo que se descubre comparando los textos que ‘comparte’ el Evangelio de Marcos con el Documento Q

Abstract

This article discusses three ‘technical’ aspects of the Gospel of Mark: namely, the question of its literary genre, the Synoptic problem or the reasons for thinking that the Gospel of Mark was most likely written first and used as a literary source subsequently and independently by Matthew and Luke, and what is to be learned by comparing the so-called Mark-Q overlap-texts with one another.

Introducción

Este artículo amenaza con ser bastante aburrido, pues trata algunos aspectos, digamos, técnicos del Evangelio de Marcos, como la cuestión de su género literario y el llamado problema sinóptico. Este último tema, por ejemplo, es bastante conocido de nombre, pero poco trabajado hoy en día al nivel exegético. Asimismo, su solución es la base para varios otros supuestos y procedimientos exegéticos, que casi siempre forman parte de cualquier lectura del Evangelio de Marcos y de los demás evangelios canónicos. La explicación conocida como la hipótesis de las dos fuentes (o los dos documentos), la que sería la mejor aclaración del conjunto de concordancias y discrepancias verbales que se dan entre los tres evangelios sinópticos, es el fundamento sobre el cual se ha venido construyendo todos los templos de interpretación moderna – tanto científica como teológica – de estos textos bíblicos. Conviene, pues, meter el ‘balde’ analítico en este pozo también, del cual bebemos todos los que buscamos leer ‘históricamente’ los primeros escritos cristianos, aunque sea sólo de paso y sin ganas de quedarnos mucho rato en el lugar.

El Evangelio de Marcos y su género literario

A pesar de lo que acabo de escribir en la introducción, el tema de género literario no me parece de mucha utilidad para entender el Evangelio de Marcos. Al menos no creo que el evangelista se haya propuesto escribir su obra de acuerdo con unas normas literarias bien definidas, ya sean judías o helenísticas, en la antigüedad.

Más bien, el tema de género literario corresponde a una preocupación de lector o lectora. Corresponde al deseo o la necesidad de darle a cualquier texto que buscamos entender un determinado lugar en los estantes de nuestra biblioteca, ya sea construcción física

o espacio mental. ¿Dónde pongo el Evangelio de Marcos entre todos los demás escritos que tengo a la mano, o que he leído hasta ahora? ¿Cuáles son los escritos y discursos que más me van a ayudar a entender de qué se trata este texto?

De hecho, creo que esta práctica comparativa no sólo es útil sino también imprescindible para entender cualquier texto, incluso el Evangelio de Marcos. Pues no comparto la propuesta de quienes dicen que el género literario del Evangelio de Marcos haya sido algo *sui generis*, es decir sin paralelo anterior y por eso básicamente incomparable con otro texto antiguo. Esta propuesta termina siendo, a lo mejor, un modo de afirmar la particularidad del Evangelio de Marcos, el hecho de que no sea otro que el texto que es, lo cual realmente no nos dice mucho. A lo peor, la propuesta es otro modo de seguir repitiendo una visión tradicional del texto bíblico como algo 'sobrenatural', como si hubiera salido de la nada, es decir de la frente del Espíritu Santo, lo cual le quita al evangelista y su obra cualquier ubicación concreta dentro de una coyuntura particular.

El primer versículo del Evangelio de Marcos – frase fragmentaria que bien podría ser el título o una introducción temática a la obra – dice: “Comienzo del *euaggelion* de Jesucristo [hijo de Dios]” (1,1). Esta frase, aunque ahora nos resulte casi imposible no escucharla como modo de decir: “Aquí empieza el evangelio [de Marcos que trata] de Jesucristo (hijo de Dios),” también podría significar con el mismo derecho gramatical: “He aquí el comienzo del anuncio de buenas nuevas que Jesucristo dio.”

En todo caso, la palabra *euaggelion* en el primer versículo del Evangelio de Marcos no tiene que referirse a esta obra literaria. También podría ser un tipo resumen de lo que hace y representa la figura de Jesús en el texto. En todos los demás versículos del Evangelio de Marcos donde encontramos el vocablo *euaggelion* (1,14,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9) la palabra no puede referirse, o es muy poco probable que se refiera, a una obra literaria.

Dicho esto, la razón principal por la cual me opongo a definir más específicamente el género literario del Evangelio de Marcos es la siguiente. A mi modo de ver, este tema debe ser tipo sumario de los resultados de una lectura pormenorizada del texto, y no aspecto de una introducción a ella, siempre y cuando no se piense ya haber aclarado todo lo que sería el Evangelio de Marcos. Pues proponer un género literario como clave de lectura o puerta de entrada en el laberinto del texto, presupone ya saber de antemano lo que signifique su discurso. Es modo de afirmar con lo que se cree encontrar en el texto. Por eso, proponer el género literario de un escrito siempre debe ser, desde mi punto de vista, paso final de un análisis exegético, y no el presupuesto sobre el cual se va al encuentro con el texto.

En la historia de investigación científica del Evangelio de Marcos, aparte de la propuesta de que sea algo *sui generis*, son básicamente tres las ópticas 'genéricas' desde las cuales se ha leído la obra, las que son: primero, como una especie de crónica 'apocalíptica', segundo, como modo de contar la 'historia', y tercero, como tipo 'biografía' antigua.

Es evidente que el Evangelio de Marcos tiene elementos discursivos que dejan pensar en otros textos llamados apocalípticos. Así, por ejemplo, el capítulo trece, que trata de la próxima destrucción del templo en Jerusalén, hace recordar al modo de hablar de los libros de Daniel y 1 Enoc y de unos escritos del Mar Muerto. La figura de un Hijo del Hombre – uno de los llamados y más importantes títulos cristológicos en el Evangelio de Marcos – también juega un papel destacado en textos apocalípticos como, de nuevo, el libro de Daniel y 1 Enoc.

Además, el anuncio del Reino de Dios, con el cual empieza el Evangelio de Marcos (1,14-15), habría sido, según no pocos investigadores, también un discurso apocalíptico o escatológico, a pesar de que este lenguaje – específicamente, la frase 'Reino de Dios' – no figura en ningún texto apocalíptico anterior al Evangelio de Marcos.

Asimismo, estos elementos apocalípticos no predominan en el Evangelio de Marcos. No determinan la historia que se relata aquí. Después del capítulo trece, por ejemplo, viene el relato de la pasión y muerte de Jesús, en el cual el llamado Hijo del Hombre termina como un cadáver (15,45) que se vuelve finalmente otro desaparecido (16,6). La promesa de verlo de nuevo, resucitado en Galilea, queda flotando en el aire, pues las tres mujeres encargadas de pasarle la voz “a los discípulos y también a Pedro” (16,7) no lo hacen. Según el último versículo del texto: “no dijeron nada a nadie porque tenían miedo” (16,8).

El silencio ocasionado por el miedo es el destino del Hijo de Hombre (al igual que el Hijo de Dios) que nos relata el Evangelio de Marcos. Esta identidad no tiene nada que ver con el horizonte de poder y privilegio que dibuja la misma figura del Hijo de Hombre (y el Hijo de Dios) en los libros de Daniel y 1 Enoc. Y para entrar en el Reino de Dios en el Evangelio de Marcos no se alista soñando de participar en una guerra del fin del mundo, como es la visión de uno de los escritos apocalípticos del Mar Muerto, sino practicando una especie de ascetismo o una ética de ‘perderse la vida’.

Sea lo que fuera el significado particular de los aspectos apocalípticos del Evangelio de Marcos, tomarlos como clave de lectura para entender todo el contenido de la obra finalmente encubre, más que descubre su naturaleza particular. Por la misma razón, tampoco es el Evangelio de Marcos un tratado de historia o escrito biográfico, al menos en el sentido moderno de estas palabras. Y estas palabras no tienen un sentido antiguo capaz de definir lo que ahora se entendería por género literario.

El Evangelio de Marcos obviamente tiene algo que ver con la(s) vivencia(s) histórica(s) del evangelista y su anticipado auditorio, es decir de su(s) comunidad(es), incluso su(s) memoria(s) del pasado. Pero no es porque el conocimiento de ese pasado tuviera, en sí, algún valor especial, independiente del momento en el cual se escribió y recibió el Evangelio de Marcos, para el evangelista y su auditorio. Ni es porque, a nombre de la historia, el evangelista haya pretendido promover una visión más amplia, global o universal de la realidad, tal como propone Adela Yarbo Collins en su nuevo comentario sobre el libro bíblico¹.

Llamar el Evangelio de Marcos concretamente una especie de “monografía histórica escatológica”, lo cual es la propuesta propia de Collins, no ayuda a entender, por ejemplo, porque hay tantos ‘milagros’ – Jesús casi no hace otra cosa – en la primera mitad del Evangelio de Marcos. Tampoco aclara – otro ejemplo – porque Jesús se ocupa tanto en el Evangelio de Marcos con el grupo de los doce discípulos, que se vuelven cada vez más unos incapaces y terminan abandonando a Jesús.

Si el debate sobre el género literario no sirve para aclarar estos aspectos, tan básicos del Evangelio de Marcos, ¿por qué malgastar el tiempo profundizando el tema? A lo mejor, serviría para aclarar de antemano lo que todavía no se ha logrado captar en el texto.

El Evangelio de Marcos y el problema sinóptico

El problema sinóptico trata de la relación ‘genética’ literaria, o sea, de las relaciones de parentesco que habría tenido que darse entre los tres evangelios sinópticos de Mateo, Marcos y Lucas. Estos tres escritos tienen que haber formado una especie de familia textual, tipo padre-hijo-nieto, o padre-madre-hijo, o madre-hijos, por el alto nivel de identidad verbal que se da entre ellos.

¹ Véase: Adela Yarbo Collins, *Mark: A Commentary* (ed. Harold W. Attridge; Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress, 2007) 15-43, esp. pp. 42-43.

A diferencia del evangelio de Juan, que también cuenta la vida de Jesús y que además comparte con los otros evangelios canónicos muchos elementos narrativos, pero muy poco literalmente, los tres evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, sí tienen en común no sólo unas cuantas palabras sino también muchas oraciones completas, y además comparten en muchos episodios la misma estructura literaria, y hasta la misma secuencia de episodios, los cuales no tenían que ser contados en ninguna secuencia particular para ser perfectamente entendibles en sí.

Esta es la primera constatación: que los tres evangelios sinópticos – Mateo, Marcos y Lucas – no son textos independientes, el uno con respecto a los otros dos, aunque sean bien distintos cada uno, sino que hay al menos uno de ellos que se habría escrito primero y al menos otro que habría retomado el primero (o los primeros), utilizándolo(s) como primer(os) borrador(es) y recomponiéndolo(s).

De las varias explicaciones que lógicamente existen para aclarar una relación de parentesco entre los tres evangelios sinópticos, solamente dos o tres podrían funcionar a nivel exegetico. Y ninguna de las dos o tres lograría cubrir todos los pormenores del caso. La mejor explicación sería, pues, la que explicara con la menor complejidad la mayor parte de las diversas concordancias y discrepancias que se dan entre los tres evangelios sinópticos.

Así es, porque así son las mejores explicaciones científicas, según las normas de la ciencia moderna. Y porque se trata, tocando el problema sinóptico, no de la historia – lo que una vez fue la realidad – sino de un modelo científico capaz de coordinar los datos disponibles sobre esta realidad. Porque la explicación que ‘resuelve’ el problema sinóptico no representará, de ninguna manera, la realidad histórica – es decir el estado de los manuscritos a la hora de escribirse los autógrafos de los tres evangelios sinópticos – sino que aclarará cómo deban ser relacionados, el uno con los otros, los tres textos de Mateo, Marcos y Lucas, tal como los tenemos actualmente escritos, es decir en su edición crítica moderna.

Ahora bien, vale recordar que los textos de Mateo, Marcos y Lucas que actualmente leemos tampoco representan la realidad histórica – es decir el autógrafo de estos tres escritos – sino que cada uno es una creación de la crítica moderna textual, la cual se practica en base a los testimonios que nos proveen los diferentes manuscritos bíblicos. En la práctica, esto quiere decir que trabajamos sobre un texto que se conoce básicamente a través de dos manuscritos del siglo cuarto d.C. junto con varios papiros del siglo tercero – mayormente fragmentarios – más algunos otros manuscritos posteriores al siglo cuarto.

El texto que llamamos con frecuencia el “original” de los tres evangelios sinópticos no es, pues, sino el más probable antecesor de los manuscritos del siglo cuarto d.C. Y no tenemos cómo llegar más allá de la reconstrucción del texto antecesor a estos manuscritos. Por eso es que la historia la creamos nosotros en base a lo que había logrado sobrevivir el olvido.

Cuando comparamos los tres evangelios sinópticos, cada uno con los otros, usando los textos que la crítica moderna textual nos ha entregado, de una vez descubrimos algo muy interesante. Esto es la segunda constatación: en los textos que comparten los tres evangelios sinópticos, es decir los casos de ‘tradición en triple’, el Evangelio de Marcos siempre está presente como punto medio. Cuando los tres evangelios sinópticos tienen el mismo texto, este hecho no es tan obvio. Pero cuando dos de los tres – Mateo y Marcos o Marcos y Lucas – tienen el mismo texto mientras el tercero – Lucas o Mateo – tiene otro, se nota el papel de puente que juega Marcos, pues típicamente no se encuentra ninguna concordancia entre Mateo y Lucas en discrepancia con Marcos (salvo por los llamados ‘acuerdos menores’, que serían las excepciones que constaran en la regla).

Si resulta que ni Mateo ni Lucas tiene el mismo texto que Marcos, tampoco tienen Mateo y Lucas el mismo texto. Todavía estamos hablando únicamente de la 'tradicción en triple'. Cuando, sí, Mateo y Lucas comparten el mismo texto, Marcos casi siempre no tiene un texto comparable. En este caso, al menos según la hipótesis de las dos fuentes – o los dos documentos –, se trataría del llamado Documento Q. De nuevo, hay unas cuantas excepciones que constarían en la regla, las cuales son los textos que 'comparte' el Evangelio de Marcos con el Documento Q. Vuelvo a profundizar este tema en el apartado siguiente. Pero cuando en territorio de la 'tradicción en triple' los tres o dos de los tres evangelios sinópticos tienen el mismo texto, no falta nunca Marcos.

Por eso, lógicamente, el Evangelio de Marcos es el punto medio, que habría servido de puente entre los otros dos evangelios sinópticos, ya sea como punto de partida, tipo fuente compartida por los dos, o sea como punto de llegada, tipo resumen sintética de los dos.

La razón principal por la cual la gran mayoría de los estudiosos actualmente piensan que el Evangelio de Marcos fue escrito primero y así llegó a ser fuente literaria de los otros dos evangelios sinópticos, es básicamente una cuestión de 'economía explicativa'. Esto quiere decir la facilidad de aclarar los cambios implicados. En otras palabras, resulta más fácil entender los cambios que Mateo y Lucas habrían tenido que realizar, retomando el Evangelio de Marcos como fuente literaria, que, por ejemplo, los cambios que Marcos habría tenido que realizar, retomando los dos evangelios de Mateo y Lucas como fuentes literarias y juntándolos en una especie de resumen sintética.

Por ejemplo, no es difícil entender, en el primer caso, porque tanto Mateo como Lucas habrían agregado, al comienzo y al final de sus obras, unos cuantos textos que tratan, primero, del nacimiento e infancia de Jesús y, después del descubrimiento de la tumba vacía, del reencuentro del resucitado con sus discípulos. Asimismo, ninguno de los textos agregados es compartido por el otro evangelista.

En el segundo caso, Marcos habría tenido que pasar por alto, dejando al lado, todas estas informaciones – las primeras, que eran bastante típicas en cualquier biografía antigua, y las últimas, que habrían sido bastante importantes para un auditorio cristiano primitivo – para que Jesús sin otro aviso se asomara por primera vez en 1,9, como brotado desde la nada (aunque en 6,1-6 vuelve a su pueblo natal, donde todo el mundo lo conoce como hijo de María). Además, pareciera ahora hacerse un discípulo más de Juan, dejándose bautizar por él como todo el mundo judío (1,5). Y al final del evangelio, habría escogido de propósito sólo la tumba vacía y el miedo de las mujeres.

¿Cuáles son los cambios más probables? Como dice el proverbio en inglés: "The proof of the pudding is in the eating." ¿Cuál es lo más fácil de tragarse? ¿Que Mateo y Lucas, como suele ser el caso, si es que los dos evangelistas utilizaron, cada uno a su manera, el Evangelio de Marcos como fuente literaria, habrían 'normalizado' este texto, agregándole varios elementos de esperar en la antigüedad, aclarándole aspectos dudosos, mejorando su lenguaje, etc.? ¿O que Marcos, como suele ser el caso, si es que el evangelista utilizó los dos evangelios de Mateo y Lucas como fuentes literarias, creando así un tipo resumen sintético de sus obras, habría 'dificultado' sus modos de contar la vida de Jesús, que típicamente son más claros y refinados en su lenguaje y también en su pensamiento?

Lo más probable, según la mayoría de los estudiosos, parece ser el primero: que el Evangelio de Marcos fue escrito primero, y que después este texto fue usado por Mateo y Lucas, en forma independiente, como una (de sus dos) fuente(s) literaria(s).

Lo que se descubre comparando los textos compartidos con el Documento Q

El documento Q sería el otro escrito que los dos evangelistas Mateo y Lucas utilizaron como fuente literaria junto con el Evangelio de Marcos, según la hipótesis de las dos fuentes (o los dos documentos; véase arriba). Ambos textos – el Evangelio de Marcos y el Documento Q – serían así las dos ‘memorias’ de Jesús más antiguas que todavía tuviéramos del cristianismo primitivo (dentro del marco de la Biblia cristiana canónico). Además, los dos textos – el Documento Q y el Evangelio de Marcos – al igual que las diversas tradiciones que habrían retomado a la hora de componerse parecieran haberse originado dentro del mismo marco geográfico, es decir la zona sirio-galilea alrededor del Lago de Genesaret. Es casi una obligación, pues, comparar los dos textos, el uno con el otro, para mejor apreciar la particularidad de cada uno².

De los dos escritos, el Documento Q parece ser el más primitivo, pues casi no da muestra de haber conocido el desastre que terminó siendo la primera guerra judía contra el imperio romano y, más particularmente, la destrucción del templo judío en Jerusalén en el año 70 d.C. Ciertamente el Documento Q no trabajó esa experiencia tanto como el Evangelio de Marcos.

Históricamente hablando, no cabe duda de que el Documento Q pueda ser un texto que el Evangelio de Marco habría conocido y por eso será que se dan los textos que ‘comparte’ el Evangelio de Marcos con el Documento Q. No obstante, esta posibilidad, digamos histórica, no es una posibilidad teórica, pues tenemos conocimiento del Documento Q solamente como resultado de haber quedado –en el análisis dedicado a resolver el problema sinóptico– *aparte del Evangelio de Marcos* –es decir: dejando el territorio de la ‘tradición en triple’– con unos 200-220 versículos que todavía tienen en común los evangelios de Mateo y Lucas.

Por su manera, siempre distinta, de redactar el Evangelio de Marcos, que no deja pensar que cualquiera de los dos evangelistas Mateo y Lucas había tenido un conocimiento de la obra del otro, se supone que la concordancia que se da entre los dos evangelios, de nuevo en 200-220 versículos *aparte del Evangelio de Marcos*, sólo habría sido posible por medio de otro escrito que los dos evangelistas también utilizaran como fuente literaria. Este otro texto sería el Documento Q.

Así, el Documento Q sólo existe, para el saber científico, como discurso independiente del Evangelio de Marcos, tratándose de lo que queda por explicar después de haber repasado todos los textos de la ‘tradición en triple’, donde el Evangelio de Marcos siempre es el punto medio. Si nos olvidamos de este hecho metodológico, saltando de la comparación de textos que integran los tres evangelios sinópticos, según la crítica moderna textual, a contar la historia de composición literaria del Evangelio de Marcos y así cambiando de caballo epistemológico en medio del río analítico, sólo vamos a quedar mojados de confusión lo que debería ser vergüenza intelectual.

Los textos que ‘comparte’ el Evangelio de Marcos con el Documento Q son los siguientes (incluso los textos cuya semejanza es más débil):

² Sobre el Documento Q, incluso una traducción del texto, véase: Leif E. Vaage, “El cristianismo galileo y el evangelio radical de ‘Q’”, *RIBLA* 22 (1996) 81-103; y con Jorge Pixley, “El Evangelio radical de Galilea: la fuente sinóptica Q.” *RIBLA* 22 (1996) 153-161.

Marcos	Q
1,2	7,27
1,7-8	3,16-17
1,12-13	4,1-13
3,22-26	11,14-20
3,28-30	12,10
4,21	11,33
4,22	12,2
4,24	6,38
4,25	19,26
4,30-32	13,18-21
6,8-13	10,2-16
8,11-12	11,16.29
8,34	14,27
8,35	17,33
8,38	12,8-9
9,37	10,16
9,40	11,23
9,42	17,1-2
9,49-50	14,34-35
10,11-12	16,18
10,21	12,33
10,29-30	14,26
10,31	13,30
11,9	13,35
11,22-23	17,6
11,24	11,10
12,38-40	11,43
13,9-11	12,11-12
13,12	12,53
13,21	17,23
13,31	16,17
13,34	19,12-13
13,35-36	12,39-40

Impresiona, primero, que sean muchos los textos que 'comparte' el Evangelio de Marcos con el Documento Q y también el hecho de que se den a lo largo de los dos escritos. No obstante, casi no hay ninguna secuencia de textos compartida. En realidad, de

todos los textos compartidos hay un solo caso donde dos textos aparecen en la misma secuencia en ambos escritos. Este caso, además, se da al comienzo de los dos escritos: Marcos 1,7-8 + 1,12-13 = Q 3,16-17; 4,1-13.

En este caso, sin embargo, el segundo texto – el que trata de la prueba de Jesús: Marcos 1,12-13 y Q 4,1-13 – es un texto compartido sólo a nivel bastante abstracto. Y de hecho, los dos textos que tratan de una prueba de Jesús no cuentan la misma historia. Por eso, no se puede hablar de una clara relación de dependencia literaria entre el Evangelio de Marcos y el Documento Q, al menos no como en el caso de los tres evangelios sinópticos (véase arriba el apartado sobre el problema sinóptico).

En los dos textos que relatan una prueba de Jesús – Marcos 1,12-13 y Q 4,1-13 – lo que tienen en común es limitado al hecho de haberse ido Jesús al desierto, a una referencia a cuarenta días, y al estar probado por un ser maligno, o sea no divino. Eso es todo. En el Documento Q, Jesús está “guiado” por el espíritu hacia el desierto; en el Evangelio de Marcos, el espíritu que Jesús acaba de recibir por medio de su bautismo lo “bota” a ese lugar. En Marcos, no es “el diablo” sino “Satanás”, quien pone a prueba a Jesús. En Q, durante los cuarenta días que Jesús estuvo en el desierto se pone de relieve el hecho de no haberse comido nada (Lc 4,2) o estado de ayuno (Mt 4,2) como el contexto para la primera tentación que trata del pan de cada día. En Marcos, se dice únicamente que “estaba en el desierto cuarenta días probado por Satanás”, como si lo importante no fuera el contenido de la prueba sino el haberla superado. En Q, pareciera que no pasara nada de interés durante los cuarenta días en el desierto, sino solamente después.

En Q, la prueba trifásica de Jesús es, básicamente, un debate escolástico, en el cual los dos protagonistas se pelean intercambiando citas de las Sagradas Escrituras, en una especie de duelo de esgrima bíblico. Jesús es presentado como reconocido maestro de sabiduría divina en la tradición de Israel, y esta presentación sirve como resumen o introducción a la frecuente afirmación en Q sobre el valor superior de la enseñanza de Jesús.

En cambio, el relato sobre la prueba de Jesús en el Evangelio de Marcos (1,12-13) no tiene nada que ver con un debate exegético. Jesús aquí no dice palabra, ni menos aún cita textos bíblicos. Más bien lleva su prueba en forma muda y mundana, por decirlo así.

Lo importante para el Evangelio de Marcos es subrayar, con la mayor brevedad posible, el haber hecho Jesús todo lo necesario para comprobar su identidad como Hijo de Dios, el cual recién vino a ser en su bautismo por Juan. Había llevado con rigor y valor el examen obligatorio de todo ‘chamán’ de renombre, antes de lanzarse al quehacer milagroso que lo ocupará más o menos a tiempo completo en la primera mitad del Evangelio de Marcos (hasta la confesión de Pedro y el primer anuncio de la pasión y muerte de Jesús en 8,27-33).

Ahora bien, volviendo al primero de los dos textos que comparten la misma secuencia en los dos escritos – el que trata de la predicación de Juan: Marcos 1,7-8 y Q 3,7-9.16-17 – se supone en estos textos más o menos hallan la misma situación. El contraste entre los dos textos se hace evidente a la hora de compararse el contenido de la predicación, y es muy instructivo.

En Q 3,7-9.16-17, el discurso de Juan – si es Juan quien habla aquí – es el primer texto del documento. Así nos topamos con una de las más curiosas paradojas que nos presenta este escrito, al menos según su típica descripción. Porque supuestamente el Documento Q habría sido, más que nada, una colección de dichos de Jesús, al estilo del extra-canónico evangelio de Tomás. No obstante, la primera voz que se escucha en el Documento Q es la de Juan. Como si fuera lo mismo para Q quién hablara, ya fuese Juan o fuese Jesús, lo que importa es el contenido del discurso.

La predicación de Juan no distingue a Juan en el Documento Q sino que más bien permite integrarlo en el mismo proyecto que mayormente se promueve aquí a nombre de Jesús. ¡Todo lo contrario en el Evangelio de Marcos! El discurso de Juan en este escrito (1,7-8) busca claramente poner al 'Bautista', por su propia boca y desde el comienzo, como una especie de antecesor de Jesús, o sea, su antepasado.

En Q 3,7b-9.16-17, la predicación de Juan es pura amenaza, tipo oráculo de condena. Según esta predicación, pronto llegará una tormenta de ira divina, que es la hora de cosecha. Pronto no valdrá nada ser "hijo (o hija) de Abraham". La identidad "étnica" ya no sirve, sino que es todo un engaño, una profunda equivocación, una forma de pensar casi merecida de burla, "pues les digo que Dios puede de estas piedras levantar hijos para Abraham" (Q 3,8). Lo único que vale desde ahora es haber hecho "fruto propio del arrepentimiento" (Q 3,8).

El "fruto propio del arrepentimiento" en el Documento Q no es una cuestión de confesar los pecados y dejarse bautizar por Juan "para el perdón de los pecados", como lo describe el Evangelio de Marcos (1,4-5). Más bien, el "fruto propio del arrepentimiento" en Q es lo que suele ser el fruto en el diario vivir: el producto que se cosecha de la semilla sembrada y brotada, o sea, lo que algo es y hace. Por eso, el texto prosigue en Q (3,9) con la explicación que "todo árbol, pues, que no da buen fruto será cortado y echado al fuego" (también véase: Q 6,40.43-45.46-49).

En el Documento Q, el hacer "fruto propio de arrepentimiento", como ya se notó, no tiene nada que ver con el bautismo de Juan. En Q 3,16b, quien habla reconoce, como en el Evangelio de Marcos (1,8), que "Yo los bautizo con agua". Pero este bautismo con agua en el Documento Q ya no va a servir para nada – no basta – ante la ira que ha de venir. Porque "el que viene es más poderoso que yo ... éste los bautizará con Espíritu Santo y fuego, cuyo aventador está en su mano y quien limpiará su era y recogerá el trigo en su bodega, pero la paja la quemará con un fuego que no se extingue" (Q 3,16b-17). Es decir: "Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles" (Q 3,9).

En cambio, la predicación de Juan en el Evangelio de Marcos (1,7-8) tiene poco que ver con este horizonte, digamos, escatológico de pronto juzgamiento. En Marcos la predicación de Juan es básicamente una introducción al tema cristológico. Lo que dice Juan sobre los dos bautismos pretende aclarar por qué el bautismo de agua que practica Juan no vale tanto, porque otro vendrá "detrás de mí ... y no soy digno de desatarle, inclinándome, la correa de sus sandalias" (1,7), cuyo bautismo no se hará con agua sino "con Espíritu Santo" (1,8).

En esta presentación de Juan, por un lado, el mismo Juan se define por su práctica de bautizar y, por el otro lado, reconoce que esta práctica – la que lo define – no tiene futuro. Y eso es todo. Juan no tiene más que decir ni hacer en el Evangelio de Marcos. Si Juan y Jesús en el Documento Q son efectivamente dos caras de la misma moneda, en el Evangelio de Marcos el primero (Juan) va quedando indudablemente en segundo lugar, ya superado por el otro (Jesús); aunque para entender al otro (Jesús) el primero (Juan) sea pauta y modelo imprescindible.

De nuevo, es únicamente en el Evangelio de Marcos que se subraya el hecho de que Juan había sido 'bautista'. En cambio, el Documento Q – al igual que el historiador Flavio Josefo (*Antiquitates Judaicae* 18,117) y también, quizás, el evangelio de Juan – recuerda a Juan, aunque hubiese bautizado, como principalmente un predicador del juicio.

Los textos que 'comparte' el Evangelio de Marcos con el Documento Q parecen concentrarse en unos cuantos bloques del Evangelio de Marcos: por ejemplo, en el prólogo:

1,2,7-8.12-13 (del que ya hemos comentado casi todo); en el discurso parabólico: 4,21.22.24.25.30-32; en el cuadro donde Jesús enseña sobre el discipulado: 8,34-35.38; 9,37.40.42.49-50; 10,11-12.21.29-30.31; y en el discurso apocalíptico antes del relato de la pasión y muerte de Jesús: 13,9-11.12.34.36. No son todos los textos que ‘comparte’ el Evangelio de Marcos con el Documento Q. Los dos textos más extensos (véase abajo), por ejemplo, no forman parte de ninguno de estos bloques. Y hay todavía algunos otros textos ‘sueltos’. No obstante, llama la atención la concentración de la mayoría de los textos que ‘comparte’ Marcos con Q en pocos agrupamientos.

No podemos analizar en el presente artículo todos estos textos en detalle, pero no importa, porque lo que se descubre profundizando cualquiera de estos bloques valdría también, más o menos, para los demás. Tomemos, pues, como ejemplo el segundo caso que es el discurso parabólico en Marcos 4,21.22.24.25.30-32 = Q 11,33; 12,2; 6,38; 19,26; 13,18-21.

Como es de conocimiento común, el cuarto capítulo del Evangelio de Marcos es casi el único lugar en este escrito donde se da a conocer el contenido de la enseñanza de Jesús, al menos en una forma que no sea polémica. Este contenido es compuesto casi exclusivamente de tres parábolas, cada una de las cuales tiene algo que ver con el tema de ‘semilla’. Las tres parábolas son: i) la del sembrador en 4,3-9 (junto con su explicación en 4,13-20); ii) la de la semilla que crece automáticamente en 4,26-29; y iii) la de la semilla de mostaza en 4,30-32.

Al comienzo del discurso parabólico en 4,1-2 y al final en 4,33-34 y también entre la parábola del sembrador y su explicación en 4,10-12 se comenta la práctica de Jesús de enseñar “en parábolas”, subrayando el hecho de ser una enseñanza que nadie entendía, siempre y cuando no recibiera una aclaración adicional. Además, las tres parábolas tendrían que ver todas con el tema del Reino de Dios, aunque solamente dos de ellas – la de la semilla que crece automáticamente y la de la semilla de mostaza – hacen explícito ese punto de referencia (véase 4,26 y 30; pero, también, 4,11).

De todo este contenido – el relacionado con el enseñar de Jesús “en parábolas” – solamente la parábola de la semilla de mostaza (Marcos 4,30-32) tiene texto paralelo en el Documento Q (13,18-19). En Q, esta parábola es la única (de las pocas parábolas que hay en ese escrito: véase, además, Q 6,46-49; 7,31-32; 14,16-23; 15,4-7; 19,12-26) que trata del Reino de Dios. Mejor dicho, es la única junto con la otra cara de la misma medalla, que es la parábola de la levadura (Q 13,20-21).

En Q, la parábola de la semilla de mostaza y la de la levadura forman una pareja, con su lado masculino y su lado femenino, y por ambos lados se subraya, primero, el papel del ser humano en el proyecto que es el Reino de Dios (“un hombre tomó y sembró” la semilla de mostaza, “una mujer tomó y escondió” la levadura); y, segundo, el destino extraordinario de esta actividad (la semilla de mostaza “creció y llegó a ser un árbol”, la levadura se metió “en tres medidas de harina, y todo se fermentó”).

El segundo aspecto resulta menos evidente en la parábola de la levadura, pero únicamente por no haber hecho más explícito, o preciso, el contraste entre lo que es “la levadura” al comienzo y la totalidad de las “tres medidas” de harina al final. Pero aunque fuese enorme y hasta increíble el contraste implicado, por ser desmesurado, el resultado todavía tendría algo que ver con la naturaleza de la levadura.

En cambio, una semilla de mostaza por su naturaleza no llegaría nunca a ser “un árbol”, sin hablar de ser el cedro descrito en los libros de Daniel (4,7-9) y Ezequiel (31,3-9), “en cuyos ramos las aves del cielo ponen sus nidos” (véase Dan 4,9; Ezequiel 31,6). En el

Documento Q, el Reino de Dios es descrito en esta parábola como una semilla de mostaza que se siembra con intención y la expectativa de alcanzar un futuro inaudito, el cual supuestamente no debe ser, pero que podría ser según la enseñanza del texto.

En cambio, la parábola de la semilla de mostaza en el Evangelio de Marcos no propone ningún destino extraordinario como resultado de su proceso de florecer. En este caso, la semilla de mostaza llega a ser lo que siempre había sido, es decir un arbusto. El contraste que se subraya entre su estado inicial y el final es básicamente una cuestión de tamaño. Cuando "se siembra sobre la tierra," la semilla de mostaza es "más pequeña que todas las semillas que hay sobre la tierra", pero después, cuando brota, "llega a ser más grande que todos los arbustos". Por eso, pone "ramos grandes", y por eso es posible que "las aves del cielo ponen sus nidos en su sombra". Como si fuera la cosa más ordinaria. Como si fuera meramente una cuestión de tiempo y de paciencia.

Puede que también sea importante la 'ausencia' de cualquier protagonista humano en la parábola de la semilla de mostaza en el Evangelio de Marcos, al contraste con el texto paralelo en el Documento Q. No obstante, en la parábola anterior del Evangelio de Marcos, que es la de la semilla que crece automáticamente, el hombre (ser humano) que "echa la semilla sobre la tierra" es mencionado (4,16). Y la primera parábola empieza refiriéndose a un sembrador que salió a sembrar.

Asimismo, en las tres parábolas que integran el cuarto capítulo del Evangelio de Marcos es evidente que en todas estas parábolas se busca acentuar lo misterioso o lo desconocido, de los varios procesos descritos. Así, por ejemplo, en la primera parábola del sembrador el mismo sembrador parece no tener idea de dónde su semilla va a caer, ya que la echa en el camino, y entre las piedras y espinos, y a veces en buena tierra. En la segunda parábola, el texto dice explícitamente: "la semilla nace y crece, sin que [el hombre que la sembró] sepa cómo". Y en la tercera, la semilla de mostaza "se siembra" nomás, como si fuera por su propia cuenta.

De todas maneras, la parábola de la semilla de mostaza en el Evangelio de Marcos al igual que las dos anteriores del sembrador y de la semilla que crece automáticamente se mantiene dentro del mundo conocido. En los tres casos, el misterio que es el Reino de Dios no se refiere a otra realidad alternativa, sino a cómo se llegue al horizonte que es el fin, común y corriente, de todos los seres sobre la tierra, el de la vida buena, es decir: a una buena cosecha, al grano maduro, al máximo crecimiento.

Entre la primera parábola del sembrador (junto con la explicación del porqué de las parábolas y la aclaración del sembrador) y la segunda sobre la semilla que crece automáticamente se ha intercalado otro pequeño discurso, que no es parabólico (4,21-25). Más bien, los cinco versículos que integran este pequeño discurso son cuatro dichos separados, más un breve comentario, típico del evangelista, que es la admonición: "Los que tienen oídos, que oigan" (4,23), y su repetición al comienzo del versículo siguiente: "Y les dijo: Miren lo que escuchan" (4,24a), que aquí aparecen como piedras en medio de la riochuela, dejando pasar de un lado al otro.

Cada uno de los cuatro dichos tiene un paralelo en el Documento Q. Pero de nuevo, ninguno de ellos en la misma secuencia en los dos escritos. En el Evangelio de Marcos, los cuatro dichos pretenden formar un solo discurso, como si el dicho sobre la lámpara (4,21), el dicho sobre lo escondido (4,22), el dicho sobre la medida (4,24) y el dicho sobre el futuro de quien tiene y de quien no tiene (4,25) fueran cuatro puntos cardinales de una ponencia más o menos redonda.

En cambio, cada uno de los cuatro dichos en el Documento Q (11,33; 12,2; 6,38; 19,26) forma parte de un discurso distinto, que también suele ser más amplio. En Q, los dichos no tienen nada que ver el uno con los demás. Y aunque no podamos profundizar la lectura de estos dichos en el presente artículo, no es difícil comprobar que cada uno forma parte de propuestas mucho más atrevidas en el Documento Q que en el pequeño discurso del Evangelio de Marcos (4,21-25), donde los cuatro dichos meramente deberían ampliar la exhortación central de 'escuchar bien' (4,23.24a).

De los 33 textos que 'comparte' el Evangelio de Marcos con el Documento Q hay solamente dos que son más o menos extensos. Estos son, primero, la llamada controversia de Belcebú: Marcos 3,22-26 (+ 3,28-30) = Q 11,14-20 (+ 12,10); y, segundo, el envío de los doce discípulos o los pocos obreros en la cosecha del señor: Marcos 6,8-13 = Q 10,2-12. De nuevo, llama la atención la particularidad de cada una de estas presentaciones de la 'misma' tradición.

Por ejemplo, en el Documento Q la acusación de que Jesús había estado expulsando a los demonios por Belcebú el jefe de los demonios se levanta ante el hecho de haber Jesús sanado a un hombre mudo. La respuesta de Jesús a esta acusación es buscar mostrar a través de un razonamiento lógico cuán ridículo es el cargo. Termina afirmando, como implicación necesaria de la demostración anterior, que "si yo expulsé los demonios por el dedo de Dios, pues ya se les ha presentado el Reino de Dios a ustedes" (Q 11,20).

En el Documento Q, la controversia de Belcebú empieza con el quehacer milagroso de Jesús para finalmente subrayar el tema del Reino de Dios. En este aspecto, la controversia de Belcebú en el Documento Q no es sino otro modo de decir lo que también el texto que trata del envío de los pocos obreros en la cosecha del señor pone en primer plano. Porque en este texto también el quehacer de los enviados es, primero, el "sanar a los enfermos" y después anunciarles que "el Reino de Dios ya se ha acercado" (Q 10,9). En ambos textos del Documento Q, pues, el tema principal es el Reino de Dios. Y el poder hacer 'milagros' no es un privilegio cristológico sino lo que debe hacer cualquier que esté trabajando en ese proyecto (y tampoco ellos serían los únicos 'milagrosos': véase Q 11,19).

En cambio, ni la controversia de Belcebú ni el envío de los doce discípulos en el Evangelio de Marcos hace referencia al tema del Reino de Dios. Cuando los dos textos se comparan con sus contrapartes en el Documento Q, brilla por su ausencia este aspecto.

En el Evangelio de Marcos, la controversia de Belcebú tiene como marco narrativo el intento de los parientes de Jesús para llevárselo, "pues decían que se había vuelto loco" (3,21). Al igual que "los maestros de la ley que habían llegado de Jerusalén decían: 'Belcebú, el propio jefe de los demonios, es quien le ha dado a este hombre el poder de expulsarlos'" (3,22). En los dos casos, el evidente enfoque es su falta de 'conocimiento cristológico'.

Tanto los parientes de Jesús como los maestros de la ley carecen de esta capacidad 'cristológica'. Por eso habían dicho lo que opinaron acerca de Jesús. Y por eso terminan tanto los maestros de la ley como los parientes de Jesús rechazados como seres opuestos al Espíritu Santo (3,29) y ajenos a la voluntad de Dios (3,35). También los doce discípulos, a quienes Jesús pronto enviará apoderados con la misma "autoridad sobre los espíritus impuros" (6,7; también 6,13) y el mismo mensaje (6,12; véase 1,15) que él lleva, pero quienes después sólo van a demostrar no haber captado nada de qué se trata siguiendo a Jesús, pues a Jesús lo van a decepcionar cada vez más antes de terminar abandonándolo a la hora de su captura (14,50).

En el Evangelio de Marcos, el envío de los doce discípulos tanto como la controversia de Belcebú sirve, principalmente, para apoyar la polémica del evangelista en contra de

la familia de Jesús, las autoridades judías y el grupo de los doce discípulos, insistiendo en el fracaso de todos ellos que supuestamente debían haber entendido el proyecto señalado por Jesús, pero a quienes les faltaba lo necesario.

En todos los demás textos que ‘comparte’ el Evangelio de Marcos con el Documento Q, no se puede hablar, típicamente, de compartir el mismo sentido. Pero esto no es novedad. Es precisamente lo que ya habíamos encontrado con respecto al único caso de dos textos que comparten la misma secuencia en los dos escritos, con respecto a los dos textos más o menos extensos, y con respecto a los bloques narrativos (el primero de los cuales incluye el único caso de dos textos que comparten la misma secuencia). Así que no es necesario aquí profundizar más el tema, pues el resultado analítico sería el mismo, aunque los pormenores de cada caso tuvieran sus matices.

Lo importante de este repaso – relámpago, parcial y tal vez pedante – de los varios textos que ‘comparte’ el Evangelio de Marcos con el Documento Q sería, primero, el haber mostrado cuán limitado es el vínculo literario entre los dos escritos. No se ha encontrado evidencia alguna de una dependencia literaria en un sentido u otro, al menos ninguna comparable con la relación de parentesco textual que se hace evidente entre los tres evangelios sinópicos.

Segundo, cuando se compara, el uno con el otro, los textos que ‘comparte’ el Evangelio de Marcos con el Documento Q, el resultado analítico es, básicamente, una mayor apreciación de la particularidad de cada uno, a pesar de la semejanza que, en primer lugar, había auspiciado la comparación.

Y tercero, aunque esto realmente sea tema para otro artículo, la particularidad o tendencia del discurso propio del Evangelio de Marcos, a diferencia del Documento Q, es la de hacer de la tradición ‘compartida’ una postura menos diferenciada, o sea, menos ligada concretamente a los varios desafíos del diario vivir, y más ideológica, o modo de tomar distancia de otras posturas posibles, definiéndose así como proyecto socio-político alternativo. ¿Cuál de los dos discursos es mejor? Todavía no se ha resuelto esta duda.

Leif E. Vaage
Emmanuel College/University of Toronto
75 Queen's Park Crescent East
Toronto, ON M5S 1K7 CANADA
leif.vaage@utoronto.ca

Galilea como clave de la lectura para Marcos

Resumen

Galilea es uno de los temas del Evangelio de Marcos que ya fue comentado bastante en el pasado por parte de Marxsen. En años recientes hubo un buen número de investigaciones arqueológicas e históricas sobre Galilea. Este artículo explora de nuevo el tema, demostrando que aquello que ya fue dicho antes sobre Galilea en Marcos es compatible con los resultados de las nuevas investigaciones; más aún el tema sale fortalecido. En el camino, una nueva propuesta es hecha respecto a la Abominación de la Desolación.

Abstract

Galilee is one of the central themes of the Gospel of Mark, which was commented on in the past by Marxsen. In more recent years, there has been a surge of archeological and historical research on Galilee itself. The present article explores the theme anew, demonstrating that what was said earlier about Galilee in Mark is compatible with the results of the more recent research, if not actually strengthened by it. On the way, a new proposal is made regarding the Abomination of Desolation.

Palabras-clave: Evangelio de Marcos, Galilea, Judea, Abominación de la Desolación.

Key words: Gospel of Mark, Galilee, Judea, Abomination of Desolation

Al inicio y al final de Marcos aparece el nombre de Galilea (1,9; 16,7). Este hecho, en sí mismo, ya indica la importancia de Galilea para el Evangelio de Marcos. En ese sentido, es notorio que Ernst Lohmeyer haya reconocido el punto de interés de Galilea en Marcos¹ y que Willi Marxsen² haya desarrollado una visión que permanece válida hasta hoy. Gerd Theissen, a su vez, suministra indicios de que Marcos entendía las condiciones que prevalecían en el territorio fronterizo de Galilea y Tiro.³ Existen buenas razones para atribuir el origen de Marcos en Galilea o en algún lugar relativamente cercano; esto pese a que aún existe una división entre los intérpretes que atribuyen el origen de Marcos en Galilea u otra parte de Siria, y aquellos que lo atribuyen a Roma. Un motivo para estudiar más el tema es el surgimiento de nuevas investigaciones sobre Galilea hechas en las últimas tres décadas⁴. El asunto Marcos y Galilea ya ha atraído muchas atenciones⁵. De hecho, el estudio del propio texto de Marcos siempre devela novedades.

El tema del conflicto que existe entre Galilea y Jerusalén es bastante conocido y comentado en la interpretación de Marcos. Desde el primer momento en que se sumaron las interpretaciones estructuralistas de Marcos, tal conflicto y tal contraste fueron muy obvios. No se trata, ahora, de poner esto en duda, sino de profundizarlo.

Seis temas serán abordados en el presente ensayo: Galilea con relación a Israel (refiriéndose a las investigaciones recientes), Galilea y la multitud (también en referencia a las

¹ *Das Evangelium des Markus*; datos bibliográficos en la bibliografía más abajo.

² *Der Evangelist Markus*; datos en la bibliografía.

³ *The Gospels in Context*, p. 61-80.

⁴ Este surgimiento comenzó con la tesis de doctorado de Seán Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, orientado por Martin Hengel; Freyne tiene dos libros más, *Galilee, Jesus and the Gospels* y *Galilee and Gospel*; informaciones importantes se encuentran en Eric M. Myers (ed.), *Galilee through the Centuries*; Jonathan L. Reed, *Archeology and the Galilean Jesus*; Richard A. Horsley, *Galilee*.

⁵ Freyne escribe sobre el asunto en *Galilee, Jesus and the Gospels*, p. 33-68.

investigaciones), Galilea desde el punto de vista de Marcos (viendo la estructura de Marcos), Galilea y la otra zona rural (viendo el texto desde cerca), Galilea y la Abominación de la Desolación (haciendo una propuesta), para llegar al encuentro marcado para que suceda en Galilea (viendo el texto y recordando a Marxsen).

Galilea con relación a Israel. Durante mucho tiempo, los investigadores de Galilea sostuvieron que los galileos eran una población casi milenaria, de campesinos israelitas, que habían habitado en esa tierra desde la conquista de los asirios. Ellos habrían mantenido las tradiciones de Israel en sus líneas-maestras, sin necesidad de las instituciones escritas. Cuando Galilea fue anexada al territorio de la monarquía asmonea, al inicio del siglo primero A.E.C., en esta hipótesis, ellos fueron subyugados y sujetos a una tiranía pura y simple que, de hecho, creó el contexto de conflicto Jerusalén–Galilea del que habla Marcos. Una investigación más reciente, que verificó los reportes de muchas excavaciones arqueológicas, cuestionó esta visión. Antes de la llegada del reino de los asmoneos, en tiempo de Alejandro Janeo, hubo un tiempo en que el territorio llamado Galilea estuvo despoblado, pues la arqueología desconoce descubrimientos que pertenezcan a estos siglos. Los galileos del tiempo de Jesús debieron ser descendientes de colonizadores judíos que provenían del sur, en aquella época. Casi todos aceptan esta hipótesis, pero hay un defensor de la hipótesis más antigua que continúa resistiendo: Richard A. Horsley.⁶ Horsley repite la hipótesis más antigua sin siquiera mencionar la existencia de otra. En su conferencia dada en el congreso de ABIB en 2008, Horsley habla en estos términos e, interpe-lando, rechazó la metodología de estudio en cuestión y observó que el estudio que había sido publicado en una revista científica israelita debía ser cuestionado por estar en conveniencia con la ideología de los israelitas de hoy.

Independientemente de quién haga el estudio, la nueva hipótesis necesita ser considerada como la más probable, aunque algún tema necesite ser repensado. En la hipótesis de los campesinos milenarios, la hostilidad entre galileos y fariseos retratada por Marcos, tiene una explicación obvia: los galileos son nativos y los fariseos y otros judíos son la ocupación; en la hipótesis de una colonización judía de poco más de un siglo, antes del tiempo de Jesús, la explicación es otra. Aparte de las ciudades, existe una cultura agrícola, “campesina”⁷.

Es famoso el conservadurismo de los campesinos que se han instalado (un siglo es tiempo suficiente para ello), pero sin el grado de sofocación vivido por los campesinos europeos de la edad media, que encuentra su modelo en Horsley. Su manera de seguir la Torá (o sea, su *halaká*) sería la misma que sus antepasados trajeron desde el sur, en cuanto a las prácticas que en el sur se podían modificar. Los fariseos eran un partido religioso-político que tenía una forma para inventar nuevas prácticas. Cualquier intento de imponer nuevas prácticas conllevaba conflictos entre los innovadores y los campesinos con su conservadurismo. Para Freyne, en Marcos, Galilea es judía, pero sus lealtades religiosas guardan una independencia de las influencias escritas⁸.

El pasado israelita no sería irrelevante. El territorio había sido de antiguas tribus de Israel, de Neftalí y de otras. Así como a Perea (una región del lado Este del Jordán), Galilea combina un nombre poco usado en el pasado (pese a Isaías 8,23-9,1), con una raíz del territorio del pasado y un vínculo con el pueblo que se llama judíos para fines políticos y,

⁶ Ver su libro *Galilee*.

⁷ Existen, de verdad, puntos de vista conflictivos; la cuestión de la ciudad versus el campo es discutida por varios autores de Freyne (ed.), *Galilee and Gospel*, p. 59-73; la cuestión de una economía campesina es discutida en las páginas 86-113.

⁸ *Galilee, Jesus and the Gospels*, p. 43.

en su relación con Dios, Israel. La figura de Elías será conocida a partir de las escrituras hebreas, tal vez por medios indirectos. Como un héroe que hizo frente a las pretensiones de Tiro, él será relevante para los galileos que tienen sus problemas con Tiro. No es raro que el héroe Jesús sea identificado, de vez en cuando, con Elías (6,15; 8,28; Cf. 9,4) y que la narración de Elías se vista como modelo para la narrativa de Marcos⁹.

Israel, incluso en su territorio histórico, es el contexto de un catálogo de lugares a donde las personas van a buscar milagros de Jesús:

Una gran multitud venida de Galilea lo seguía. Y de Judea, de Jerusalén, de Idumea, de Transjordania, de los alrededores de Tiro y Sidón, una gran multitud... (3,7-8).

Tiro es un vecino histórico de Israel: Sidón es un límite simbólico (Génesis 49,13), sea cual sea la referencia exacta. Idumea se encuentra dentro del territorio histórico de la tribu de Judá. Transjordania es judía. Se trata de los límites y de la periferia de Israel, y no del centro que, a más de incluir a Jerusalén, incluiría también la tierra de los samaritanos, la que nunca es mencionada en Marcos. No se trata de una "misión a los gentiles", un proyecto de Pablo que pertenece al territorio del oeste de Antioquia, lejos de Galilea.

La renovación de Israel era el proyecto de muchos. La comunidad de Qumrán quería construir un Israel puro y verdadero, como ellos lo entendían. Los fariseos propugnaban ciertas prácticas de la Torá como una renovación de Israel, practicable y menos radical. Juan Bautista renovaba Israel a su modo, y el movimiento de Jesús también era un movimiento de renovación de Israel.

Para quien está alineado a estos movimientos de renovación, la geografía del prólogo de Marcos ya comunica mucho. Juan trajo una renovación al sur de Israel, es decir a Judea y a Jerusalén (1,5). Y Jesús la trajo al extremo norte, a Galilea (1,14). Juntos, ellos traen una esperanza para Israel en cuanto tal.

Galilea y la multitud. Dice la investigación que Galilea, pese a ser zona rural, contaba con una población bastante densa. Los motivos climáticos tienen mucho que ver: altos índices pluviométricos en la tierra accidentada de Galilea y el no estar muy lejos del mar Mediterráneo aseguran una buena producción agrícola; mientras tanto, el índice de esclavitud en latifundios no es un gran factor. La lluvia trae la cosecha que sustenta a la población. Lo que sustenta mal a la población son las confiscaciones del rey, pero aún así algo sustentaba. Conjuga con esto que los poblados de Galilea sean llamados "aldeas-ciudades" (*komopoleis*, 1,38), de índole ambiguo, grandes para ser aldeas y pequeñas para ser ciudades¹⁰. Cafarnaúm, centro de una industria de pesca, es uno de estos poblados. La Galilea de Marcos es una tierra de muchas personas. Existe pueblo por todo lado. La multitud es una presencia en Marcos, tanto en Galilea como en Jerusalén¹¹. Tal presencia no se limita a la famosa palabra *óculos*, pues la multitud es referida de varias maneras en Marcos (también como *plethos* y *polloi*). Una multitud se forma frente a la puerta de una casa, más de una vez (1,33; 2,2). "La multitud", que en realidad serían varias multitudes, emerge como un personaje en Marcos, como ovejas sin pastor (6,34), séquito de Jesús (3,32; 10,46), los que gritan *Hossana* a la entrada de Jerusalén (11,9-10), a la que los sacerdotes temen (11,32) y el ex-amigo que abandona Jesús, después del abandono de él por parte de los discípulos (15,11-14). Una multitud puede intentar aclamarlo como rey, al mismo estilo del ejército romano, que hace del general Vespasiano el emperador romano por aclamación.

⁹ Ver, especialmente, Wolfgang Roth, *Hebrew Gospel*.

¹⁰ Ver Seán Freyne, *Galilee and Gospel*, p. 59-73.

¹¹ Ver Ahn Byung Mu, *Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark*; Ruthe Cuesta Ventura, *Entre Jesús e Barrabás*.

La multitud representa al Israel que pudo ser, al pueblo desestructurado que puede y debe ser el pueblo de Dios. Y Galilea es un manantial de multitudes.

El punto de vista de Galilea en Marcos. Galilea en oposición a Jerusalén, suministra el punto de vista para Marcos con la posible excepción de 13,14-16, lo que será discutido en otro párrafo de este artículo, La proclamación de Jesús comenzó en Galilea (1,14). De allí hasta 8,27, la acción de la narración pasa totalmente en Galilea o un poco más allá de las fronteras de Galilea, al norte (7,24.31; 8,27). Las acciones de Jesús son aclamadas por las multitudes de Galilea, hasta 8,27 (1,27-28; 2,12; 8,37), y la única aclamación después es también de un pueblo rural que agita ramos tomados del campo, durante su entrada triunfal en Jerusalén (11,8-10). Los fariseos y los escribas, que montan inquisiciones contra Jesús, no representan a Galilea, mientras que los seguidores de Jesús son galileos, como él mismo lo es. En el punto de vista de Marcos, Jerusalén es alienada y hostil. Dentro de Galilea las confrontaciones más hostiles son con personas que provienen de Jerusalén (3,22; 7,1). Esta cara de Jerusalén no cambia cuando Jesús llega a la ciudad de Jerusalén, y quien, al final, clama por su crucifixión es una multitud de jerosolimitanos.

Galilea y la otra zona rural. Una tensión enorme existe entre Galilea y Jerusalén, entre el pueblo rural y el poder corrupto de la ciudad. Esta tensión aparece aun más acentuada porque Marcos omite cualquier mención de las ciudades herodianas de Galilea y sus alrededores: Séforis, Tiberiades y Julias. Julias es mencionada, pero solamente con su nombre pre-herodiano: Betsaida. Las otras dos, simplemente, dejan de aparecer. Esto es semejante a contar una historia que menciona Osasco, Carapicuiba, Jundiá, Riberão Preto y Diadema, pero guardar silencio sobre São Paulo. Desde esta perspectiva, Galilea y Jerusalén quedan como dos figuras, dos polos de una fuerte oposición que sirve como base para el sentido de Marcos: Jesús viene de un pueblo a la capital corrupta. Una excepción no deja de aparecer: la Judea rural. En la oposición entre el norte y el sur, Judea pertenece al sur, junto con Jerusalén, pero en la oposición entre el campo y la ciudad, Judea es campo (referida con la palabra *agrós* o *agrói*) junto a Galilea. Judea es la tierra del movimiento de Juan Bautista (Marcos 1,5) y Marcos claramente no condena (en 2,18-22, las críticas no llegan a ser una condenación; a Juan le falta alguna cosa, pero él no está en un camino totalmente erróneo). El estado de Jesús en Jerusalén es pensado desde el *campo* de la Judea rural, pues Jesús entra acompañado por personas que agitan ramos recogidos en el campo (Marcos 11,8) y sale acompañado por Simón de Cirene, que viene del campo (15,21). La Judea rural, es verdad que no figura mucho en Marcos, y esta zona rural, como campo, no es referida en Marcos como Judea en los referidos lugares. Resta considerar la mención de Judea en el discurso apocalíptico (Marcos 13,14), en la siguiente sección.

Galilea y la abominación de la Desolación. En la enseñanza de Jesús a sus discípulos íntimos, después de la salida del templo, y antes de la Pasión, se oye lo siguiente:

Cuando vean al ídolo del opresor instalado en el lugar donde no debe estar (el que lea, que entienda bien), entonces los que estén en Judea huyan a los cerros. Si estás en la parte superior de la casa, no bajes a recoger tus cosas. Si estás en el campo, no vuelvas a buscar tus ropas (Marcos 13,14-16).

Existen contradicciones aparentes aquí. El punto de vista del evangelio de Marcos es galileo, pero se nombra a Judea. A más de eso, los destinatarios son Pedro, Andrés, Santiago y Juan, todos galileos, con quienes Jesús va a tener un reencuentro en Galilea (Marcos 14,28). Otra contradicción aparente es que el punto de vista de estas palabras es rural o, por lo menos, incluye el "campo", mientras que el consenso general es que el lugar

donde la Abominación “no debía estar” es el templo. Realmente, ¿cuántas personas van a observar una cosa (imaginarse una estatua) en el templo, desde el tejado de su casa en el campo? ¿o hasta Jerusalén?

El esfuerzo por una solución a esta inquietud pasa, primero, por el género gramatical de ‘Abominación’. Pese a que Abominación sea femenino en portugués y que traduzca la palabra *bdelugma*, que es neutro en griego o participio, traducido por *estando en pie* o *instalado* está en género masculino. No se trata de *Abominación ella...* o *Abominación eso*, sino de *Abominación... él*. Se trata de *él*, de una persona y, por lo tanto, no de una estatua. La persona puede ser el invasor romano, Vespasiano o Tito, o el ejército de él (Cf. Lucas 21,20), o un sacerdote impropio para el oficio, o a figura apocalíptica del Anticristo¹².

Si fuera una persona o un ejército, el lugar “donde no debía estar” no necesariamente debía ser el templo, pues la tierra es también sagrada. Filón de Alejandría escribe, con relación a otra crisis que sucedió cuando Gayo Calígula mandó erigir una estatua ofensiva en la ciudad de Jamia:

Jamnia, que es una de las ciudades de Judea de mayor población, tiene una población mixta, siendo la mayoría judía, junto a personas de otras etnias que se habían insertado allí, viniendo de los territorios vecinos. Estos moradores que no son de allá (metoikoi) tratan de afrontar los males de alguna manera para los arraigados, siempre tendiendo a obstruir las prácticas patrias de los judíos. Oyendo de viajeros con cuánto ahínco Gayo promovía su propia deificación y cómo era su xenofobia con relación al pueblo judío, encontraron que un momento perfecto había caído al frente de ellos, por su propia iniciativa erigirían un altar hecho del material más común imaginable, ladrillos hechos de barro en moldes, únicamente en función de su trama contra los vecinos, pues sabían que los judíos serían intransigentes frente a la obstrucción de sus costumbres, lo que realmente ocurrió. Ellos vieron eso, y considerando intolerable la apropiación de lo que es propio de lo sagrado (to hieroprepés) del santo territorio (hierá chóra), se juntaron y lo derrumbaron (Legación a Gayo, 200-203).

En la percepción de Filón, que no puede ser tan diferente a la de otros judíos, el templo no es el único lugar donde una estatua, considerada idólatra, “no debía estar”, pero la misma tierra tiene santidad suficiente para que la misma actividad hecha o pensada de una abominación sea allí celebrada. Si una persona es la Abominación, la misma santidad del lugar se aplica. Si el emperador, a pesar de ser ex patrocinador del templo, se vuelve enemigo del templo, su presencia en la tierra santa se vuelve abominable. El estandarte de una legión es también abominable. En realidad, el invasor devastó la tierra, para privar a sus defensores de los suplementos; él trajo devastación y por eso merece el título dado por la tradición de Abominación Devastador o Abominación de la Devastación.

Quien es avisado para huir está, dice el texto, en Judea. ¿La presencia de la palabra no puede ser el hilo conductor, tal cual el sentido exacto? El nombre del antiguo territorio de Judá, la tribu, ya se había adaptado a las nuevas condiciones. Las divisiones políticas había cambiado bastante, desde la pérdida del territorio de Judá a manos de los idumeos (edomitas), siglos antes, pasando por la expansión del reino de los asmoneos, hasta los cambios hechos por los romanos, que dividían para gobernar.

Lo que los romanos gobernaban directamente se llamaba Judea. Ese es el sentido legal y exacto que los estudiosos modernos procuran hallar en todos los textos. El pueblo

¹² Ver Morna Hooker, *Gospel*, p. 314; William L. Lane, *Gospel*, p. 469; Method and Message, p. 337; Gerd Theissen, *Gospels in Context*, p.154-156; Martin Hengel, *Entstehungszeit*, p. 27-31; Günther Zuntz, *Wann Wurde*.

puede acompañar o no los cambios en la terminología oficial¹³. Como territorio judío, a más del Jordán, oficialmente Perea puede ser pensado como parte de Judea, pese a su nombre oficial. Galilea, al norte, puede ser pensada como oposición a Judea, en el sur; por otro lado, Galilea es una tierra santa que ya integraba Israel y que había sido adherida (tardíamente) al reino de los asmoneos y, por lo tanto, también integraba Judea, en el sentido más amplio del término. No había otro nombre para la tierra santa de Judea. Las personas del tiempo de Jesús y de Marcos no eran los sionistas modernos para llamar a esta tierra *eretz, Israel*, y tampoco eran los romanos de tiempos de Bar Kochba para llamarla Palestina. En los primeros capítulos de Marcos es clara la oposición entre Judea y Galilea (Marcos 1,5.9.14; 3,7). El nombre de Judea aparece en Marcos 10,1, donde los copistas se han mostrado confusos: *fue por las aldeas de Judea y más allá del Jordán* o *fue por las aldeas de Judea a través y más allá del Jordán*. Los comentaristas no se muestran menos confusos. Se trata, en el relato, de la división entre la Decápolis y Perea. Mateo entiende las aldeas de Judea que están más allá del Jordán (Mateo 19,1). La lectura de Marcos: *a través y más allá del Jordán*, preserva la oposición entre Judea y Galilea, pero los testimonios de esta lectura son del "texto mayoritario", que es considerado corrupto. Las otras lecturas de Marcos 10,1, junto con el texto de Mateo, entienden que Perea hace parte de Judea, mientras que Marcos 3,7-8 habla de Perea como distinta a Judea. Ya se percibe que Marcos no es totalmente consistente en su uso de la terminología geográfica.

El saldo de estas observaciones técnicas es que Marcos no es consistente en su uso de la terminología geográfica. En 10,1, Jesús acaba de pasar por la Decápolis y reentra al territorio judío (por lo tanto a Judea), al entrar en Perea, más allá del Jordán.

Veamos una observación coadyuvante al argumento: la "otra zona rural", referido en el párrafo anterior. Éste puede ser llamado Judea, en consistencia perfecta con Marcos 1,5.9; 3,7. Pero Marcos omite eso, dejando en las sombras la región que figura tan centralmente en 13,14-16, *si la Judea de Marcos 13 es, en realidad, aquella región específica en el sur*. Sin embargo existen otras posibilidades. Perea con certeza, no está excluida de Judea de ninguna forma. Los dichos de Marcos 13 se aplican a cualquiera sea el caso que se llame Abominación. Galilea tampoco está excluida, y existen motivos para pensar justamente en la Abominación como una persona o Legión que pasa por Galilea con intenciones contrarias a las cosas que son sagradas por los judíos. Que se pueda tratar de una persona o grupo, ya fue observado anteriormente. Finalmente, el punto de quiebre que fue usado para las entradas hostiles en tierra judía pasaba, precisamente, por Galilea, fue usado primero por Herodes I y por la Legión que se instaló, y después por Vespasiano. En ambos casos, la Legión entró primero en Galilea y tomó cuenta del área de producción agrícola, antes de proceder contra Jerusalén.

Resumiendo, la "Judea" de Marcos 13,14 puede ser Galilea, considerada como tierra santa. Cuando esto se entiende así, aquel texto no necesita ser una excepción a la regla al punto de vista de Marcos respecto a Galilea.

El encuentro marcado en Galilea. Después de relatar la escena de Jesús con sus discípulos, Marcos relata lo siguiente:

Después de cantar el himno se dirigieron al monte de los Olivos. Y Jesús les dijo: "Todos ustedes caerán esta noche, pues dice la Escritura: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas. Pero cuando resucite, iré delante de ustedes a Galilea". Entonces Pedro le dijo: "Aunque todos tropiecen y caigan, yo no lo haré" (14,26-29).

¹³ Para el pueblo, la aldea de Betsaida pudo continuar siendo Betsaida después de la refundación de esta aldea como Julias, por ejemplo.

¿Quién olvida esta parte de la historia? Las bravuconadas de Pedro lo llevan a la humillación en el patio del sumo sacerdote. La complejidad de temas es recordada más tarde, al pie de la tumba vacía, donde el “joven” vestido de blanco le dice a las mujeres:

Pero él les dijo: “No se asusten. Si ustedes buscan a Jesús Nazareno, el crucificado, no está aquí, ha resucitado; pero éste es el lugar donde lo pusieron. Ahora vayan a decir a los discípulos, y en especial a Pedro, que él se les adelanta camino de Galilea. Allí lo verán, tal como él les dijo” (16,6-7).

Los comentarios de Marxsen caben bien, incluso después de los cuestionamientos a sus investigaciones sobre Galilea¹⁴. ¿Por qué buscar en este lugar de muertos? La vida está en otro lugar que no es la tumba, que no es Jerusalén. El futuro está en Galilea. Continuamos esta línea. El futuro está en la marginalidad, en una Galilea que pertenece a la tierra santa, más allá de su marginalidad, en una Galilea que los enemigos de Israel encuentran como el punto débil. El futuro está en una población que es densa y que existe como un pueblo que sufre y sufre, incluso por los moralismos de las élites de la ciudad, en la cual el pueblo evita contactar con las autoridades, aunque mantienen la capacidad de saber cuál es su verdadera herencia como pueblo de Dios, en los lugares pobres que proporcionarán un hogar para el Hijo de Dios.

¡Este tema no trata de Marcos, sino que tiene todo que ver con Dios! La cristología del Hijo de Dios es fundamental Para Marcos (1,1.11; 9.7; 12,1-12; 15,39)¹⁵. Todo es hecho por Dios. Es Dios quien hace a Galilea tan importante. Justamente cuando los discípulos abandonan a Jesús y la multitud también, y cuando hasta las mujeres están a punto de huir, está todo en las manos de Dios¹⁶, el Dios que construye el futuro de todos.

Bibliografía

- AHN Byung Mu. Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark. Em *Minjung Theology: People as the Subjects of History*. Maryknoll: Orbis, 1981, p.138-152.
- BRAVO GALLARDO, Carlos. *Galilía Ano 30: Para leer el evangelio de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1996, 191p (Estudios Bíblicos).
- FREYNE, Seán. *Galilee and Gospel: Collected Essays*. Tübingue: Mohr Siebeck, 2000, 350p (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 125).
- FREYNE, Seán. *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*. Philadelphia: Fortress, 1988, 311p.
- FREYNE, Seán. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism*. Wilmington: Michael Glazier e Notre Dame: Notre Dame University Press, 1980, 491p (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity, 5).
- HANSON, K.C., OAKMAN, Douglas E. *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, 235p.

¹⁴ *Der Evangelist Markus*, p.66-77.

¹⁵ Es la propuesta, aún convincente, de Jack Dean Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*.

¹⁶ Donald Harrisville Juel. *A Disquieting Silence*.

- HENGEL, Martin. Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums. Em CANCIK, Hubert (org.). *Markus-Philologie: Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*. Tübingen: Mohr, 1984, p.1-45 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 33).
- HOOKER, Morna D. *The Gospel According to Saint Mark*. Massachusetts: Hendrickson, 1991, 424p (Black's New Testament Commentary).
- HORSLEY, Richard A. *Galilee: History, Politics, People*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1995, 357p.
- JUEL, Donald Harrisville. A Disquieting Silence: The Matter of the Ending. Em GAVEN-TA, Beverly Roberts e MILLER, Patrick D. (eds.). *The Ending of Mark and the Ends of God: Essays in Memory of Donald Harrisville Juel*. Louisville: Westminster Knox, 2005, p.1-13.
- KINGSBURY, Jack Dean. *The Christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1989.
- LANE, William L. *The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. Michigan: Eerdmans, 1974, 652p (Nuevo Comentario Internacional del Nuevo Testamento).
- LOHMEYER, Ernst. *Das Evangelium des Markus*. 17^a ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 366p (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament – "Comentário Meyer").
- MARXSEN, Willi. *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*. 2^a ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 150p.
- MEYERS, Eric M. (ed.). *Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*. Indiana: Eisenbrauns, 1999.
- REED, Jonathan L. *Archeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence*. Pennsylvania: Trinity Press International, 2000, 253p.
- ROTH, Wolfgang. *Hebrew Gospel: Cracking the Code of Mark*. Oak Park: Meyer-Stone Books, 1988, 148p.
- STOCK, Augustine. *The Method and Message of Mark*. Delaware: Michael Glazier, 1989, 452p.
- THEISSEN, Gerd. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Fortress, 1991. 319p.
- VENTURA, Ruthe Cuesta. *Entre Jesus e Barrabás: realidade, expectativas e a escolha da multidão em Marcos 15,6-15*. Disertación de maestría. São Bernardo do Campo: Universidad Metodista de São Paulo, 2009

archibaldmw@yahoo.com
 2825 Homeland Drive
 Doraville, GA 30360
 EUA

“AL CLAREAR LA MAÑANA”

*Una lectura del evangelio de Marcos
desde la perspectiva de la masculinidad*

Resumen

La tesis que queremos desarrollar en estas páginas la quiero plantear de la siguiente manera: Al cuestionarse los imaginarios sobre el mesianismo Jesús en el evangelio de Marcos se pone en cuestión los imaginarios sobre la masculinidad intrínsecos a la misma imagen del mesías. Para lograrlo pretendo adentrarme, primero, desde mi propia experiencia como varón poniendo énfasis en ese proceso lento, doloroso y liberador por la que tenemos que pasar los varones si queremos vivir una masculinidad diferente a la que socialmente se ha instituido como dominante. Después pretendo adentrarme en la masculinidad desde la perspectiva de los imaginarios sociales, lo que me va a permitir verla como una construcción imaginaria instituida socialmente, tanto en la época en que se escriben los evangelios como hoy en día. Con estas perspectivas y herramientas entramos a analizar tanto el conjunto del evangelio de Marcos como algunos textos específicos con un doble objetivo: Primero, desvelar y enjuiciar ese imaginario instituido sobre la masculinidad sin el cual no es posible comprender tanto las palabras como acciones de Jesús, tal como nos lo presenta Marcos. Y segundo, plantear algunos rasgos que nos permitan fundamentar la posibilidad de otra masculinidad más humana y liberadora.

Abstract

When Jesus questions the expectations of the Messiah in the Gospel of Mark, he implicitly raises the question of masculinity, intrinsic to that same messianic expectation. The following pages propose to reflect first on a personal experience as a male, and emphasize the slow, painful and liberating process that allows for a type of masculinity freed from society's established norms of dominance. By reflecting from within society's view of masculinity, what appears is an imaginary construction, both in the times when the gospels were written as well as in our current day. From these perspectives, and with a double objective in mind, there follows an analysis of Mark's Gospel as a whole as well as a study of specific texts. The article offers a criticism of the institutional model of masculinity, without which one cannot understand the words and actions of Jesus as they appear in Mark's gospel. It concludes by establishing guidelines for a more human and liberating masculinity.

Introducción

Para introducir el tema quiero expresar de una manera testimonial el significado que para mi vida, como seguramente para la de muchos varones, ha tenido la vivencia de una masculinidad empobrecida y deshumanizante. Para ello me voy a servir de dos símbolos presentes en los evangelios, entre ellos Marcos, que sirven para darle un sentido concreto a la muerte de Jesús en la cruz. Estos son: la oscuridad y el velo rasgado. En el borrador aparecía esta reflexión al final del artículo y escrita de una manera muy impersonal. Pero, algunas circunstancias por las que estoy pasando personalmente en mi vida me llevaron a plantearla en el inicio y de una manera más testimonial. Pero lo hago igualmente como un esfuerzo por ser coherente con las reflexiones, sobre el imaginario haremos en esas páginas. Se puede muy bien utilizar estas metáforas, la de la oscuridad y el velo rasgado, para

referirnos a la masculinidad. Al cuestionarse los imaginarios sobre el mesianismo se pone en cuestión los imaginarios sobre la masculinidad intrínsecos a la misma imagen del mesías. No ha sido fácil para mí, como seguramente para muchos varones, confesar y menos aún vivir una masculinidad que nos haga más libres y plenamente humanos. A pesar de que quiero vivirla de esta manera, mis actos reflejan algunas veces una incoherencia profunda. Esta incoherencia es la que me ha llevado a pasar por la "noche oscura", es decir, por un proceso de muerte de aquella masculinidad que mutila lo que tengo de más humano, mi ternura, mi afectividad y mis deseos de vivir relaciones más justas en todos sentido y que en cambio me ha dejado heridas muy profundas, difíciles de sanar.

Pasar por esa noche oscura ha significado para mí como varón una cuota fuerte de miedo, confusión, dolor e incertidumbre. Pero es precisamente en medio de esta noche oscura donde he podido escuchar con mayor claridad los gritos de lamento y abandono que salen de mi masculinidad herida y crucificada. O mejor dicho, de una masculinidad que hiere y crucifica junto conmigo a las personas que más amo y que se han comprometido a caminar conmigo a pesar de toda mi incoherencia. Herimos por donde hemos sido heridos.

En medio de esa noche oscura escucho ese grito profundo de abandono que sale de mi corazón herido y moribundo. Un grito de rebeldía frente a aquellas imágenes varoniles que tanto nos han hecho daño y que de paso han arrastrado a las personas que más queremos. Es, entonces, también el grito de dolor de quienes han sido víctimas de mis actitudes y que han tenido que pagar injustamente esa cuota de dolor. Lo peor de todo es el daño y el dolor que quedan como marcas indelebles en el corazón de mis seres queridos. Igual es el grito de lamento provocado por otros varones a ellos mismos, a sus mujeres y a los niños en miles de circunstancias como la violencia intrafamiliar, la violencia social, las guerras y otras tantas formas de opresión y violencia.

Pero igualmente he vivido la experiencia de salir de esa noche oscura y vislumbrar el clarear de la mañana. Entonces es donde el velo rasgado simbolizando la idea de juicio y liberación, puede expresar el sentido de liberación y sanación. Es un símbolo que expresa el juicio sobre el dominio, muchas veces sutil, de una masculinidad que conlleva tanto dolor y confusión. Pero igual es un símbolo que afortunadamente me libera. La vieja masculinidad se resquebraja totalmente, de arriba abajo, con toda su justificación humana y divina, dando paso a la vivencia de una nueva masculinidad que realmente me humaniza. Para mí ha implicado hacer ese éxodo de aquellas imágenes dominantes de Dios y del varón a unas imágenes mucho más humanas y liberadoras, que he intentado construir en mi vida cotidiana como esposo, padre, hijo y compañero de otros muchos varones que pasan por experiencias dolorosas.

Al final, yo no sé si como una realidad o como un deseo, en medio de mis luces y mis sombras, tengo que confesar una nueva masculinidad más humana y humanizadora, libre y liberadora. En esa confesión está mi compromiso por darle sentido a tanto sufrimiento y dolor que vivo como varón y el de otros tantos y tantas que han sufrido conmigo, e intentar en la vida diaria transformarlo en experiencia de mayor realización humana, donde se viva a mayor plenitud la alegría de ser liberados en la cruz de Jesús.

Mi deseo con estas reflexiones es provocar en el lector, especialmente a los varones, para que pueda ver la necesidad de pasar con la noche oscura si es que quieren vivir su masculinidad de una manera diferente, humana y libre. No nos queda más remedio si queremos sanar. Que ojala este testimonio, todavía muy escueto, puedan ayudar a las nuevas generaciones, entre ellos a mi hermoso hijo Ismael, a vivir la masculinidad de una mane-

ra tal que el dolor que nos da pasar por noche oscura sea el menor.

1. Algunos presupuestos hermenéuticos y exegéticos

Es esta experiencia propia como varón la que me sirve como pretexto para adentrarnos en el evangelio de Marcos para intentar explicitar la dimensión de género y en concreto de masculinidad inmersa en el evangelio de Marcos. La novedad y sobre todo el hecho de que este tema no aparezca de manera explícitamente desarrollado en el evangelio, nos lleva a plantear en esta primera parte algunos presupuestos hermenéuticos y exegéticos. No es mi interés de resolverlos, cuestión casi que imposible, sino hacerlos conscientes para evaluar de alguna manera las reflexiones que queremos hacer.

1.1 Presupuestos hermenéuticos

- El énfasis está en intentar unir varias perspectivas: los estudios sobre el evangelio de Marcos por una parte. Por otra, los estudios de género y, en concreto, los de masculinidad. Y por último, las reflexiones sobre la imaginación e imaginario. En estas diferentes perspectivas hay abundante producción que en el transcurso de vida he ido leyendo, asimilando, sacando síntesis, elaborando reflexiones y aportando a través de capacitaciones. Al final compartiremos una bibliografía mínima que nos sirva de fundamento a muchas de las afirmaciones.
- Tensión entre el Jesús histórico y el Jesús narrado, en este caso, por Marcos. A pesar de todos los esfuerzos por resolverla, por establecer un núcleo histórico mínimo, la tensión se mantiene en ese claro oscuro que no nos permite hablar de verdades absolutas. Lo que es sano desde todo punto de vista.
- Tensión entre conciencia y realidad. En este caso entre la conciencia histórica que Jesús hubiera podido tener sobre las cuestiones relativas a lo que hoy llamamos relaciones de género, y la realidad histórica de estas relaciones.
- Tensión entre el pasado del texto en su propio contexto cultural y el presente del lector en nuestro propio contexto cultural. En otras palabras, la fidelidad al texto y la fidelidad al lector. Incluso en estas líneas, intentamos ubicarnos dentro del presupuesto planteado por el Concilio vaticano II de leer las escrituras con el mismo espíritu con que se escribió. Si éstas se escribieron dentro de una cultura con un pensamiento mítico simbólico, hay que intentar leerlas desde este mismo pensamiento o, mejor dicho, dentro de ese mismo espíritu.
- Tensión entre las categorías conceptuales propias de la época y las nuevas categorías conceptuales propias de nuestra época (planteadas por los avances de las ciencias). No es con la idea de juzgar una cultura pasada, sino de comprender las prácticas de los sujetos.
- Tensión entre los imaginarios sociales desde los cuales Marcos, por poner este caso concreto, tiene sobre Jesús y su mesianismo y los imaginarios propios del lector, entre ellos el de la propia persona que escribe estas líneas. Sin olvidarnos de la tensión que existe entre el autor del evangelio y Jesús como protagonista central de la obra.

Somos conscientes de estas tensiones, de sus limitaciones pero también de sus posibilidades. Pero la conciencia de las limitaciones no nos debe “paralizar” en la búsqueda de

pistas que nos ayuden a encontrar una salida a los grades callejones que nos plantea la sociedad actual. Al fin y al cabo, la fidelidad a la Palabra, deber ser ante una fidelidad al lector de hoy (en su realidad propia) y no tanto la fidelidad a la letra del texto. Las tensiones nunca se resuelven del todo. Pero tampoco se pueden plantear como contradicciones irreconciliables que nos paralicen. Al contrario, es sano mantener esas contradicciones pero siempre de un espíritu de diálogo. Queda si se quiere expresar así, un espacio claro - oscuro, que permite mantener viva la tensión. En ese pequeño espacio vamos a intentar mantenernos.

1.2 Algunos presupuestos exegéticos con relación al evangelio de Marcos.

Quisiera antes de entrar de lleno en el evangelio hacer una pequeña reflexión sobre el tema del imaginario y la manera como éste puede modificar nuestra manera de hacer exégesis. Una vez lo hayamos hecho, queremos plantear algunos presupuestos con relación al mismo evangelio de Marcos.

1.2.1 *Los imaginarios como nueva mediación epistemológica.*

Con relación al primer tema, hay que plantear, primero, la necesidad de ubicar este tema dentro de una perspectiva epistemológica. Frente a una exégesis que se ha nutrido de los paradigmas más racionalistas, se intenta proponer la imaginación y el imaginario como medicaciones fundamentales a la hora de acercarnos a los textos y a la realidad misma (en este caso la masculinidad) poniendo en evidencia una racionalidad más holística donde tenga más cabida la subjetividad humana.

Segundo, el tema de los imaginarios nos remite a temas como el de la significación o sistemas de significación, construcción de sentidos, imaginación, creación de imágenes, interpretación, símbolo, metáfora, arte, deseos, intenciones, emociones, inconsciente y subjetividad. Consideramos en esta línea la masculinidad como un sistema de significaciones socialmente instituidas en las que se define el papel del varón dentro de la sociedad, específicamente en su relación a la mujer. Entonces, comprendemos por imaginario la manera como social e individualmente imaginamos la realidad dotándola de sentido o significación (poder de significación).

Tercero, estos sistemas de significación social pueden ser instituidos o instituyentes. Cuando hablamos de instituidos nos referimos a aquellas significaciones construidas socialmente a través del tiempo y que han llegado a ser dominantes dentro de una sociedad, hasta el punto de ser consideradas como naturales y por tanto como elementos fundamentales que definen la identidad de una sociedad y le dan cohesión. Y esto incluye fundamentalmente el significado que se da a las relaciones sociales que se dan dentro de una sociedad, incluidas las de género. Hablamos entonces, por ejemplo, del patriarcalismo como un imaginario socialmente instituido. Pero por otra parte, encontramos imaginarios nuevos o instituyentes que desbordan y transgreden los límites establecidos por los imaginarios instituidos, creando nuevos significados, imágenes, símbolos y metáforas alternativas.

Cuarto, los imaginarios se mueven tanto en plano social como en el personal. Su finalidad es regular y orientar la acción social, en la medida en que estos sean asumidos y asimilados por los miembros de dicha sociedad. Condicionando, casi siempre de manera inconsciente, las maneras de imaginar, sentir, desear y pensar dentro de una sociedad. Socialmente los significados están "disponibles", en el ambiente, pero los hacemos realidad a nivel personal. Pero la manera cómo son asumidos varía en cierta manera, tiene sus

grados de asimilación. Desde quienes los asumen incondicionalmente hasta aquellos que se oponen radicalmente.

Quinto, aunque los imaginarios se pueden expresar en un plano consciente y racional, es especialmente en el plano del inconsciente donde se expresan, tanto a nivel individual como colectivo. Y esto nos remite al mundo de lo irracional, lo onírico, lo irreal de la utopía y lo fantástico ensanchando, así, creativamente la vida individual y colectiva. Y nos pone en evidencia la importancia de esta dimensión en el desarrollo de la capacidad de soñar mundos y realidades nuevas, de apostar por utopías posibles, por reinventar y reencantar la vida, la libertad y la esperanza. Es la función de irrealidad, comprendida como esa capacidad para autotranscender que tiene la vida humana, es decir, como la capacidad de ir más allá de sí misma, de establecer sus límites para sobrepasarlos, de rebasarse a sí misma para generar *más-que-vida*.¹ La función de irrealidad, constitutiva del mismo acto de imaginar, es necesaria si se quiere comprender el mundo en toda su totalidad y profundizar, y transformarlo. La imaginación ayuda a percibir los sentidos profundos que se escapan a la razón o a la multiplicidad de sentidos que no logran abarcar las diferentes perspectivas desde donde abordamos el mundo que nos rodea. Sin estos sentidos innegablemente se empobrece la realidad. Esta función “agrega algo de sentido al dato y hace posible lo posible. Es decir, sin la misma función de irrealidad propia de la imaginación, la percepción opera mal. Sus objetos se empobrecen y le niegan el alma una dicha mayor”².

Sexto, los imaginarios se plasman en las instituciones socio-históricas (De ahí el sentido también de instituido). Toda sociedad instituye su propio sistema para interpretar y dar sentido a la realidad, a través especialmente de normas, costumbres, leyes y estereotipos. Los cuales son transmitidas por medio de sus propias instituciones religiosas, políticas, sociales. La finalidad de estos imaginarios es orientar la acción de los miembros de la sociedad, “determinando” la manera oficial (aceptado socialmente) de sentir, pensar, desear y actuar.

Séptimo, entre ambos tipos de imaginarios indudablemente hay continuidades y discontinuidades, así como conflictos. Lo instituyente depende más de las discontinuidades o novedades que de las continuidades. Los imaginarios no son realidades absolutas o homogéneas totalmente, tiene sus propios intersticios, brechas, zonas y límites desde los cuales, los sujetos, con creatividad y conciencia, pueden instituir nuevos imaginarios. Los nuevos imaginarios nacen en el seno de los viejos imaginarios.

Ciertamente ha ocurrido esto en la exégesis latinoamericana. Esta ha sido sobre todo el fruto de un imaginario nuevo instituyente en el aparecen las novedades fundamentales como el pobre como sujeto, el ubicar el texto en su contexto social y otros que el lector bien conoce. Pero ciertamente ha mantenido elementos de los imaginarios racionalistas que han fundamentado la exégesis durante mucho tiempo (Especialmente los Métodos Histórico Críticos). Intentamos entonces seguir en esta línea de las discontinuidades poniendo el énfasis en la necesidad de introducir nuevos elementos como el uso de la imaginación, de la narrativa, el arte y el testimonio en el mismo trabajo de la exégesis. Con relación a los contenidos, podemos decir que la introducción de estos temas como la masculinidad con seguridad va a contribuir a profundizar en una discontinuidad introducida por los estudios de género y en concreto por una hermenéutica feminista.

¹ CARRETERO, Ángel E. Imaginario y utopías. En: Athenea Digital, 7, 40-60, 2005, p. 4. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num7/carretero.pdf>

² JIMÉNEZ M., Alexander. Sobre la constitución y los alcances de la imaginación creadora en Bachelard. En: Revista Comunicación, 2 (Año 15, Vol. 6). Cartago, Costa Rica: Instituto Tecnológico de Costa Rica ITCR, 1992, p. 6.

1.2.2 La cruz como hilo conductor en el evangelio de Marcos

No podemos comprender bien el tema que queremos abordar si no lo ubicamos en el contexto de todo el evangelio y en su contexto socio-histórico y cultural. Por esta razón, primero, vamos a resumir algunos puntos que nos pueden servir para tener una visión del conjunto. Y después, en su segundo momento, vamos a profundizar en algunos textos que creemos nos pueden dar mayor pistas para comprender el tema de la masculinidad en el evangelio.

El hilo conductor teológico del evangelio es reconocer en la persona, en las palabras y acciones de Jesús, pero especialmente en la cruz, la acción creadora (sanadora, liberadora y humanizadora) del espíritu de Dios. Esto se resume en "Crear que Jesús es el Cristo". Por eso la pregunta fundamental del evangelio de Marcos ¿Quién es Jesús? ¿Qué tipo de Mesías es?

Hay una inclusión en el evangelio, ver Mc 1,11 y 11,39, que nos afirma quién es Jesús. Marcos coloca el énfasis sobre la revelación de quién es Jesús en el bautismo y la cruz. Incluso esta afirmación o creencia en saber quien es Jesús se expresa en todo el evangelio, en boca de los demonios, de los enfermos sanados, de los mismos discípulos. Pero aparece que no basta con *confesar* quién es Jesús, pues detrás de estas afirmaciones puede haber falsas o distorsionadas imágenes de lo que debe ser el mesianismo de Jesús. Hasta acá resumo lo que muchos biblistas ya han dicho. La idea es dar un paso más o diferente para comprender un poco más la complejidad del tema.

Es indudable la polisemia de sentidos que tiene cualquier título que se le da a Jesús. Pero no siempre el lector es consciente de este fenómeno y da por sentado que una misma respuesta tiene un significado unívoco (hijo de Dios, por ejemplo), cuando en realidad puede tener significados diferentes. Menos consciencia hay de los imaginarios que hay detrás de cada respuesta o, por decirlo en otras palabras, de los presupuestos normalmente inconscientes. Esto nos lleva precisamente a tocar un punto fundamental en lo queremos y que casi siempre aparece inconsciente, que detrás de estas imágenes mesiánicas hay un imaginario social instituido sobre las relaciones de género. Esto es, no sólo muy importante para comprender el significado de las respuestas a la pregunta por la identidad de Jesús, sino una novedad en todo el sentido de la palabra. La imagen de un mesías guerrero, nacionalista al estilo del rey David, es resultado de una manera de imaginar lo que es o debe ser un varón y, por tanto, las relaciones que se establecen con las mujeres³. El mesías debe ser un varón adulto. Pero el problema no es sólo eso, sino el contenido o el significado concreto e histórico que se le da a esta imagen. Una imagen que corresponde a un imaginario dominante de lo que es o debe ser un varón, con características guerreras, dominantes y adultocéntricas.

Esta variedad de interpretaciones imaginarias sobre el tema del mesianismo, lleva a la prohibición que hace Jesús de no hablar de él como el Mesías (el secreto mesiánico, Mc 8,27-33). Jesús no dejaba hablar a los demonios y, según 1,43-44, también prohibió al leproso hablar del milagro que le había hecho. En los evangelios sinópticos, y especialmente en Mc, se hace notar con frecuencia que Jesús prohibía que se refirieran abiertamente a él como Hijo de Dios, o como el Cristo o Mesías (Mc 1,44; 3,11-12; 5,43; 7,36; 8,30; 9,9). **¿Por qué esta prohibición?** La respuesta puede encontrarse en razón a las falsas o distorsionadas imágenes o imaginarios sociales de lo que debe ser el mesianismo de Jesús. No con-

³ Basta con hacer un análisis sobre la manera como David vivió su masculinidad y la relación de ésta con la política, teniendo en cuenta el contexto cultura patriarcal de la época, para encontrar las raíces de estos imaginarios.

cuerda el significado que Jesús quiere darle a su mesianismo con el significado que los diversos personajes que se mueven dentro del evangelio le dan al mismo. Por otra parte, Jesús dedica gran parte de su tiempo, en privado, a la enseñanza de sus discípulos, con el interés de corregir estas imágenes. Por eso, les manifiesta que él tendría que padecer, sufrir la muerte y resucitar (Mc 8,31; 9.31; 10,32-34).

El esfuerzo de Jesús, con sus enseñanzas, tiene el sentido de crear un nuevo imaginario en torno al significado de su mesianismo, en el que aparece tal vez no tan explícito como nos gustaría que fuera, una nueva manera de ver las relaciones de género, el papel de las mujeres y por tanto de los varones. Se llega a cierta "plenitud" de significación en el evangelio de Marcos precisamente en el momento en que se encuentra clavado en la cruz. Hay una clausura de sentido, que indudablemente el lector va a tener que abrir de nuevo desde su propia experiencia.

La concepción mesiánica de Jesús pasa necesariamente por la cruz, y ésta como la expresión máxima del amor de Jesús por el prójimo. La cruz revela el verdadero mesianismo de Jesús. Les presentó así un concepto de su misión que difería de la idea popular judía de un Mesías (davídica especialmente) conquistador y libertador en el sentido político común.

Pero igual una imagen que difería de los imaginarios filosóficos y sociales de la época sobre el significado de lo que era un varón y los valores que encarnaba. Dentro de los significados de la cruz aparece un valor que va a reflejar las características del mesianismo de Jesús: la mansedumbre. En la cruz está clavado un mesías manso. Pero este significado difiere diametralmente del imaginario instituido de lo que debe ser un varón. El honor del varón⁴ se definía en términos de agresividad, mando y autoridad sobre la familia, competitividad, exhibición de fuerza y valor o como una actitud desafiante. Mantener el honor o ganar más, significaba seguir estas actitudes y comportamientos, bajo el riesgo de perder el honor y con ello la consideración de los demás (siendo acusado de pusilanimidad y falta de hombría)⁵. La mansedumbre era una actitud considerada totalmente contraria al honor masculino defendido por la sociedad. Ser manso o apacible significaba entonces ir en contra de la corriente. La cruz es símbolo de mansedumbre radical. Y mientras no se comprende esta característica del mesías, es mejor mantenerlo en silencio. La mansedumbre radical expresada en la cruz la entendemos como una indignación profética libre de deseos, de venganza o cosa parecida, que no utiliza las "mismas armas" de los que nos hacen daño, que no devuelve "ojo por ojo, ni diente por diente". Se comprende mejor como *la ira compasiva* contra la injusticia, y como defensa de las víctimas. Jesús rechaza la violencia como medio para implantar el Reino de los cielos. Su acción, paradójica e irónicamente, es la de un rey pacífico y desprovisto de lo que normalmente sirve como resorte para la obtención del poder (ejércitos, caballos, poder, etc.). El nuevo mesianismo de Jesús implica un nuevo imaginario (instituyente) la vivencia de una nueva masculinidad.

El tema del mesianismo tiene que ver con la cuestión del poder. Y de igual manera el tema de masculinidad. Mesianismo y masculinidad los une el mismo tema del poder.

⁴ El honor tenía su razón de ser en el origen social de la persona, el sexo y la edad. Recordemos que el esquema honor/vergüenza, patrón/ cliente, extendido en todas las instancias de la vida social, tenía su fundamento "ideológico" o simbólico en las relaciones asimétricas entre varones y mujeres, adultos y niños. El honor, en términos negativos, estaba garantizado en primer momento en el hecho de no ser mujer, no ser niño y no ser de origen pobre. Sobre esta base se construía el honor. Esta condición social se expresaba simbólicamente en las maneras de vestir, comer y en las relaciones sociales que se tenían. Sobre el tema ver: Francisco Reyes Archila. Otra masculinidad es posible; un acercamiento bíblico teológico. Questiones, 5-. Bogotá: Dimensión educativa, 2003. Documentos de Teología Latinoamericana.

⁵ Carmen Bernabé. Bienaventurados los mansos. En *Sal terrae* No. 1065 (marzo 2003), p. 235.

Mientras los discípulos sueñan con ser los mayores (paradigma fundamentado en el orden imaginario simbólico de superioridad-inferioridad⁶), con estar a la derecha e izquierda (Mc 9,33-37; 10,35-45), Jesús propone el servicio y la humildad como el valor que debe fundamentar el poder, la lógica contraria a lo que la sociedad patriarcal exige a los varones. El ideal no está en la grandeza (endiosamiento de la grandeza) del poder como dominio, sino en el poder que da el servicio o, en otras palabras, en la capacidad de empujarse solidariamente con los que sufren. Por eso, a Jesús no se ve rodeado de gente considerada importante y rica, normalmente está acompañado por un grupo de gente pobre y sencilla (niños, mujeres, enfermos, extranjeros, locos, etc.).

Solo cuando respondió al Sumo sacerdote, poco antes de ser crucificado, Jesús se declaró públicamente como el Cristo (Mc 14,61-62). Ahora, lo que queremos hacer explícito es que esta nueva imagen del mesías, consciente o inconscientemente, refleja entre otras muchas cosas (a nivel político por ejemplo), una nueva manera de ver la masculinidad. Una masculinidad definida a partir de la mansedumbre y no de la agresividad. Precisamente esto nos lleva a comprender porque en aquel tiempo (y hoy indudablemente) a los varones nos cuesta entender y vivir el mesianismo tal como lo planteó Jesús: la opción por el servicio y no por el "poder", la opción por los pequeños de la sociedad como los niños y no tanto por la visión de los "adultos", la opción por la mansedumbre y no por la honor, la agresividad, la violencia o los deseos de venganza, como alternativa para resolver los problemas y conflictos, etc.

Para Marcos la gran tentación es renunciar a la cruz como parte de su misión (8,31-33), negar a Jesús sufriente (Mc 14, 66-72), o lo que es lo mismo "querer bajar a Jesús de la Cruz". "De esta manera también los principales sacerdotes, burlándose, se decían unos a otros, con los escribas: "A otros salvó, pero a sí mismo no se puede salvar"... ¡El Cristo! ¡Rey de Israel! ¡Qué descienda ahora de la cruz, para que veamos y creamos!". También los que estaban crucificados con él lo insultaban.(Mc 15,31-32). El desafío para los seguidores de Jesús es asumir la cruz.

2. Mesianismo, cruz y masculinidad.

Vamos en esta parte a intentar hacerle un seguimiento al tema de la cruz en el evangelio, unido al tema del secreto mesiánico, pero siempre con el objetivo de explicitar ese componente de género.

2.1 La jornada de Cafarnaúm.

El primer texto que queremos abordar es la sección llamada como "**Jornada de Cafarnaúm**" (1,21-39) con énfasis en las controversias que se desataron entre Jesús y los fariseos (tal como son presentados en el evangelio) como causa que explica la muerte en Cruz de Jesús. Queremos profundizar en estas controversias explicitando ese componente de género y, en concreto, de la masculinidad.

⁶ Esta noción de orden simbólico u orden imaginario es inspirado en el libro de Ched Myers: O Evangelho de São Marcos, y en el de Harry Pross: la violencia de los símbolos sociales. Y nos ha servido como un modelo metodológico clave en la comprensión de la misma construcción de las estructuras simbólicas de la sociedad y en el desarrollo de talleres sobre masculinidad. En la práctica se ha ido enriqueciendo y ampliado este modelo. Ver mi artículo: "La masculinidad como una construcción imaginaria; reflexiones para ayudar a reencantar nuevas maneras de ser masculino. En: Mandrágora, 12, 2006, São Bernardo do Campo: publicación anual del Núcleo de Estudios Teológicos de la Mujer en América Latina (NETMAL- UMESP), p 100-104.

La primera discusión gira sobre el perdón de los pecados. *¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo? “Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados”* (2,7.10).

La segunda discusión o controversia gira sobre el tema de las comidas con los publicanos y pecadores. *¿Es que come con los publicanos y pecadores?.* Al oír esto Jesús, les dice: *«No necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores.»* (2,16-17).

La tercera controversia gira sobre el tema de la ley, simbolizada en el “sábado”. *«Mira ¿por qué hacen en sábado lo que no es lícito?»* Y les dijo: *«El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. De suerte que el Hijo del hombre también es señor del sábado»* (3,4). Y les dice: *«¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?»* Pero ellos callaban. (2,24.27.28).

Estas controversias lo que ponen en evidencia es la manera cómo la novedad del mensaje y de la práctica de Jesús socava todos los presupuestos socio culturales y religiosos que sostienen la sociedad de la época. Directa o explícitamente no enfrenta una práctica o un imaginario que podríamos llamar machista o patriarcal, como lo intentamos hacer ahora, ya con una teoría y unas herramientas claras definidas por las teorías de género. Pero al socavar estos presupuestos (ley, costumbres, instituciones e imaginarios) está socavando las mismas raíces de una sociedad patriarcal.

Lo que lleva a la muerte de Jesús, por decirlo de otra forma a la manera acostumbrada de decirlo, es el cuestionamiento y la descalificación de los presupuestos culturales de tipo patriarcal –machista, propios de esa sociedad.

2.2 Igualdad fundamental de género a partir de Marcos 10¹⁻¹²

En esta parte vamos a reflexionar sobre algunos pasajes donde la cuestión de género es más evidente, poniendo el énfasis más en las actitudes masculinas.

El texto inicia con una pregunta que los fariseos le hacen a Jesús con mala intención. *“Si era lícito al marido repudiar a su mujer”*. Jesús responde con otra pregunta que viene a abrir el texto a dos planteamientos o juicios éticos (*es legal... o es lícito*) diferentes frente a una situación. Jesús inteligentemente responde con otra pregunta: *¿Qué les mandó Moisés?* Los fariseos hacen una pregunta de tipo legal, comprensible por toda su formación y por sus propios intereses. La astucia de Jesús, en este primer momento, consiste en poner en tela de juicio la misma pregunta, antes de responder, y pasar de una discusión de tipo legal como la planteaban los fariseos a una reflexión más ética, para volver al final a plantear una nueva ley.

El texto expone dos posturas diferentes. La de los fariseos que toma como punto de partida el cumplimiento legalista de la ley. La postura de Jesús es la contraria, para quien es necesario recuperar el fundamento original, teológico en este caso, que pueda servir para instituir una nueva ley y derogar por tanto la ley antigua que evidentemente justificaba un tipo de relaciones sociales de tipo patriarcal. Lo que está en el fondo de esta discusión es entonces una cuestión de género (relación varón –mujer) como el fundamento mismo de organizar una sociedad. Por una parte un orden social de tipo patriarcal y por otro un nuevo orden social.

Vamos a graficar esta controversia de la siguiente manera:

Motivación		Ley	Sistema
<p>"Por la dureza del corazón de ustedes les escribió este mandamiento". ¿Qué significa esto?</p> <p>El fundamento de esta postura está en la ley como una respuesta a una situación específica concreta.</p> <p>La ley estaba motivada en limitar el abuso de los hombres contra las mujeres.</p> <p>Casos: Los casos de aversión en los matrimonios (cuando la esposa no es virgen o si es virgen). Los casos de adulterio, violación.</p> <p>Contexto (Tribalismo)</p>	Moisés	<p>Moisés permitió dar carta de divorcio y repudiarla (Dt 24,1-4; Mt 5,31).</p> <p>Ver Mt 19,3.</p> <p>La ley antigua. Ya no cumple su función inicial, pues perdió su motivación inicial. Además el contexto donde aplica es diferente.</p>	Es una ley que sirve para justificar y mantener un orden social patriarcal.

HAY UN CONFLICTO DE INTERPRETACIONES

POR TANTO, HAY UN CONFLICTO A LA HORA DE PLASMAR LA LEY

Motivación		Ley	Sistema
<p>Recuperar el fundamento motivación original, más teológica o antropológica. El fundamento es Dios mismo.</p> <p>pero al principio (αρχο; δε; αρχη" κτισεω") de la creación, hombre y mujer los hizo Dios. Por esto (ενεκεν τουτου) dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer.</p> <p>Gn 1,27; 5,1 + Gn 2,24</p> <p>Contexto B</p>	Génesis	<p>"Por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre. (ο) ου'ν οφ θεο;" συνεαξευξεν ανθρωπομη; Χωριζετω).</p> <p>Se replantea la ley para que responda a la "nueva" motivación. Y por tanto, se rompe con (trasgrede) la antigua ley. Se concreta en una nueva ley:</p> <p>¹¹y les dijo: Cualquiera que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra ella; ¹²y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio.</p> <p>Ver: Mt. 19.9; Mr. 10.11-12; Lc. 16.18; 1 Co. 7.10-11</p>	Con ello cuestiona las bases legales de un sistema patriarcal y coloca las bases para un sistema más igualitario.

El resultado es una nueva norma de acción más justa con la mujer y con el varón, que rompe con los esquemas de una sociedad patriarcal, que recupera el fundamento teológico que la motivó y que busca responder a un nuevo contexto.

2.3 La agonía en Getsemaní. «*Mi alma está triste hasta el punto de morir; quedaos aquí y velad.*» (14,34)

“*Van a una propiedad, cuyo nombre es Getsemaní, y dice a sus discípulos: «Sentaos aquí, mientras yo hago oración.» Toma consigo a Pedro, Santiago y Juan, y comenzó a sentir pavor y angustia. Y les dice: «Mi alma está triste hasta el punto de morir; quedaos aquí y velad.» Y adelantándose un poco, caía en tierra y suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora. Y decía: «¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú.» Viene entonces y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: «Simón, ¿duermes?, ¿ni una hora has podido velar? Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil.» Y alejándose de nuevo, oró diciendo las mismas palabras. Volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados; ellos no sabían qué contestarle. Viene por tercera vez y les dice: «Ahora ya podéis dormir y descansar. Basta ya. Llegó la hora. Mirad que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores”.* (14, 32- 41).

Y comenzó a sentir pavor y angustia. El Jesús de Marcos, a diferencia de Mateo especialmente, aparece como un varón que puede expresar sus sentimientos, en concreto sentimientos que no son esperados socialmente de los varones, pues contradicen lo que se ha imaginado que por naturaleza no puede ser de los hombres: el miedo y la angustia. No sabemos a “ciencia cierta” las implicaciones o las connotaciones que está actitud hubiera podido tener en aquella época. Lo cierto es que para nosotros que vivimos veinte siglos después, nos puede ayudar a recuperar a los varones una de las dimensiones más importantes de nuestra común condición humana: poder expresar emociones fuertes como el miedo y la angustia. Sería un acto de profunda liberación y sanación interior para muchos varones aceptar que la expresión de estas emociones es parte esencial de nuestra condición como varones. .

Mi alma está triste hasta el punto de morir. Esta manera tan natural de expresar una emoción como la tristeza es parte del hilo conductor del evangelio de Marcos. El sentimiento que aparece mayormente expresado es el de la misericordia (Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22). Tener misericordia implica sentir con las entrañas, lugar donde radican los afectos más profundos como la tristeza, la ternura, la compasión, la benevolencia, el dolor, la indignación frente a las injusticias, etc. Jesús siente especial misericordia por los pobres, de los enfermos, por los esclavos, los huérfanos y las viudas. Se indigna frente a al dolor que resulta como consecuencia de la injusticia y la exclusión social (Mc 10,14; Lc 13,15-16). El evangelio menciona otros de los sentimientos expresados por Jesús: tristeza (Mc 3,5; 14,33-34), angustia (Mc 14,33), ira (Mc 3,5; 10,14).

El Jesús de Marcos valora el mundo interior de la persona, simbolizado en el corazón, que además de los sentimientos es el lugar donde simbólicamente se representan los pensamientos y deseos, en contra de una lógica masculina que valora lo exterior (la pureza exterior, véase Marcos 7,1-ss). Jesús propone la “irracional” lógica del corazón (Mc 8,2-3; 14,6). Es importante darle “rienda suelta” a los deseos y a los sueños. No se trata de matar esos deseos en función de una lógica demasiada “racional”. Jesús desenmascara esa “lógica racional”, para mostrar su irracionalidad, cuando se trata de “satisfacer” las necesidades y los deseos profundos de la gente que lo acompaña.

Es evidente, tanto para el tiempo en que se escribió el evangelio de Marcos como para hoy, que el Jesús de Marcos, en coherencia con el Jesús de la historia, rompe con la lógica machista patriarcal de que para ser varón y mantener el honor como tal hay que reprimir las emociones.

3. Releyendo el texto de Mc 15, 32-39 a modo de conclusión.

a. «¡El Cristo, el Rey de Israel!, que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos.» También le injuriaban los que con él estaban crucificados.

b. Llegada la hora sexta, hubo oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona

c. A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: d. «Eloí, Eloí, ¿lema sabactamí?», - que quiere decir - = «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?»

d. Al oír esto algunos de los presentes decían: Miren, llama a Elías. Corrió uno y, empapando una esponja en vinagre, la puso en una caña y le dio a beber, diciendo: Dejad, veamos si viene Elías a bajarlo.

c'. Pero Jesús lanzando un fuerte grito, expiró.

b' Y el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo.

a'. Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: «*Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.*» (15,39).

No es mi interés comentar toda esta perícopa, pues si analizamos el texto antes y después vamos a encontrar que el quiasmo es mayor. Nos interesa resaltar la confesión del centurión romano. Esta confesión es el resultado, si lo vemos a partir de la anterior estructura, de un proceso que pasa por la superación de aquella concepción triunfalista del mesianismo expresado en la idea de "bajar de la cruz" como lo hemos expresado en estas páginas. Pero llegar a esa confesión es necesario pasar por un proceso que es conflictivo, doloroso y tal vez por eso mismo liberador. Estos momentos están simbolizados en la oscuridad y en el velo rasgado del templo, significando todo un proceso de muerte y liberación.

La oscuridad en pleno mediodía sería el anuncio de la intervención liberadora de Yahvé según el Éxodo (Ex 10, 21-23), y del juicio de Dios contra todos los opresores de la tierra, según Amós (Am 8, 9). Los evangelios interpretan la muerte de Jesús en clave de juicio y liberación. Identificando de este modo el día de Yahvé con el día en que Jesús muere en la cruz, iniciando el *éxodo* definitivo de la humanidad⁷.

El velo del santuario rasgado en dos puede significar que ningún hombre tendrá en adelante impedimento u obstáculo alguno para ver a Dios, al haberse rasgado la cortina que impedía su visión. Pero igualmente puede desvelar la falsa pretensión de querer encerrar a Dios en un lugar, desplazando la mirada hacia el cuerpo de Jesús como lugar de la verdadera presencia de Dios, verdadero santuario donde se puede ver a Dios cara a cara. La expresión "de arriba abajo", que alude al cielo y a la tierra, muestra que en esa muerte se revela al mismo tiempo el Dios del Cielo y el Hombre Dios. Con la muerte de Jesús, el papel de los templos ha terminado".

Hay que comprender estos símbolos en el contexto de Marcos 15. Pasar por la oscuridad supone entrar en un proceso en donde comienza a resquebrajarse los viejos imagi-

⁷ Sobre el sentido de estos símbolos ver el excelente texto de Jesús Peláez. Fenómenos extraordinarios en la muerte de Jesús: ¿Historia o símbolos? Universidad de Córdoba, España. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat>. Aquí retomamos estos aportes, enriqueciéndolo en el contexto de Marcos y de la masculinidad.

narios o paradigmas sobre el mesías. El que esta confesión esté en labios de un soldado romano le da mucho más fuerza, pues viene de quien menos se puede esperar, de alguien – un varón adulto- que representa el ejercicio del poder militar romano, enemigo políticamente hablando de un pueblo que quería la liberación. Si nos ponemos en el lugar de este personaje se ha de suponer un proceso muy conflictivo y doloroso en que tuvo que ir cambiando sus viejos imaginarios militaristas de lo que podría significar el mesías para asumir el imaginario de un mesías pacífico y manso, de un imaginario triunfalista a un imaginario que se construye a partir de un aparente (y real, en cierto sentido) fracaso y derrota, y que pasa necesariamente por la persecución, el sufrimiento y la cruz. Para lograr este cambio se tiene que pasar por un proceso que tiene dos momentos. El primero, simbolizado en la oscuridad, representa ese momento de miedo, confusión, incertidumbre, dolor y ceguera con relación a las propias creencias. Pero es precisamente en ese momento donde escucha aquellas palabras desgarradoras (y en arameo) de abandono de un varón justo que es condenado injustamente. El segundo, simbolizado en el velo rasgado del templo, representa el momento de la liberación. Pareciera que el lamento de Jesús, sea el que rasga el velo del templo poniendo a descubierto la gran mentira que encerraba el santuario del templo: Dios no está en el santuario, está en el cuerpo de Jesús crucificado. Se necesita de este éxodo teológico para liberarse definitivamente de los falsos imaginarios sobre el mesías y adquirir un imaginario diferente.

Bibliografía:

1. Hay algunos antecedentes personales sobre el tema de la masculinidad:

REYES A., Francisco. Otra masculinidad es posible; un acercamiento bíblico teológico. *Quaestiones*, 5-. Bogotá: Dimensión educativa, 2003. Documentos de Teología Latinoamericana.

_____. Masculinidad y teología. En: *Revista Caminos*, 26, 2004, La Habana, Cuba, Centro Memorial Dr. Martin Luther King, pp 44-49.

_____. La masculinidad como una construcción imaginaria; reflexiones para ayudar a reencantar nuevas maneras de ser masculino. En: *Mandrágora*, 12, 2006, São Bernardo do Campo: publicación anual del Núcleo de Estudios Teológicos de la Mujer en América Latina (NETMAL- UMESP). Revista especializada en Estudios de Género e Religión.

2. Estudios sobre el imaginario:

Hacemos referencia a algunos autores de la Escuela de Eranos (Gilbert Durand, Barcherlard, Henry Corbin), del Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales de la Universidad de Santiago de Compostela, España, (como Angel Enrique Carretero Pasín), y otros en América Latina como la escuela de filosofía de la UCR, en San José Costa Rica (especialmente Alexandre Jiménez Matarrita), del Centro de Estudos do Imaginário de la Universidade Federal de Rondônia, así como autoras como María Noel Lapoujade y Blanca Solares de la UNAM de México. También se tuvo en cuenta los aportes tan valiosos, y ciertamente muy desconocidos en el campo de la teología, que derivan del pensamiento de Cornelio Castoriadis.

3. Estudios sobre el evangelio de Marcos

MURDOCK P., William , "La Theologia Crucis Marci desde la encrucijada de América Latina (Ensayo sobre la teología del Evangelio según San Marcos)": RIBLA No. 9 (1991:2) 97-111

BRAVO, C., Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina, Sal Terrae, Santander 1986.

DELORME, J. (1995). El evangelio según San Marcos. 13ª ed. Verbo Divino, Estella. (Colección Cuadernos Bíblicos No. 15-16)

GNILKA, J., El Evangelio según San Marcos, 2 tomos, Sígueme, Salamanca, 1987.

MATEOS, J., El Evangelio de Marcos, El Almendro, Córdoba, 1993.

PELAEZ, Jesús. Fenómenos extraordinarios en la muerte de Jesús: ¿Historia o símbolos? Universidad de Córdoba, España. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat>.

Francisco Reyes Archila
frarchila@gmail.com

Hipótesis interpretativas de los milagros en Marcos

Resumen

Los milagros son de gran importancia para la comprensión del Jesús Histórico. Este estudio analiza las diferentes hipótesis que explican los milagros de Jesús en Marcos, por los cuales los primeros discípulos manifestaron su comprensión acerca del evento histórico referente a la figura de Jesús de Nazaret, hasta llegar a considerarlo el mesías divino.

Los milagros son muy importantes para comprender al Jesús histórico. El presente trabajo estudia las diferentes hipótesis concernientes a la explicación de los milagros de Jesús en el Evangelio de Marcos, a través de los cuales los primeros discípulos mostraron su comprensión del evento histórico relativo a Jesús de Nazaret, hasta su comprensión de Él como el mesías divino.

Palabras claves: *Jesús Histórico – Religión – Ciencias de la Religión – Milagros.*

El presente estudio analiza los milagros en el evangelio de Marcos. En la primera parte expone el vocabulario relativo al tema. En la segunda parte presenta algunas de las hipótesis más significativas, a partir de ese material, con relación a la hermenéutica marcana. El objetivo no será, prioritariamente, el análisis de la tipología de los milagros de Jesús, sino la interpretación de su actividad milagrosa en el contexto literario y social del evangelio de Marcos.

1. Milagros en Marcos

La actividad taumatúrgica hace de Jesús el mayor “hombre divino” de su tiempo. La expresión “hombre divino” hace referencia al poder de realizar cosas extraordinarias, y viene a legitimar su autoridad “divina”, de intermediación en la relación con Dios y le confiere una autoridad especial en la sociedad.

Dentro de los evangelios, Marcos ciertamente que da especial atención a los milagros, sea de curaciones, sea de expulsiones de espíritus impuros. Vale la pena observar que el evangelista no usa ningún vocabulario técnico, ni tampoco hace distinciones claras. Los milagros son narrados de forma banal, como “curó muchos enfermos”, “expulsó muchos demonios”, “la fiebre le dejó”, “la lepra le dejó”, “el espíritu impuro salió”, “el viento amainó” (VARIOS, 1982, p. 45). De la misma manera, aquello que distinguimos como milagros, curaciones y exorcismos representa, en el lenguaje del evangelista, fenómeno similar, dado que su vocabulario y el esquema narrativo se confunden. Es difícil, sin embargo, distinguir milagros humanos y milagros de la naturaleza. Las varias distinciones presentadas sirven, por lo general, para objetivos didácticos.

Dentro de las innumerables listas de milagros en los evangelios, citamos apenas tres, más accesibles en portugués. Schiavo y Silva (2000, p. 125-7) presentan un cuadro esquemático, en el apéndice, citando, a partir de los cuatro evangelios, 6 exorcismos, 17 curaciones y 8 milagros de naturaleza. Bautista (1996, p. 131-132), igualmente en los cuatro evangelios hace un elenco de 32 milagros narrados, clasificándolos como Salvación, Dona-

¹ Doctor en Ciencias de la Religión, biblista, con varias publicaciones en literatura apocalíptica, Jesús Histórico y Cristianismos originarios.

² Doctor en Ciencias de la Religión, Maestría en Exégesis y en Teología Bíblica, Profesor del Programa de Pos-Graduación *stricto sensu* en Ciencias de la Religión de la PUC Goiás.

ción. Curación, Exorcismo, Legitimación y Resurrección; a más de ello aporta un elenco de sumarios y otro de discusiones y alusiones. En la obra de varios autores (1982, p. 32-3), también el elenco parte de los cuatro evangelios, y clasifica milagros con la naturaleza, curaciones, sumarios, resurrecciones, exorcismos solos y exorcismos con curación, y discusiones. Trae también una lista de relatos de milagros en Marcos (p. 47-48).

La pretensión del presente estudio, en esta primera parte, es justamente analizar en el segundo evangelio, el de Marcos, la terminología utilizada para 'milagro' y, consecuentemente, las peculiaridades de su visión.

La palabra utilizada para 'milagro' es señal (*semeion*), con 7 secuencias en Mc 8,11.12.12; 13,4.22; 16,17.20 (CONCORDANCIA, 1994, p. 710; las referencias concuerdan también con MOULTON-GEDEN-MOULTON), y será la palabra preferida, y exclusiva, en Juan. En el segundo evangelista puede ser traducida como prodigio, es decir, manifestación extraordinaria, pero raramente aplicada a los milagros de Jesús (VARIOS, 1982, p. 46). ¿Este dato confirmaría, en hipótesis, la respuesta negativa de Jesús al pedido de los fariseos: "a esta generación ninguna señal le será dada" (8,12)?

Otra palabra para 'milagro' sería *thauma*, con el sentido de objeto de admiración, prodigio, maravilla, milagro, pero sólo está testimoniada dos veces en el Nuevo Testamento, en 2Cor 11,14 y en Apoc 17,6 (MUNDLE, 2000, p. 1284). El verbo 'admirarse' (*thaumazo*), con sentido de *maravillarse*, *quedarse atónito*, es usado 4 veces por Marcos (5,20; 6,6; 15,5.44), contra 7 en Mateo y 12 en Lucas. Marcos sólo lo utiliza, en el contexto de las curaciones, para la reacción de la multitud, en el episodio del gadareno, cuando "todos quedaron admirados" (5,20). En el caso del "profeta despreciado en su patria", la situación se invierte, pues es Jesús quien "se admiró de la incredulidad de ellos" (6,6).

Para describir la admiración frente a los milagros, a veces Marcos utiliza el verbo 'extasiarse', 'quedar fuera de sí' (*existemi*), como después de la curación del paralítico (2,12), donde también se glorifica (*doxazo*) a Dios, después de la curación de la hija de Jairo, donde "se extasiaron con gran éxtasis" (5,42), y en la reacción de los discípulos al ver a Jesús caminar sobre las aguas del mar (6,51).

También está el verbo 'maravillarse' (*ekplesso*), utilizado por Marcos 5 veces, por ejemplo frente a la curación del sordomudo (7,37), aunque por lo general es aplicado para denotar la reacción frente a la enseñanza de Jesús.

Otra palabra también traducida por 'milagro' es *poder* (*dynamis*), 10 veces es utilizada por Marcos (CONCORDANCIA, 1994, p. 174), y es traducida por poder, fuerza, acto de poder (VARIOS, 1982, p. 46-47).

Marcos utiliza, además, 'autoridad' (*exousia*), un total de 10 veces (CONCORDANCIA, 1994, p. 280), pero relacionada con curaciones; la utiliza para destacar la autoridad de Jesús sobre los espíritus inmundos (1,27), la autoridad que él concede a los discípulos sobre los demonios (3,15) y sobre los espíritus malos (6,7).

El verbo 'curar' (*therapeuo*) es empleado 5 veces por Marcos (1,34; 3,2.10; 6,5.13), siempre con el sentido de curar dolencias (CONCORDANCIA, 1994, p. 386). No consta, en el Nuevo Testamento, el sustantivo "terapeuta". El otro sinónimo para curar o sanar (*iaomai*), en Marcos, consta una única vez, en relación a la hemorroisa, que "sintió en su cuerpo que estaba curada de su enfermedad" (5,29). La palabra *sano*, con *salud* (*ygíés*), en Marcos, también se encuentra sólo en ese mismo episodio de la hemorroisa, cuando Jesús dirige la palabra a la mujer: "Vete en paz, quedas curada de esta enfermedad" (5,34).

En el caso de la curación del leproso, Marcos emplea el verbo 'purificar' (*katharizo*), repetido en Mc 1,40.41.42. El cuarto uso del mismo, en Marcos, se refiere a la purificación de los alimentos (7,19).

Más frecuente es el verbo 'curar/salvar' (*sozo*) utilizado 15 veces por Marcos, también 15 por Mateo y 17 por Lucas. El mismo verbo posee los dos significados: curar y salvar, dado que el griego no se hace tal distinción y, por lo mismo, las traducciones deben optar por uno u otro sentido.

Expulsar demonios, Satanás o espíritu impuro es otra expresión aplicada a la acción de Jesús. Con el significado de *expulsar, lanzar fuera (ekballo)*, es usada un total de 18 veces por Marcos, de las cuales, 9 se aplican a "expulsar demonios", una vez a "expulsar a Satanás" y 2 veces a "expulsar al espíritu mudo". Las demás ocasiones se refieren a contextos diversos (CONCORDANCIA, 1994, p. 231).

Cabe aclarar que el término "exorcista", habitualmente aplicado a Jesús, es impropio para los textos y para el contexto de la época. Las palabras *exorcizar o exorcismo*, como las entendemos hoy, no constan en los evangelios y no son aplicadas a Jesús. En el Nuevo Testamento, 'exorcizar' (*exorkizein*) significa básicamente "conjurar, responsabilizar bajo juramento" (TAYLOR, 1980, p. 78), siendo usado exclusivamente en Mt 26,63, con este sentido preciso. 'Exorcista' (*exorkistes*) también se usa sólo una vez en el Nuevo Testamento, con un sentido discutible, y es aplicado a los "judíos exorcistas ambulantes" en Hch 19,13.

Marcos utiliza la palabra 'demonio' (*daimónion*) 13 veces, contra las 11 que las usa Mateo y las 23 de Lucas; y 'endemoniar' (*daimonízomai*) 4 veces (1,32; 5,15.16.18), casi todas en el contexto del gedareno, contra 7 en Mateo y una en Lucas. Demonio (*daímon*) aparece sólo una vez en el Nuevo Testamento, en Mt 8,31 (CONCORDANCIA, 1994, p. 138).

Para el sinónimo 'diablo' (*diábolos*) no hay paralelo en Marcos, apenas 6 en Mateo y 5 en Lucas (CONCORDANCIA, 1994, p. 150).

En cambio el término 'Satanás' (*satan, satanas*) se encuentra 6 veces en Marcos (1,13; 3,23.23.26; 4,15; 8,33), contra 4 en Mateo y 5 en Lucas (CONCORDANCIA, 1994, p. 707).

Belcebú (*beelzeboúl*) se usa una sola vez en Marcos (3,22), en la acusación de los escribas contra Jesús. Mateo y Lucas utilizan el mismo término 3 veces cada uno, y prácticamente en el mismo episodio paralelo (MOULTON-GEDEN-MOULTON, 1978, p. 146).

Frecuente, en Marcos, es la expresión 'espíritu impuro' o 'espíritu de impureza' (*pneuma akatharton*). Jesús expulsa al espíritu impuro en la sinagoga de Cafarnaúm (1,23.26.27); los espíritus impuros caen a sus pies (3,11); los doctores de la ley acusan a Jesús de estar poseído por un espíritu impuro (3,30); el gedareno era un "hombre de espíritu impuro" (5,2.8.13); Jesús concede a los discípulos poder sobre los espíritus de impurezas (6,7); la hija de la siro-fenicia tenía un espíritu impuro (7,25); Jesús cura a un niño con un espíritu mudo (9,17), o con un simple espíritu (9,20), o con un espíritu impuro (9,25), o incluso con un espíritu sordo y mudo (9,25) (CONCORDANCIA, 1994, p. 656).

Un dato importante, y único, en el caso de Marcos, es que Jesús opera prácticamente la totalidad de sus milagros en la primera parte del evangelio, en el llamado evangelio de Galilea. En la segunda parte, que narra la actividad de Jesús en torno a Jerusalén, está prácticamente sólo el milagro de la maldición de la higuera (11,12-14.20-26), un milagro típicamente negativo. Mientras está en Galilea, en medio de los pobres, Jesús rezuma bondad en sus milagros; en Jerusalén, en torno a la cruz, no los realiza. La interpretación de este dato proporciona material para mucha discusión.

El evangelio de Marcos, como se constata, posee abundante material sobre curaciones y expulsiones de impurezas. Si consideramos que este fue el primer evangelio en ser escrito, este dato gana aún mayor importancia.

2. Hipótesis interpretativas de los milagros en Marcos

2.1. Religión popular versus religión oficial

En la tradición judía, la irrupción de lo extraordinario en la vida del pueblo es la afirmación de la presencia constante de Dios que lo acompaña en las grandes etapas de su historia. Lo extraordinario aparece como fuerza en la liberación de la esclavitud de Egipto: en el enfrentamiento con el Faraón y sus magos, aquello que es conocido como las plagas de Egipto (Ex 7; 13) y, sobre todo, en el milagro del Mar Rojo (Ex 14,15-31). También habrá milagros en el camino por el desierto: el agua que se volvió dulce en Mará (Ex 15,22-27): el maná y las codornices (Ex 16,1-36): el agua de la roca (Ex 17,1-7); y el involucramiento de Dios en el combate contra Amalec (Ex 17,8-16). Tales milagros fueron siempre atribuidos a Moisés, el intermediario del pueblo en la relación con Dios. Estos milagros servirán también para la legitimación del poder de Moisés delante del pueblo y para la afirmación de la identidad y del culto de Yahvé, como su dios patrono. La presentación de Yahvé a través de hechos extraordinarios que, entre otras cosas, avalarán al mismo Egipto, representaban una poderosa afirmación de su existencia, identidad y fuerza, y proyectaba, en el panorama social de entonces, a los hebreos como su pueblo y a Moisés como su líder natural.

Otro contexto parecido es el siglo VIII, el tiempo de los profetas Elías y Eliseo. Los dos profetas son recordados, sobre todo, por su lucha en defensa del Yavhismo, contra el intento de la dinastía israelita de los omridas y especialmente de la reina Jezabel que pretende afirmar los cultos cananeos. El peligro del dualismo entre las dos religiones habría llevado al enfascamiento del Yavhismo con relación a los cultos cananeos. El profeta Elías actuó en dos direcciones: por un lado el enfrentamiento con el rey que apoyaba los cultos cananeos y a sus sacerdotes, a quienes vence en la confrontación en el monte Carmelo (1Re 18,20-40); por otro lado, en la vida cotidiana del pueblo, a través de varios milagros que vienen a socorrer la indigencia del pueblo, lo que, en la intención del redactor, revelan al profeta como "hombre de Dios" (1Re 17,18.24; 2Re 1,9.10.11.12.13), título posteriormente aplicado también a Eliseo (2Re 4,9.25.40; 6,6; 8,8). Esta es la clara afirmación de la autoridad religiosa de Elías y Eliseo, alternativa a los sacerdotes y al culto oficial: el poder taumátúrgico de ambos profetas expresa, por lo tanto, un profundo rechazo a la religión del rey incapaz de garantizar la vida al pueblo. Los milagros de Elías y Eliseo, por lo tanto, dan legitimidad a los profetas populares en su lucha contra la religión oficial.

Hay un interesante paralelismo redaccional entre las figuras de Elías y Moisés: Elías, al inicio de su ministerio, se encuentra en el desierto, al este del río Jordán, en el torrente de Carit (1Re 17,2-6): comienza allí donde Moisés terminó su ministerio (es un lugar próximo al monte Nebo) y, como Moisés, es alimentado de forma milagrosa en el desierto, a través de un cuervo que le trae carne y agua del torrente.

La historia de Jesús, en el evangelio de Marcos, no es diferente a la historia de los dos grandes profetas mencionados, Moisés y Elías: Él también realiza muchos milagros, reivindicando a través de ellos su propia autoridad y mediación divina. Con relación a la religión oficial del templo, Jesús revela un rostro diferente de Dios: el Dios de los padres, de Moisés, de Elías, el Dios que se preocupa por la vida y sufrimiento de su pueblo. Los milagros de Jesús, en el evangelio de Marcos son, por lo tanto, antagonistas y al mismo tiempo críticos con relación a la religión del templo, excluyente con relación al pueblo más simple y pobre. Representan la reivindicación de la primacía de la vida en relación a la religión y sus leyes. Por representar una alternativa religiosa, Jesús es cuestionado por los representantes de la religión oficial en el origen de su autoridad: "¿Con qué autoridad haces esto?" (Mc 11,28; 1,22), así también es tachado porque hace esto "poseído por un

demonio" (Mc 3,22). La figura de Jesús es parecida a las figuras de Moisés y Elías, el fundador y el defensor de la religión Yahvista. Por eso, los milagros realizados por Jesús son los mismos de los dos grandes profetas: la multiplicación de los panes, el poder sobre las aguas, la resurrección de los muertos, las curaciones, etc.

Cuanto acabamos de afirmar es expresión de la tensión entre la religión oficial y la religión popular. Galilea, por ser una tierra de tránsito, era como "una pequeña diáspora", en el sentido de que allí convivían diferentes razas y tradiciones que favorecían cierta mestización cultural, social y, por lo mismo, religiosa. Esto conllevaba aquello que Flusser define como una "nueva sensibilidad en el judaísmo", una nueva ética judaica, cuya referencia era el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (1991, p. 167-70). Se trataba de un original *ethos*, típico sobre todo de Galilea, que enfatizaba "un amor extrovertido", claramente en contraposición con la interpretación legalista de la ley de Jerusalén. Tal interpretación era común en las ciudades alrededor del lago de Galilea, donde la población era bilingüe y mezclada, y donde las leyes de pureza no eran observadas como en la distante Jerusalén (SCHILLEBEECKX, 1979, p. 232). Para los galileos de lengua griega, extremadamente inclinados a la *philantropia*, a un amor por la humanidad de carácter universal, buena parte de aquello que los demás llamaban de Ley era, en realidad, incompatible con el Decálogo, y esto era opinión bastante común en Galilea (SCHILLEBEECKX, 1979, p. 118-9).

Los milagros eran, por lo tanto, una de las expresiones más visibles de la religiosidad popular de Galilea, y contribuían no poco en la afirmación de su especificidad religiosa con relación a Jerusalén. Podría ser propuesta la pregunta por la judaización de Galilea. Tenemos conocimiento de la relativa penetración del judaísmo en esta región. De hecho, frente al relajamiento de las costumbres galileas con relación a la observancia de la ley, en la primera mitad del siglo primero, fue enviado por Jerusalén el famoso rabino Johannah ben Zakkai, para vigilar, enseñar y reprender a los pocos zelotes galileos. Pero la experiencia no tuvo buen término: el pueblo no lo consultaba y él tuvo sólo un discípulo, que llegó a superarlo en fama: Hanina ben Dosa, que se volvió un famoso curandero y "hombre divino", cuya tumba hasta hoy es destino de peregrinaciones. Él, con Honi, el hacedor de círculos, y el propio Jesús de Nazaret, es una más de las muchas personas carismáticas de Galilea, herederas de las tradiciones de Moisés y de Elías, hombres de acción, dotados de poderes extraordinarios. El desafortunado suceso del rabino Johannah ben Zakkai fue tanto que, al retornar a Jerusalén, llegó gritado: "¡Galilea, Galilea: tú odias la Torá!" (NEUSNER, 1970, p. 53).

Los milagros, por lo tanto, como expresión de una religiosidad popular alternativa son verdadera y propia reivindicación de un rostro diferente de Dios. Dejamos consignado que la tradición marcana de los milagros tenía sus raíces también en estos factores.

2.2. Hipótesis mesiánico-escatológica

Los milagros y exorcismos son, en el mundo judío, señales del tiempo mesiánico. En las grandes profecías mesiánicas, ciertas señales extraordinarias anuncian la llegada del tiempo final, el escatológico. Es el caso de Is 35 e Is 61,1-3, esta última retomada por Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm (Lc 4,16-22). Frente al aparecimiento de Jesús, Juan Bautista mandó a preguntarle: "¿Eres tú aquel que ha de venir o debemos esperar otro?". La respuesta de Jesús fue la realización de algunas señales, como la curación de enfermos, las expulsiones de demonios, la curación de la ceguera, etc. Y mandó a que se lo cuenten al Bautista (Lc 7,18-23). Las señales son la memoria del éxodo, el evento fundante y más importante de la historia de Israel y del culto a Yahvé. Entre las señales, la más importan-

te, sin dudas, es la multiplicación de los panes, ya que revelan la identidad del mesías. En Juan, el pan multiplicado para 5000 hombres, hace que el pueblo comprenda que Jesús es el mesías y que fueran a buscarlo “para hacerlo rey” (Jn 6,15), expresión relacionada con el mesías. En el relato de las tentaciones, Satanás desafía a Jesús para que revele su identidad de “hijo de Dios” (otra explicación aplicada al mesías), a través de la realización de dos señales: transformar la piedra en pan y lanzarse abajo desde el punto más alto del templo (Lc 4,1-13). La primera señal remitía al milagro de la multiplicación de los panes, realizado solamente por personas de carácter mesiánico, como Moisés y Elías; el segundo era la afirmación de que el mesías era el señor del templo y podía, por lo mismo, hacer cosas extraordinarias.

Pero, este texto de la tentación de Jesús representaba, sobre todo, el relato de la batalla escatológica entre el mesías y su oponente escatológico, el Diablo (SCHIAVO, 2006, p. 33-69). Tal batalla, en el imaginario simbólico del judaísmo tardío marcaba el fin del dominio del diablo sobre este mundo, y el inicio del reinado definitivo de Dios. La confirmación de esta conciencia fueron las primeras palabras pronunciadas por Jesús en Marcos, cuando Él anuncia el Reino de Dios: “El tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios está próximo, Arrepiéntanse y crean en el evangelio” (Mc 1,15). Desde esta óptica, los milagros y exorcismos debían ser leídos como la derrota del imperio del mal (exorcismos) y el restablecimiento de la armonía divina, sintetizada en el anuncio del Reino (curaciones). Hay, por lo tanto, gran interés de la comunidad cristiana de los orígenes por describir la actividad taumatúrgica de Jesús, para demostrar a los judíos simpatizantes que Jesús era el mesías esperado. Los milagros son como pruebas de su mesianidad y de la llegada del tiempo escatológico.

El Apocalipsis se estructura en el mismo esquema: el juzgamiento del imperio romano, representado por las bestias y el Dragón como representación del juzgamiento del Faraón de Egipto, que se realiza a través de señales prodigiosas en el cielo y en la tierra: plagas, trompetas, copas derramadas, caballeros misteriosos, etc. Es una gran descripción simbólica que afirma el fin del dominio de Satanás en la tierra, representado por el emperador romano, y el inicio del tan esperado reinado de Dios. Algo debía ser transformado: milagros y exorcismos eran los instrumentos de la fuerza transformadora de Dios, a través de la acción de su mesías.

La pretensión mesiánica y la expectativa escatológica alimentarán, en la Palestina del siglo I, el surgimiento de varios movimientos sociales y políticos de carácter nacionalista, que tenían como objetivo la liberación de la dominación romana y la independencia política. Otros movimientos, como los esenios, soñaban con la purificación y la restauración del templo de Jerusalén, considerados por ellos como algo impuro desde que los macabeos tomaron para sí el cargo de sumo sacerdote, quebrando la línea ininterrumpida del sacerdocio legítimo. Mientras ellos esperaban un mesías de carácter sacerdotal (Melquisedec), otros hablaban de un mesías profético, el Hijo del Hombre, cuyas características eran la interpretación definitiva de la Ley y el juzgamiento escatológico (SCHIAVO, 2006, p. 75-130). Lo que unía estos movimientos era la misma expectativa mesiánica y escatológica: acreditaba que había llegado el tiempo esperado, y la prueba de ello era el alto número (en la primera mitad del siglo I) de candidatos a mesías (HORSLEY-HANSON, 1995, p. 127-71). La actividad taumatúrgica de Jesús era fundamental, porque lo proyectaba dentro de este mismo contexto histórico y social.

2.3. “Hombre divino”: hipótesis de la helenización de la figura de Jesús

Los milagros no son exclusivos de la Biblia. Hay muchos taumaturgos y curanderos en el mundo antiguo: en Grecia era famoso el dios Asclepio, hijo de Apolo, cuyo culto y fama de dios curador se desarrolló desde el siglo VI a.C., en su templo de Epidauro. Para la curación, era necesario seguir un ritual específico: después de un baño y la oferta de un sacrificio, el enfermo pasaba una noche en el *abaton*, un gran dormitorio sagrado y, mientras dormía, el dios se le aparecía en un sueño con las instrucciones que debían ser transmitidas a los médicos. Este lugar estaba lleno de perros y serpientes, considerados portadores de vida (como, por ejemplo, la serpiente de bronce de Moisés, en el desierto [Núm 21]). Hasta hoy, la serpiente es el símbolo del dios Asclepio y de la medicina. Varias inscripciones (más de 80) fueron descubiertas en el templo de Epidauro, verdaderos *ex-votos*, relativos a milagros de ceguera, embarazos difíciles, calvicies, epilepsias, etc. Después del siglo II d.C., el templo de Epidauro fue transformado en una especie de hospital, con más de 160 cuartos para enfermos, instrumentos quirúrgicos, terapias, baños de lodo, etc. Médicos famosos actuaron allí como Galiano. Se pensaba que mientras el médico curaba al paciente, en realidad la curación era hecha por obra de dios.

En Egipto, la diosa Isis, esposa de Osiris, era considerada la diosa de la curación. De ella se decía que inventó muchos remedios útiles para la salud, y que poseía gran experiencia en el arte médico. Como Asclepio, ella se manifestaba en sueños a los enfermos para traerles socorro e indicarles los medios para su curación. Muchos enfermos, aquejados por dolencias desesperantes, recuperaban, así, la salud; la diosa socorría, de manera especial, a mujeres con partos difíciles, alejando de ellas todos los peligros.

Según el historiador antiguo Plutarco, a Pirro, rey de Épiro (fallecido el 272 a.C.), se le atribuía curaciones relacionadas, sobre todo con enfermedades del bazo: el sacrificaba un gallo blanco, hacia que los enfermos se acuesten sobre el dorso y comprimía levemente esa víscera con su pie derecho. Curaciones eran atribuidas también al emperador romano Vespasiano (69-79 d.C.) quien, según el historiador romano Tácito, curó dolencias de ceguera a un hombre con la mano paralizada. Siempre en el siglo I d.C. surgió un hombre muy famoso: Apolonio de Tiana, verdadero rival de Jesús en las historias de milagros. Él era un predicador itinerante, vegetariano y fiel al ideal pitagórico, que viajó desde Roma hasta la India y Egipto. De él se dice que realizó cerca de veinte milagros, muchos de los cuales están relatados en su biografía. Entre ellos una resurrección, cinco curaciones, cuatro exorcismos y milagros de otro género.

Estos ejemplos, junto a muchos otros, recuerdan que la curación milagrosa era muy común en la antigüedad y que ella se manifestaba el poder sobrenatural de hombres considerados divinos.

Galilea era considerada, como ya vimos, tierra de grandes milagros como Moisés, Elías y Eliseo. En el tiempo de Jesús, un gran taumaturgo surgió en Galilea, habiendo nacido en la ciudad de Arab, a pocos kilómetros de Nazaret: Hanina ben Dosa (“Dosa”, diminutivo de “Dositheus” que significa: favorable a las ideas helenísticas, Cfr. Vermes, 1973, p. 72-78). Él realizó todo tipo de milagros y exorcismos, siendo considerado por el pueblo “muy estimado en el cielo”. A más de él, otro “hombre divino”, Honi, el hacedor de círculos, se había especializado en hacer llover. Su técnica era bastante interesante: él dibujaba en el campo un círculo, se colocaba dentro de él y con las manos dirigidas hacia el cielo rezaba, y la lluvia caía.

Hay un intento bastante evidente de aproximar a Jesús a los grandes taumaturgos helenistas, para demostrar que él también era “hombre divino”. Tal tesis fue desarrollada

por el estudioso Molton Smith para quien, la divinización de Jesús como “hijo de Dios” tenía que ver con los milagros. Los “hombres divinos” o “magos” de la antigüedad eran, según la definición de este autor, “dioses o demonios incógnitos que se movían por el mundo en un cuerpo humano” (SMITH, 2005, p. 111): de allí la acusación a Jesús de estar poseído por un demonio (Mc 3,22). Otros estudiosos defienden la idea de que los milagros habían sido engrandecidos en la historia de Jesús más tarde, como un refuerzo a su imagen (CROSSAN, 1994, p. 347-348). Si no fueron engrandecidos, al menos con certeza fueron enriquecidos con detalles de fantasía, en una clara tendencia apologética. Lo que podemos afirmar con tranquilidad es que el elemento taumatúrgico de Jesús no se puede negar, y hace parte de la tradición desde sus inicios. Después de morir, su fama de curandero se afirmó de tal forma que su nombre era usado en los encantamientos como el nombre mágico de un dios, y eso está bien testimoniado en los Papiros Mágicos (SMITH, 2005, p. 162). La tradición mágica es probablemente la responsable también de la historia de la bajada de Jesús a Egipto, donde habría aprendido el arte de la magia. A esta misma tradición puede conducirnos la imagen encontrada en el Palatino de Roma, de un Jesús crucificado, con cabeza de asno, animal símbolo de la magia, desde la burra de Balaán (Núm 22), o también la identificación de Jesús con el dios egipcio *Seth* (dios de los extranjeros y en relación a la magia), cuyo animal sagrado era justamente un burro (SMITH, 2005, p. 92).

La tendencia a la helenización de la figura de Jesús es evidente. Los milagros aproximan a Jesús a los grandes *hombres divinos* de la antigüedad y lo hacen aparecer como *divino*. Probablemente los cristianos se servirían también de este recurso (las historias de milagros) para afirmar su propia identidad y su religión en el panorama religioso y social del imperio romano. Marcos relata el mayor número de historias de milagros, quizá con la finalidad de demostrar que Jesús es *hijo de Dios*, es decir *divino*, incluso frente a su vergonzosa muerte en la cruz.

2.4. *Theologia gloriae* X *Theologia crucis*: la tradición de la muerte del mesías

La actividad taumatúrgica de Jesús, en Marcos puede, sin embargo, tener otra interpretación, bastante diferente a la anterior: como negación de la importancia de los milagros en el reconocimiento del mesianismo de Jesús, pues estos hechos pueden llevar a fáciles entusiasmos y a la valoración de su entrega a la muerte por cruz. En el contexto del sagrado mesianismo, “Marcos quiso relativizar los milagros con la prohibición de hablar sobre ellos y con la incomprensión de los discípulos. La *theologia gloriae* de los milagros queda corregida por la *theologia crucis*, pues la persona y la obra de Jesús pueden ser entendidas solamente a partir de la cruz y de la resurrección, y no por los milagros” (THEISEN-MERZ, 1999, p. 357). La primera parte del evangelio de Marcos, la que destaca la intensa obra taumatúrgica de Jesús, termina con la incomprensión de los discípulos (Mc 8,27-30). La fe, para el redactor de Marcos, será posible solamente al pie de la cruz, donde él acaba de entregar su vida (15,39).

La muerte violenta de Jesús en la cruz revela, por lo tanto, su mesianismo, pero su muerte debe ser leída a partir de la tradición de la muerte del mesías, que tiene su referencia más importante en la tradición del *siervo sufriente* de Isaías, y de su muerte redentora (Is 53). El mismo profeta Isaías, según la tradición judía, habría sido condenado a la muerte por el rey Manasés, a quien había criticado por su vida libertina. Huyendo de la ira del rey, el profeta se fue a esconder en el hueco del tronco de un árbol. Descubierta, el rey mandó a talar el árbol por su parte media, matando así al profeta (Ascensión de Isaías, XI, 41; Hb 11,37). A partir de ello, se desarrolló una tradición de muerte por madero que

puede ser aplicada al Deut 21,22-23, texto que habla de la muerte por “suspensión en un árbol” para aquel que, como explica el Rollo de la Guerra, es condenado por traición a la patria o por actuar maléficamente, junto con los paganos y en contra de Israel (“Ese profeta o intérprete de sueños será ejecutado porque predica la rebelión contra Yahvé, tu Dios”, 11QTemple LIV, 15). En este sentido, la muerte de Jesús, a los ojos de los judíos, podía ser interpretada como traición, dados sus ataques al templo (Mc 13,2) y considerada “maldición del pueblo” y profecía contra la ciudad. La tradición de la muerte del mesías se encuentra también en otros pasajes de los Rollos del Mar, como en la Regla de la Guerra, un texto bastante confuso donde se dice eso con relación al mesías davídico de Israel: “El brote de David entrará en conflicto con (...) y lo matará (o: ellos lo matarán) el Príncipe de la Congregación, el brote de David...” (4Q 285,5). En el Testamento de Leví también se hace alusión a la muerte del mesías: “No hagas luto por él (...) y no (...). Y Dios observará las faltas (...) las faltas descubiertas (...) Investiga, pregunta y conoce lo que la paloma preguntó; no castigues a un debilitado por causa de la fatiga o de que todo esté suspenso (...) no le aproximes el clavo. Y tú establecerás para tu padre un nombre de gozo, y para tus hermanos harás surgir un fundamento probado. Míralos y te regocijarás en la luz eterna. Y no serás del enemigo (...)” (4Q541, 24 II).

Finalmente, la muerte del mesías se encuentra también en 4Esdras, un apócrifo del siglo I d.C., que debe tener interpolaciones cristianas, como en el texto que nos interesa: “después de ese año acontecerá que muera mi siervo, el mesías, y todo lo que hay de respiro en el hombre” (VII, 29).

Estos textos permiten pensar en una verdadera tradición judía relativa a la muerte violenta del mesías, paralela o incluso dependiente de la tradición helenista de la muerte del justo o del sabio, que tiene su referencia judía en la muerte violenta del profeta (Lc 13,34, dicho que pertenece a la Fuente Q). Tal tradición, aplicada a Jesús, permite interpretar su muerte escandalosa en la cruz, como muerte vicaria e instrumento de redención de los pecados del pueblo. En las relecturas posteriores, sobre todo en la tradición paulina, la cruz revelaría, por lo tanto, el misterioso amor de Dios que salva a la humanidad a través de la muerte violenta de Jesús (1Cor 2,1-2). El poder de Dios no está tanto o solamente en los milagros de Jesús y en su actividad taumatúrgica, sino y sobre todo en su entrega total a la muerte vergonzosa en la cruz, definida por Juan como “la hora de la gloria” (Jn 2,5; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1). El “ser levantado de la tierra” (colgado en el árbol, como la serpiente en el desierto: Núm 21,4-9, o el maldito ejecutado: Deut 21,22-23) se vuelve ahora el gran hecho salvífico, mucho más importante que los milagros históricos de Jesús. Por eso, la fe en Jesús como mesías, en el evangelio de Marcos, es fruto de la cruz y no de los milagros; los relatos de milagros y exorcismos pudieran estar allí puestos por el redactor del evangelio para demostrar su ambigüedad y el peligro de una fe mágica y de fáciles y engañadores entusiasmos.

Referencias

- BAUTISTA, Mateo. *Jesus: sadio, saudável e terapeuta*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- Concordância Fiel do Novo Testamento*. Vol. I. São José dos Campos: Editora Fiel, 1994.
- CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico. Vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- FLUSSER, David. *Jesus, his Ancestry and the Commandment of Love*. En: CHARLESWORTH, James (ed.). *Jesus' Jewishness*. New York: Crossroad, 1991.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HORSLEY, Richard, A. *Galilee. History, Politic, People*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.
- MOULTON, W.F., GEDEN, A.S. y MOULTON, H.K (editors). *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburch: T&T Clark, 1978.
- MUNDLE, W. Milagre. En: COENEN, Lothar y BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1282-7.
- NEUSNER, Jacob. *The Life of Yohannah ben Zakkai*. Leiden: Brill, 1970.
- SCHIAVO, Luigi – SILVA, Valmor da. *Jesus milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SCHIAVO, Luigi. *Anjos e Messias: messianismos judaicos e origem da cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- SCHILLEBEECKX, Eduard. *Jesus, an Experiment in Christology*. London: Collins, 1979.
- SMITH, Morton. *Gesù Mago*. Milano: Gremese editore, 2005.
- TAYLOR, W.C. *Dicionário do Novo Testamento grego*. São Paulo: Batista, 1980.
- THEISSEN, G. – MERZ, A. *Il Gesù Storico. Un Manuale*. Brescia: Queriniana, 1999.
- VÁRIOS AUTORES. *Os milagres do Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1982. (Cuadernos Bíblicos, 16).
- VERMES, Geza. *Jesus and the Word of Judaism*. London: Philadelphia Pres, 1973.

Valmor da Silva
lesil@terra.com.br

Luigi Schiavi
schiavo.luigi@gmail.com

Marcos

Conflicto, memoria y relato

Resumen

El presente artículo propone el *conflicto* como clave de lectura del Evangelio de Marcos que posibilita articular el proceso de elaboración de una memoria colectiva violentada y la producción de un relato testimonial.

Abstract

This article proposes the conflict as key to reading the Gospel of Mark that enables articulate the process of elaboration of a collective memory violated and the production of a testimonial account.

Introducción

Las claves de acceso a un texto pueden ser muchas y variadas. Frecuentemente nuestra lectura del Evangelio es espontánea, fragmentada y superficial. No acostumbramos a guiarnos por claves de lectura y en consecuencia pocas veces accedemos a una lectura en profundidad. Incluso nuestra lectura del Evangelio muchas veces está condicionada por fines pastorales, dogmatizantes, catequísticos, litúrgicos o moralizantes.

La elección de una clave de lectura implica el trabajo previo de sucesivas relecturas del texto en su totalidad buscando descubrir las motivaciones principales que sostienen la empresa de recuperar una memoria y ponerla por escrito. En el caso de relatos fundantes como son los relatos evangélicos hemos de reconocer que no se trata del mérito personal de un escriba memorioso. Antes bien, se trata de la expresión colectiva de una tradición asumida, vivida y testimoniada por una comunidad que asume tal discurso como propio, a modo de confesión de fe y manifiesto de identidad. Para el Evangelio de Marcos la clave del "conflicto" va siendo verificada no solo como recurso literario sino principalmente como contenido teológico y testimonio de conversión evangélica. Así pues, cuando hablamos de "clave de lectura" entendemos la elección de un hilo narrativo y teológico que integra la obra en su totalidad, o bien, por núcleos sintetizadores.

El "conflicto" como clave de lectura para el Evangelio de Marcos nos sitúa en dos niveles de análisis. Por un lado, en el nivel literario nos conduce a rastrear y reconocer las marcas lingüísticas que hacen avanzar el relato en un *in crescendo* de elementos retóricos dispuestos y enlazados dinámicamente tras la estrategia de sostener la tensión dramática hasta su desenlace final. La trama está sostenida por un conflicto de fondo dominante, que trataremos de objetivar, y que se deja entrever en una variedad de nudos o conflictos aleatorios en forma de *controversias, provocaciones, discusiones, desencuentros, persecuciones, huidas, difamaciones, traición y muerte*. La clave del conflicto tensa el ejercicio de la lectura haciendo avanzar el relato en una sucesión de momentos críticos que captan la atención del lector.

Por otro lado, el relato nos enfrenta a la memoria subversiva del conflicto como motor y eje para interpretar la vida y muerte de un hombre llamado Jesús, reconocido por algunos como Cristo, Hijo de Dios y Mesías salvador; rechazado por otros como blasfemo,

maldito de Dios y reo de muerte. Memoria colectiva que maduró silenciosamente, como la semilla que crece sola, en las primeras comunidades del movimiento cristiano, las cuales también atravesaron sucesivos conflictos, tribulaciones, persecuciones y muerte, tras la crucifixión de su Maestro.

La comunidad llamada marcana, en particular, inaugura con su texto uno de los primeros registros escriturísticos testimoniales de este conflicto en estilo "evangelio". Trataremos de develar los significados de tal empresa no solo al nivel de los estudios histórico-críticos, sino principalmente al nivel de la fenomenología de la memoria y de la hermenéutica del lenguaje.

Por lo tanto *conflicto, memoria y relato* constituyen el prisma por que cual transitaremos esta propuesta de lectura. Como siempre, el abordaje hermenéutico nos da la posibilidad de enriquecernos con enfoques de autores que trabajan desde otras disciplinas u otras dimensiones en el campo de la comunicación humana. En el presente caso quiero destacar el valioso aporte que significó para mi reflexión el texto de Paul Ricoeur LA MEMORIA, LA HISTORIA, EL OLVIDO¹ que leí paralelamente a la elaboración de este artículo y que muchas veces hizo que me replanteara supuestos que hemos naturalizado desde la teología, como las categorías *memoria, relato, historia, olvido*, que cuando son tensadas desde la experiencia del *conflicto* se tornan sumamente complejas y disonantes respecto al clásico discurso sacrificial sobre la cruz como destino pre-sabido y resignado.

En este artículo abordaremos ambas dimensiones en una posible correlación entre la memoria y el relato de una comunidad en la cual las heridas siguen abiertas y en la cual se asume el conflicto como contenido irrenunciable de su identidad comprometida con el Evangelio de Jesús. Como siempre, el estudio nos invitará a sacar nuestras propias conclusiones.

1. El conflicto como hilo narrativo y clave de lectura en los textos de Marcos.

La palabra CONFLICTO procede de la voz latina CONFLICTUS que significa lucha, pelea y hasta lo más recio de un combate; o sea el punto en que aparece la *incertidumbre* sobre el resultado de un enfrentamiento. Y esta es la incertidumbre que atraviesa y sostiene la trama narrativa a lo largo de todo el relato de Marcos.

Cuando iniciamos la lectura, en el primer versículo (1,1), leemos la expresión "*Principio del Evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios*" y allí nos encontramos no solo ante el gran tema del relato sino ante el núcleo mismo del conflicto que habrá de desarrollarse. En 1,11 una teofanía "*Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco*" anticipa que el drama tendrá lugar en la vida de este hombre que está siendo bautizado, sobre quien desciende el Espíritu que luego lo empuja al desierto, donde será tentado por Satanás. Se trata, pues, de un conflicto que tiene que ver con las fuerzas de Dios y con las fuerzas de Satanás en deliberado combate.

A partir de ese momento comienza una cuenta regresiva que muchas veces repite el estribillo "*el tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios está cerca, conviértanse y crean en la Buena Noticia*" (1,15). Esta cercanía de un reinado mesiánico, a partir de un tiempo que ya está llegando, suscita diversas reacciones. Entre ellas, sospecha, temor, amenaza, optimismo, exaltación, exitismo, etc. a partir de las interpretaciones que le son dadas. El presente de este anuncio es un tiempo decisivo: para unos de esperanza, para otros de juicio y conde-

¹ Ricoeur, P. La memoria, la historia, el olvido. Fondo de Cultura Económica. 2ª ed. 1ª reimpresión. Buenos Aires 2010

nación. Por lo tanto, el tiempo de esta predicación es el tiempo del combate, del conflicto, del enfrentamiento definitivo para muchos y muchas.

El escenario global se desplaza de las periferias hacia el centro: de las fronteras y desiertos a los poblados y ciudades, de las aldeas y sinagogas a la gran Jerusalén. Comenzando por Galilea (capítulos 1,14-7, 23), con incursiones en las zonas aledañas a la Galilea (capítulos 7,24-10,52) y finalmente con la entrada a Jerusalén (capítulos 11-16) donde el conflicto llega a su momento final. Estos desplazamientos suponen un permanente *in-crescendo* del drama. Jerusalén y, en particular, el Templo, será el epicentro de la lucha, tras lo cual se promete una vuelta gloriosa y un reencuentro con el resucitado en Galilea, donde había comenzado la predicación.

Todo conflicto tiene protagonistas de mayor o menor compromiso y tamaño. En el caso de nuestro relato, encontramos a Jesús en el centro, y a otros tres personajes colectivos que van variando sus rostros y sus argumentos en torno a Aquel. En orden de importancia, estos son: el grupo de las autoridades religiosas, el grupo de los discípulos y la muchedumbre en general. Como ya dijimos, el conflicto raíz es entre Dios y Satanás, sin embargo el enfrentamiento se juega en la arena de permanentes desafíos, acusaciones, controversias, sospechas, denuncias y difamaciones que encarnan diversos personajes y que el lector podrá ir identificando y reconociendo según la fuente de las motivaciones e intereses que representan.

Por ejemplo, en 3,22-30 las autoridades religiosas consideran a Jesús como al agente de Satanás o Belcebú, el príncipe de los demonios². En este temprano capítulo 3 ya se plantea la cuestión central del conflicto, que versa sobre la *autoridad* que anima a Jesús para expulsar demonios y realizar los milagros que realiza. Se anticipa de este modo el nudo del conflicto que tendrá su desenlace cuando Jesús mismo se haga presente en Jerusalén. Aquí la cuestión aparece planteada por escribas que habían bajado desde la misma Ciudad Santa para investigarlo. También en tierra extranjera Jesús cura enfermedades y expulsa demonios, los cuales *reconociendo su autoridad* manifiestan que la hora de su derrota está cerca. Un texto ejemplificador y paradigmático es el relato de Marcos 5, 1-20 sobre la expulsión de un espíritu inmundo llamado "*Legión, porque somos muchos*" (v.9).

Las autoridades religiosas merecen un desarrollo aparte. Son los antagonistas de Jesús por excelencia. Se trata de levitas, fariseos, herodianos, saduceos, sumos sacerdotes, gobernantes de Israel en general, ministros de Dios y pastores del pueblo que ven en Jesús una amenaza a sus instituciones y al poder que las sustenta. A lo largo del relato van entretejiendo alianzas para acorralar a Jesús, hasta lograr quebrar el círculo de los discípulos y conseguir un traidor de entre ellos, que lo entregue.

Marcos desarrolla su caracterización de las autoridades religiosas a través de su interacción con Jesús y en menor medida, con los discípulos y con la multitud judía. Según Kingsbury "así como los numerosos rasgos de Jesús brotan de un rasgo básico (el tener una relación única con Dios), del mismo modo los numerosos rasgos de las autoridades brotan de un rasgo básico: carecen de autoridad (1,22). Carecer de autoridad es no tener autoridad divina y por ello piensan al modo humano y no según Dios (8,23). En consecuencia, los rasgos característicos que Marcos atribuye a las autoridades religiosas (salvo quizá Jesús de Arimatea) son invariablemente negativos. Al acercarse al retrato que hace Marcos de las autoridades, el lector puede prever que será duro y polémico y que el será constantemente invitado a distanciarse de ellos."³

² Kingsbury, J. CONFLICTO EN MARCOS. JESÚS, AUTORIDADES, DISCÍPULOS. Ediciones El almendro. 1991. Córdoba, España. p.21

³ Kingsbury, o.c. p.32

Las consecuencias que se derivan en los letrados judíos de su falta de autoridad o de la atribución de un poder que es ilegítimo, son la hipocresía, la injusticia, la falsedad de su enseñanza, la manipulación de la Escritura, la soberbia, un entendimiento cerrado a las cosas de Dios, dureza de corazón, legalismo. Y en el colmo de su error se “*oponen implacablemente*” a Jesús (2,1-3,6). No lo reciben como Mesías ni como Hijo de Dios. Antes bien, por tales atribuciones lo acusarán de blasfemo y maldito de Dios hasta lograr su condena a muerte, y muerte en cruz. Ellos perciben a Jesús como un agente de Satanás (3,22) que, debido a su manifiesto ataque a la Ley (2,23-28; 3,1-5), a la Tradición (2,15-17.18-20; 7,1-13) y al Templo (11,15-18; 14,56-58), amenaza producir su derrumbamiento como institución dirigente de Israel, llevando el pueblo a la ruina.⁴

El relato señala sobre el final quiénes son los protagonistas claves: Jesús y las autoridades judías (14,1), entre quienes destaca a los sumos sacerdotes. Sobre este señalamiento agrega que buscaban la manera de arrestar y matar a Jesús “con engaño” por miedo a producir un tumulto entre el pueblo. De hecho, las discusiones y enfrentamientos que mantenían con Jesús en público siempre los dejaban desprestigiados ante la gente. De ahí en más, el relato de los capítulos 14 y 15, desarrollan la perversidad de un poder decididamente dispuesto a cumplir su único objetivo, matar a Jesús de la manera más legal posible, para lo cual deben generar una estrategia rápida y efectiva. El relato de Marcos no deja lugar a dudas sobre los responsables de la muerte de Jesús, ni deja duda ninguna sobre lo sucio de la estrategia aplicada. Sin embargo, el mismo relato deja entrever de qué manera Dios lo permite, y el mismo Jesús es consciente de lo que está ocurriendo.

2. Memoria y relato

Es necesario aquí comenzar a deslindar lo que es el suceso en sí, distinguiéndolo de la memoria que lo recupera, lo reconstruye y lo sostiene mediante el testimonio y la escucha, y finalmente mencionar el relato que plasma y configura una nueva huella, mediante la escritura.

Es imposible recuperar el trance del suceso, no podemos volver el tiempo atrás. El ejercicio de la lectura, pues, siempre ha de ser consciente de que el texto evangélico es, ante todo un entretejido de significaciones que surge de un testimonio colectivo surgido de un suceso sumamente complejo y traumático y que contiene una interpretación sobre aquel. Al tomar el conflicto como clave de lectura hemos intentado descifrar y leer globalmente ese circuito de testimonios, memorias, interpretaciones, duelos, escuchas, olvidos, que hizo estallar un imaginario dando lugar a otro, posibilitando la configuración de una nueva identidad en torno a sus afirmaciones y convicciones.

El relato, pues, surge en la encrucijada de la necesidad de dar voz y sentido a una memoria herida, dolida, ultrajada. El relato legitima la verdad de esta memoria y reconstruye la fidelidad de los sucesos, tal como esta memoria los conoce, reivindicando la causa de aquel que fue fiel hasta la muerte. Al mismo tiempo que señala a los responsables de aquel delito, desenmascarando la hipocresía y la gravedad de la que fueron capaces de hacer para mantenerse en el poder. El relato escrito se constituye en documento que testimonia la postura asumida frente al conflicto acontecido.

Pero el relato-testimonio, además, requiere ser puesto por escrito para producir un nuevo cuerpo vivo, y este relato-escrito-viviente aparece para hacer justicia sobre un cuerpo muerto. Y este nuevo cuerpo ha de tener tanta fuerza que produzca y sostenga la afir-

⁴ Kingsbury, o.c. p.36

mación de la vida sobre la muerte, de tal manera que aquel muerto deje de seguir muriendo y que los victimarios dejen de seguir matando. En este sentido hasta podemos arriesgar la afirmación de que el relato escrito “produce” hermenéuticamente la resurrección, pronunciando justicia. En esta lógica y en la construcción de este sentido se basa la temprana identidad cristiana y posiblemente el gesto de escribir el Evangelio. Podemos decir que el relato escrito es también *Evangelio* en cierto sentido: *Cristo vivo que no muere más, grito de Gloria y afirmación del poder de la Vida sobre la muerte.*

Conclusiones

Como tantas comunidades históricas, también la comunidad cristiana reconoce en su relato la violencia de su nacimiento. Lo que posteriormente se reconstruye como historia asumida fue por mucho tiempo memoria de un conflicto y memoria conflictiva. Lo que para algunos fue gloria, fue humillación para otros, hasta que puede decirse la propia verdad y testificarla produciendo un nuevo corpus. Conflicto, memoria y relato constituyen así, tres fases inseparables de la constitución de una identidad nueva. A su vez sitúa al lector ante tres posibles puertas de entrada para conocer y reconocerse en su identidad de creyente y discípulo. Finalmente, se constituyen en una herramienta de discernimiento permanente de nuestra fidelidad al Evangelio de Jesús, hombre atravesado por el conflicto, reivindicado en la memoria, y resucitado en el testimonio.

Sandra Nancy Mansilla
Av. Caseros 2765
Buenos Aires, Argentina
snmansilla@hotmail.com

La Familia de Jesús y la Familia de Cristo

*Según el Evangelio creado por Marcos,
y con particular atención en las hermanas*

Resumen

Este artículo parte de la caracterización de discípulos/as como la “verdadera” familia (Mc 3,31-35). En la primera parte, presenta noticias referentes a los parientes de sangre de Jesús y sus aspectos teológicos-ideológicos. En la segunda parte se vuelve los ojos hacia algunas mujeres mencionadas en el Evangelio de Marcos y se las interpreta como “hermanas” de Jesús, es decir como sus discípulas en diferentes contextos de la misión: discípulas itinerantes (Mc 15,40-41 – las “mujeres al pie de la cruz”), discípulas que lideraban comunidades en Israel (Mc 1,29-31 – la “suegra de Pedro”) y discípulas que misionaban fuera de Israel (Mc 8,24-30 – la “mujer siro-fenicia”).

El análisis feminista de esos textos y contextos y de sus interpretaciones busca fortalecer una comprensión y realización más justa e igualitaria del seguimiento y discipulado entre nosotros hoy.

Abstract

The starting point of this article is the characterization of men and women disciples as the “true” family of Jesus (Mk 3,31-35). The first part presents information on blood relatives of Jesus and its theological-ideological aspects. The second part is dedicated to some women mentioned in the Gospel of Mark and interprets them as “sisters” of Jesus, as disciples in different mission contexts: itinerant disciples (Mk 15,40-41 – the “women at the cross”), disciples who were community leaders in Israel (Mk 1,29-31 – the “mother-in-law of Peter”) and disciples who were missionaries outside Israel (Mk 8,24-30 – the “syro-phoenician woman”). The feminist analysis of these texts and contexts and their interpretations seeks to strengthen a more just and equalitarian understanding and accomplishment of following Jesus and discipleship nowadays among us.

“Este rapaz, ¿quién piensa que es? ¿No es nuestro antiguo carpintero? ¿Su madre no es María, la de la Calle de la Cima? ¿Sus hermanos no son Santiago o José o Judas e Simón? ¿Y sus hermanas no se casaron todas aquí? ¿Qué evidencia más molesta!”

Es más o menos así como podemos imaginar lo que el Evangelio de Marcos registra en 6,1-6, en la primera vez que Jesús –junto con un grupo al que llamamos “discípulos”– predica la Buena Noticia en Nazaret. El Evangelio de Marcos merece una atención especial, ya que fue el primero en ser escrito y, con eso, creó paradigmas y modelos. Él creó, sobre todo, un material que algunos otros luego van a copiar –y que muchos otros/as recibieron como las noticias más antiguas respecto a la vida de aquel rapaz de Nazaret y de la vida de sus discípulos. Al final, también nosotros, que somos del grupo de Él hoy, tenemos un poco de ese vicio de preguntar por la talla de sandalias que Él calzó, en lugar de comprometernos con el seguimiento de sus huellas, según la dimensión de nuestro amor y de nuestras posibilidades. El deseo de apoyar nuestro seguimiento me lleva a compartir aquí

¹ Monika Ottermann nació en Alemania y está radicada en Brasil por más de veinte años. Es biblista y teóloga feminista, asesora del CEBI y socia de la Editora Nhanduti.

algunas investigaciones, ideas e intuiciones sobre los miembros de aquella familia de Nazaret (la “familia de Jesús”) y sobre los miembros femeninos de aquel grupo (la “familia de Cristo”) o *familia dei* (familia de Dios), de cómo ella llegó a ser calificada en la historia como aquella comunidad que se formó a lo largo de los siglos, y que llamamos “Iglesia”. Las relaciones que descubrí entre esas dos familias nos van a ayudar a entender mejor algunos aspectos fundamentales de la visión teológica de Marcos, que nos influyen hasta hoy, para bien o para mal, y que merecen, por lo tanto, un mejor discernimiento.

1. La “Familia de Jesús”

Marcos presenta a Jesús como el Hijo de Dios, lo que la dogmática de la Iglesia Antigua desarrolló, dentro de su visión de mundo y de su lenguaje (que ya no son las nuestras) como la idea de que María había quedado embarazada por obra del Espíritu Santo, permaneciendo virgen “antes, durante y después” del nacimiento de Jesús, y que ella no tuvo otros hijos e hijas. Toda la inserción de Jesús en un clan, en una familia grande, que era normal en su época y en su cultura, está eclipsada. Eso se debió, en gran parte, a un interés que ya se manifiesta en Marcos: “el cristiano ideal” es aquel que corta los lazos con su familia de origen, que no crea una familia propia y que está completamente absorbido por el grupo de la *familia dei* que recreó en las Iglesias aquella forma jerárquica y androcéntrica que bien conocemos. Como se da todo eso para “la cristiana ideal”, esto se vuelve una cuestión mucho más complicada y distorsionada.

Por eso, vamos a ir por partes, juntando las noticias que tenemos, y procurando averlalarlas con la debida sospecha frente a “historias mal contadas”, para desenmascarar aquello de ellas que perjudica nuestro buen-vivir, y para vislumbrar lo que de ellas pueda favorecerlo.

1.1 José de Nazaret

Comencemos por José, por ser –pese a ser hombre y padre– una de las personas más discriminadas y maltratadas en toda la historia. En Marcos, él simplemente no existe. La imagen que anima nuestra idea de la “Sagrada Familia” –María con un bordado en la mano (o, en pinturas más revolucionarias, con la Biblia), José con una herramienta de carpintero, y el niño Jesús aprendiendo de él– no tiene su base en Marcos. En la famosa escena de Nazaret antes evocada, Marcos no escribió, como después lo hará Mateo (13,55: “¿Ese hombre no es el hijo del carpintero?!”), él simplemente escribió: “¿Ese hombre no es el carpintero?!” (6,3). Y donde Marcos continúa diciendo: “el hijo de María”, Mateo cambia a una versión menos escandalosa: “Su madre no se llama María”. Ya Lucas, en la escena correspondiente, aún más distante de esa cuestión familiar y de sus posibles escándalos, escribe: “¿Este no es el hijo de José?” (4,22). Y Juan admite una vez que el padre terreno de Jesús, bien conocido como era, fue una piedra de tropiezo y un motivo de exuberancia cuando Jesús hablaba de su Padre celestial: “¿Ese no es el hijo de José? ¡Nosotros conocemos al padre y a la madre de él! ¿Cómo es que él dice que descendió del cielo?” (Jn 6,42; Cf. la identificación simple en 1,45: “¡Encontramos a aquel de quien hablaron Moisés y los profetas: es Jesús de Nazaret, el hijo de José!”). Aquí, el motivo de las dudas no es José, sino la aldea de Nazaret!).

Por más que podamos decir que el padre terreno de Jesús fue suprimido para realzar al Padre celestial, parece que hubo algún problema en torno a su padre biológico. Llamar a alguien “hijo de su madre”, significaba, en aquella época, decir con todas las letras “hijo

de padre desconocido". Por lo tanto, parece que fue esta la noticia que Marcos tiene, junto con la noticia de que ese "hijo de María" personalmente (y no el padre de él) era un carpintero. A medida que la figura y la historia de Jesús ganaban mayores trazos míticos, por causa de la curiosidad piadosa y de la preocupación apologética, nació toda aquella construcción complicada y en parte contradictoria que se condensó en las leyendas que Mateo y Lucas (y varios evangelios extra-canónicos) cuentan en torno al nacimiento de Jesús, y que Juan no necesita a causa de su teología del Logos pre-existente. Las dos explicaciones más comunes que la investigación crítica ofrece para estos hechos son: el padre biológico de Jesús (y de sus hermanos y hermanas) es José, pero por algún motivo (¿Ya había fallecido?), él no estuvo presente cuando Jesús comenzó su actuación pública. O: María fue embarazada por otro hombre (eventualmente de modo violento, por ejemplo, por un soldado romano), y José tuvo la grandeza de corazón para asumir a su novia y al hijo de ella².

1.2 María de Nazaret

No es de buen tono, sobre todo en un ensayo feminista, resolver la cuestión de la mujer después del argumento sobre el hombre. Pero, en el caso del desposorio de María y José de Nazaret, el más perjudicado y discriminado es José. Por eso él recibió aquí la merecida atención preferencial que ya promovió un comentario sobre la mayor parte de aquello que podemos comentar sobre María en el Evangelio de Marcos. Restan apenas dos observaciones.

Antes de que Jesús apareciese en Nazaret para predicar, la gente de su familia apareció, junto a él, en una de las reuniones que a él le gustaba organizar. Pese a que la reunión estaba muy buena y era grande el grupo que allí estaba presente, los miembros de su familia no consiguieron entrar donde él estaba, y él se negó a salir a donde estaban ellos. Y no hubo explicaciones o reconciliaciones, apenas hubo diálogo de ambas partes. En la misma sección donde Marcos dice que los adversarios de siempre, los doctores de la Ley venidos de Jerusalén, acusaban a Jesús de estar poseído por Belcebú y de operar sus exorcismos con la fuerza del Príncipe de los Demonios (3,22-30), él aprovecha para admitir que también "los parientes" de Jesús vinieron para "amarrarlo", diciendo que se había vuelto loco (3,21). Algunas traducciones intentan camuflar ese escándalo, traduciendo el griego "los del lado de él" = los suyos, por "amigos", y también hay quien intenta embellecer aquella locura, explicándola como una exaltación piadosa ("estar fuera de sí"). Pero, el contexto no deja duda: Marcos presenta noticias de una escena escandalosa, en la cual la propia familia de Jesús se puso públicamente en contra de él. Que esta suposición tiene fundamento, lo muestra el hecho de que este es uno de los versículos que Mateo y Lucas no copiaron.

No podemos afirmar con certeza que entre esos "parientes" estaba también María, pero el contexto parece insinuarlo. Luego, después de aquella discusión con los doctores de la Ley sobre Belcebú, Satanás y los espíritus impuros, Marcos vuelve a la cuestión de la familia que corre detrás de Jesús buscando llegar cerca de él, diciendo en el v. 31: "su madre y sus hermanos". En el v. 32, el pueblo que está sentado en torno a él, dice exactamente "tu madre, tus hermanos y tus hermanas". Este es el momento en que Jesús va a hacer una cosa fea: él pregunta "¿Quién es mi madre y mis hermanos?", pasa la mirada sobre el grupo que está "en torno a él", "sentado en un círculo", y dice: "estos son mi madre y mis hermanos. Quien hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano y hermana y

² Cf. para este tipo de noticias y consideraciones: OTTERMANN, Monika. *Jesus e as mães de Israel. Ou: como Maria de Nazaré chegou a ser mãe em Israel*. En *Estudos Bíblicos*, 99. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 98-107.

madre". Está claro que Marcos, aquí, no publicó un reportaje, sino que creó una pieza-clave de su teología. Se trata de aquel motivo teológico que llegó a ser llamado *familia dei*, familia de Dios, y que vamos a discutir un poco más en la segunda parte de este ensayo. Por ahora sólo vamos a dejar asentado que parece que, según Marcos, María de Nazaret no fue desde el inicio una discípula de Jesús, sino más bien lo contrario.

Por otro lado, en el momento final de la vida de Jesús, aparece un dato interesante: entre las discípulas presentes en la crucifixión de Jesús está una "María, madre de Santiago, el Menor, y de Joset" (15,40; Cf. v. 47: María, madre de Josét; Cf. también Mt 27,56.61 – aquí en la versión de "José"). Ciertamente había en Israel no sólo muchas Marías, sino también muchos José y muchos Santiago ("Jacob"). Pero es mucha coincidencia que los hijos mencionados de aquella María tienen los mismos nombres de dos de los hermanos de Jesús. Para la tradición de la Iglesia antigua no había dudas de que ese Santiago, el Menor (= pequeño de estatura) era idéntico con "Santiago, el Hermano del Señor". Sólo más tarde se hace, al ritmo de los crecientes dogmas marianos, ciertas gimnasias para explicar por qué su madre María no sería la madre de Jesús³. A veces me pregunto (pero es apenas una de aquellas curiosidades que no tienen mucha importancia) cuándo y cómo se dio aquella permutación en la familia de Jesús que hizo después de María (la de Nazaret, no la de Magdala) su "protodiscípula"⁴ y de algunos de sus hermanos, figuras importantes en la Iglesia primitiva. Esto ya nos traslada al próximo punto; los hermanos de Jesús.

1.3 Los hermanos de Jesús: Santiago, José, Judas y Simón

Ya se perdió mucho tiempo y energía, y ya se gastó mucha saliva y tinta en comprobar que los hermanos de Jesús no eran sus hermanos, sino sus primos, o hijos que José, el viudo, había tenido en su primer matrimonio. Me parece que el problema es fruto de un entendimiento materialista y biológico de afirmaciones teológicas sobre María que, para todos los efectos, no tienen base en el Evangelio de Marcos. Esas afirmaciones tampoco tienen base en las primeras noticias que otras fuentes antiguas dan sobre estos cuatro hombres. Por ejemplo, la idea sobre los medios-hermanos de Jesús se encuentra apenas en el *Panarion* de Epifanio (315-402), y ese fue un texto que en los siglos siguientes fue citado cada vez de nuevo. Sin embargo, los dos primeros textos cristianos antiguos que comentan el asunto afirman lo contrario. En su escrito "Contra Marción", Tertuliano defiende unas 200 veces que Jesús era verdaderamente humano y verdaderamente divino, y su argumento principal aprovecha nuestro texto de Mc 3,31-35. El hecho de que Jesús haya tenido problemas con su madre y sus hermanos, dice Tertuliano, muestra que él era un ser humano verdadero que nació dentro de una familia verdadera (Libro IV, Cap. 7). Igualmente, del siglo II proviene la observación de Hegesipo de que Judas era el "hermano de sangre" de Jesús (Cf. abajo).

Por lo tanto, para las fuentes más antiguas es una cosa totalmente natural y hasta de gran valor teológico, recordar que Jesús tenía hermanos (que, por encima de eso, luego de unos problemitas, se convertirán en discípulos importantes), porque es una de las maneras de salvaguardar nuestra dignidad humana y la del propio Mesías Jesús. Todo el mundo ya debe "estar cansado" al conocer los estragos causados por una postura contraria que des-

³ Cf. Varios datos de autores antiguos en *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, disponible en www.bautz.de/bbkl/.

⁴ Pocos comentarios modernos, pero tradicionales, dan atención a esta pregunta; en uno de ellos leemos lo siguiente: "[...] una de ellas parece ser la madre de Jesús [...]. Esto sugiere una inversión no narrada de la posición de la madre de Jesús tal como fue descrita en 3,31. [...] ella, aquí, no está descrita como 'madre', sino como discípula (Cf. 3,34)". Cf. MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 469.

precia todo lo que es sexual, corporal y humano. Por eso me voy a sintonizar siguiendo las fuentes y teologías más antiguas, y ofreceré un merecido homenaje a los muchachos (¡y muchachas!) de aquella singular familia, proveniente de una pequeña aldea, perdida en las montañas de Galilea.

1.3.1 José

Joset es mencionado en los Evangelios canónicos solamente en Marcos (6,3; 15,40.47), y como José en Mt 13,55 y Mt 27,56.61. Desconozco otros textos cristianos-primitivos o cristianos-antiguos que lo mencionen.

1.3.2 Judas

En una pequeña carta escrita con la autoridad de su nombre (a finales del siglo I) y acogida en el Nuevo Testamento, Judas es presentado como hermano de Santiago, o sea en sintonía con las memorias preservadas en Marcos. La descripción de su relación con Jesús tiene claramente motivos teológicos: Jesús es el “Cristo” (dos veces en Jd 1 y también en Jd 25) y el “Señor” (Jd 25), y Judas es “siervo” de él (Jd 1,1). En la tradición cristiana-antigua posterior, sin embargo, comienza a ser tenido como hijo de Cleofás que, a su vez, sería un hermano de José. Esa noticia es fruto típico de la apologética que explica así las noticias de Marcos y de Mateo, en una época en que la afirmación de la virginidad de María, en sentido biológico, ya era más importante que la transmisión fiel de la verdad histórica. Ésta parece estar documentada en la noticia que Hegesipo integró alrededor del 180, en sus “Memorabilias”⁵, un tipo de historia de la Iglesia que se preservó en parte en la “Historia Eclesiástica” del obispo Eusebio de Cesarea. Ella merece ser divulgada aquí, tal vez menos por causa de Judas que por causa de dos de sus nietos campesinos pobres, pero “mártires” corajudos y líderes de sus comunidades:

De la familia del Señor vivían aún los nietos de Judas, llamado el hermano del Señor según la carne. Fue denunciado que ellos pertenecían a la familia de David, y ellos fueron traídos por Evocato al emperador Domiciano. Pues Domiciano temía la venida de Cristo, tanto como Herodes la temía. Él les preguntó si eran descendientes de David, y ellos confesaron que sí. Entonces, él les preguntó cuánta propiedad tenían o cuánto dinero poseían. Y ambos respondieron que juntos tenían sólo 9000 denarios, siendo así que a cada uno le pertenecía la mitad, y que esa propiedad no la tenían en plata, sino en un pedacito de tierra de 39 varas, de cuya ayuda pagaban sus impuestos y se sustentaban para su propio trabajo. Entonces mostraron sus manos y exhibieron la dureza de sus cuerpos y los callos producidos en sus manos por la continua labor, para demostrar que trabajaban personalmente. Y cuando fueron interrogados sobre el Cristo y el Reino de él, de qué tipo era y dónde y cuándo iba a aparecer, respondieron que no era un Reino temporal, ni terrestre, sino uno celeste y angelical que aparecería al final del mundo, cuando él venga con su gloria para juzgar a los vivos y a los muertos, y para dar a cada uno de acuerdo con sus obras. Al oír esto, Domiciano no emitió una sentencia contra ellos, sino que, despreciándolos como insignificantes, los dejó ir y por decreto puso fin a la persecución de la Iglesia. Después de

⁵ Hegesipo, un cristiano de Palestina, hizo largos viajes para investigar, junto a comunidades cristianas (por ejemplo en Roma y en Corinto), la enseñanza de los primeros cristianos. Su obra, llamada en el original griego “Hypomnemata”, existió hasta el siglo 17 en varias bibliotecas europeas, pero se perdió de allá para acá, y actualmente apenas está disponible en aquellas citas que hace Eusebio.

quedar libres, ellos gobernaron las Iglesias, por ser testigos y también parientes del Señor. Y, una vez establecida la paz, vivieron hasta el tiempo de Trajano⁶.

Para un ojo acostumbrado a detectar puntos “sospechosos”, no es difícil percibir en este relato una tendencia apologética: muchos elementos presentados (o justamente no presentados – gente tan pequeña, insignificante e inofensiva no necesita tener su nombre registrado... tienen la clara función de mostrar que el cristianismo, incluso la misma familia de Jesús (en últimas ligada a la línea real, la davídica), es una cosa pobre, privada, de otro mundo, pero que paga impuesto y no es ninguna amenaza para el Imperio Romano. Tanto más interesante es que otro tipo de apología está ausente: a pesar del peligro que representa el vínculo con la familia davídica, no se intenta decir que ese Judas no sería un hermano “verdadero” de Jesús, mucho menos lo contrario. Y otra: pese a que la cualidad de “testigo” (“mártir”) fuese en general totalmente suficiente para destacar a las personas en el cristianismo primitivo, aquí se resalta que esos campesinos pobres eran despreciados “en el mundo”, pero eran estimados “en la Iglesia”, justamente por ser sobrinos-nietos de Jesús Cristo, el Señor.

1.3.3 Santiago, el hermano del Señor

El hermano más famoso y más importante de Jesús es Santiago, apellidado “hermano del Señor” o “el Justo”⁷. Vamos a verificar las noticias sobre él, de manera cronológica:

Pablo, en la Carta a los Gálatas, alrededor del año 54: “Tres años más tarde (Pablo se refiere aquí a su conversión) fui a Jerusalén para conocer a Pedro, y me quedé con él quince días. Sin embargo, no vi a ningún otro apóstol, a no ser Santiago, el Hermano del Señor. Dios es testigo: lo que estoy escribiendo a ustedes no es mentira” (Gál 1,18-20).

Al invocar a Dios como testigo (¡o jurar por Dios!), la intención principal de Pablo es enfatizar que su evangelio no depende de las autoridades de Jerusalén. Pero es también claro que ese juramento incluye también su afirmación sobre Santiago. Como ya antes en Antioquía (Cf. Gál 2,11-14), los adversarios de Pablo en las comunidades de Galacia son “gente de Santiago”, que llaman a los cristianos a la observación plena de la Torá. Eso equivale a un boicot contra la misión paulina entre personas no judías (entre “los gentiles”), porque exige de todos ellos la observancia de las leyes alimenticias, etc., y de los hombres, la circuncisión. Por ello, Pablo no tendría interés alguno en atribuir una honra e importancia que no le competen, menos aún llamarlo “apóstol” (al final, éste no era el Santiago que “andaba” con Jesús y que era uno de los Doce). Más aún, no hay como negar ni esconder lo que Pablo dice con toda naturalidad: Santiago es el “Hermano del Señor”, y él es uno de los líderes de la primera comunidad cristiana de Jerusalén (Cf. Gál 2,9-10: “Santiago, Pedro y Juan, considerados como columnas”). Para Pablo, lo que importa aquí es que esos tres líderes concordaron explícita y oficialmente, en “concilio”, con su misión entre los gentiles. Para nosotros es interesante que Santiago sea mencionado en primer lugar, porque significa que él fue, por lo menos, el primero entre esos tres líderes. Generalmente se entiende que Santiago, quizá a partir del momento en que Pedro empezó a estar más ausente debido a sus viajes misioneros o fugas por persecuciones, fue “el” primer líder de la comunidad cristiana de Jerusalén. Eso llevó después a decir que él fue el primer “obispo” de Jerusalén o incluso el primer “papa”.

⁶ Eusebio, *Historia Eclesiástica* III, 20,1-8. Evócato parece ser un soldado reformado que vivía en la región.

⁷ Investigaciones fundamentales sobre Santiago son, por ejemplo: HENGEL, Martin. *Jakobus der Herrenbruder. Kleine Schriften* III. Tübingen: 2002; PRATSCHER, Wilhelm. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. Göttingen: 1987.

Pablo, en la Carta a los Corintios, alrededor del año 56: “¿Será que no tenemos derecho de comer y beber? ¿O no tenemos derecho de llevar con nosotros en los viajes a nuestra mujer, como hacen los otros apóstoles y los hermanos del Señor y Pedro?” (1Cor 9,4-5).

En la discusión sobre su reconocimiento como “apóstol” y su derecho de ser sostenido por las comunidades, Pablo nos ofrece una información bien interesante. Una vez más, él hace esto con tanta naturalidad que probablemente no se dio cuenta de la importancia que esa noticia podría adquirir más tarde. Pablo no sólo dice que los hermanos de Jesús estaban también misionando, él incluso afirma que también lo hacían las cuñadas de Jesús. Claro, en su patriarcalismo dice que ellas eran “llevadas junto” (como si fuesen “maletas sin retorno”) y también usa una expresión indirecta, aunque esta es usual en la época; “mujer hermana”. La actual traducción de la Biblia Pastoral aún esconde este hecho y lo traduce como “mujer cristiana”, pero la más reciente edición de la Biblia de Jerusalén ya cambió la frase por “esposa cristiana”. Por tanto, cuando logramos aclarar por un instante nuestras ideas tradicionales, deformadas por el machismo y por la dogmática, percibimos aquí la belleza de esa gran familia “real”, en la cual Jesús estuvo integrado y abrigado, pese a las obvias fases de conflictos: ¡no sólo sus hermanos (o sea también Santiago), sino también sus cuñadas trabajaban duro en el anuncio del evangelio! Y registramos luego que lo mismo vale para sus “comadres”, por ejemplo, la esposa anónima de Pedro. De hecho, eso no es de admirar. Al final, ella tenía toda la libertad para vivir su apostolado de esa manera, ya que en casa, en Cafarnaúm, doña Pentera estaba haciendo ese servicio (Cf. Mc 1,29-31 y abajo 2.2).

Pablo menciona a Santiago enseguida, una vez más, entre las personas consideradas “testigos” de la resurrección, y relata de él, una aparición particular de Jesús (1Cor 15,7). Esta quizá sea su manera de decir que Santiago, así como él mismo, comenzó a creer que su hermano era el Mesías, sólo después de un considerable atraso, pero que en todo caso, él no estaba entre los primeros testigos de la Pascua.

Lucas, en Hechos de los Apóstoles, alrededor del año 90: Lucas comienza su descripción de la “Iglesia” en el tiempo de ausencia corporal de Jesús (ascensión Hch 1,9-11) con un elenco de personas muy importantes para la comunidad de Jerusalén: los once apóstoles, “junto a algunas mujeres [he ahí otro machismo...], entre las cuales estaba María, madre de Jesús, y los hermanos de Jesús” (Hch 1,13-14).

Esa noticia sumaria nos indica ya la importancia que los hermanos (¿y hermanas?) de esa familia alcanzaron al inicio del cristianismo. Es una pena que no tengamos una idea más clara de cuándo su distanciamiento y su incredulidad se transformaron en discipulado. Apenas la mención de una aparición particular del Resucitado a Santiago (Cf. lo dicho antes) podría indicarnos que el choque de la crucifixión de su hermano (¡presenciada por la madre!) y la experiencia de la resurrección de él tendrían algo que ver con esa gran conversión.

La primera señal concreta de la importancia de Santiago no demora en aparecer: Lucas narra que Pedro, después de su liberación milagrosa de la prisión (que seguía al asesinato del otro Santiago, el hermano de Juan, en el año 44; Cf. Hch 12,2), fue a casa de una de las muchas Marías (identificada como la madre de Juan Marcos), que fue reconocido por Rodesa (criada de María) y que él, ya que planeaba “ir a otro lugar”, pidió que ellas anunciaran su liberación “a Santiago y a los hermanos” (Hch 12,17)⁸. Eso significa que Lucas presenta a Santiago como el “líder” de la comunidad primitiva, cuando Pedro estaba ausente o impedido. También en la expulsión de los “helenistas” de Jerusalén (Cf. Hch

8,1ss) puede ser reforzada una línea de cristianismo primitivo que era fiel a la Torá, y cuyo representante principal era Santiago.

Siete años más tarde (51), la comunidad de Jerusalén se reúne con Pablo, Bernabé y algunas otras personas que representan a la comunidad de Antioquía, para intentar resolver los conflictos en torno a los cristianos y cristianas de origen no-judío. En ese llamado “Concilio de Jerusalén” o “Concilio de los Apóstoles” (Hch 15) aparecen como líderes de Jerusalén –¡siempre según la versión de Lucas! –Pedro y Santiago. Pedro defiende la abolición de la circuncisión –o sea el reivindica la comunión plena entre todas las personas cristianas, independientemente de su origen, sólo con base en el bautismo. Santiago concuerda con eso y hace la propuesta de exigir de todo el mundo apenas “que eviten lo que está contaminado por los ídolos, las uniones ilegítimas, comer carne sacrificada y la sangre” (15,20). Esta sugerencia habría quedado registrada en una carta dirigida a la comunidad de Antioquía (a veces llamada “Decreto Apostólico” e interpretada como un “pronunciamiento del primer obispo de Jerusalén”). Aquí es notable que Pablo describa el resultado de la reunión de manera bien diferente (Cf. arriba). Aquellos que eran “considerados más notables” (Gál 2,6; vale notar la observación irónica sobre las posiciones jerárquicas que Paulo destaca, o sea, Santiago, Pedro y Juan, “nada más me impusieron”. Eso significa: nada de exigencias mínimas, nada de carta “conciliar”, al contrario: el grupo de Jerusalén reconoció la misión paulina entre personas no-judías, sin ninguna exigencia (nada de circuncisión para los hombres, de leyes de pureza para todo el mundo), sólo “pidió que nos acordemos de los pobres”. Esta contradicción muestra que Lucas conocía muy bien la postura más cerrada, más “judaica” de Santiago, y por ello, lo presentó al menos como proponente de algunas exigencias mínimas a los “gentiles”. En pocas palabras: Santiago se quedó insistiendo en el carácter judaico del joven cristianismo, él intentó mantener el movimiento de Jesús dentro del judaísmo –tal vez con la esperanza de ver, en un futuro próximo, a todas las “ovejas perdidas de de la casa de Israel”, salvadas por su hermano Jesús.

Otros siete años más tarde, en el 58, Pablo y algunos misioneros amigos de Grecia van a Jerusalén para entregar aquella colecta destinada “a los pobres” (Hch 21). Lucas narra que, el día después de la llegada, fueron “a casa de Santiago, donde todos los ancianos estaban reunidos”, para exponer una vez más los grandes sucesos de su misión entre los “paganos”. La reacción, dice Lucas, fue una alabanza (¿¡medio amarillenta?! a Dios pero, sobre todo, se encaminaron algunas maniobras para disfrazar esa actuación entre personas no-judías, obviamente consideradas peligrosas (si no inadecuadas) para la comunidad de Jerusalén. Pero sabemos que esas maniobras no tuvieron éxito, y que Santiago y los otros “hermanos” de Jerusalén no arriesgaron nada por salvar a Pablo, quien luego fue apresado y finalmente transferido a Roma, donde murió.

Flavio Josefo, en las Antigüedades Judaicas, alrededor del año 100: “Festo estaba muerto, Albino apenas estaba en la estrada [= llegando para ser el próximo procurador]. Así, él [el sumo sacerdote Anás] reunió al Sanedrín y llevó delante de él al hermano de Jesús, que era llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago, y a algunos otros. Y cuando habían forjado una acusación contra ellos, como transgresores de la Ley, los entregaron para ser apedreados. Pero aquellos que parecían ser los más justos entre los ciudadanos se indignaron con esa violación de la Ley, y repugnaron el acontecimiento...”.

Percibimos aquí que Santiago era muy estimado entre los judíos de Jerusalén, incluso

⁸ Para una interpretación más inclusiva de estos y otros episodios narrados en Hechos, vale la pena leer REIMER, Ivoni Richter. *Vida de mulheres na sociedade e na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995, 102p.

entre los mismos fariseos, por ser “justo”, es decir por observar radicalmente la Ley judía (y sabemos que los fariseos conseguirán realmente que Anás sea removido de su cargo). Uno de los aspectos trágicos del cristianismo primitivo es que esa radical “justicia” judaica causase las primeras graves incisiones (separación de Jerusalén del concepto misionero de Pablo), pero ni siquiera eso consiguió que la comunidad primitiva se salvase de aquella fase de creciente nacionalismo y masacre por parte del Imperio Romano, A pesar de todos sus esfuerzos por mantener el “cristianismo” dentro del “judaísmo”, y de preservar pura la religión en la cual él, sus padres y sus hermanos y hermanas nacieron, Santiago no consiguió imponer esa línea un tanto intolerante. La comunidad de Jerusalén, y con ella un judeo-cristianismo exclusivo, se perdió en las confusiones en torno de la Guerra Judía.

A partir del siglo II hay aún otras menciones explícitas de la “justicia” de Santiago: el Evangelio de Tomás, Dicho 12, recuerda que uno de los líderes cristianos era “Santiago, el Justo”, y también Eusebio en su Historia Eclesiástica usa ese título (Cf. HE II, 1.3 etc.). Tradiciones aún más tardías hacen de Santiago, finalmente, un hijo de Cleofás (cuya esposa también se llamaba María y que presenció la crucifixión de Jesús, Cf. Jn 19,25).

1.3.4 Simón

Fuera de Mc 6,3 y Mt 13,55 no tenemos noticias bíblicas sobre Simón. La tradición tardía lo considera un hijo de Cleofás (así como a Judas y Santiago, Cf. arriba). Según Hege-sipo (noticias preservadas en Eusebio, Historia Eclesiástica III, 11,2. 22; 32,3-6, IV, 22,4), Simón sucedió a Santiago como obispo de Jerusalén en el año 62. Él habría sido crucificado en el año 107, a los 120 años de edad, bajo el mandato del procónsul Ático. Estas noticias muestran una vez más la gran importancia y alta estima de los hermanos de Jesús, al inicio de su movimiento, y parece que Hegesipo trata de destacar este tema al máximo, cuando afirma que Simón murió tan tarde, de la misma forma que Jesús y, según la antigua teología sacerdotal, en la edad “de la perfección”: 120 años.

1.4 Las hermanas de Jesús: Xxx, Yyy e Zzz

Pues lo son. Podemos admirarnos con en el gran volumen de noticias sobre los hermanos de Jesús, podemos desenterrar el hecho de que también sus cuñadas hacían viajes misioneros, pero la vida y hasta los nombres de sus hermanas son una verdadera incógnita. Infelizmente este es uno de los fenómenos más comunes provocados por el androcentrismo o por la misoginia (todo centrado en los hombres, odio a las mujeres). Por eso no es de admirar que ciertos autores sensacionalistas tengan tanto suceso cuando inventan hoy cada descendiente de Jesús o de su familia⁹. Pero eso, justamente, puede ser también una nota de que nosotros también podemos “inventar”, con criterios más éticos y que sirven a nuestros intereses, figuras femeninas (y masculinas) que ayuden a construir relaciones de verdadera fraternidad y sororidad entre nosotros –aquella “familia de Cristo” que vamos a contemplar enseguida.

2. La “Familia de Cristo”

Llegó la hora de volver a aquel episodio que discutimos antes en 1,2, donde Marcos hace que Jesús mire al pueblo que está alrededor de él, “sentado en círculo” y diga: “Ellos

⁹ Cf., por ejemplo, todo el sensacionalismo en torno a una supuesta sepultura de la “familia de Jesús Cristo” (JACOBOVICI, Simcha; PELLEGRINO, Charles R. *The Jesus Family Tomb. The Evidence behind the Discovery no one wanted to find*. Nova Iorque: Harper-One, 2008, 240p) u obras como TABOR, James D. *The Jesus dynasty: the hidden history of Jesus, his royal family, and the birth of Christianity*. Nova Iorque: Simon & Schuster, 2007, 377p.

son mi madre y mis hermanos, Quien haga la voluntad de Dios, ese es mi hermano y hermana y mi madre". Vale la pena repetir: Marcos no publicó aquí (3,31-35) un reportaje, sino que creó un motivo-clave de su teología, que después ganó hasta un rótulo en latín: *familia dei*, familia de Dios.

Prefiero hablar de "familia de Cristo" (es decir, de Jesús como el Mesías que inició un movimiento, después llamado "cristianismo"), para incluir en su discusión al propio Dios, en su papel de "padre".

Esta es una parte fácil de exponer: ya vimos algunas posibilidades de explicar la situación y la ausencia de José (Cf. arriba, 1,1); falta apenas resaltar mejor uno de los principales motivos teológicos de esa ausencia. Una característica importante de Jesús en el Evangelio de Marcos (y después también en los otros) es que él dice "padre" cuando se refiere a Dios. En principio, eso no es una gran novedad, porque ocurre también en las religiones greco-romanas y en el judaísmo. Por lo tanto, no sirve para alegar una conciencia filial particular de Jesús, en el sentido del posterior dogma trinitario. Pero, debido a la gran frecuencia con que la palabra aparece (casi 170 veces en los Evangelios del NT) en el contexto de la "familia de Cristo", muestra algo importante para la interpretación de esa "familia": madres, hermanos y hermanas pueden tener la misma posición igualitaria, pueden estar "sentados en círculo", pero el padre está encima de todo eso, por ser el único y divino. Por un lado, eso es simpático, porque desautoriza cualquier actitud "patriarcal" en este mundo (Cf. Mt 23,9). Por otro lado, es problemático, porque refuerza el carácter patriarcal de la divinidad "en el cielo", y esto es, infelizmente, siempre un instrumento y una disculpa para mantener el carácter patriarcal de las personas que representan esa divinidad "en la tierra". Es un problema presente ya en el mismo Marcos (Cf. abajo: 2.1) y que aumentó sucesivamente, porque ya Lucas, al copiar de Marcos, decidió cortar a las "hermanas" (Cf. Lc 8,21; Mateo aún las preserva, Cf. Mt 12,50)¹⁰.

Ahora vamos a dedicar nuestra atención a las "hermanas" de Jesús en el ámbito de la "familia de Cristo", con tres ejemplos: María Magdalena, María, "madre" de Salomé, como representantes de las discípulas que seguirán a Jesús, yendo con él hasta Jerusalén; Doña Pentera, una discípula que siguió a Jesús misionando en una pequeña ciudad de Israel y doña Helena (¿O Paula?), una discípula que siguió a Jesús, misionando fuera de Israel, entre "las naciones"¹¹.

2.1 María Magdalena y María "madre" de Salomé, hermanas al pie de la cruz

Como todos los Evangelios después de él, también el Evangelio de Marcos narra la vocación de los discípulos, la formación de un círculo de Doce que tienen una función especial en el movimiento de Jesús, y la presencia de algunos discípulos en la crucifixión de Jesús. En verdad es Marcos quien ofrece esas "noticias" por primera vez, Mateo y Lucas apenas copian de él y hacen su relectura. Por lo tanto, este tema es uno de los ejemplos más básicos de cómo las supuestas "noticias" fueron distorsionadas por el androcentrismo y por otros intereses teológicos de quien los formuló. Los discípulos que Jesús llama en Mc 1,16-20 y el círculo de los Doce que él forma en Mc 3,13-19 (poco antes de formar la "familia de Cristo") son todos hombres. Los discípulos que están al pie de la cruz, en Mc 15,40-

¹⁰ Recordemos que esas "hermanas" de la "familia de Cristo" aparecen más de una vez en Marcos, en 10,28-31, y nuevamente es Lucas quien las corta completamente (Cf. 18,28-30), y Mateo las pone entre la familia de origen, pero también las elimina del ámbito de la "familia de Cristo".

¹¹ Para otras "hermanas" de Jesús, Cf., por ejemplo, SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento. Exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 1995, 149p; TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, 102p.

41 son todas mujeres.

Sólo esto ya bastaría para provocar una sana sospecha de estar frente a una “historia mal contada”. Mas, el propio Marcos nos ofrece aún más leña para poner al fuego: él dice explícitamente que algunas mujeres, entre ellas María Magdalena, María, madre de Santiago el Menor y Joset, y Salomé” eran, desde Galilea, discípulas de Jesús. Marcos usa para ello los verbos griegos “*akoloutheo*” y “*diakoneo*”. Cuando se trata de hombres, la traducción de “*akoloutheo*” suele ser “seguir”. Cuando se trata de mujeres, la traducción suele ser “acompañar”. Lo mismo pasa con el verbo “*diakoneo*”: cuando son hombres, ellos “sirven”, cuando son mujeres, ellas “ayudan”. Hace mucho tiempo Ana María Tepedino (entre otras) mostró que los verbos “*akoloutheo*” y “*diakoneo*” son términos técnicos de la teología que indican la realización del discipulado¹². O sea: cuando Marcos dice explícitamente que esas “algunas mujeres” habían “seguido” y “servido” a Jesús desde Galilea, él dice que eran discípulas que le habían acompañado a él, desde entonces (y que ellas estuvieron con él, a diferencia de los discípulos, muy cerca, cuando su “hora hubo llegado”). De hecho, según los criterios que Lucas establece en Hch 1,15-26, eso hizo de esas mujeres candidatas plenas al título de apóstolas, El mismo Marcos confiesa más tarde, eso es mejor que nunca, que el grupo de Jesús incluía discípulos y discípulas. Mateo corta ese detalle en su descripción de la crucifixión (Cf. Mt 27,56), y Lucas preserva el “seguimiento” en 23,49, pero elimina los nombres de esas mujeres y las menciona sólo después, en 24,10 (donde son descalificadas por los hombres como chismosas).

Esto significa que, para una lectura más plena y más justa del Evangelio de Marcos (y de los otros): cada vez que él dice “discípulos”, debemos leer “discípulos y discípulas”. Debemos recordar que el evangelista habla en esos momentos no sólo de Pedro, Andrés, Juan, Santiago, Judas y compañía, sino también de María Magdalena, María la madre, Salomé, Juana, Susana y muchas otras. Este es un ejercicio necesario para comenzar a desarrollar alguna idea de cómo el “discipulado de iguales”, tan soñado por Jesús, puede ser iniciado en su misma practica¹³.

También podemos preguntarnos por qué Marcos dio esa noticia tan importante sólo al final de su Evangelio, y por qué él no habló desde el inicio de las discípulas, de sus nombres, su vocación, su presencia. Una respuesta masculina bastante experta, pero un poco ingenua, dice lo siguiente¹⁴: Marcos creó el concepto teológico del “secreto mesiánico”. Según él, durante la vida de Jesús, nadie debía saber que él era el Mesías, porque sólo a partir de su muerte en cruz se puede entender correctamente que tipo de Mesías es él. De la misma manera, él creó algo así como un “secreto del discipulado” que se revela sólo en la muerte de Jesús, que es donde se entiende correctamente el discipulado: como presencia –y no como fuga– en los momentos de cruz. Una construcción semejanza podría explicar porqué las mujeres saben de la resurrección de Jesús, pero no nos ayuda a entender porqué Marcos no narra cómo fue que ellas lo anunciaron, ni cómo el mismo Jesús se manifiesta como Resucitado. Es una teoría bonita que hasta ennoblece a las discípulas itinerantes, pero, según mi experiencia, con la historia y con el mundo machista y patriarcal, eso es poco plausible. Lo más estimable parece ser que ya somos duchas en saber: en el mejor de

¹² Cf. TEPEDINO, Ana María. *As Discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1990, 133p.

¹³ Vale la pena estudiar no sólo SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de Iguais. Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. São Paulo: Vozes, 1995, 404p, sino también, de la misma autora, *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992, 398p.

¹⁴ Cf. SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2010 (en la obra, la argumentación se encuentra en la sección 8.2.2, Cristología, en el parágrafo “Cristología como narración”).

los casos, la presencia y actuación de las mujeres es considerada sin importancia; en el peor de los casos, es considerada un peligro, una amenaza, algo contra la naturaleza y contra la voluntad eterna del creador¹⁵.

En esa lógica prefiero decir: Marcos no tiene interés en admitir la presencia de discípulas durante la vida de Jesús; él lo admitió apenas y medio forzosamente en el último momento, cuando ya no podía negar más que ellas estaban allí: en la cruz y en la resurrección. Pero, por lo menos, él hizo bien al inicio de su narración al poner una cita que, por ejemplo, Lucas eliminó: él hace decir a Jesús, explícitamente, que en la “familia” de su movimiento, en aquel grupo igualitario, sentado en círculo, hay no sólo hermanos y madres, sino también “hermanas”¹⁶.

2.2 Doña Pentera, una hermana que misionó “en Israel”

Estamos acostumbradas/os a entender como “discípulos” (y discípulas) de Jesús a aquel grupo que anduvo con él por Galilea y por algunas regiones vecinas, que por lo menos una vez fue enviado en parejas a misionar sin Jesús (Cf. Mc 6,6b-13) y que finalmente subió con él a Jerusalén. Como vimos, este es el criterio que Marcos menciona (Cf. 15,40-41) y que Lucas establece para que una persona pueda ser llamada “apóstol” (Cf. Hch 1,15-26). Dentro del mismo Segundo Testamento, esa comprensión es reforzada por otros textos famosos sobre el seguimiento (que la gente imagina, casi automáticamente, como una especie de “trekking”, un caminar físico “atrás” de Jesús, en sus andanzas) y también por la imagen que Lucas crea de Pablo y de otros y otras que comenzaron a llevar la noticia de Jesús más allá de las fronteras de Palestina. La lectura bíblica moderna, es reforzada, sobre todo, por la influyente descripción de los “misioneros itinerantes”, creada por Gerd Theissen¹⁷, que insinúa básicamente que había dos clases de discípulos. La primera clase –por así decirlo, los discípulos verdaderos que realizaban aquel seguimiento que Jesús realmente quería– eran los “itinerantes”, que lo habían dejado todo, que no llevaban alforja para el camino y que lograron vivir su discipulado y seguimiento “verdadero” gracias al “apoyo” prestado por la “segunda clase”. Esta segunda clase era gente que se “quedó”, que permanecía “sedentaria”, es decir gente que asumía la misión ardua de trabajar en el día a día, y en sus comunidades. Es fácil percibir como esta imagen puede distorsionar, aún entre nosotros, la idea de quienes son los discípulos “verdaderos” o por lo menos los “mejores”: gente que va lejos para ser “misionero/a” en otras tierras, gente que renuncia (verdadera o supuestamente) a mil cosas para entrar en una congregación religiosa, gente que estudia (de preferencia en ciudades famosas) para ser padre o pastor(a). Es verdad que ya hay mucha crítica a esa imagen y que, para unos pocos, esa imagen va cambiando. Pero, generalmente, quien enfrenta los desafíos en el día a día, en las comunidades, son personas poco valoradas y reconocidas, sobre todo las millares de “doñas Marías”, que muchas veces no son recordadas por su nombre.

Pues así es. Lo mismo ocurrió en aquella pequeña ciudad de Galilea donde Jesús “fue

¹⁵ Cf. aquí algunos criterios de evaluación crítica, presentados en SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria. Uma Introdução à leitura bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009, p. 197-199.

¹⁶ Cf. Para varias ideas sobre este asunto: MILLER, Susan. *Women in Mark's Gospel*. Londres: Clark, 2004, 228p; KRISTEN, Peter. *Familie, Kreuz und Leben: Nachfolge Jesu nach Q und dem Markusevangelium*. Marburgo: Elwert, 1995, 248p; FOULKES, Ricardo B. A familia de Jesus – Mateus 12,46-50. In: *O Evangelho de Mateus = RIBLA 27*. Petrópolis y São Leopoldo: Vozes y Sinodal, 1997, p. 56-66.

¹⁷ Cf., por ejemplo, entre las obras traducidas: *Sociologia da cristandade primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, 211p; *Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002, 651p; *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009, 450p.

a vivir”, después de aceptar el bautismo de conversión (Cf. Mt 4,13). Allí había una señora que tampoco es recordada por su nombre, de quien ni siquiera se registró que llevara en la frente la misión “cristiana”, y cuyos méritos comienzan a ser reconocidos sólo hoy, gracias al arduo trabajo de análisis feminista. Me refiero a doña Pentera, y tengo la certeza de que usted la conoce muy bien, pero probablemente por ahora no sabe de quién estoy hablando. Es porque recurrí a un instrumento de la lectura bíblica feminista: ya que los autores bíblicos (y muchos otros) “olvidaron” registrar los nombres de muchas “figuras” que mencionan. Vamos allá, y vamos a “bautizar” a esas figuras, para conferirles un poquito más de dignidad, de “carne y hueso” –con aquella libertad y creatividad de una interpretación que busca construir lecturas e imágenes más justas que aquellas esbozadas y distorsionadas por los autores patriarcales. Entonces: *penthera* es una palabra griega que significa “suegra”. Por lo tanto, estoy hablando de aquella señora que aceptó el llamado de Jesús, aceptó ser discípula de él y “servirlo”, luego del inicio, en aquellos mismos días en que Pedro y Andrés y Santiago y Juan también lo aceptaban (Mc 1,16-20). Sólo que, infelizmente, en el caso de ella, Marcos “olvidó” consignar su nombre y de desentendió acerca de la situación de este llamado. Él apenas clasifica a Doña Pentera como la “suegra de Pedro” (1,30) y menciona su fiebre. Para nuestras sensibilidades esta es una doble o triple triquiñuela: Marcos no sólo deja de hacer la debida referencia a la esposa de Pedro (no menciona que Pedro estaba casado y que después misionó junto a su esposa, Cf. 1,3.2). Él habla de esa señora tan importante en una relación doblemente mediada (madre “de”, la esposa “de” fulano) e encima disfraza su discipulado con una formulación: “ella comenzó a servirles a ellos” (¡en plural!). Da la impresión de que una mujer enferma tomó Dipurona para poder correr a la cocina y hacer la cena para aquel grupo de amigos que su yerno había traído a la casa de ella. Todo esto muestra que Marcos, ciertamente, no fue ningún militante, ni simpatizante feminista, sino que tuvo por lo menos un sentido más realista y humano con relación a Jesús, del que mucha gente antes (Pablo) y después (Mateo, Lucas, Juan...) de él, lo que nos brinda, a veces, ciertos detalles que pueden tener una mayor afinidad con la realidad que existe por detrás de las tradiciones¹⁸.

En este sentido podemos aprovechar las ventajas de algunos detalles de aquella perícopa de Mc 1,29-31, para una lectura más crítica y mejor investigada para construir otra imagen, para crear otra impresión: Jesús va hasta donde doña Pentera (él la busca como discípula), la toma de la mano (le extiende la mano, proponiéndole un “proyecto”) y ella toma esa mano y se “levanta” (ayudada por Jesús). Este acto de doña Pentera, “agarrar” aquella mano = aquella chance ofrecida, el acto de levantarse, de ponerse-en-pie, de moverse, hace desaparecer la flaqueza que la mantenía inmóvil, postrada, escondida en un cuartito. Y ella “asume el proyecto”: acepta ser discípula de Jesús y lo pone en práctica: comienza a servir a Jesús. Los otros evangelistas que leerán esta vocación al discipulado bella, pero tristemente desfigurada, no harán que su belleza interior brille mejor (Cf. Mt 8,14-15 y Lc 4,38-39). Parece que encontraron más importante recordar el rechazo de muchas personas en Cafarnaúm (Cf. Mt 11,23 y Lc 10,15) y las mandan al infierno, que destacar que doña Pentera, una de las personas que, tan pronto el Reino de Jesús estuviese establecido, “se sentarían en tronos para gobernar las doce tribus de Israel”¹⁹. Esa ayuda vino sólo de la investigación moderna, que recibió a doña Pentera como una figura importante en el Evangelio de Marcos, de hecho una de las poquísimas que son presentadas de

¹⁸ Cf. OTTERMANN, Monika. Jesus olhou para ele com amor. In: *Estudos Bíblicos*, 63. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 73-95.

modo totalmente positivo. Descubrí que la forma conferida a la narración sobre ella es una forma usada también en otros casos, cuando se quiere hacer memoria de la fundación de una comunidad. Esto se muestra también en los versículos que Marcos presenta después: “la ciudad entera” de Cafarnaúm corre a casa de doña Pentera, se reúne allí y es allí donde la obra salvífica y sanadora de Jesús se multiplica (1,32-34). Todo eso significa que estamos frente a una “leyenda fundacional”, una narración que busca explicar el origen de una comunidad –aquí la comunidad de la pequeña ciudad de Cafarnaúm²⁰. También en muchos otros casos, los inicios de comunidades en Palestina, los inicios de la misión duradera “en Israel”, en el propio pueblo de Jesús, tuvieron ese rostro. Sentían y se consolidaban gracias a discípulos y discípulas “sedentarias”, es decir gracias a personas como doña Pentera que aceptaron su discipulado, que abrían su casa para las reuniones de la comunidad, y que colaboraban así con la formación de aquellas ruedas de personas que Jesús llamó sus hermanos y hermanas²¹.

2.2 Doña Helena, una hermana que misionó “entre las naciones”

Cuando preguntamos a quién el “sentido común” de los fieles y el “consenso académico” de la investigación identifican como la persona decisiva en la misión “entre las naciones”²², todo el mundo tiene la respuesta en la punta de la lengua: el “apóstol” Pablo. Lucas, con aquella idea de que apóstol sería sólo alguien (léase: algún hombre) que anduvo con Jesús, intenta salvar la situación al presentar a Pedro como el verdadero “explorador” del camino a los paganos. El escenario creado es hasta divertido: Pedro esperando un almuerzo que no llega, comienza a soñar con un churrasco de aquellos que bajan prontito del cielo (al estilo de la Cocanha o de nuestra Yvy Marané’y, la Tierra sin Males). Dios mismo lo convence que coma todo eso, pues no hace ningún mal, al contrario así entenderá que en el grupo de su Hijo no hay excepción de personas –todas son “puras” y dignas de su amor, de su Reino (Cf. Hch 11). La necesidad de movilizar una intervención divina para justificar la presencia de personas no-judías en la “familia de Cristo” muestra que esa presencia era inicialmente un escándalo o trauma. Y muestra que fue una libertad que el mismo Jesús, en sus vivencias, quizá no hubo practicado con la debida radicalidad.

Ese problema de la práctica del mismo Jesús es tematizado en otro relato (y es muy interesante que exactamente el mismo Lucas lo omita): la historia de otra señora anónima en Mc 7,24-30. Podemos llamar a esa señora Paula, y el 99% de nosotros que leemos ese texto deberíamos homenajearla como nuestra santa y apóstol predilecta, porque sin esa “mujer pagana” (Cf. la traducción de la Biblia Pastoral) y sin su teología, que hace más a favor de la “misión entre los gentiles” de lo que hace Pablo, ninguno de nosotros, descendientes de “paganos” seríamos parte de la “familia de Cristo”. También podríamos llamarla Fenicia de Siria pues, al final, también a Eliane Potiguara se la llama Potiaguara porque nació en la nación potiguara²³. Pero ya que di una ojeada en el texto original de Marcos, en el texto griego, opté por un nombre aún más bello. Es un nombre que denuncia al mismo tiempo los siglos de discriminación de “paganos”: Helena. En últimas, es correcto que

¹⁹ Mt 19,28, según la versión reconstruida que debe ser constatada en la Fuente Q – una versión que aún contempla todas las personas que seguirán a Jesús, y no sólo doce de ellas.

²⁰ Cf. FANDER, Monika. *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*. Altenberg: Telos, 1993, p. 17-30.

²¹ Ched Myers no dedica mucha atención a doña Pentera, pero muestra una relación estructural interesante entre el “llamado de discípulos”, incluso “en casa con la familia de Pedro (1,29-31)”, y la “designación de los discípulos”, incluso “en casa, en contacto con la familia de Jesús (3,20s.31-35)”; Cf. op. cit., p. 178.

²² Esta es la expresión bíblica para decir “entre los gentíos”, o sea entre personas no judaicas por nacimiento o conversión.

Marcos diga que ella era de la región sirofenicia, pero no es correcto que él diga que ella era “pagana”. Él dice: “una mujer helénica”, y hasta la misma Wikipedia nos informa sobre aquel desarrollo peyorativo que hace de los “helenos”, en el ámbito cristiano, simplemente paganos (ah -¿por qué no? ¡Ellos lo merecen! ¡Son bichos mismos! ¿Quién los mandó a ellos a llamar a la gente “bárbaros”?).

En fin, propongo decir que fue doña “Helena” quien enfrentó a Jesús para conseguir la curación de su hija, y que consiguió, de paso, la felicidad indudable de que hasta los “paganos” de Abya Yala serían transformados en ovejas de Cristo. Estamos aquí frente a otro momento en que Jesús “respondió feo”: según Marcos, él llama a doña Helena prácticamente como “cachorra”, por no ser judía. De hecho, él parece entender su energía curadora como un bien limitado que no debe ser desperdiciado con una extranjera. Y es la respuesta de doña Helena (¿Inteligente a causa de su gran autoestima, o humilde a causa de su gran desespero?²⁴) la que opera el milagro de convertir a Jesús a los “paganos”, abre su horizonte para ir más allá de las “ovejas perdidas de la casa de Israel”, le muestra que la energía, el amor, la gracia de Dios, no tienen límites²⁵. Mateo (15,21-28) inserta aquí a los discípulos para “dejar inocente a Jesús”, y su reflexión sofisticada sobre aquellas “ovejas” es el segundo elemento insertado en el texto de Marcos para engrandecer al “Señor” Jesús – e infelizmente para rebajar a doña Helena. Pero eso es aún mejor que aquello que hace Lucas –cortarla totalmente, porque una mujer que “responde en la cara” a Jesús, no combina con su ideal de mujer que está sentada, callada y a los pies de él.

¿Qué significa todo esto para nuestras reflexiones sobre las “hermanas” de Jesús? Imaginen que esa señora anónima pudiera llamarse “Paula”, porque ella dio por lo menos el impulso inicial para la divulgación del Reino de Dios entre las naciones. Pero, probablemente, ella hizo mucho más. Así como la narración sobre doña Pentera, también el relato sobre doña Helena indica que ella fue una gran misionera, conocida en su tierra, en Fenicia, alrededor de las grandes ciudades de Tiro y Sidón. Llama la atención que Mt 11,23 y Lc 10,15, en aquel mismo momento que mandan a Cafarnaúm al infierno, mencionan exactamente esas dos ciudades y la reacción diferente que ellas “habían tenido” frente a los milagros de Jesús. ¿Será que no es indicio de que alguien realmente estaba, desde el tiempo de Jesús, “misionando” en esas tierras, y misionando con éxito?

Pero, ya que esta es apenas una especulación, y encima está basada en textos que no son de Marcos, conviene pasar por un dato comprobado por la exégesis: doña Helena es también una “hermana” ejemplar de Jesús, porque su historia ocupa una posición-clave en el Evangelio de Marcos. Al llamar a Jesús-Señor (*Kyrios*), ella no usa un tratamiento cortés, sino un título cristológico. Hasta aquí, Marcos habría discutido la pregunta sobre quién es Jesús y quien pertenece a su “familia”, y mostró que el personal tradicional no entendió

²³ Potiguara Eliane Lima dos Santos (Rio de Janeiro, 1950 -) es una profesora y escritora indígena brasileña, cÉ Conselheira do e Coordenadora da , além de integrante da .onsejera del Instituto Indio de Propiedad Intelectual, coordinadora de la Red de Escritores y miembro de la Red de Mujeres Indígenas de Grumin. Fue una de las 52 mujeres señaladas para el proyecto internacional “Mil mujeres para el Premio Nobel de la Paz “; (nota del traductor).

²⁴ Una obra muy reveladora respecto a estas cuestiones es STRUBE, Sonja Angelika. “Wegen dieses Wortes...”. *Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24-30*. Münster: Lit-Verlag, 2000, 354p, que compara las interpretaciones feministas y no feministas de esa historia. Cf. también TAMEZ, op. cit., p. 63-70.

²⁵ Cuando alguien queda escandalizado/a con la idea de que Jesús tuvo que convertirse, que necesitó de otras personas para desarrollar una idea más adecuada de su misión, es una buena estrategia remitirla a Heb 5,8: “Pese a que era el Hijo de Dios, aprendió a ser obediente a través de sus sufrimientos”. Y ¡podemos tener la certeza de que ser corregido por doña Helena, fue un momento de gran sufrimiento! Pero Jesús tuvo el coraje de aprovechar de ello para volverse más obediente a la voluntad salvífica universal de Dios.

bien su verdadera identidad (creen que es Elías, algún otro profeta o Juan Bautista resucitado). En ese contexto, doña Helena es la primera persona que formula una confesión cristológica correcta (algo que ni Pedro consigue después en Mc 8)²⁶, y es interesante que Jesús no le ordene callarse. Por lo tanto, al “volver a su casa”, para hallar a su hija sana, con la certeza de haber convertido a Jesús para una misión “entre las naciones”, doña Helena debe haber asumido que era una “hermana” más en aquella “familia de Cristo”, y habrá llevado adelante su misión. Y así, esa familia comenzó a trascender los lazos de sangre, no sólo en el sentido de familias y clanes, sino de pueblos y etnias enteras

Con esto podemos concluir nuestras consideraciones y volver a nuestro propio seguimiento, a nuestra propia misión, a nuestros propios grupos de Jesús. Es verdad que la imagen de la “familia” aún no es la mejor para ilustrar las relaciones no-patriarcales, democráticas, igualitarias, respetuosas, sanadoras y cariñosas, que soñamos para nuestros grupos. Pero debemos respetar que esta fue la imagen que ayudó en la época de Jesús y de Marcos a deconstruir muchos patrones que oprimían, a derrumbar muchos muros que separaban y a traspasar muchas fronteras que discriminaban. Quién sabe, inspiradas/os por ella podamos conseguir lo mismo hoy, y podamos aún transformar esa misma imagen con la ayuda de aquella otra: la imagen de gente conversando, sentada en una rueda de iguales (que, entre nosotros, puede ser muy bien una rueda de churrasco, de cerveza, de mate, de tereré, de chicha...). Y cuando esa gente después se levante y vaya a trabajar, cada cual en su lugar y a su manera, a favor de aquel buen-vivir de todo el mundo que Jesús intentó promover, esta podría ser una óptima manera de vivir su seguimiento hoy.

Monika Ottermann
Rua da Represa 75 C 56
09641-030 São Bernardo do Campo – SP, Brasil
monicacebi@uol.com.br

²⁶ Cf. para esa interpretación FANDER, Monika. Das Evangelium nach Markus. Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesu. En: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (org.). *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ³2007, p. 505.

El discipulado del Hijo del hombre: el modelo cristológico de Marcos para una comunidad sufriente

Resumen

Este artículo investiga la posibilidad de encontrar en el evangelio de Marcos una manera alternativa de entender a Jesús. Reconociendo que el discipulado es el motivo central de este evangelio este trabajo invierte el asunto en cuestión al hacer de Jesús, y no otra persona, el discípulo ideal del reino de Dios. Como tal, Jesús es el que llama a la gente a un co-discipulado con el propósito de construir una nueva realidad que él, como Hijo del hombre y representante de la comunidad, ha venido a anunciar e implementar. Todo el argumento asume que la situación de la comunidad marcana es fundante para la interpretación sugerida.

Abstract

This article seeks to investigate the possibility of an alternative way of looking at Jesus in the gospel of Mark. Recognizing that the discipleship motif is central to this gospel this work turns the issue on its head by making Jesus, and not anybody else, the ideal disciple of the kingdom of God. As such, he becomes the one who calls people to co-discipleship for the purpose of constructing a new reality which he as the Son of man and representative of the community has come to announce and to implement. The whole argument takes the situation of the Markan community as foundational for the suggested interpretation.

Introducción

Los modelos tradicionales de Jesús como Mesías, Hijo de Dios y Salvador lo confinan a descripciones étnicas, religiosas y metafísicas que terminan por alienar a quienes quieran encontrar en él un modelo para la vida y la praxis cristiana. Lo mismo sucede con los modelos de profeta y de siervo explotados discursivamente hasta el cansancio por la Teología de la Liberación. El primero puede llegar a ser interpretado en forma demasiado exclusiva en términos de género y el segundo de manera muy servil, afectando así a quienes ya tienen una posición secundaria en nuestra sociedad, como sería el caso de las mujeres y las minorías étnicas.¹ En un trabajo anterior² hablo de Jesús como ejemplo, modelo del diácono, de servicio voluntario al prójimo, pero advierto sobre la complejidad de esta descripción en nuestra sociedad donde el servicio es patrimonio exclusivo de ciertas personas.

Se hace necesario entonces un modelo más inclusivo. Propongo que este modelo es el de Jesús como el discípulo ideal del reino de Dios.³ ¿Que significaría verlo a Jesús, sobre todo en el evangelio de Marcos, como modelo supremo de discipulado? Esto requeriría releer los títulos que tradicionalmente se le han aplicado en este evangelio –Hijo del hom-

¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1992), 72-73

² Oswaldo D. Vena, "Gospel Images of Jesus as Deacon: Upsetting the Hierarchies of His Culture." *NAAD Monograph Series No.14* (2003), pp.1-16.

³ Esto lo anticipé, intuitivamente, en el artículo que escribí para el libro en honor de Severino Croatto en donde digo que "En el evangelio de Marcos Jesús es quien encarna el discipulado auténtico." Oswaldo D. Vena, "The Rhetorical and Theological Center of Mark's Gospel," en Guillermo Hansen, ed., *Los caminos inexhaustibles de la Palabra*. (Buenos Aires: Lumen/Isedet, 2000), 343-345.

bre, Hijo de Dios y Mesías- en función de su rol como ejemplo de discipulado. ¿Cuáles serían las implicaciones de una lectura semejante para la cristología, la teología, la eclesiología, la escatología y la praxis?

En la monografía citada arriba traté de demostrar que todo el evangelio de Marcos está construido como quiasmo que se centra en el llamado de Jesús en 8:31-38 a un discipulado sufriente. Este no es un llamado exclusivo para sus discípulos sino para toda la gente (v.34). Es un llamado a una vocación de resistencia al poder imperial ya que podría merecer la cruz, la pena máxima de muerte para los enemigos de Roma. Por eso pienso que el contexto en el cual se escribe el evangelio es la revolución judía de los años 66-70 y que el propósito del evangelista es alentar a su congregación, que estaría compuesta de judíos y gentiles, a permanecer fieles a Dios sin ceder a la presión zelota de colaboración con la revuelta ni a la presión romana de denunciar a los posibles simpatizantes de la revolución que podrían haberse refugiado en la comunidad. El modelo que Marcos utiliza para alentar a su comunidad es el de Jesús mismo, discípulo del reino y de Dios. Su llamado a tomar la cruz es un llamado a imitarlo a él. Esta es la primera vez que la cruz aparece en el evangelio, pero su larga sombra se extenderá sobre el resto de la narración. Sin embargo este sufrimiento y eventual muerte estarían acompañados de la vindicación divina, primero para Jesús y luego para sus seguidores, quienes recibirían la aprobación del Hijo del hombre al venir este a establecer el reino. El tomar la cruz en imitación de Jesús, el discípulo ideal e Hijo del hombre, se da en el momento histórico de los lectores del evangelio, situado entre la resurrección y la parusia. Pero Jesús toma su cruz sin la ventaja de saber, como los lectores, el fin de la historia. En ese sentido su fe en el triunfo de Dios y en el advenimiento del reino, es ejemplar.

En el evangelio de Marcos Jesús es descrito de varias maneras por diferentes personajes reales y virtuales. El narrador habla de Jesús como Hijo de Dios (1:1); la voz del cielo, en su bautismo, lo identifica como Hijo amado (1:11); los demonios lo reconocen como el Santo de Dios (1:24), Hijo de Dios (3:11) e Hijo de Dios Altísimo (5:7); los discípulos lo llaman maestro (4:38; 10:35; 13:1) al igual que alguna gente (9:17), los fariseos y herodianos (12:14) y los saduceos (12:19); la gente de su pueblo lo identifica como el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón (6:3); Herodes piensa que es Juan el Bautista resucitado (6:16); la mujer sirofenicia lo llama "Señor" (7:28); Pedro lo llama el Cristo (8:29) y Rabí (9:5); Judas también lo llama Rabí (14:45); algunas personas creen que es Elías (6:15; 8:28); el ciego Bartimeo lo llama Hijo de David (10:47-48) y Rabbuni (10:51); el Sumo Sacerdote lo llama Cristo, Hijo del Bendito (14:62); Pilato lo llama Rey de los judíos (15:2, 9, 12, 26); los sumos sacerdotes y los escribas, en son de burla, lo llaman Cristo y Rey de Israel (15:32); el centurión cree que Jesús era Hijo de Dios (15:39) y, finalmente, el joven en el sepulcro lo llama el Crucificado, ahora resucitado (16:6).

Jesús no adopta ninguna de estas definiciones para hablar de sí mismo, excepto quizás la de *Señor* en 11.3 y *maestro* en 14:14. Pero estos son ejemplos de discurso indirecto donde Jesús imita la manera en que los discípulos y la gente se refieren a él. El Jesús de Marcos nunca se refiere a sí mismo de manera directa y factual pero indirecta y metafórica: novio en 2.19-20, sembrador en 4.3, el que ha venido a servir en 10.45, profeta en 6.4, enviado en 9.37, ungido/Cristo en 9.41 e Hijo del hombre en 2.10, 28; 8.31, 38; 9.12, 31; 10.33, 45; 14.21, 41.⁴ No es mi propósito navegar en esta red de títulos y funciones, que ya

⁴ Desde un punto de vista histórico es imposible determinar si Jesús se refirió a sí mismo como Hijo del hombre. Aun desde un punto de vista literario es difícil saber si Jesús se está refiriendo a sí mismo o a otro individuo. Pero el efecto totalizador de la narración nos da la pauta de que por lo menos para el evangelista Jesús es este Hijo del hombre.

están cargadas de significación teológica, para poder encontrarnos con el Jesús histórico, con lo que Jesús pensó de si mismo. Asumo desde el comienzo que Marcos esta elaborando su discurso con materiales principalmente orales, aunque quizás no todos, que ya habrían sido trabajados teológicamente por comunidades previas. Al recibirlos e incorporarlos en su versión de la historia de Jesús, Marcos simplemente les agrega otra capa con su propia interpretación. Es esta relectura teológica en la cual estoy interesado pues creo que la misma se debió a la necesidad concreta de la comunidad de permanecer fieles a Dios como seguidores de Jesús, el crucificado ahora resucitado. El discurso de Marcos es cristológico el cual, como toda teología, es contextual y, por lo tanto, particular, no abstracto y universal como se ha pretendido en el pasado.

A. Jesús como enviado/apóstol/discípulo (1.2-3; 4.1-20)

Marcos comienza su narración con una cita compuesta de varios pasajes del AT pero que el evangelista atribuye al profeta Isaías:

Mira, envió mi mensajero delante de ti, El que ha de preparar tu camino.

Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor,

Enderezad sus sendas. (Marcos 1.2-3)

Los pasajes en cuestión son:

He aquí que yo envío a mi mensajero a allanar el camino delante de mí. (Mal 3:1)

He aquí que yo voy a enviar un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino (Ex 23:20)

Una voz clama: "En el desierto abrid camino a Yahvé, trazad en la estepa una calzada recta a nuestro Dios." (Is 40:3)

En Mal 3.1 el mensajero viene para preparar el camino de Yahvé. Lo mismo en Is 40.3, en donde el mandato de la voz anónima, si bien apunta a la liberación del pueblo del cautiverio babilónico, tiene aún como objeto a Dios. Pero en Ex 23.20 el mensajero, o ángel, es enviado por Yahvé para proteger a Israel en el desierto. Al unir ambas citas el sentido cambia. No se está hablando ya de un mensajero enviado por Yahvé para preparar *su* camino sino de un mensajero de Dios quien preparará *tu* camino. ¿A quién se refiere este *tu*? En 1.3 se lo identifica como el Señor (*κύριος*) y como ya se sabe esta era la expresión que los cristianos primitivos utilizaban para referirse al Cristo resucitado. Como este es el evangelio de Jesús Mesías (1.1) el rol de mensajero va a recaer entonces sobre Juan, y el de Señor sobre Jesús, aunque solamente una vez se lo llame así en todo el evangelio (11.3)⁵. Por otra parte el tema del camino (*óδος*) para hablar del ministerio de Jesús como proyecto de liberación es uno de los principales en el evangelio de Marcos. De acuerdo a la tesis de este trabajo diría que el camino se refiere al discipulado, del cual Jesús es hecho ejemplo y artífice.

Ya desde el comienzo del evangelio se nota la tensión entre un Jesús mensajero/enviado y discípulo de Juan y un Jesús Mesías/Señor, más fuerte que Juan, uno que bautizará con el Espíritu Santo. Esto se debe al hecho de que Marcos está utilizando tradiciones diversas en algunas de las cuales Jesús es todavía descrito como un mensajero de Dios, un tipo de Elías, quien anuncia la llegada inminente del reino (cf.1.15 y 8.28). Estas tradiciones preservan la memoria de un Jesús histórico que en un cierto momento de su vida se une a un movimiento de renovación en Israel en espera de la consumación del reino de Dios.

⁵ Sin embargo, ver 2.28 y 12.36-37.

Según Joel Marcus, Marcos demuestra una gran predilección por el libro del profeta Isaías, lo cual se ve no solamente por la cita de 1.3 sino también porque es el único profeta al cual menciona por nombre (1.2 y 7.6). Además en la introducción al evangelio desarrolla varios temas sacados del Deutero-Isaías.⁶ No sería nada raro entonces que su entendimiento de Jesús como discípulo sufriente del reino de Dios haya sido influenciado por la descripción del siervo de Yahvé en Isaías.⁷ Si esto es así, entonces, el siguiente pasaje de Isaías 50.4 es particularmente relevante:

*El Señor Yahvé me ha dado lengua de discípulo,
para que haga saber al cansado una palabra alentadora.
Mañana tras mañana despierta mi oído,
para escuchar como los discípulos.*

El siervo es un *discípulo* de Yahvé y su misión es alentar a los cansados. Esta misión que Dios le ha dado al siervo le llevaría a recibir los insultos y abusos de sus enemigos sabiendo que, al final, Dios le justificaría, le vindicaría, y por lo tanto no quedaría avergonzado (Is 50.6-9). Hay aquí suficiente evidencia como para pensar que Marcos tenía estos pasajes en mente cuando describe a un Jesús discípulo sufriente del reino de Dios.

Otro pasaje instructivo es el de Marcos 4.1-20, en donde encontramos las llamadas parábolas del reino. La primera de ellas, la parábola del sembrador, presenta a Jesús como el que proclama el reino de Dios y la semilla es claramente un símbolo del mensaje del evangelio, la palabra, *λόγος* (ver 4.14-21). En 4.3 la correspondencia entre Jesús y el sembrador se hace aun más evidente. Se dice ahí que el sembrador "salió" a sembrar. El verbo que se utiliza para salir es *ἐξῆλθεν*, el mismo que aparece en 1.38 para decir que Jesús había salido para predicar las buenas nuevas. De manera que el sembrador saliendo a sembrar es una forma metafórica de referirse a la actividad pública de Jesús como aquel que proclama el reino. Como sembrador Jesús solamente desparrama la semilla (el mensaje) sobre distintos tipos de terreno (gente) pero el que da el crecimiento es Dios. Como sembrador Jesús es impotente, incapaz de garantizar el crecimiento de la semilla, de la misma manera que en 6.5-6 es incapaz de garantizar la sanidad de la gente en su pueblo natal de Nazaret. Su única responsabilidad como discípulo del reino es la de proclamar el mensaje, "preparar" la tierra, y dejar los resultados a Dios. Algo semejante sucede en la parábola de la semilla que crece por sí sola en 4.26-29. El sembrador no sabe cómo la semilla se transforma en planta. Su única responsabilidad es la de sembrar. Así también Jesús, como discípulo del reino, es un instrumento para que el mismo crezca en el mundo. Pero es solo un instrumento, un vehículo. El poder de reproducción, la vida, viene de Dios.

B. Jesús como hijo/discípulo amado (1.9-11)

Jesús se somete al bautismo de Juan, un bautismo que según el narrador era "de conversión para perdón de los pecados" (v.4). La gente se acercaba al río Jordán y eran bautizados confesando sus pecados (v.5). Se trata éste de un movimiento popular compuesto de gente proveniente de la región de Judea y de Jerusalén. Jesús no es de esta región, sino de Galilea. Es natural pensar que Jesús también viene a confesar sus pecados, los cuales no

⁶ Por ejemplo perdón de pecados (cf. Is 43.25; 44.22), el desierto/páramo (cf. Is 40.3; 43.19; 48.20-21), el rasgado de los cielos, el descenso del Espíritu Santo y la voz del cielo (cf. Is 63.11-64.1; 11.1-2 y 42.1), Jesús viviendo en paz y armonía con las fieras (cf. Is 11.6-8; 65.25), el anuncio inicial de Jesús de la proximidad del reino de Dios (cf. Is 40.9-10; 52.7; 61.1-15). Joel Marcus, *Mark 1-8*, p. 139

⁷ Ver por ejemplo Marcos 10:45 e Isaías 52:13-53:12.

deben entenderse en términos individualistas y de culpa, como la tradición cristiana desde el tiempo de San Agustín nos ha enseñado, sino más bien como un reconocimiento de haber comprometido la fidelidad a Yahvé al tolerar, junto con el resto de Israel, el programa socio-político y religioso del imperio romano que postulaba al César como dios. El bautismo representa la etapa inicial del discipulado del reino en donde se rechazan los poderes diabólicos y se retorna al Dios del pacto. Jesús hace precisamente esto. Pero la narración prepara al lector para no ver en Jesús a un discípulo ordinario. Primero Juan tiene que explicarle a la gente que su propio ministerio es temporal y preparatorio. Después de él vendría alguien a quien él se sometería totalmente, alguien que bautizaría con el Espíritu Santo. Ese alguien, por supuesto, es Jesús, cuya importancia es acentuada por el descenso del Espíritu en forma de paloma y la voz del cielo en 1.11. Jesús será discípulo de Juan pero es primariamente el Hijo y discípulo amado de Dios.

La voz del cielo es una cita de dos pasajes del Antiguo Testamento. La primera parte viene del Salmo 2.7, el cual se refiere al rey de Israel en su relación íntima con Yahvé. La segunda parte viene de Isaías 42.1:

*He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma.
He puesto mi espíritu sobre él: dictara ley a las naciones.*

Jesús entonces es presentado paradójicamente como Mesías, Hijo de Dios y discípulo de Juan que viene a confesar sus pecados junto con la gente, algo que la narración trata de ocultar por medio de una exaltación de su persona sobre la de Juan y la otra gente. Pero es bien claro que Jesús permanecerá como discípulo de Dios y de su reino. Esto lo demuestra el hecho de que luego de ser tentado por Satanás, cuando su vocación de discípulo del reino es probada por primera vez, Jesús comienza su ministerio de predicación anunciando la pronta llegada del reino de Dios (1.14-15). Su mensaje es similar al de Juan el Bautista. Llama a la gente a prepararse para recibir el reino. Habla de cumplimiento, de conversión, de arrepentimiento. Su rol es puramente el de uno que anuncia, un profeta, un apóstol, un discípulo y como tal se subordina completamente a Dios y su dominio.

Varios otros pasajes en Marcos sugieren esta noción de discipulado. Por ejemplo en 9.37 Jesús dice que Dios le ha enviado. Luego, él mismo enviará a sus discípulos (6.7). El verbo es el mismo, ἀποστέλλω. Y en 6.30 las palabras “apóstoles” y “discípulos” se intercambian con el mismo significado. Esto haría de Jesús también un discípulo al servicio del reino.

En la narración del hombre rico de 10.17-22 es bien claro que para Jesús Dios es la última realidad, el único en el cual reside la bondad suprema: “Nadie es bueno sino Dios”. De nuevo, Jesús se subordina totalmente a Dios. No se ve nunca a sí mismo como un fin sino como un medio para posibilitar el acceso a Dios. El llamado al discipulado del v.21 es un llamado a construir el reino conjuntamente con Jesús. La entrada en el reino depende de la obediencia a este llamado pero Jesús no se erige como el que concede este privilegio sino que es Dios quien hace posible la obediencia que salva (v.27).

En la institución de la cena/eucaristía de 14.22-25 Jesús nuevamente relativiza su posición y absolutiza a Dios y su Reino. Su sangre, su sacrificio, es un medio para el beneficio de muchos. ¿Es la idea detrás de este pasaje aquella del siervo sufriente de Isaías? ¿O es quizás la del mártir justo del tiempo de los Macabeos? No lo sabemos. Pero si sabemos que Jesús espera participar en la nueva creación, el Reino de Dios, como participante, sin ocupar ninguna posición de privilegio aparente. El reino es “de Dios”, no “de mi Padre” como en Mateo 26.29.

C. El discípulo del reino llama a otras personas a un co-discipulado y las co-misiona (3.13-19; 6.6-13)

Al elegir un grupo de personas con las cuales compartir su ministerio como discípulo del reino Jesús está constituyendo simbólicamente un nuevo Israel. El número doce así lo sugiere. El propósito de esta elección es para que estuviesen con él y para enviarlos a predicar, dándoles asimismo poder sobre los espíritus inmundos. Al igual que Dios le enviara, Jesús envía ahora a sus discípulos en una misión semejante a la suya. Esta es la de preparar, construir el camino de Yahvé. El verbo *κατασκευάζω*, que significa “preparar” pero también “construir”, “edificar”, no se encuentra en los textos hebreos y griegos de las citas combinadas utilizadas por Marcos en 1.2-3. En ese sentido quizás se trate de una innovación del evangelista.⁸ Este construir una nueva sociedad se da en comunidad. Jesús llama a sus discípulos para que estén con él, y él con ellos. Juntos, Jesús y el grupo de discípulos, que no debe limitarse a los Doce como bien lo demuestra el evangelista al diferenciar entre los Doce y los discípulos⁹, constituirán una comunidad alternativa cuya principal motivación será la de hacer la voluntad de Dios (cf. 3.31-35). En esta comunidad Jesús aprenderá qué significa ser discípulo del reino. Aprenderá que el discipulado implica rechazo, impotencia, y hasta reconocer los propios errores y prejuicios, como bien lo ilustra el incidente con la mujer sirofenicia (7.24-30). En última instancia aprenderá que el discipulado implica el sacrificio de la propia vida, con todos sus privilegios, por el servicio del reino (8.34-35), y la obediencia incondicional a Dios y sus métodos (14.36).

La comunidad marcana encontrará, entonces, en Jesús un modelo a seguir que la desafiará a permanecer fieles a Dios en el contexto de su realidad específica. Si la historia de Jesús presentada por el evangelista fue utilizada para instruir a los nuevos miembros de la comunidad en los pasos del discipulado, y esto no lo sabemos, entonces quisiera sugerir que hay al menos seis puntos que Marcos quiso enfatizar:

Momento	Jesús	Discípulos
Llamado	1:9	1:16; 2:13-17
Recepción de poder y autoridad	1:10-11	3:13-19
Período de instrucción	Antes y durante su relación con Juan el Bautista	Durante sus viajes con Jesús
Comienzo oficial de la misión	1:14	6:12-13, 30-31
Exito mezclado: aceptación y rechazo	6:1-6a; 7:24-30	7:30-52; 9:18, 28-29; 8:32-33
Reconocimiento de la principal paradoja del discipulado: perder la vida para salvarla	14:32 -42	Incumplido en la narración de Marcos

⁸ Herman C. Waetjen, *A Reordering of Power. A Socio-Political Reading of Mark's Gospel* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989), 64.

⁹ Se debate todavía si Marcos, cada vez que menciona la palabra discípulos, tiene en mente solamente a los Doce. Mi opinión personal es que de acuerdo a la cronología de la narración, Jesús llama a varias personas en particular a unirse al movimiento (cf. 1.16-20; 2.13-14). Pero hay también quienes le siguen, formando un grupo del cual después Jesús elegirá un núcleo íntimo. Antes de que el texto mencione la elección de los Doce se nos dice que Jesús estaba ya acompañado por discípulos (cf. 2.15-16, 18, 23. 3.7, 9). De manera que cuando Jesús llama a los Doce lo hace eligiéndolos de un grupo mayor de discípulos y discípulas (cf. 3.13-19). Cuando Marcos utiliza la palabra discípulos no debe pensarse entonces que se refiere solamente a los Doce sino que es posible que incluya también al grupo mayor de seguidores y seguidoras que en 8.34 reciben también el llamado al discipulado sufriente.

Estos momentos servirían de guía¹⁰ para la comunidad en su deseo de permanecer fieles a Dios en medio de los problemas provocados por la revuelta judía, al hallarse presionada a alinearse con uno de los dos lados del conflicto. Jesús es presentado como modelo, como discípulo ideal, pues permaneció obediente a Dios resistiendo métodos violentos pero a la misma vez oponiéndose al poder imperial de Roma, relativizándolo con el mandamiento aquel de devolverle al César lo que le pertenecía- ¡y en la mentalidad hebrea todo pertenecía a Yahvé!- y darle a Dios lo que era de Dios, esto es, absolutamente todo, hasta la vida misma (12.17). Siguiendo los pasos de Jesús, el discípulo sabe que su fidelidad a Dios puede costarle la vida, pues eso es lo que le sucedió a Jesús. Sin embargo, la realidad de la resurrección, que ellos están viviendo, les impulsará a continuar construyendo el camino comenzado por Jesús, solo que ahora es la comunidad la que sirve de mediación del reino. El Cristo resucitado vive en medio de la comunidad como realidad espiritual que le da el poder para resistir el mal encarnado en los programas imperiales y revolucionarios que se le presentan como únicas alternativas. Hay otra alternativa, dice Marcos, el dominio de Dios proclamado por una comunidad de iguales, co-discípulos del discípulo por excelencia, Jesús de Nazaret.

D. Jesús como el Hijo del hombre¹¹ en Marcos

El Jesús marcano, aquel que es producido por el texto de este evangelio, prefiere siempre la expresión Hijo del hombre para referirse a sí mismo.¹² ¿Se podría releer esta expresión con la clave hermenéutica del discipulado? ¿Habría pautas en el texto? Veamos.

Es evidente que Marcos se refiere a Jesús como el Hijo del hombre, cuya misión es la de perdonar pecados (2.10) y declarar su autoridad sobre la institución del sábado cuando éste atenta contra la dignidad del ser humano (2.23-28). Pero también como el juez escatológico cuya venida dividirá a la gente entre escogidos y rechazados (8.29-38; 13.21-32; 14.61-62). Todas estas instancias constituyen un verdadero campo semántico y, por lo tanto, deben ser consideradas como una unidad de significado. Es decir, el Hijo del hombre terrenal y el celestial se refieren a la misma persona, Jesús, no a dos realidades escatológicas diferentes. Y todos los atributos del Hijo del hombre no solo son de Jesús pero también de la comunidad pos-Pascual de discípulos/as. Existe una relación íntima entre el Hijo del hombre y su comunidad,¹³ como veremos a continuación.

¹⁰ Se podría pensar que cada uno de estos momentos se reflejaba en la práctica eclesial de la comunidad. Por ejemplo, el llamado al discipulado podría darse cuando la persona se unía a la comunidad y el poder para llevar a cabo la misión se reconociera en el momento del bautismo; el período de instrucción precedería al bautismo pero también lo seguiría en las reuniones semanales cuando la comunidad se juntaba para compartir la eucaristía y escuchar las historias de Jesús; el comienzo oficial de la misión seguiría al bautismo y consistiría en proclamar el reino de Dios como alternativa a las soluciones revolucionarias y tradicionales. En medio de esta proclamación se enfrentarían con la posibilidad del fracaso o del éxito en la medida en que se asumiera totalmente la paradoja central del discipulado: perder la vida es salvarla.

¹¹ En este trabajo evitaré el debate ya familiar sobre si Jesús se vio a sí mismo como el Hijo del hombre apocalíptico de Daniel 7, o si esto es algo agregado por el evangelista, o sea la iglesia, y entonces debería entenderse como un título cristológico, o si se trata de la manera en que una persona se refiere a sí misma con cierta modestia, sin ninguna implicación escatológica. En el nivel narrativo es claro que Jesús es el Hijo del hombre, ya sea terrenal o celestial, y estas referencias deben de ser consideradas juntas, no separadas. Para una discusión reciente sobre el Hijo del hombre consultar a Adela Yarbro Collins y John J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans Publishing Company, 2008), 149-174, y también a D. Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (SNTSMS, 107; Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999).

¹² La expresión Hijo del hombre aparece trece veces en Marcos. Diez veces se refiere al Hijo del hombre terrenal (2:10, 28; 8:31; 9:9,12-13, 31; 10:33; 10:45; 14:21, 41) y tres al Hijo del hombre celestial (8:38; 13:26; 14:62).

¹³ Dice Gerd Theissen: "Sobre todo en la figura del Hijo del hombre los itinerantes carismáticos cristianos tempranos fueron capaces de interpretar y confrontar su propia situación social" (traducción mía) *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 27.

1. El Hijo del hombre llama a la gente a un discipulado sufriente (8.34-38)

En la monografía mencionada previamente¹⁴ concluyo que el centro retórico-teológico del evangelio podría localizarse en 8.34-38, en donde el llamado al discipulado pareciera estar definido en términos de una *imitatio Jesu*, a quien el contexto lo identifica con el Hijo del hombre. Negarse a sí mismo y tomar la cruz es algo que define el ministerio de Jesús. La estructura es quiásmica:

- A. Si alguno quiere venir en pos de mí
- B. Niéguese a sí mismo
- B'. Tome su cruz y
- A'. Sígame

Como la personalidad de los individuos estaba inmersa en el grupo familiar al cual pertenecían, el negarse a sí mismo tenía que ver con negar todo aquello que constituía el entorno familiar de la persona, o sea sus parientes, su casa y el lugar donde había nacido o se había criado (6.4). En virtud de 1.14-15, donde Jesús se presenta anunciando el evangelio del Reino, podríamos decir que el seguimiento de Jesús no es la meta del discipulado sino que es una invitación para participar en la misión de Jesús; o sea, es una invitación al discipulado conjunto, a un co-discipulado. Y el modelo es Jesús, quien el contexto inmediato de 8.31-33 lo identifica como el Hijo del hombre. Esta es la tercera vez que esta expresión aparece en el texto y la novedad aquí es que este Hijo del hombre (o el humano) debería sufrir, morir y resucitar al tercer día. Esto nos proporciona el trasfondo para el llamado al discipulado de 8.34-38. La construcción del Reino requiere que el discípulo este dispuesto a perder la vida; pero no solo la vida física sino sobre todo la social, la vida basada en una sumisión a los valores del imperio. Perder la vida significaba renunciar a todo aquello que les proporcionaba seguridad y estabilidad y reemplazarlo por un co-discipulado al servicio de los nuevos valores del reino de Dios. El anuncio de Jesús no acusa sino más bien libera a la gente de la dependencia a la que se hallaba sometida en el sistema patriarcal y religioso tanto de Israel como del imperio Romano. Pero les advierte que el precio que deberían de pagar por tal liberación es sumamente alto.

Pero hay algo más. En 8.38 Jesús introduce un nuevo elemento. El avergonzarse de él y de sus palabras pondría al individuo en la difícil situación de tener que ser objeto del rechazo por parte del Hijo del hombre, el cual ahora es descrito como viniendo en la gloria de su Padre con los santos ángeles. ¿Por qué este cambio tan brusco, de sufriente a victorioso, de ultrajado a glorificado? El contraste es grande sin duda. El Hijo del hombre sería ultrajado por los líderes religiosos de Israel pero vindicado por Dios. El mensaje del texto es claro: el discipulado puede traer aparejado el sufrimiento, la marginación social y aun la muerte, pero Dios no dejaría impune el sufrimiento de sus siervos.

Marcos parece sacar esta idea del libro de Daniel, donde se menciona un personaje que el escritor describe como un "Hijo de hombre" el cual se acerca en las nubes del cielo al Anciano (Dios) el cual le entrega imperio, honor y gloria luego de lo cual todas las naciones le obedecen y sirven (Daniel 7.13-14). Se dice además que este reino no sería destruído pues su carácter es eterno. En Daniel 7.27b es ahora el *pueblo* de los santos del Altísimo el que es descrito como poseyendo un reino eterno y recibiendo la obediencia de todas las naciones. Es importante notar que en este contexto el Hijo del hombre es identificado con los santos del pueblo del Altísimo, ya que lo que se le promete al primero se le da a los

¹⁴ O. Vena, "The Rhetorical and Theological Center of Mark's Gospel."

segundos (cf. 7.14 con 7.22 y 7.27). En otras palabras, el Hijo del hombre recibe en forma representativa el poder que luego le será dado al pueblo oprimido. El Hijo del hombre *representa* al pueblo de los santos del Altísimo.

Si es así, a este pueblo, que en el contexto histórico del libro de Daniel se refiere a los judíos que se vieron afectados por las políticas represivas de Antíoco Epifanes, se le permite compartir en la gloria y la majestad de Dios. Lo extremo de la descripción tiene como propósito alentar a los que están padeciendo ultrajes bajo el régimen Seléucida. Aunque ahora sufrían, pronto estarían compartiendo la gloria del Altísimo y sus perseguidores les servirían a ellos.

Al igual que el Hijo del hombre de Daniel 7, quien recibe en forma representativa poder, honor y reino, aquí en Marcos 8.34-38 Jesús, el Hijo del hombre, sería glorificado como el representante de sus co-discípulos, aquellos que no tuvieron temor de entregar sus propias vidas por el evangelio. Esto asegura a los lectores, discípulos y discípulas también, su propia glorificación futura. El hecho de que Jesús haya sido vindicado con la resurrección y glorificado (esto lo asumimos, ya que el texto de Marcos no nos narra una ascensión, aunque la transfiguración podría cumplir la función de un anticipo de la gloria venidera) significa que el pueblo que él representa sería vindicado en forma similar. "Pues quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mi y por el Evangelio, la salvará" (Mc 8.35). Se trata de un verdadero darse vuelta de los destinos (*reversal of fortunes*) semejante al que observamos en el libro de Daniel. De ahí que pensemos que el evangelista está haciendo una relectura midrásica del capítulo 7 de ese libro.

2. El Hijo del hombre y su pueblo comparten sufrimientos y gloria (10.35-40)

En 10.33-34 Jesús anuncia por tercera vez sus sufrimientos, muerte y resurrección. Lo hace utilizando nuevamente la figura del Hijo del hombre a quien el lector ya está acostumbrado a leer en clave de discipulado pues este personaje apocalíptico ha sido transformado por Jesús en un símbolo de su propio ministerio y del de sus discípulos. Quizás sea por eso que en 10.35-40 Santiago y Juan le pidan una posición de privilegio en el reino venidero. Jesús los remite al hecho de que sus únicos privilegios serán beber la copa del sufrimiento y ser bautizados con el bautismo de la muerte, la suerte de todo discípulo. Perder la vida por Jesús y el evangelio, como vemos en 8.35, significa salvarla. Y aquí sucede algo similar: al igual que Jesús el discípulo debe estar dispuesto a hacer el supremo sacrificio por el reino/evangelio pues esto es lo que define el verdadero discipulado, no la especulación sobre la gloria futura.

Pero quizás se podría decir que al admitir una gloria futura Jesús está afirmando tener una posición especial en el plan de Dios como Mesías o Hijo de Dios o Hijo del hombre. Sin embargo esto no es necesariamente así. La exaltación era también el patrimonio y la esperanza de la persona justa de los salmos o de los mártires de la época de los Macabeos. Y lo sería también de los discípulos, a su debido tiempo. Esto es parte de la tradición judía acerca de la vindicación de la persona justa sobre la cual se construye la doctrina de la resurrección de los muertos (cf. Daniel 12.2-3). Jesús entonces está poniendo la petición y la ansiedad de Santiago y Juan en perspectiva. No puede haber gloria sin antes pasar por el sufrimiento que sobrevendría por resistir los poderes del anti-reino. En esto Jesús, como discípulo ideal, iba a marcarles el rumbo, pero ellos le seguirían, así como todo discípulo/a luego de ellos. La gloria es el patrimonio del pueblo de Dios, es la respuesta a la deshonra del presente, pero en ella no existen privilegiados. Ni aun Jesús puede garantizarles

una posición de privilegio ya que él mismo está completamente subordinado a la voluntad del Padre (cf. 13.32).

Nótese que Jesús no les dice a Santiago y Juan que ellos no serían vindicados con la gloria sino que él, por estar subordinado a Dios, no puede decidir sobre realidades *post mortem*. La función del discípulo está cuidadosamente delimitada por Dios de manera que no puede haber aspiraciones de poder entre el grupo de co-seguidores. Lo único a lo que pueden aspirar es a compartir los sufrimientos que, en el caso de la comunidad marcana, sobrevendrían naturalmente por ser fieles a la visión no violenta del reino en medio de visiones alternativas que predicaban la revolución armada. Pero los sufrimientos darían paso, como en Daniel, a la vindicación del pueblo representado en la figura del Hijo del hombre. Jesús entonces, al resucitar de entre los muertos, anticipa la vindicación del pueblo sufriente de Dios. Como diría Pablo, Jesús es el ἀπαρχή (primicias) a quien seguirían luego los creyentes. Solo que el apóstol se imagina una venida de Jesús a la tierra para poner en marcha la resurrección final y el reino de Dios (cf. 1 Tes 4.16). ¿Y qué de Marcos? ¿No está acaso el evangelista diciendo lo mismo, o sea, que Jesús como Hijo del hombre regresaría a la tierra al fin de los tiempos?

3. El Hijo del hombre viene en las nubes del cielo (8.38; 13.24-27; 14.62)

En la Septuaginta, la versión que probablemente Marcos utilizara, el Hijo del hombre de Daniel 7.13-14 viene hacia el Anciano “con las nubes del cielo” (μετά). Marcos, o la tradición que está empleando, la ha cambiado a ἐν, “entre nubes” (Mc 13.26).¹⁵ De esta manera se da a entender una venida del Hijo del hombre a la tierra y no, como en Daniel, a Dios, una escena que toma lugar en el cielo, y no en la tierra. El problema es que la narración marcana de-construye esta lectura porque no existe en este evangelio una ascensión, o sea, el momento escatológico que hace posible que Jesús retorne un día a la tierra. De manera que la venida del Hijo del hombre es anunciada pero esto no significa necesariamente a la tierra sino a Dios, como en Daniel, para recibir el reino. Sugiero que para Marcos esto había sucedido ya en la resurrección, en virtud de la cual Jesús como el Hijo del hombre había recibido poder y autoridad de una manera representativa. Pero el reino no le había sido dado todavía al pueblo del Hijo del hombre hasta que éste los encontrara en Galilea, luego de la resurrección. Ese momento marcaría la glorificación del pueblo del Hijo del hombre. Es la gloria de la que nos habla Daniel, manifestada por el hecho que la grandeza de todos los reinos del mundo es transferida al pueblo de los santos del Altísimo, quienes de ahí en más son servidos y obedecidos por todos (Dan 7.27). Sin embargo Marcos subvierte este simbolismo y va a decir que son el Hijo del hombre y su pueblo los que servirán a las naciones en un servicio que lejos de ser esclavizante es dador de vida, liberador. (Marcos 10.45).

Me gustaría pensar entonces que los pasajes sobre el Hijo del hombre viniendo en las nubes del cielo apuntan a la vindicación del pueblo sufriente de Dios y no a una segunda venida de Cristo. Jesús no tiene que regresar en victoria del cielo porque ya está presente a través del Espíritu en el pueblo sufriente que trabaja junto para su liberación. Desde este punto de vista, Jesús nunca se fue. Además, si consideramos Marcos 16.8 como el final del

¹⁵ Sin embargo en 14.62 se mantiene el original μετά. Esto podría significar que Marcos está utilizando ἐν y μετά como sinónimos pero que su intención es realmente interpretar la venida del Hijo del hombre en las nubes como un evento que sucede en el cielo, no en la tierra. También puede ser que algunas de las tradiciones orales que utiliza habían sido ya influenciadas por la lectura individualista del Hijo del hombre como un personaje celestial que baja a la tierra a implementar el reino, tal cual aparece en los libros apocalípticos de 1 Henoc y 4 Esdras. Marcos las incorpora pero las subvierte con su estrategia narrativa.

evangelio entonces la ascensión no es parte de la historia que Marcos esta narrando. El regreso victorioso de Jesús para infringir juicio sobre sus enemigos, o sea, los que habían rechazado su mensaje,¹⁶ es una creencia que la iglesia primitiva tuvo que desarrollar para consolar a los fieles durante las persecuciones o para brindarles ánimo durante los conflictos ideológicos que se sucedieron a la extensión del evangelio por el mundo. Pero es bien factible que Jesús haya predicado solamente la venida de un reino que sería posesión de los elegidos de Dios. Este concepto no siempre necesita de la presencia de una figura mesiánica. A veces es Dios mismo quien viene a establecer su dominio, como sucede en el Testamento de Moisés, un libro apocalíptico editado entre los años 7 y 30 de la era común, durante el reinado de los hijos de Herodes.¹⁷ Si en Marcos el Hijo del hombre es un símbolo para el pueblo de Dios y su venida en las nubes del cielo el momento en que Dios establece su reino, haciendo justicia de esta forma a su pueblo oprimido, Jesús entonces, con su muerte y resurrección, sería el precursor, el Elías de Malaquías 3.23-24.¹⁸

E. ¿Si no los Doce, entonces quién?

La pregunta que me he hecho, y me han hecho, es precisamente quién califica como discípulo en el evangelio de Marcos. La respuesta inmediata es Jesús; él es el prototipo del discípulo del reino, el modelo y ejemplo a seguir. Sin embargo hay personajes en la historia que parecieran ajustarse a este modelo más que otros. Por ejemplo, las mujeres discípulas, quienes nunca abandonan a Jesús aun en la hora de su martirio y muerte. Ellas son ejemplo de quienes están dispuestas a arriesgar la vida aun a costa de perderla. Este entendimiento del discipulado como servicio que da vida a través del sufrimiento (cf.10.45) solo es ejemplificado en la narración por las mujeres, quienes cumplen este rol desde el principio (1.31) hasta el fin (15.41). De esta manera, se transforman en las únicas verdaderas discípulas en todo el evangelio.¹⁹

Así, la mujer que unge la cabeza de Jesús y prepara su cuerpo de antemano para la sepultura, es la única que en todo el evangelio ve a Jesús, no como Mesías sino como discípulo del reino, dispuesto a pagar el precio máximo del discipulado, la muerte. Esta mujer, al ungirle la cabeza, cumple la función de Yahvé de vindicar a la persona justa delante de sus enemigos, tal cual lo expresa el Salmo 23.5:

*Tu preparas ante mi una mesa, frente a mis adversarios;
Unge con óleo mi cabeza, rebosante esta mi copa.*

Esta mujer, que parece entender la necesidad de Jesús en ese momento, es una co-discípula en sintonía con la realidad del reino de Dios. Y la respuesta de Jesús lo confirma: su acción quedará grabada en la historia de la proclamación del evangelio universal como ejemplo de solidaridad con el destino de Jesús, el discípulo por antonomasia.

Otros personajes marginales califican también como discípulos. El ciego Bartimeo de 10.46-52 es un ejemplo de alguien que deja todo para seguir a Jesús en el camino, alguien que pudiendo haber pedido honor y gloria, como lo hicieron Juan y Santiago en 10.35-40,

¹⁶ En el evangelio de Mateo, capítulo 25, tenemos una variante. La base del juicio no es doctrinal sino ética. Esto podría apuntar a un deseo de enfatizar la responsabilidad de los creyentes por la sociedad en vez de solamente hacer hincapié en la doctrina.

¹⁷ O. Vena, *The Parousia and its Rereadings*, 90.

¹⁸ El hecho de que el texto de Marcos se esfuerce por decir que este personaje fue en realidad Juan el Bautista probaría lo acertado de esta conclusión. La iglesia tuvo que justificar la superioridad de Jesús sobre Juan debido a la creencia de que Jesús era el Mesías prometido. Pero en realidad Jesús nunca dijo que él era el Mesías, o el Hijo de Dios, o el Hijo del hombre, sobre todo en Marcos. Aquellos pasajes en donde pareciera hacerlo, sobre todo en el evangelio de Juan, son probablemente el producto de grupos que sostenían cristologías diversas y que con el tiempo alcanzaron el status de ortodoxia dentro de la iglesia primitiva.

pide solamente poder ver. Su “vista” está puesta en este mundo, no en el próximo, y en ese sentido es ejemplo de praxis comprometida en la construcción de una nueva sociedad.

Manuel Villalobos, en una tesis doctoral no publicada que analiza el evangelio de Marcos desde una perspectiva Queer,²⁰ ha notado que las personas que parecen aproximarse más al modelo de discipulado son aquellas que trascienden las normas culturales esperadas de su género. Así, la mujer que unge a Jesús en 14.3-9, la criada del Sumo Sacerdote en 14.66-72, Simón el leproso en 14.3 y el hombre que lleva un cántaro de agua en 14.13, son ejemplos de un discipulado trasgresor en imitación de Jesús, quien también trasgrede las expectativas de masculinidad de su cultura.

Sin embargo, el objetivo de este trabajo ha sido demostrar que es Jesús quien en el evangelio de Marcos ejemplifica el discipulado fiel. Su ejemplo guiará a la comunidad a través de los duros momentos que les tocará vivir ayudándola a permanecer fiel a Dios. El tema del discipulado, entonces, es central en el evangelio no solo temática y teológicamente, sino también retórica y lingüísticamente. En este sentido es digno de destacar que Marcos es el primer escritor del Nuevo Testamento que utiliza la palabra discípulo (*μαθητής*) para referirse a los seguidores de Jesús. Pablo, que escribió antes, nunca la emplea ni para referirse a los seguidores de Jesús ni a los fieles, a quienes por lo general llama *ἀγιοι* (santos). Otra expresión que aparece en Marcos por primera vez es Hijo del hombre/el humano (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*), la cual ¡Pablo no utiliza ni siquiera una vez! Estas dos expresiones están, en mi opinión, íntimamente relacionadas en la cristología del evangelista, como he tratado de demostrar en este trabajo. Marcos identifica a Jesús como discípulo ideal e Hijo del hombre que representa a la comunidad de discípulos/as sufrientes y sugiere que seguir a Jesús implica participar de los sufrimientos del Hijo del hombre, así como este ha participado de los sufrimientos de la comunidad. Esta relación simbiótica entre comunidad e Hijo del hombre se ve claramente en pasajes como Marcos 2.23-28, donde Jesús explica la acción de sus discípulos con una referencia a la autoridad del Hijo del hombre sobre el sábado y Marcos 8.34-38, donde Jesús afirma que seguirle a él implica estar dispuesto a sufrir y aún morir, así como lo está el Hijo del hombre. La venida de éste al fin de los tiempos es entonces una referencia a la entrega de poder y honor a su pueblo, los discípulos y discípulas del reino, algo que según Marcos, escribiendo durante la revuelta judía de los años 66 al 70, iba a suceder presumiblemente pronto en Galilea.

Conclusión

Ver a Jesús como el discípulo ideal es importante porque nos asegura que si él pasó a través del proceso del discipulado, incluyendo el aprendizaje, las dudas, los fracasos, entonces es más factible aceptar nuestras propias debilidades como discípulos/as. Y podemos entender y aceptar más a los discípulos de Jesús, aquellos que en Marcos aparecen siempre a contramano del programa liberador de Jesús. Además es un modelo que incluye a mujeres y personajes marginales, ya que aquel que es presentado como modelo es un campesino Galileo sin tierra y sin honor, un enemigo de Roma a juzgar por la manera en que fuera ejecutado, maestro/discípulo de una versión de la Torá con raíces en las tradiciones orales de Galilea e iniciador de un movimiento popular alternativo que intentaría redefinir el concepto de grupo familiar.

¹⁹ Hisako Kinukama, *Women and Jesus in Mark. A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), 106.

²⁰ Manuel Villalobos Mendoza, “Abject Bodies in Mark’s Passion Narrative: A Butlerian Interpretation by a Mexicano Del Otro Lado,” *Garrett-Evangelical Theological Seminary*, 2010.

Por otra parte, ver a Jesús como Hijo del hombre que representa al pueblo sufriente es también importante porque aunque reconoce la interpretación individualista de este personaje por parte de la iglesia la elude conscientemente para aterrizar, si es posible, en el uso que Marcos pudo haberle dado a esta tradición. Entendemos que esto es solo una hipótesis, una construcción, como toda interpretación bíblica y en ese sentido no estamos proponiendo una metodología que no haya sido utilizada antes. La ventaja de esta estrategia hermenéutica es que mientras mantiene la tensión del momento apocalíptico de la instalación del reinado de Dios, no precisa de una venida de Jesús en la parusia para recoger a sus escogidos, una interpretación muy exclusivista que ha causado mucho daño tanto en la iglesia como en la sociedad. Pero si Jesús es el representante del pueblo sufriente de Dios, es decir los que han sufrido y sufren a manos de las fuerzas del anti-Reino, y si su resurrección es un adelanto de la vindicación final de este pueblo, entonces es la humanidad sufriente, la que ha sido objeto de la opresión y el abuso de los poderes de turno, la que heredará el reino de Dios, y no solo los cristianos. En el espíritu del Magnificat podemos resumirlo de la siguiente manera: Dios derribará a los potentados de sus tronos y exaltará a los humildes (Lucas 1.52).

Pero es quizás en el terreno de la praxis donde esta concepción de Jesús como discípulo podría tener una mayor repercusión. Si Jesús es discípulo de Dios y no tan solamente el salvador exclusivo de la tradición cristiana, si este rol se relega solamente a Dios, como lo sugiere una lectura honesta de la Biblia, si Jesús mas que juez escatológico es el enviado de Dios que, a la vez nos envía a construir el reino junto con él, entonces una serie de posibilidades se nos presentan: el diálogo entre las diversas religiones, lo cual conduciría a una mayor tolerancia y consecuentemente a la disminución o total erradicación de conflictos armados en el mundo; la redefinición del concepto de iglesia y de misión, ya que la primera dejaría de poseer características patriarcales y verticalistas para dar lugar a un modelo mas inclusivo, horizontal y democrático, y la segunda dejaría de tener connotaciones imperialistas para ser definida mas en términos de cooperación y enriquecimiento mutuo. En otras palabras, un Jesús discípulo, más que un Jesús Mesías, haría más factible la posibilidad²¹ del reino de Dios sobre la tierra. Este es el Jesús que camina hoy a mi lado. Este es el Jesús que, propongo, Marcos tenia en mente.

Oswaldo Vena
Chicago, Estados Unidos
osvaldo.vena@garrett.edu

²¹ Entiendo el reino como posibilidad porque el mismo depende no solo de la acción de Dios sino también de la acción de las personas que profesan fe en Dios y en su dominio. El reino se instaura cuando la iglesia encuentra al resucitado en las Galileas de nuestro mundo. Es un encuentro y no un descenso. Es una conversación y no un monólogo.

Vida – Muerte

Hambre – Satisfacción

Jesús, el pueblo y los poderosos

Resumen

El artículo nos invita a plantearnos seriamente nuestra propia imagen de Jesús, ¿Quién es Jesús?

A partir del capítulo 6 del evangelio de Marcos, nos encontramos con el contexto real que vivía el pueblo en el tiempo de Jesús y en el tiempo de la comunidad cristiana que está por detrás de la producción de este evangelio. Un contexto con realidades de vida y de muerte; vida para algunos y muerte para otros. Contexto de satisfacción y lujo frente al hambre y la necesidad; satisfacción y lujo para unos cuantos y hambre para la mayoría. Más aún; muerte, hambre, exclusión, necesidad de las mayorías causada por la riqueza, la vida, el lujo, la exclusividad y propiedad de las minorías.

Un contexto con actores sociales que intervienen en él y son responsables de él; que causan, sufren, provocan y padecen, asumen o evitan.

Uno de estos agentes es Jesús, pero, ¿Quién es? ¿Qué hace? ¿Cómo interviene? ¿Qué propuesta tiene frente al mismo?

Como consecuencia, somos invitados a revisar y, si es necesario, modificar nuestra fe en Jesús asumiendo las consecuencias.

1. Partiendo de la realidad

“¡Es terrible! Mis hijos no creen que Jesús es el Hijo de Dios”

Cada vez es más frecuente oír esta desolada exclamación en familias tradicionalmente cristianas. ¡Los cambios del mundo afectan fuertemente a las familias y las Iglesias!

Pero muchas veces dan ganas de preguntar a esos padres: y, ¿Cuál es su fe? ¿Qué idea tienen del “Hijo de Dios”? ¿Qué les han transmitido a sus hijos? Cuantas veces proyectamos en esas palabras: “Hijo de Dios”, nuestros deseos personales y formamos una imagen falsa de Jesús, que luego transmitimos a nuestros hijos. No es extraño, entonces, que ante situaciones nuevas o difíciles, esa imagen falsa se venga abajo y se derrumbe.

Les decimos que Dios premia el bien y castiga el mal, que a los justos les va bien y a los malvados les va mal; pero luego ven que en el país y en el mundo a los corruptos les va muy bien y a los que buscan la justicia los persiguen. Que los deshonestos llevan una vida muy buena y los honestos siguen sin tener lo necesario... y la fe se derrumba. Les decimos que todo lo que sucede en el mundo es obra de Dios y que nada ocurre sin su intervención; pero luego vienen los temblores o incendios o accidentes que matan a miles de personas... y se preguntan por qué Dios es tan cruel. Y ven que las víctimas son los más pobres... y no pueden creer en un Dios tan injusto. Les decimos que las desgracias, o su enfermedad o la muerte del hijo atropellado son pruebas de Dios... y no pueden entender

¹ Juan Bosco Monroy Campero, mexicano radicado en Perú desde hace 16 años. Licenciado en teología moral, doctor en teología dogmática, diplomado en consejería y convivencia escolar. Actualmente profesor de la UARM y de la CONFER- Perú; coordinador nacional del Equipo de Lectura Pastoral de la Biblia-Perú.

que Dios los pruebe de esa manera si ellos están tratando de servirlo. O que son castigos de Dios para corregirlos por sus pecados... pero sienten que no han cometido un pecado tan grande como para merecer ese castigo. Les decimos que si tienen fe Dios les hará el milagro... ¿y cuando el milagro no llega?... ¡qué decepción! Les decimos que lo de la tierra no importa, que lo importante es lo del cielo cuando resuciten... pero la angustia de no tener que dar de comer a sus hijos hace que ese cielo se vea muy lejos. Les decimos que ya están salvados... pero la experiencia diaria no es de salvación.

¿Una respuesta escandalosa a la angustia de muchos cristianos? Puede ser... pero esa fue la respuesta del Evangelio de Marcos.

Pensemos un poco:

- ¿Hemos vivido alguna experiencia como éstas?
- ¿Conocemos a alguien que le haya sucedido?

2. El Evangelio de Marcos.

El evangelio de Marcos se escribió con la finalidad de responder a la pregunta "¿Quién es Jesús?". Sin embargo, el evangelio no responde con doctrinas teóricas o discursos de Jesús. Los discursos son mucho menos que en los otros evangelios. Simplemente narra la práctica o actividad de Jesús, dejando que el lector llegue por sí mismo a la conclusión. En la lectura de este evangelio, lo importante es darse cuenta del significado de lo que Jesús hace.

A través de su práctica, Jesús realiza el proyecto mesiánico de acuerdo a la voluntad del Padre, entrando en conflicto con una concepción del Mesías ligada a los esquemas de dominación. En esa época, se tenía, entre otras, la idea de que el Mesías vendría como rey triunfador, o como un gran sacerdote o como un legislador poderoso, que liberaría a la nación judía del poder romano y haría que Israel retomara el antiguo esplendor de los tiempos de David y Salomón. Pero ese Mesías no cambiaría en nada, más bien lo perfeccionaría, el esquema interno clasista y opresor, sostenido por una ideología religiosa.

Ese conflicto se traduce concretamente en la confrontación de la actividad de Jesús con la sociedad judía de su tiempo.

Toda la actividad de Jesús es el anuncio y la concretización de la venida del Reino de Dios (1,15). Y eso se manifiesta por la transformación radical de las relaciones humanas: el poder es substituido por el servicio (10,32-45, campo político), el comercio por el compartir (6,34-44, campo económico), la alienación por la capacidad de ver y oír la realidad (8,14-21, campo ideológico). Se trata de una propuesta alternativa de sociedad que lleva a la igualdad fraterna de las personas (2,13-17). Esto provoca la oposición cerrada de las autoridades y de los privilegiados (3,1-6), que hacen de Jerusalén y del templo la sede de su poder y su riqueza (11,15-19).

El relato se desarrolla como la historia de un conflicto que conduce al drama de la pasión. Y la pasión es finalmente la que deshace los malentendidos y tergiversaciones y manifiesta la verdad. El resultado del conflicto es la pasión y muerte de Jesús. Pero Jesús no permanece muerto; Él resucita, y su resurrección es al mismo tiempo la confirmación por parte de Dios de su práctica liberadora y la sentencia condenatoria del sistema que lo mató.

El evangelio de Marcos es sólo el inicio de la Buena Noticia (1,1). El autor deja claro, por lo tanto, que su obra no está completa y que para llegar al final, exige que el lector tome postura: continuar el libro a través de su propia vida, haciéndose discípulo de Jesús. Como

discípulo, el lector debe llegar a una decisión: reconocer a Jesús como el Mesías que lleva a la plenitud de la vida (8,29; 15,39) y aceptar su invitación, yendo al encuentro del resucitado en Galilea (16,7). No se trata simplemente de volver a leer el evangelio desde 1,14, sino de continuar en el tiempo presente la actividad concreta de Jesús a través de la práctica que haga renacer continuamente la esperanza y la realidad de la venida del Reino.

Pensemos un poco:

- Cuando leemos el evangelio, ¿buscamos directamente un mensaje doctrinal o buscamos descubrir la práctica de Jesús?
- ¿Le damos más importancia al mensaje que dijo Jesús o a lo que hizo Jesús?
- ¿Pensamos que para ser cristianos debemos saber la doctrina de Jesús o debemos realizar la práctica de Jesús?

3. Un cambio que llama la atención.

Si miramos la estructura del capítulo 6 de este evangelio, nos encontramos con algunas sorpresas que hacen pensar y suscitan preguntas. Podemos observarlo en el siguiente cuadro:

6, 1-6	6, 7-12	6, 14-44	6, 45-52	6,53-56
<ul style="list-style-type: none"> - Jesús se encuentra con el pueblo - El pueblo duda y no cree en Jesús. 	<ul style="list-style-type: none"> - Jesús con sus discípulos. - Los discípulos creen en Jesús y siguen sus instrucciones. 	↓ ¿Qué pasó aquí?	<ul style="list-style-type: none"> - Jesús con sus discípulos. - Los discípulos dudan y no creen en Jesús. 	<ul style="list-style-type: none"> - Jesús se encuentra con el pueblo. - El pueblo cree en Jesús y lo sigue.

El esquema del capítulo muestra un cambio que llama la atención tanto en los discípulos como en el pueblo. Al inicio del capítulo, el pueblo no cree en Jesús; están desconcertados; dudan; no entienden; aunque lo conocen, lo desconocen; al grado que Jesús queda sorprendido por su falta de fe.

Con los discípulos sucede lo contrario: van donde Jesús y con Jesús; creen en él; siguen sus indicaciones y se comprometen con él y encuentran vida en él.

Sin embargo, al final del capítulo encontramos la situación invertida, los que no creían, ahora creen y los que creían, ahora no creen. Los discípulos ahora lo desconocen aunque lo conocen; se desconciertan y sorprenden; no entienden. Por su parte, el pueblo ahora reconoce a Jesús; lo sigue; lo busca; cree en él y encuentra vida en él.

¿Qué provocó este cambio? ¿Qué hizo que la situación se transformara tan radicalmente? La parte central del capítulo nos ofrece la respuesta; ahí está la clave del anuncio.

Pensemos un poco:

- ¿Qué habrá sucedido para que se produjera este cambio?
- ¿Qué podría provocar que tú te desconcertaras de Jesús y empezaras a dudar de él?
- ¿Qué podría hacer que algún conocido tuyo que no cree se comenzara a interesar por Jesús y su proyecto?

4. La pregunta que se repite.

Todo el capítulo está enmarcado en la pregunta por la identidad de Jesús y la respuesta narrativa a esa pregunta para que cada lector saque sus propias respuestas. Es como si el relato nos presentara la pregunta, que se hacen los mismos lectores, y para responderla el relato nos dijera: “¡Mira!, te cuento...”

Jesús ha estado recorriendo la región: Galilea (1,14), el lago (1,16; 2,13; 3,7; 4,1; 5,21), la otra orilla del lago (4,35; 5,1), Cafarnaún (1,21; 2,1), los pueblos vecinos (1,38), las sinagogas judías por toda Galilea (1,39; 3,1), los campos sembrados (2,23); la montaña (3,13), su casa (3,20), Gerasa (5,1), la casa de Jairo (5,38); en todas partes Jesús hace cosas y dice cosas que causan admiración, rechazo, aceptación, condenación...

Esta práctica novedosa de Jesús hace que surja y crezca, cada vez más la pregunta sobre su identidad (1,21-28; 1,33; 2,1-2; 2,12; 3,1-2; 3,20-21; 3,22-30), ¿Quién es este hombre que vive, habla y actúa de manera tan distinta a lo que el pueblo está acostumbrado a ver?

Al inicio del capítulo, la pregunta se plantea en medio de su propio pueblo, sus paisanos, que lo conocen; saben quién es: “el carpintero”, “el hijo de María”, “el hermano de Santiago, José, Judas y Simón”; ha vivido con ellos y sus hermanas viven con ellos; y, sin embargo, no lo conocen y están admirados... la práctica novedosa de Jesús no encaja con lo que ellos esperaban de él y están desconcertados. Sus prejuicios y sus esquemas prefabricados sobre lo que Jesús podría y debería hacer se rompen y se vienen abajo. Por eso, no hay lugar para dejarse sorprender por Jesús...

Esta misma pregunta sobre quién es Jesús, motivada por su práctica, aparece también en Herodes que “oyó hablar de él” y a quien le ha “llegado su fama”. Él también se pregunta por la identidad de Jesús, llegando incluso a pensar que se trata de Juan el bautista que ha resucitado.

De hecho, esta práctica de Jesús que suscita preguntas, ha ido encontrando una variedad muy grande de respuestas: algunos dejan todo por él y lo siguen (1,18-19); otros lo ven como un maestro diferente y con una autoridad diferente (1,21-22); otros lo ven como alguien con mucho poder (1,27; 4,41); otros lo ven como un curandero y liberador de los espíritus impuros (1,34; 1,40; 5,23.25); otros se indignan y lo ven como blasfemo (2,7); como alguien que hace cosas que no le corresponden, para otros es un impuro y pecador; violador de la ley (2,15-16; 2,24); buscan como atraparlo y eliminarlo (3,1-2.6); los espíritus impuros dicen que es el Hijo de Dios (3,11); para sus familiares, está loco (3,21); y para los maestros de la ley está endemoniado, poseído (3,22); causa temor y le piden que se aleje (5,15-17); es Juan el bautista resucitado o Elías o un profeta como los antiguos (6,14-15).

A final de cuentas, ¿quién es Jesús?

Pensemos un poco:

- ¿Alguna vez te has sentido sorprendido o incomodado por la práctica de Jesús?
- ¿Conoces personas o grupos que quieren hacer coincidir a Jesús con lo que ellos ya saben para que no les cause incomodidad?
- ¿Te dejas cuestionar por la práctica de Jesús? O ¿sigues firme en lo que te han enseñado y has aprendido sobre él, sin dejar que rompa tus esquemas?
- ¿La práctica de Jesús te ha hecho cambiar o lo has cambiado a él para no cambiar tus esquemas que te dan seguridad?

5. La narración que responde: Dos comidas.

Frente a la pregunta del pueblo y de Herodes que es también la de los lectores que se dejan cuestionar por la práctica de Jesús, el relato ahonda la interrogante; no da respuestas rápidas y fáciles para tranquilizar a sus oyentes. Responde narrando nuevas situaciones de la práctica desconcertante de Jesús.

Te cuento más... nos diría el texto. Ahora, en el corazón del capítulo (6,14-44), nos narra dos comidas que son comparadas y contrapuestas para que el lector pueda responderse y tomar postura.

	Comida 1	Comida 2
Anfitrión	Herodes.	Jesús.
Lugar	Palacio.	Lugar desierto y despoblado.
Ocasión	Fiesta del poderoso.	Hambre cotidiana del pueblo.
Invitados	Dignatarios, oficiales y principales personajes de Galilea.	Los pobres del pueblo.
Alimento	Gran banquete.	Pan y pescado
Actitudes	Arrestar al que denuncia. Sentirse dueño de todo y poder disponer de todo. Cuidar la propia imagen. Ordenar y mandar.	Cuidado por las necesidades de los otros. Renuncia al propio interés. Solicitar la participación y colaboración. Hacer autónomo y responsable. Partir y repartir.
Sentimientos que motivan las acciones.	No quedar mal con los ricos y poderosos. Cumplir un capricho injusto. Odio. Deseo descontrolado.	Comasión por la situación del pueblo.
Actores que posibilitan la acción	Una mujer resentida. Una menor utilizada y exhibida. Un guardia.	El mismo pueblo Los discípulos.
Conclusión de la escena	La cabeza del que denuncia entregada en bandeja al poderoso.	El pan compartido que sacia el hambre del pueblo.
	MUERTE	VIDA

La muerte de Juan sucede dentro de un banquete de poderosos; el profeta que predicaba y exigía una transformación radical es asesinado por aquellos que se sienten cómodos por esa transformación. Aparece una autoridad que no se guía por leyes sino por caprichos, por sus calenturas; que gobierna en función de sus relaciones con los poderosos; que silencia a quien se le opone y dice la verdad; que se siente dueño del país y del pueblo y, por eso, puede disponer del país y del pueblo regalando hasta la mitad del reino a quien quiere; que mata aunque “sienta pena”; que usa a las mujeres aunque termine siendo él también usado por ellas.

Frente a este contexto, Jesús celebra la comida de la vida con el pueblo pobre y sencillo. Fuera de los centros de poder y con el alimento pobre y escaso pero suficiente cuando se comparte en el mismo pueblo. Con actitudes de compasión y servicio por parte de una autoridad atenta a las necesidades del pueblo más que a las suyas propias.

Pensemos un poco:

- ¿Qué te dice esto acerca de la situación que se vivía en ese tiempo?
- ¿Qué te hace pensar sobre la situación que nuestro pueblo vive hoy?
- ¿Qué respuestas te va dando sobre quién es Jesús?
- ¿Qué te sugiere sobre quiénes y cómo estamos llamados a ser sus discípulos y discípulas?

Si analizamos un poco más la narración de la comida de Jesús, encontramos más elementos para respondernos a la pregunta y tomar opciones. Veamos...

El pueblo está con hambre (¡cuántas situaciones de los evangelios comienzan con esta constatación!) y los discípulos ven esta situación; de hecho son ellos los que se lo hacen recordar a Jesús. Pero, ¿qué hacer frente al hambre del pueblo?

Los discípulos tienen sus respuestas. La primera que ofrecen es muy clara: “Despídelos y que cada quien vea lo que hace”. Es la propuesta de quien considera que el hambre del pueblo es un problema individual, no social, no colectivo, y por eso, también piensa que la solución al hambre es igualmente individual. Es la visión individualista de la realidad y la propuesta del individualismo.

Ante la negativa de Jesús, se les plantea otra alternativa: “¡comprar y vender!”, o “¡comprar y regalar!”. Es la propuesta del mercado o su versión piadosa que es el asistencialismo. La vida está en comprar; todo se compra, todo se resuelve comprando. Luego se vende y ganas, o luego se regala (no siempre ni todo, por supuesto) y ganas el cielo y la tranquilidad de conciencia quitándote un problema de encima. Luego volvemos otra vez al que cada uno vea lo que hace. También la rechazó Jesús.

Pensemos un poco:

- ¿Qué opinas de las propuestas de los discípulos?
- ¿Qué tan frecuente has pensado y actuado así?
- ¿Son estas las visiones y propuestas de las iglesias frente al hambre del pueblo?
- ¿Por qué las habrá rechazado Jesús?

Si Jesús rechaza estas propuestas de sus discípulos, ¿cuál es la suya?

La narración nos sigue dando pistas para profundizar en su persona, su estilo, su propuesta.

A la primera propuesta del individualismo, la respuesta de Jesús es clara, concreta y exigente: “¡Denles ustedes de comer!”. El hambre del pueblo no es problema solo del pueblo sino también tuya; el hambre de tu hermano y de tu hermana es problema tuyo. Para Jesús hay una responsabilidad colectiva y social frente al problema del hambre. Por eso no acepta respuestas individuales sino que busca una respuesta colectiva, común frente a esta realidad. El que tiene y el discípulo (¿no coinciden muchas veces?) no puede ser indiferente y desentenderse del hambre del pueblo; tiene que asumir su responsabilidad y participar en la construcción de soluciones. El discípulo no puede escudarse, participar y sumarse a esa visión individualista que se desentiende de la realidad de hambre.

Pero, ¿no iba en este sentido la segunda propuesta de los discípulos? Y Jesús también la rechazó. ¿Qué quiere entonces Jesús? El relato nos lleva paso a paso.

“¡Ustedes tienen! Vayan a ver cuánto tienen”. Jesús se está excediendo... nos manda a buscar en lo propio, a sacar lo nuestro, a revisar nuestro guardadito, a echar mano de lo que hemos acumulado como previsión...

Al buscar en lo propio encontraron 5 panes y dos pescados. No parece mucho... ciertamente no es mucho lo que tenemos; no es mucho lo que el mismo pueblo tiene. Pero si observamos con detalle lo que tenemos encontramos: $5 + 2 = 7$...

¿Lo que tenemos es mucho? ¿Es plenitud? ¿Alcanza? Y si tenemos 7, ¿por qué hay hambre?

¿Será porque nosotros y el mismo pueblo hemos caído y creído en la propuesta del individualismo? ¿Será porque esa propuesta de los discípulos no es sólo de ellos, sino también nuestra? ¿Será por eso que el 7 está dividido: 5 y 2? Todos y todas tenemos, aunque sea un poquito, pero es ¡nuestro!, ¡mío!; es mi seguridad; el otro que vea lo que hace, ¡para qué no guardó, para qué no trajo!

Aquí encontramos una nueva sorpresa desconcertante de Jesús. Cuántas veces hemos oído y pensado que Jesús hizo el milagro y multiplicó los panes y los pescados... claro, él es poderoso, él es Dios, él nos salva, él resuelve la vida de los pobres a base de milagros y si no les hace el milagro es porque no creen... ¡problema de ellos!

Sin embargo, el texto no dice en ningún momento que Jesús multiplicó el pan de milagro. Las acciones de Jesús se detallan con mucha claridad:

- Organizó o pidió que organizaran (39-40).
- Bendijo (41).
- Partió y pasó (41).
- Invitó a repartir, compartir y distribuir (41).

Jesús no aparece como un mago sacando conejos del sombrero y maravillando a todos con su poder para que crean en él. Jesús aparece enseñando a partir, compartir y distribuir para que el pueblo pueda comer y confiar en sí mismo. Jesús no resuelve la vida del pueblo con milagros extraordinarios que caen del cielo, sino con el milagro cotidiano del pobre que sabe compartir. Jesús no hace responsable a Dios del hambre del pueblo y de su solución sino que en nombre de Dios nos invita a asumir nuestra responsabilidad sobre la propia vida y la de los demás.

Jesús proyecta una nueva sociedad, en la que el comercio es substituido por el don, y el poseer por el compartir. Pero para que esto pueda suceder realmente, es necesario organizar al pueblo.

¿Será por eso que todos comen y sobran “12”? ¿Será que cuando cada uno guarda para sí, todos tienen hambre y cuando se organiza, parte, comparte y distribuye alcanza para todo el pueblo? ¿Será este el milagro, no que hizo Jesús, sino que nos invita a hacerlo nosotros?

Pensemos un poco:

- ¿Qué opinas de la propuesta de Jesús?
- ¿Te parece razonable y realista su propuesta?
- ¿Le crees a Jesús, a que esta es la única propuesta válida frente al hambre del pueblo?
- Y ahora, ¿Quién es Jesús? ¿un maestro diferente? ¿un mago con mucho poder? ¿un blasfemo? ¿alguien que hace cosas que no le corresponden? ¿un violador de la ley? ¿alguien que hay que atrapar y eliminar? ¿el Hijo de Dios? ¿un loco? ¿está endemoniado, poseído? ¿un profeta como los antiguos?

6. Una sorpresa adicional.

El relato todavía llama nuestra atención para una propuesta más. Igualmente desconcertante y exigente.

Podemos retomar el versículo 6,41 y compararlo con 14,22. El parecido es muy grande. Las palabras y las acciones de Jesús son prácticamente las mismas. La cena pascual de Jesús con los discípulos recoge y se enlaza con la escena de la multiplicación de los panes causada por el compartir. Esta relación es intencional en el relato y ofrece la intención profunda de la celebración eucarística o la cena del Señor.

Esta comida del pan partido y repartido para que todos tengan pan, substituye las ceremonias del templo y se vuelve el centro vital de la comunidad formada por los que siguen a Jesús. El gesto y las palabras de Jesús no son la afirmación de una presencia milagrosa que a nosotros solo nos causa admiración y devoción, sino que manifiestan el sentido profundo de toda la vida y la propuesta de Jesús.

Él vivió y murió como don gratuito, como entrega de sí mismo a los otros, oponiéndose a una sociedad en la que las personas viven para sí mismos y para sus propios intereses; una sociedad en la que los pobres son excluidos del banquete de los poderosos y de la vida de la que sienten dueños los poderosos.

La celebración eucarística o Cena del Señor es la invitación y el compromiso a hacer lo mismo: compartir el pan con los pobres y vivir para los otros; es el compromiso de organizar al pueblo, de trabajar en la construcción de una nueva sociedad donde el partir y repartir el pan para que todos tengan pan elimine la pobreza (para reafirmar esto se puede ver Hech 4, 32-37 y 1Cor 11,17-34). Es comunión con Jesús, su persona y su proyecto y, por lo mismo, comunión real con los demás, especialmente los más pobres en la construcción de un proyecto de vida.

Pensemos un poco:

- Nuestras celebraciones eucarísticas o de la cena del Señor, ¿a cuál de las dos comidas se parecen?
- ¿Tienen relación y responden al hambre del pueblo? ¿Al hambre "real" y no solo "espiritual" del pueblo?
- ¿Nos comprometen en la construcción de una sociedad distinta, donde el pan se parta y se reparta para que todos tengan pan? ¿Nos llevan a oponernos al mercado como solución de la vida y a sustituirlo por el don como modo de vivir? ¿Nos exigen combatir la propiedad que excluye como ley suprema para poner en su lugar la ley del compartir y la solidaridad?

7. Un desenlace ¿inesperado?

A partir de aquí, se produce ese cambio radical en el escenario que ya señalábamos al inicio. El pueblo que no creía y dudaba de Jesús, comienza a creer en él; lo busca y lo sigue. Si al inicio solo pudo curar a unos pocos por su falta de fe, ahora son muchos los que encuentran en él curación, liberación, esperanza, vida. Si antes era el conocido no reconocido que desconcertaba y al que rechazaban, ahora es bien reconocido e identificado como el que trae vida y consuelo y buscan el contacto con él.

En cambio los discípulos que habían creído en él cuando les dijo que tenían poder (6,7), sin hacer mucho caso, quizá, cuando les dijo que no llevaran nada más que la paz para compartir y la propuesta de transformación (6,8-11); ellos ahora no lo reconocen, les parece fantasía, fantasma o fantasmagórico, llenándolos de miedo y espanto. El texto precisa: “es que no entendieron lo de los panes”. Más aún, la narración de la muerte de Juan, presenta y anuncia el destino de Jesús y de los que lo siguen.

Mientras que el relato nos dice que esta práctica de Jesús revela el verdadero rostro de Dios (6,50 – Ex 3,14) y así lo reconoce el pueblo; los discípulos no logran ver la presencia de Dios en Jesús porque no entendieron lo de los panes. Para el que no logra entender que el comercio y la propiedad deben ser substituidos por el don y el compartir, Jesús se vuelve un fantasma o apenas un hacedor de milagros que provoca miedo, o una amenaza que exige cambiar la realidad. Prefieren su dios que no cambia nada de la realidad, y da poder.

Pensemos un poco:

- Después de leer este relato, ¿Qué reacción se provoca en nosotros? ¿La del pueblo o la de los discípulos?
- ¿Le permitimos a Jesús que cuestione nuestras posiciones de poder y de acumulación?

8. Conclusión.

Encontramos un contexto de vida y de muerte; vida para algunos y muerte para otros. Contexto de satisfacción y lujo frente al hambre y la necesidad; satisfacción y lujo para unos cuantos y hambre para la mayoría.

Más aún; muerte, hambre, exclusión, necesidad de las mayorías causada por la riqueza, la vida, el lujo, la exclusividad y propiedad de las minorías.

Frente a este contexto, el relato nos muestra a un Jesús situado claramente y definitivamente en uno de los lados. Y desde ahí, lanzando su propuesta radical de transformación. Por eso, mientras que para unos es un profeta, para otros es un loco o endemoniado.

Ahora, el relato nos invita sacar nuestras propias conclusiones y asumir nuestras opciones. Es como si nos devolviera la pregunta que aparece en el centro del evangelio de Marcos (8,27-33) pero que se repite a lo largo del mismo:

La gente piensa y dice muchas cosas de mí;

Diversos grupos me presentan de diversos modos y acomodan mi propuesta a sus intereses;

Pero... ¡Ustedes! ¿Quién dicen que soy yo?

Entre higueras y palomas

Análisis y relectura de Marcos 11:15-19

en perspectiva ecológica

Resumen

Leer los textos del Nuevo Testamento, y en especial los evangelios, en una perspectiva ecológica es un proceso aún en construcción. Este artículo hace parte de ese proceso. El presente estudio de Marcos 11:15-19 nos ofrece un análisis y una lectura en perspectiva ecológica, tomando como claves de interpretación a las palomas y la higuera, ya que éstos aparecen como elementos de la creación que son víctimas de las acciones destructivas hacia ella y que afecta directamente a los pobres. El análisis sigue el procedimiento clásico de la exégesis –sin ser exhaustivo– lo cual nos ayuda a ubicarnos en el texto y confirmar la sospecha de la relación del templo con la casa-*oikos* como lugar común de elementos interrelacionados que deben producir vida plena. La interpretación que hacemos deja como reflexión que las acciones liberadoras llevadas a cabo por Jesús en el templo nos brindan luces para la concientización de los más vulnerables frente a las injusticias contra ellos mismos y la naturaleza, así como acciones de resistencia y confrontación a quienes pretenden ser dueños de la creación.

Abstract

To read the texts of the New Testament, and in particular the Gospels, in an ecological perspective is a process still under construction. This article is part of this process. This study of Mark 11:15-19 offers us an analysis and a reading in an ecological perspective, taking as key points the interpretation of the doves and the fig tree. These appear as elements of creation which are victims of destructive actions against it and which directly affect the poor. The analysis continues the classic process of exegesis – without being exhaustive – which helps us to place ourselves in the text and to confirm the notion of the relationship of the temple with the house-*oikos* as a common area of interrelated elements which should produce full life. The interpretation that we render leaves with us as a reflection that the liberating actions carried out by Jesus in the temple enlightens us towards the consciousness-raising of the most vulnerable when faced with the injustices against them and nature, as well as the actions of resistance and confrontation to those who claim to be the masters of creation.

Introducción

El deterioro ecológico producido por las transnacionales y los estados más poderosos del mundo ha traído como consecuencia la marginación, cada vez más, de los pobres. Son varios los pueblos autóctonos de América Latina que han tenido que salir de sus hábitats, donde encontraban alimento y vida, para ir a vivir en un mundo de exclusiones.

Este estudio intenta hacer, inicialmente, un análisis y, posteriormente, una relectura de Marcos 11:15-19 en perspectiva ecológica, teniendo como claves de lectura dos elementos de la naturaleza relacionados con este relato: uno en el marco del texto, la higuera, y otro en el centro del texto, las palomas; elementos “maldecidos” y maltratados respectiva-

¹ César Moya es colombiano y pastor Menonita. Ha apoyado la capacitación bíblica-teológica en Ecuador a través del recinto de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), el Seminario Sudamericano (SEMISUD) y el programa de educación bíblica-teológica pastoral del Concilio de pastores del Consejo de Pueblos y Organizaciones indígenas Evangélicos de Ecuador (FEINE). Actualmente está realizando su investigación doctoral sobre hermenéutica anabautista y hermenéutica de la liberación.

mente, pero que están en relación directa con quienes sufren las consecuencias de un sistema excluyente.

Para tal fin he tomado como punto de partida la situación de los pobres, como víctimas del deterioro ecológico producido por los poderosos. Son aquellos quienes sufren en carne propia las injusticias de un sistema económico impuesto a través de un modelo neoliberal que atenta contra la creación, dejando a los pobres sin posibilidades de disfrutar una vida digna a partir de lo único que les debería quedar: la misma naturaleza.

Para el desarrollo de este estudio tendré en cuenta algunos elementos exegéticos aunque sin ser exhaustivo, dados los límites de extensión para el presente escrito. Además, identificaré algunas pistas que nos ayuden a visualizar esperanza para aquellos pueblos desplazados por causa de una carrera sin tregua contra el medio ambiente.

1. Análisis textual

Hasta donde se puede saber, la crítica textual encuentra dificultades con la segunda parte del versículo 19². Además de algunas variantes, unos textos mencionan “salía fuera de la ciudad” y otros mencionan “salieron de la ciudad”. La versión Reina Valera (RV) prefiere la forma singular “salía” o “salió”. Las versiones de Jerusalén (BJ) y Dios Habla Hoy (DHH) prefieren la forma plural “salieron”. De todas maneras la crítica textual califica con C esta parte del versículo 19, lo que quiere decir que hay un alto grado de duda. Lo anterior se puede apreciar claramente en el siguiente cuadro comparativo de las tres traducciones:

REINA VALERA	BIBLIA DE JERUSALEN	DIOS HABLA HOY
¹⁵ Vinieron, pues, a Jerusalén; y entrando Jesús en el templo, comenzó a echar fuera a los que vendían y compraban en el templo; y volcó las mesas de los cambistas, y las sillas de los que vendían palomas;	¹⁵ Cuando llegaron a Jerusalén, Jesús entró en el Templo y comenzó a echar a los que vendían y compraban en él. Derribó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas,	¹⁵ Después que llegaron a Jerusalén, Jesús entró en el templo y comenzó a echar de allí a los que estaban vendiendo y comprando. Volcó las mesas de los que cambiaban dinero a la gente, y los puestos de los que vendían palomas;
¹⁶ y no consentía que nadie atravesase el templo llevando utensilio alguno.	¹⁶ y prohibió que transportaran cargas por el Templo.	¹⁶ y no permitía que nadie pasara por el templo llevando cosas.
¹⁷ Y les enseñaba, diciendo: ¿No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones? Mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones.	¹⁷ Y les enseñaba: ¿Acaso no está escrito: Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las naciones? Pero ustedes la han convertido en una cueva de ladrones.	¹⁷ Y se puso a enseñar, diciendo: En las Escrituras dice: ‘Mi casa será declarada casa de oración para todas las naciones’, pero ustedes han hecho de ella una cueva de ladrones.

² Consúltese Aland Kurt y otros Ed., *The Greek New Testament. Third edition.* New York, London, Edimburgo, Amsterdam, United Bible Societies, 1975, 171.

REINA VALERA	BIBLIA DE JERUSALEN	DIOS HABLA HOY
¹⁸ Y lo oyeron los escribas y los principales sacerdotes, y buscaban cómo matarle; porque le tenían miedo, por cuanto todo el pueblo estaba admirado de su doctrina.	¹⁸ Cuando se enteraron los sumos sacerdotes y los escribas, buscaban la forma de matarlo, porque le tenían miedo, ya que todo el pueblo estaba maravillado de su enseñanza.	¹⁸ Al oír esto, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley comenzaron a buscar la manera de matar a Jesús, porque le tenían miedo, pues toda la gente estaba admirada de su enseñanza.
¹⁹ Pero al llegar la noche, Jesús salió de la ciudad.	¹⁹ Al caer la tarde, Jesús y sus discípulos salieron de la ciudad.	¹⁹ Pero al llegar la noche, Jesús y sus discípulos salieron de la ciudad.

Siendo así, es lógico pensar que la versión RV desea relacionar las consecuencias del acto de Jesús realizado en el templo solamente con él. Es decir, que el complot de los sacerdotes y de los fariseos está dirigido específicamente a Jesús y no necesariamente a sus discípulos, quienes no necesitan salir de la ciudad. Por su parte las versiones BJ y DHH consideran que los costos de la acción de Jesús en el templo no sólo lo afectan a él, sino a sus discípulos. Por esa razón, no sólo Jesús sino que también sus discípulos salen de Jerusalén.

2. Análisis literario

2.1 Delimitación de la unidad literaria

La unidad literaria dentro de la que se encuentra el texto que estamos estudiando se inicia en 11:1 con la entrada de Jesús y sus discípulos en Jerusalén, sede del templo. A este último, centro del poder político, económico, social, ideológico y religioso del pueblo judío, es a donde Jesús se dirige sin vacilar. La unidad termina en 13:37, lo cual apunta a los sucesos que vendrán con la destrucción del templo. En esta unidad literaria se hace mención a la higuera que, como se verá, es una alusión a lo que sucederá con el templo. Esta unidad es un discurso contra el sistema opresor del templo.

2.2 Delimitación del texto

El texto comienza en el versículo 15 y termina en el versículo 19. La palabra “vinieron”, con que se inicia el versículo 15, da a entender que tanto Jesús como sus discípulos previamente se encontraban en un lugar diferente de donde se desarrolla esta escena del templo, así como que se inicia una nueva experiencia de Jesús con sus discípulos. El texto termina con la frase “al llegar la noche Jesús salió de la ciudad” en el versículo 19. Esta deducción se basa en que a partir del versículo 20 se percibe un cambio de ubicación espacio-temporal bien definido. Además, esta delimitación también obedece a las perícopas acerca de la higuera en los versículos 18 y 20, las cuales enmarcan el texto.

2.3 Relación del texto con otros relatos de la unidad literaria

El contexto de Marcos 11:15-19 aparece con unas perícopas, reafirmando a la higuera como su marco, así como su relación estrecha con la acción de Jesús en el templo. Veamos de manera ampliada la relación del texto, objeto de nuestro estudio, con otros pasajes de la unidad literaria:

1) Con el relato acerca de la entrada a Jerusalén (11:1-11), porque allí es donde se encuentra el templo, centro del poder judío y hacia donde Jesús se dirige inmediatamente entra en la ciudad.

2) Con las perícopas que hacen mención a la higuera como marco de referencia (11:12-14,20-26), porque conforman la estructura concéntrica con el pasaje que estudiamos, característica propia del estilo literario de Marcos. Indiscutiblemente la higuera es símbolo del templo, así como de Israel. El relato donde Jesús predice la esterilidad de la higuera, que no producía fruto, es una analogía al templo, también estéril y sin fruto a pesar de su estructura. Siendo así, la higuera se convierte en símbolo de lo que va a pasar en el futuro inmediato con el templo: va a perecer, no tiene futuro, se va a secar. Pero también hay esperanza de un nuevo templo (14:58).

3) Con el pasaje sobre la autoridad de Jesús (11:27-33), porque es un debate con la clase dominante que tiene su sede en el templo y que tiene el poder político y religioso, el Sanedrín. Jesús reta a la misma clase dominante cuyo control lucrativo sobre el culto él acaba de cuestionar.

4) Con el texto que hace mención de los labradores malvados (12:1-12), porque es el anuncio del rechazo que tendrá el Mesías por querer limpiar el templo de la corrupción del que hacían parte los escribas, los ancianos y los principales sacerdotes.

5) Con el pasaje sobre la cuestión del tributo al César (12:13-17), porque el templo era centro del control de parte del poder político romano así como el centro de recaudación de impuestos. Recordemos que en la ley estaba prohibido hacer cualquier imagen humana. Siendo así, esta imagen debe ser echada fuera, devuelta al César, lo cual constituye un rechazo no sólo al impuesto sino también a la ocupación romana en Palestina.

6) Con la pregunta acerca de la resurrección (12:18-27), porque marca una oposición entre el dios del templo (quien acaba de revelarse seco, como la higuera, por tanto este dios es un dios de muertos) y el Dios de Abraham, el Dios de la Vida.

7) Con el pasaje sobre el gran mandamiento (12:28-34), porque Dios es Señor de todo. Además, porque desea mostrar oposición al dinero, al señor de la explotación que se adoraba en el templo. Igualmente, para mostrar su oposición al César, señor de la política opresora que tenía su sede en el templo. Y también como una oposición al dios de los muertos, quien es señor de una opresión ideológica mediante el sistema del templo y sus sacrificios.

8) Con el texto acerca de quién es el Cristo (12:35-40), porque la pregunta de Jesús es dirigida a los maestros de la ley, atacando de esta manera la idea triunfalista de una escatología así como que el Mesías instaurará un reinado en Jerusalén y que continuará el modelo de la dinastía davídica. El énfasis no está en la gloria de una corte davídica establecida en Jerusalén ni en un templo.

9) Con el pasaje sobre los escribas ricos y la viuda pobre (12:38-44), porque es una denuncia a los escribas, que tienen reputación de santos y piadosos, para ser nombrados administradores y devorar la vivienda de las viudas. Jesús aplaude la obediencia de la viuda porque tenía que dar como mínimo dos monedas y critica a los ricos maestros de la ley por su oportunismo. Todos han echado dinero que les sobraba. El templo repleto de riquezas millonarias roba a la viuda indigente todo cuanto tiene. En vez de protegerlas, las explota.

10) Con todo el capítulo 13, porque hace una mención a la destrucción del templo. Comienza por citar una serie de señales no identificadas claramente, que preceden a la destrucción del templo. El desmoronamiento del templo es la maldición que cae sobre

Israel, la desolación completa, el fin de cualquier esperanza, días de tribulación. Luego, el Hijo del Hombre vendrá. El templo, el centro del mundo, el eje que liga al cielo con la tierra, fue destruido. Por tanto la diferencia cielo-tierra también se deshace.

Como vemos, todos estos pasajes aclaran por qué Jesús confrontó el sistema del templo, así como nos muestran la relevancia de la acción de Jesús en el centro de la religiosidad judía lo cual lo lleva finalmente a la muerte.

2.4 Comparación con los otros evangelios sinópticos

Los tres evangelios sinópticos incluyen esta narración pero, lógicamente con variaciones, omisiones o ampliaciones³.

Mateo 21:12-17	Marcos 11:15-19	Lucas 19:45-47
<p>¹²Y entró Jesús en el templo de Dios, y echó fuera a todos los que vendían y compraban en el templo, y volcó las mesas de los cambistas, y las sillas de los que vendían palomas;</p> <p>¹³y les dijo: Escrito está: Mi casa, casa de oración será llamada; mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones.</p> <p>¹⁴Y vinieron a él en el templo ciegos y cojos, y los sanó.</p> <p>¹⁵Pero los principales sacerdotes y los escribas, viendo las maravillas que hacía, y a los muchachos aclamando en el templo y diciendo: ¡Hosanna al Hijo de David! se indignaron,</p> <p>¹⁶y le dijeron: ¿Oyes lo que éstos dicen? Y Jesús les dijo: Sí; ¿nunca leísteis: <i>De la boca de los niños y de los que maman perfeccionaste la alabanza?</i></p> <p>¹⁷Y dejándolos, salió fuera de la ciudad a Betania, y posó allí.</p>	<p>¹⁵Vinieron, pues, a Jerusalén; y entrando Jesús en el templo, comenzó a echar fuera a los que vendían y compraban en el templo; y volcó las mesas de los cambistas, y las sillas de los que vendían palomas;</p> <p>11:16 y no consentía que nadie atravesase el templo llevando utensilio alguno.</p> <p>¹⁷Y les enseñaba, diciendo: ¿No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones? Mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones.</p> <p>¹⁸Y lo oyeron los escribas y los principales sacerdotes, y buscaban cómo matarle; porque le tenían miedo, por cuanto todo el pueblo estaba admirado de su doctrina.</p> <p>¹⁹Pero al llegar la noche, Jesús salió de la ciudad.</p>	<p>⁴⁵Y entrando en el templo, comenzó a echar fuera a todos los que vendían y compraban en él,</p> <p>⁴⁶diciéndoles: Escrito está: Mi casa es casa de oración; mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones.</p> <p>⁴⁷Y enseñaba cada día en el templo; pero los principales sacerdotes, los escribas y los principales del pueblo procuraban matarle.</p>

³ En esta comparación hacemos uso de la Biblia RV, 1960.

Como nos damos cuenta los tres textos presentan un desarrollo parecido: 1) Jesús entra en el templo, 2) acciones de Jesús contra los que comerciaban en el templo, 3) Jesús trae a colación lo que dicen las Escrituras, 4) acusación de Jesús contra los comerciantes y 5) la reacción de las autoridades religiosas contra Jesús.

Las semejanzas que encontramos son: 1) los tres evangelios comienzan la narración con la entrada de Jesús al templo, 2) los tres coinciden en la mención sobre la acción de Jesús de “echar fuera” a los que vendían y compraban en el templo, 3) los tres coinciden en la mención que Jesús hace de las Escrituras y, de manera literal, en la expresión “mas vosotros la habéis hecho una cueva de ladrones” y 4) los tres coinciden en la reacción de los religiosos contra Jesús.

Las diferencias que encontramos son: 1) sólo Marcos menciona que Jesús y sus discípulos vinieron a Jerusalén, mientras que Mateo y Lucas mencionan directamente la entrada de Jesús en el templo, 2) Mateo habla de “templo de Dios”, mientras que Marcos y Lucas solo mencionan “el templo”, 3) a diferencia de Mateo y Marcos, Lucas no menciona la volcada de las mesas ni de las sillas de los que vendían palomas, 4) la mención de Marcos sobre Isaías 56:7 es literal “casa de oración para todas las naciones”⁴, mientras que Mateo y Lucas lo omiten, 5) en Marcos, la mención de parte de Jesús de este texto de Isaías es precedido por “enseñaba”; en Lucas es posterior a la mención de las Escrituras, mientras que Mateo no hace mención alguna de enseñanza, sólo dice que “dijo”, 6) sólo Mateo menciona que “vinieron ciegos y cojos al templo y Jesús los sanó” y que “había muchachos aclamando en el templo”, e incluye un texto de los Salmos (Sal 8:2), 7) sólo Mateo presenta un diálogo de los escribas y los sacerdotes con Jesús, 8) Lucas incluye, además de los principales sacerdotes y escribas, a los principales del pueblo como aquellos que procuraban matar a Jesús, aunque no menciona las razones expuestas por Marcos y Mateo y 9) Lucas no hace mención de la salida de Jesús de la ciudad.

Las diferencias con los otros sinópticos, identificadas anteriormente, nos llevan a concluir que para Marcos es prioritario que: 1) Jesús está con sus discípulos pero que sólo él entra en el templo, 2) la ubicación del templo en la ciudad de Jerusalén, 3) que Jesús no permitía que se atravesase el templo con cosa alguna y 4) el énfasis en que la casa de Dios es “para todas las naciones”. Con este énfasis es lógico deducir que lo que Jesús veía era que el templo, o mejor, el sistema del templo, era un sistema de exclusión hacia los pobres, los enfermos, los extranjeros y las mujeres. Y que de esta situación sacaban provecho los líderes religiosos del pueblo.

3. Análisis de las formas y géneros

El género del texto, en este estudio, es una narración corta, en forma de perícopa, propia de los evangelios, aunque tiene elementos que nos hace pensar en dichos proféticos como el de “vosotros la habéis convertido en una cueva de ladrones”, así como que el *sitz in leben* fue la proclamación de Jesús. La narración debió responder a una disputa y, aunque no hay una identificación directa en el diálogo respecto a quiénes eran los enemigos, si se identifican acciones directas en contra de ellos. En este caso el *sitz in leben* debió ser la instrucción comunitaria y en ocasiones la proclamación misionera; la discusión con los “opositores”, seguramente judaizantes, llevó al autor a hacer una apología acerca de la práctica de la inclusión y su relación con una adoración genuina a Dios.

⁴ La traducción del término ἐθνοῦς como “pueblo” (RV) o “gente” (BJ), es adecuada en los dos casos.

Es indudable que quien habla en el texto de Marcos 11:15-19 es alguien con autoridad y que es seguido por mucha gente. Y que quienes escuchan su enseñanza profética también son testigos de su acción; estos son no sólo los comerciantes y las autoridades religiosas, sino también el pueblo que se encontraba comprando.

En cuanto a los dos relatos que hacen mención a la higuera (Mr. 11:12-14 y 20-21), corresponden a un “milagro de castigo”, y como tal parece ser el único que se encuentre en los evangelios⁵.

4. Análisis de la historia de las tradiciones

En esta parte me dedicaré a los textos tomados de la tradición veterotestamentaria: Isaías 56:7 y Jeremías 7:11. La mención a estos dos textos parece ser única en el Nuevo Testamento.

La cita de Isaías 56:7: “mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones”, está en un contexto donde se hace referencia a los extranjeros que siguen a Yahvé para servirle. Isaías ve el cumplimiento de la promesa escatológica: las barreras para adorar se derribarán, los extranjeros vendrán (56:3), un eunuco no será más visto como un árbol seco (posible relación con la mención de la higuera estéril) y los previamente excluidos son invitados al templo donde encontrarán un lugar, un nombre, una familia espiritual (56:5); todos ellos encontrarán regocijo, aceptación y un lugar para orar (56:6-7).

Basado en el anterior texto de Isaías, Jesús entiende que el templo que él ha confrontado no ha sido ese templo escatológico mencionado en Isaías. Más bien, los abusos del sistema del templo llevarán al juicio de Dios (13:2). Un nuevo templo –una nueva creación– no hecho con manos (14:58) será la verdadera casa de oración para todas las naciones (15:29, 38-39).

La cita de Jeremías 7:11, “mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones”, es un pasaje que ataca directamente el sistema Estado-templo por la explotación de la que es objeto el pueblo, el pueblo de Yahvé. De esta manera Marcos amplía el sentido del pasaje de Isaías para incluir también a todos los que han sido desposeídos por la avaricia de la cúpula judía. Estas palabras de Jeremías están en un contexto que hace referencia al templo y la coherencia entre adorar en éste y un estilo de vida sincero, dentro del cual está no robar. Es una crítica a todo el sistema de sacrificios que va dejando a los pobres cada vez más despojados. Jeremías 7 habla de los hechos pecaminosos de los gobernantes de Israel, de la manera como éstos han tergiversado la verdad al no practicar la justicia, y de cómo se han convencido, erróneamente, que no violan el templo. A pesar de esas prácticas injustas las autoridades asumen que su seguridad está en el templo. Sin embargo, el profeta anticipa un juicio sobre ellos (Jer. 7:1-34).

Jeremías anuncia un juicio, a no ser que haya conversión, para quienes cometen injusticias contra los más débiles (los forasteros, los huérfanos y las viudas) (7:4), y que están ante Dios en el templo diciendo “estamos seguros” (Jer. 7:10). El profeta les recuerda que el templo debe ser un lugar donde las injusticias deben ser tratadas en lugar de ser encubiertas. Quienes hacen tales cosas han pervertido el templo. Por esta razón serán enjuiciados y el templo destruido (Jer. 7:12-15, 32-34).

⁵ El propósito de los milagros es revelar el poder de Dios sobre las situaciones de opresión, así como su misión optando preferencialmente por los abandonados de los sistemas de dominación: los enfermos, impuros, mujeres, miserables, marginados, sucios, desplazados, abandonados, pobres. La identificación de los relatos acerca de la higuera con milagros de castigo es mencionada por René Kruger, Severino Croato y Néstor Míguez. *Métodos exegeticos*. Buenos Aires, ISEDET, 1996, 148.

Basado en el texto de Jeremías 7, Jesús lanza igualmente un juicio afirmando que el templo es “una cueva de ladrones”; no sólo porque estén robando allí, sino porque se ha convertido en el sitio de seguridad para las autoridades del templo. En el contexto judío mencionar una cueva era hacer mención al lugar donde los ladrones se escondían para protegerse y tener seguridad. La cueva entonces se convertía en una fortaleza, en la base de las operaciones donde se planeaban los crímenes y donde se guardaban los botines⁶. Todo esto es lo que ha llegado a ser el templo para Jesús.

Siendo así, y tomando en consideración las palabras de Jeremías, para Jesús los ladrones son los mismos líderes religiosos⁷. Ellos llenan el patio más externo del templo con su mercadería no permitiendo que los gentiles tengan su lugar de oración (11:17b). Además, con sus excesivos precios, roban a los peregrinos, pero en especial a los pobres (11:15-17) –dentro de ellos las viudas (12:40), población ésta que identificamos cuando el texto menciona las palomas –que, como veremos más adelante, eran los animales de sacrificio para los de escasos recursos. Pero además, con todas estas acciones de injusticia los líderes religiosos también roban a Dios; ellos están robando el honor que le pertenece a Dios (12:38-40) y retienen su amor (12:28-34 y Jer. 7:30). Ellos mismos no producen fruto para su Señor (11:13) y roban el producto de la viña que les ha sido confiado. Aquí encontramos otra relación con la higuera sin fruto.

Pero, estos líderes creen que ellos gozan de inmunidad y que por ello no pueden ser castigados. Por eso Jesús confronta este sistema del templo y lo reprueba, anunciando que el juicio caerá sobre el establecimiento religioso que controla el templo (11:20-21).

Según el anterior análisis, podemos concluir que los textos veterotestamentarios de los profetas Isaías y Jeremías, usados por Mr. 11:15-19, ilustran y reafirman los abusos e injusticias del sistema del templo de parte de las autoridades religiosas de Israel contra los más pobres.

5. Análisis de redacción

5.1 Palabras claves

Jerusalén (Ἱεροσόλυμα) es mencionada dos veces, al inicio y al final del texto, aunque en esta última de manera implícita como “ciudad”. Jerusalén, considerada la ciudad santa, era capital de la religiosidad judía y capital del templo. El hecho de vivir en ella imponía ciertas obligaciones, como las sabáticas que prohibían todo trabajo, que eran observadas de manera más escrupulosa que en cualquier otra parte. También, las prescripciones entre la pureza legal, que llevaban consigo tantas molestias en la vida diaria, desempeñaron un muy diverso papel, más que en otras ciudades donde vivían muchos romanos. Desde la reforma del rey Josías (621 a.C.), que centralizó el culto en Jerusalén conforme a las prescripciones deuterocanónicas, el templo era considerado el único santuario de los judíos⁸.

Para Marcos el término “templo” (ἱερόν) es muy importante y es usado en el texto, objeto de este estudio, tres veces. De esta manera, Jesús tiene un propósito claro al entrar

⁶ Véase Timothy J. Gedder. 2001. *Believers Church Bible Commentary. Mark*. Scottsdale and Waterloo, Herald Press, 2001, 267.

⁷ Para Taylor esta acusación es dirigida a la multitud, pero quedan incluidos los sacerdotes como los principales responsables. Véase Vincent Taylort. *Evangelio según San Marcos*. Madrid, Cristiandad, 1980, 556.

⁸ Para ampliar estos comentarios consúltese Joachim Jeremías. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid, Cristiandad, 2000, 48-51.

⁹ Para Pikaza, el templo tenía sentido histórico y teológico, conforme a tres palabras básicas: casa, santuario y nave, agregando la promesa de uno nuevo. Siendo así, el templo debe ser entendido como *oikos*, esto es, la casa donde los sacerdotes deberían

a Jerusalén: dirigirse inmediatamente al templo. Y al entrar (11:11) hace una inspección. A partir de este momento el templo se convierte en tema permanente del evangelio pero, sobre todo, en un tema decisivo para la muerte de Jesús. A partir de entonces todas las escenas son centradas en el templo: Jesús va directamente al templo (11:15,27), realiza la confrontación (11:15,16), enseña (11:18, 12:35, 14:49) y cuestiona a las autoridades religiosas. Pareciera que Jesús sale triunfante en cada confrontación, afirmando que la vida tiene la prioridad sobre las observancias religiosas (12:33-34), proclamando la destrucción del templo –cuyo velo terminaría rasgándose como cumplimiento del vaticinio (15:38)– y el reemplazo de éste por el mismo Jesús (13:1-3; 14:58).

Siendo así, vemos que a medida que se avanza en la lectura los pasajes van desencadenando y alcanzando un clímax sobre el tema del templo. Los tres primeros pasajes muestran aún un conflicto acerca del templo y su destrucción, pero el último desenlaza todo el tema diciendo que “el velo del templo se rasgó”.

El templo tenía múltiples funciones. Una de ellas era religiosa. El templo atraía tres veces al año –de marzo a septiembre– durante las fiestas de Pascua, de Pentecostés y de los Tabernáculos a multitud de peregrinos¹⁰. Sobre todo en la pascua acudían judíos de todas partes del mundo. Estas multitudes tenían que ser alimentadas, a lo cual se juntaban también la demanda de víctimas pascuales. El templo era considerado el lugar de la presencia de Dios, donde el cielo toca la tierra, era el centro del mundo con el “Santo de los santos”, el lugar sagrado por excelencia, donde sólo el sumo sacerdote entraba una vez por año. El templo respondía al centro de una serie de círculos o espacios de sacralidad¹¹, primero de los diversos compartimientos del templo; después la montaña de Sión, Jerusalén, Judea y los paganos de más allá de las fronteras que forman el horizonte de la impureza.

Por otro lado, el templo cumplía una función financiera¹², que fomentaba la vida económica de la capital recogiendo los impuestos religiosos de los campesinos, propietarios y grandes comerciantes, así como de los judíos de fuera de Palestina. De este modo el templo tenía un tesoro (capital) muy importante que financiaba las grandes obras del estado, convirtiéndose en el centro de toda la economía de Palestina, y sobre todo de Judea y de Jerusalén. Además, los fuertes ingresos del templo provenían de donaciones de todo el mundo, de las tasas previstas por la ley bajo la forma de impuesto de las dos dracmas, del comercio de víctimas, del pago de votos, de las entregas de madera, y de las rentas de sus inmuebles.

El templo también tenía una función política¹³. De todos los consejos de ancianos, el más importante era sin duda el de Jerusalén, el Sanedrín, dominado por los sumos sacerdotes del templo que detentaban el poder político en toda Judea –mientras que Herodes lo detentaba en Galilea. El Sanedrín estaba compuesto por los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas. Tenía poder de nombrar y admitir al sumo sacerdote, retirar las propie-

compartir el pan con todos los pueblos, sin distinciones de clase. Asimismo, el templo debe ser entendido como *hieron*, es decir, como un espacio y construcción sacral extensa. Y, en tercer lugar el templo debe ser entendido como *naos*, es decir, como una nave o espacio interior donde se dice que habita Dios. Xavier Pikaza. *Pan, casa, palabra. La iglesia en Marcos*. Salamanca, Sígueme, 1998, 319.

¹⁰ Los peregrinos provenían de Galia y Germania, Roma, Grecia, Chipre, Asia Menor, Mesopotamia, de las regiones del imperio parto situadas al este de Mesopotamia, Siria, Arabia, Egipto, Cirene y Etiopía. Consúltese Jeremías, 94-105.

¹¹ Una tradición rabínica expresa diez niveles, de menor a mayor, de santidad: la tierra de Israel, las ciudades amuralladas de Israel, la montaña del templo, la empalizada, el atrio de las mujeres, el atrio de Israel, el atrio de los sacerdotes, la zona entre el vestíbulo y el altar, el Santo y el Santo de los santos. Véase Pikaza, 317. Valga añadir que la geografía teológica de Marcos sigue este esquema al presentar a Jesús iniciando en la periferia, Galilea, y en la medida que transcurre el discurso lo va aproximando a Jerusalén donde alcanza el clímax y desenlace del evangelio.

¹² Así lo mencionan varios autores, dentro de ellos Fernando Belo. *Una lectura política del evangelio*. Bilbao, Zero, 1974, 34.

¹³ Belo, 34,35.

dades a los ancianos y se reservaba el poder para condenar a muerte por crímenes políticos. La sede en el templo de Jerusalén lo convertía en un lugar de concentración del poder político judío¹⁴.

Desde el punto de vista ideológico también el templo tenía su función¹⁵. En la palestina del siglo I se encontraban dos sectores ideológicos principales, uno ligado a los escribas y sus enseñanzas, con su sede en la sinagoga, y otro ligado a los sacerdotes y sus ritos religiosos, con su sede en el templo.

La estructura social excluyente¹⁶ se encuentra claramente articulada en torno al templo de Jerusalén en tres niveles: 1) tesoro público, 2) sede del poder del estado sacerdotal, 3) centro ideológico del mundo y, como tal, era el lugar privilegiado de las clases dominantes quienes a través del impuesto sagrado se beneficiaban. Era tal la importancia del templo que cuando los romanos tomaron Jerusalén en el año 70 y le prendieron fuego (al templo), Israel desapareció como Estado de la historia hasta hace poco tiempo.

El templo fue el centro de una colonia de profesiones, no sólo durante su construcción sino también durante el continuo ejercicio del culto¹⁷. Las profesiones que se ejercían eran: artesanos (que proveían a las necesidades del culto), los que preparaban los panes de la proposición y los perfumes de guerrear, los que cuidaban de las cortinas del templo, los orfebres, un maestro fontanero y un médico. Los salarios de quienes trabajaban allí eran muy altos. Y el tesoro del templo estaba destinado a socorrer a los obreros que se quedaban sin trabajo cuando se concluían las obras de conservación de los edificios de la ciudad, los cuidados de limpieza, la pavimentación de las calles y la conservación del servicio de agua.

Durante los días previos a la Pascua el templo reunía a muchas personas procedentes de diversas regiones, situación que era aprovechada por los que comerciaban¹⁸ con las víctimas destinadas a los sacrificios del templo con vino, aceite y sal. Quienes compraban eran los peregrinos, que necesitaban todo esto para el culto. Además de ellos estaban los cambistas, quienes se sentaban en mesas o bancos y cambiaban el dinero griego o romano de los peregrinos por monedas judías o tirias, que eran las únicas con las que podría pagarse los impuestos del templo. Pero, en el cambio de dinero había un recargo del 2,1 o del 4.2%¹⁹. Y, también estaban los vendedores de palomas, animales usados principalmente por los pobres. Sin embargo, muchos de los sacrificios prescritos por los escribas consistían de avecillas para la purificación de las mujeres y de leprosos. Pero aun así el costo de hacerse acepto ante Dios era oneroso, gracias a la avaricia de los mercaderes²⁰.

La estructura del templo reforzaba la discriminación social del mundo judío con varios patios o compartimentos concéntricos²¹, de los cuales el más externo de ellos estaba asignado para los gentiles y el más interno para el sumo sacerdote. Entre estos dos, los otros compartimentos –de afuera hacia adentro– eran designados para los judíos, las muje-

¹⁴ Esto nos recuerda la simbiosis entre iglesia-Estado que se dio en la época constantiniana de la iglesia, o etapa de la cristianidad medieval, y que aún persevera en varias partes del mundo, favoreciendo la opresión de varios pueblos, especialmente los autóctonos.

¹⁵ Belo, 36-39.

¹⁶ *Ibid.*, 39-41.

¹⁷ Jeremías, 41-47.

¹⁸ Véase Taylor, 554-555.

¹⁹ Según Gnilka, estas cifras son tomadas de testimonios rabínicos de los cuales no hay información de abusos crasos en el mercado del templo, pensamiento contrario a lo que hemos creído. Véase Joachim Gnilka. *El evangelio según San Marcos. Mc 1,1-8,26*. Vol I. Salamanca, Sígueme, 1999, 150.

²⁰ Consúltense Guillermo Cook y Ricardo Foulkes. *Comentario Bíblico Hispanoamericano. Marcos*. Miami, Caribe, 1990, 278.

²¹ Obsérvese la distribución concéntrica de los compartimentos del templo y la asignación excluyente. Jeremías, 116-117.

res, los hombres y los sacerdotes respectivamente, lo cual muestra un sistema excluyente, especialmente hacia los extranjeros y las mujeres. Es decir, el templo, en lugar de ser un lugar y un sistema incluyente, de reconocimiento, de igualdad ante Dios y de trato por igual a hombres y mujeres, así como a judíos y gentiles, se había convertido en un lugar –y un sistema– que acentuaba la exclusión y la marginación, además de oprimir con su economía a los más pobres, especialmente a las mujeres, los extranjeros y los leprosos.

La acción de Jesús de **volcar o derribar** (καταστρέψω) las mesas de los cambistas y de los que vendían las palomas sólo se menciona una vez en Marcos. Sin embargo, su uso es una indicación de una acción fuerte tendiente a cambiar el orden de las cosas. Nos imaginamos que las palomas saldrían volando, como expresión de libertad, de liberación de un cautiverio usado para la explotación de los más pobres. La creación debe ser liberada y cuidada de ser usada como elemento opresor contra la humanidad. Estar en la presencia de Dios, en su templo, no es algo que se deba comprar ni vender.

Y no consentía que nadie atravesase el templo llevando utensilio (σκευος) alguno: esta prohibición de Jesús, conforme al espíritu judío, implica respeto a la santidad del templo: que no permite entrar en el monte del templo con bastón, sandalias, alforja o con polvo en los pies, ni convertirlo en un atajo²². Sin embargo, se puede deducir que la acción de Jesús es una protesta valiente contra las injusticias y los abusos practicados en el templo. Los peregrinos eran explotados por los comerciantes, de lo que en última instancia eran responsables los vigilantes del templo, y sobre todo, los sacerdotes. También, existe información acerca de que el templo era profanado cuando se usaba el recinto como atajo para desplazarse del monte de los olivos a la ciudad occidental. Entonces era como una calle que permitía el transporte de objetos de culto²³.

La expresión “**echar fuera**”, expulsar, arrojar fuera (εκβάλλω) –en forma más o menos violenta– se encuentra 18 veces en Marcos, de las cuales once de ellas están en relación con la expulsión de demonios (1:34; 1:39; 3:15; 3:22; 3:23; 6:13; 7:26; 9:18; 9:28; 9:38; 16:9; 16:17), en tres oportunidades con echar a personas de un sitio (5:40; 11:15; 12:8), en una sola ocasión para la acción del Espíritu (1:12), en otra para despedir personas (1:43), y en otra para sacar el ojo (9:47).

De acuerdo a lo anterior, es posible que el autor use esta expresión en el pasaje que estamos estudiando para “echar fuera” el sistema demoníaco que reinaba en el templo; un sistema de opresión política, social, económica, religiosa e ideológica. La estructura que existe en el templo es una estructura diabólica y necesita ser echada fuera, aunque para ello sea necesario usar algo de fuerza.

La palabra **casa** (οικος)²⁴ es mencionada 13 veces en Marcos (2:1; 2:11; 2:26; 3:20; 5:19; 5:38; 7:17; 7:30; 8:3; 8:26; 9:28; 11:17 (se menciona dos veces). En el texto del presente estudio se menciona como una referencia al texto de Jeremías 56:7. Ésta es quizás la palabra que tiene más relación con una lectura ecológica del texto ya que connota no sólo una vivienda

²² Taylor, 555.

²³ De acuerdo a este entendimiento debería traducirse “el templo no puede convertirse ni en casa de negocio ni en calle”, refiriéndose al tráfico de objetos para el culto. Citado por Gnilka, 150. Otros, como Navarro, están de acuerdo con esta interpretación, añadiendo que esto explicaría aún más el sistema de exclusión de género y clase social que se daba en el templo. Mercedes Navarro. *Marcos*. Estella, Verbo Divino, 2006, 404.

²⁴ El término Οικος tiene relación con οικια, sin embargo, es de aclarar que originalmente los dos términos griegos tenían significados diferentes. Οικος englobaba un concepto más amplio, designando las propiedades, mientras que οικια designaba únicamente la vivienda. Consúltese Horst Balz y Gerhard Schneider Ed. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol II. Salamanca, Sígueme, 1998, 500, 501.

sino una comunidad familiar, familia, bienes y pertenencias²⁵. Esta definición lleva implícita una serie de relaciones y acciones de los que habitaban el οικος tanto dentro como fuera de ella. Siendo así la referencia de Isaías 56:7 “mi casa” (‘Ο οίκος), significaría mucho más que un área determinada para referirse al templo; es decir, involucraría unas relaciones de igualdad y de libertad entre todos los que hacen parte de la “casa de Dios”. La verdadera casa de Dios no puede ni debe esclavizar a ninguna de las criaturas que la habitan. Y, al ser humano se le ha encargado la responsabilidad de que esto no suceda. Lo anterior refuerza la posibilidad de una interpretación ecológica de Mr. 11:15-19, cuyo cuadro se completa con los elementos de la naturaleza que presentamos a continuación.

5.2 Palomas e higuera como claves de lectura

5.2.1 Las palomas

Para terminar esta parte debo mencionar como clave de lectura, tal como lo propongo al inicio de este estudio, a las palomas (περιστεράς). Estas son los únicos animales mencionados en el texto, lo cual da a entender la importancia que tuvieron para el autor dentro de las prescripciones religiosas judías, de las cuales no se escapaban los pobres. Aunque había otros animales preferidos para los sacrificios –como los corderos y los becerros, las palomas –y las tórtolas y avecillas– se convertían en los animales preferidos y de más fácil acceso para quienes no disponían de dinero suficiente. A pesar de eso, sus precios se incrementaban ostensiblemente –por la famosa ley de la oferta y demanda– dado el alto número de peregrinos pobres que llegaban para ofrecer el ritual. Las palomas eran aceptadas en reemplazo de otras víctimas y eran usadas para la purificación de las mujeres que habían dado a luz recientemente (Lv. 12:6), como ofrenda de los pobres (Lv. 12:8), para la purificación de los leprosos (Lv. 14:2,22) y para la purificación de otras impurezas físicas (Lv. 15:14,29).

Con los ritos de purificación la paloma llegó a ser criada en grandes palomares y a ser muy codiciada para el comercio. Pero, también existían las palomas silvestres (Jer. 48:28; Cnt. 2:14)²⁶. En el caso de Mr. 11, pareciera que éstas se habían agotado y todos se veían obligados a comprar quienes las criaban.

Este término, paloma (περιστερά) es usado por Marcos solamente dos veces. La primera de ellas para hacer referencia a la teofanía en el bautismo de Jesús, su relación con el Espíritu Santo y la voz del cielo que lo identifica como el Mesías al estilo del Siervo Sufriente de Isaías (Mr. 1:9-11; Is. 42:1). Igualmente una mención de los elementos de la creación pueden ser símbolos de la elección histórica de Israel²⁷. Y en el caso de la paloma como un ave simbólica no sólo del Dios de Israel sino del pueblo de Dios. Pero, pareciera ser también que, la mención de la paloma en la teofanía del bautismo puede verse como símbolo no sólo de una nueva humanidad sino de una nueva creación. Tal como en Gn. 8:8-12, la presencia de la paloma serviría para constatar que una nueva creación, donde no hay exclusión de ningún ser humano y donde hay restauración, ha sido hecha. Esta nueva creación lleva implícito el significado de que la naturaleza ya no está más bajo el pecado de la dominación que le había propinado la primera humanidad.

²⁵ La palabra ecología está conformada por dos términos griegos: οικος que significa casa, y λογος que significa discurso. Tiene que ver con un espacio común de vida. De ahí que se puede deducir que la tierra se constituye en el espacio común de las relaciones de todos los seres vivos. Por eso es responsabilidad de la humanidad cuidar de ella. Esta tarea implica velar por relaciones de hermandad y de igualdad.

²⁶ Wilton M. Nelson, Ed. *Diccionario ilustrado de la Biblia*. Miami, San José, Caribe, 1986, 483.

²⁷ Tal como se extrae de 4 Esdras 5:23ss.

Siendo así, que las únicas alusiones a la paloma, en el evangelio de Mr., están en los relatos del bautismo (1:10) y de la entrada en el templo (11:15), podríamos pensar que la relación entre las dos menciones está en que ella es símbolo de una nueva humanidad y una nueva creación, las cuales han sido liberadas de quienes las tenían aprisionadas y no les permitían disfrutar de una vida en plenitud, tal como fue al principio. La creación de un templo nuevo, tal como lo vaticina Jesús (14:58), tendría que ver con lo anterior, un templo que no está hecho de manos humanas.

5.2.2 La higuera²⁸

Dado que en este estudio proponemos como clave de lectura para Marcos 11:15-19 la **higuera** (σικκη) que se seca, es muy importante profundizar en su significado. La narración sobre la higuera, a través de perícopas, empieza con una observación a lo lejos de ella y una pequeña esperanza de encontrarle fruto (11:13a). Se continúa con un acercamiento a ella y la desilusión que produce no encontrarla (11:13b). Avanza con la sentencia de que nadie debe comer fruto de ella en ningún tiempo (11:14). Se va acercando al clímax con la comprobación visual de parte de los discípulos de que la higuera se ha secado –y desde las raíces– (11:20). Logra su clímax con la confesión oral de Pedro a Jesús de que la higuera se ha secado (11:21) y logra su desenlace final con la invitación a aprender de esta parábola (13:28). Aquí el narrador identifica el relato de la higuera como una parábola.

Haciendo una lectura de seguido que una estas perícopas, nos encontramos con que éstas están perfectamente interconectadas por un tema: el proceso de secada de la higuera, y nos conducen a un clímax: la higuera se ha secado.

Remitiéndonos al Antiguo Testamento, junto con la vid, la higuera frecuentemente es símbolo de libertad, paz y prosperidad (1R. 4:25, 2 R. 18:31; Is. 36:16; Jl. 2:22; Mi. 4:4; Hg. 2:19; Zac. 3:10). A veces aparece como parábola de los exiliados (Jer. 24), pero también aparece en las profecías de desastres inminentes sobre Israel (Jer. 5:17; 8:13; Os. 2:12; Jl. 1:7; Am. 4:9)²⁹.

Aunque dudamos que Jesús conociera todas las características de la higuera³⁰ vale la pena mencionar algunas de ellas que nos ayudan en esta relectura. Este arbusto crece espontáneamente en algunas regiones donde las condiciones del clima son favorables. Es poco exigente en cuanto a las cualidades del terreno y su crecimiento es lento. Produce frutos compuestos de un tipo especial, el sicono³¹, a los que se les conoce como higos. El desarrollo de sus raíces es temido por mover los suelos donde están situadas. La higuera produce un látex irritante. Algunas higueras, llamadas breveras, son reflorecientes, porque producen dos cosechas al año; la primera, que es de brevas, a principios del verano, y la segunda, de higos, sobre finales de la misma estación o en el otoño, pero permanecen en el árbol durante el invierno, madurando al final de la primavera³². Es uno de los frutos más antiguos usados por la humanidad. Es nombrado como uno de los signos de la abundancia en la tierra prometida del Antiguo Testamento. Es un alimento muy nutritivo y energético³³.

²⁸ Hay muchas referencias a símbolos del templo: la higuera (11:14), la montaña (11:23); la piedra desechada (12:10); el arca de la ofrenda (12:41-44); la mujer contrastada con los que dan ofrenda (12:42-44; 14:3-9).

²⁹ Véase Nelson Ed., 283.

³⁰ La higuera (*Ficus carica*) es un arbusto perteneciente a la familia de las moráceas (*Moraceae*) y al género *Ficus*. Es originaria de Asia sudoccidental. Consúltese <http://es.wikipedia.org/wiki/higuera>. Consultado el 16 de abril de 2010.

³¹ Etimológicamente sicono significa higo.

³² Este concepto sobre la permanencia de frutos en primavera es contrario a lo mencionado por Taylor, para quien ni en invierno ni en primavera podría haber frutos en la higuera, 550, 551.

³³ También se fabrica aguardiente y vinos dulces mediante fermentación de los higos, incluso se han llegado a utilizar como sustituto del café en épocas de escasez de éste.

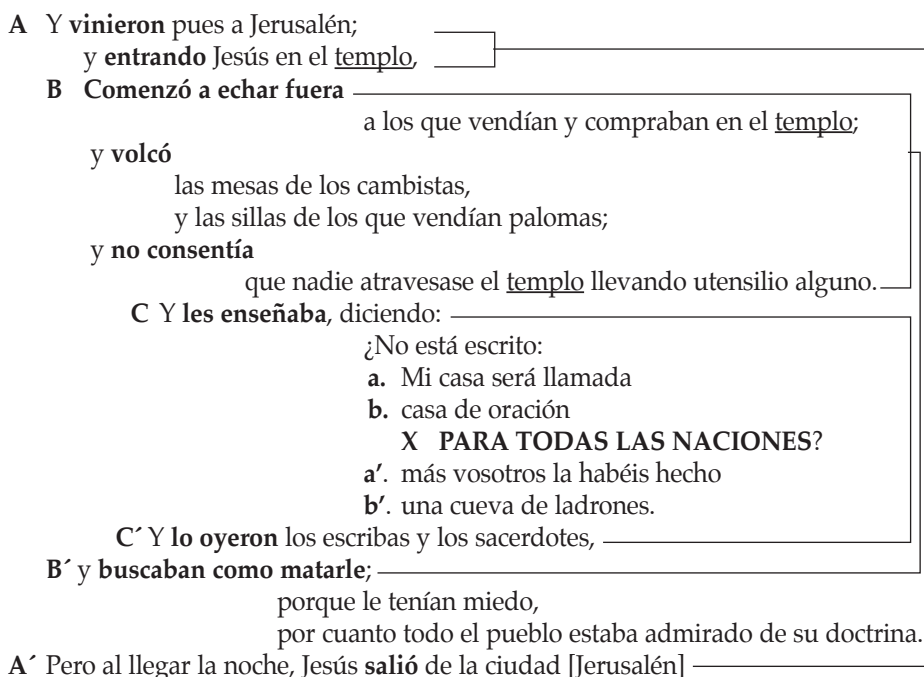
Llama la atención que las flores de la higuera son de color amarillo, pero se ocultan a la vista y que en realidad el fruto es un “falso fruto”, conocido como higo; es una flor modificada en una estructura carnosa y llena de jugo. Los colores en los que lo podemos encontrar van del verde, en el momento en que nace, al negro, cuando ya está maduro. Desde la antigüedad se le ha considerado un fruto exquisito, incluso algunas culturas lo utilizaban en rituales sagrados.

Dado lo anterior hay mucho sentido no sólo en relacionar la higuera con el templo sino en encontrar pistas de una situación de injusticia que afectaba la flora de Jerusalén y sus alrededores, así como la posibilidad de hallar fruto en ella aún en primavera. Sobre lo primero hay evidencias que como consecuencia del asedio de los romanos en el año 70, se extinguió una extensa zona que había estado llena de jardines, árboles y arbustos³⁴, dentro de ellos, como sería lógico pensar, higueras. A esta situación de aniquilamiento de la flora hay que agregar que de por sí Jerusalén no tenía muchas posibilidades para producir otras materias primas, pues estaba sobre un terreno muy pedregoso y seco, dada la escasez de agua³⁵.

6. Análisis estructural

6.1 Eestructura de Mc. 11:15-19

Este texto tiene una estructura quiásmica y concéntrica que se puede apreciar en el siguiente bosquejo:



³⁴ Jeremías, 67.

³⁵ Jeremías, 48.

En el anterior bosquejo hemos resaltado las acciones para ayudarnos a visualizar las divisiones del texto y su secuencia, así como que hemos subrayado la palabra “templo” las tres veces que aparece, dándonos a entender su importancia en el tejido del texto.

Como lo podemos observar en nuestra propuesta hay seis divisiones principales en el texto. La primera (A) y la última (A´) forman un paralelo de contraste; mientras que en la primera se menciona la entrada a Jerusalén y consecuentemente al templo, la última hace referencia sólo a la salida de la misma ciudad, sin mencionar la salida del templo. La intención pareciera ser enfatizar que la acción de Jesús en el templo continúa. La segunda (B) y la penúltima (B´) se contraponen; mientras la segunda hace referencia a las acciones –coactivas- de Jesús en el templo, específicamente contra los vendedores, compradores y cambistas, la penúltima hace referencia a las acciones -abiertamente violentas- que planeaban los escribas y sacerdotes contra Jesús para matarle. La tercera (C) y la antepenúltima (C´) se relacionan por oposición; mientras una menciona que Jesús enseña, la otra menciona a los sujetos que escucharon la enseñanza de Jesús, los escribas y sacerdotes. Y, dentro de C y C´ hay una subestructura en forma de paralelismo a b/a´ b´; el tema esencial en este segmento es la **casa de Dios** como casa de oración en contraste con **cueva de ladrones**. Todo queda centrado en la declaración **para todas las naciones**, con el fin de enfatizar la discriminación y exclusión que había en el sistema del templo.

Cada una de estas divisiones se relacionan entre sí porque las acciones de Jesús contra el templo atacan todo su sistema: a los vendedores y compradores, a los cambistas, a los que atravesaban el templo con utensilios, a los escribas y sacerdotes. El centro del pasaje enfatiza una acusación directa de parte de Jesús, al estilo de los profetas, contra todos aquellos que encontraban su guarida en el sistema del templo. El ataque es directo y no goza de ninguna diplomacia.

De acuerdo a la estructura anterior, el énfasis en el texto está en el ataque de Jesús a las autoridades del templo, y específicamente en la acusación de haberlo convertido en una cueva de asaltantes. Por lo anterior, en lugar de usar la expresión tradicional “la purificación del templo” o la que otros han usado “la descalificación” del templo, mi preferencia es llamar este episodio “la confrontación al templo”.

6.2 Estructura de la relación higuera-templo

La relación higuera-templo en Marcos sigue igualmente una estructura quiásmica y también de intercalación.

A Jesús enjuicia la higuera (11:12-14)

B Jesús confronta el sistema del templo (11:15-19)

A´ La higuera sentenciada se ha secado (11:20-21)

Nos encontramos con tres divisiones claramente delimitadas. La primera (A) y la tercera (A´) sirven como marco de referencia al texto de Mr. 11:15-19. La primera es una predicción de lo que va a sucederle a la higuera, “que nadie más coma fruto de ti”. La tercera es el cumplimiento de la predicción “la higuera se había secado de raíz”. En el centro (B) está el relato acerca de la confrontación del templo realizada por Jesús.

El anterior esquema establece claramente la relación entre los relatos de la higuera y la confrontación del templo, confirmando el énfasis en las acciones ocurridas en el templo.

7. Hacia una relectura ecológica del texto

Las hermenéuticas tradicionales han visto a la higuera como símbolo de las autoridades religiosas de Israel, del mismo Israel o del sistema del templo. Por supuesto que esta interpretación tiene muchas bases exegéticas, tal como lo vimos en el análisis. Sin embargo, desde esta perspectiva proponemos que la mención de la higuera en el contexto inmediato, así como de las palomas en el texto de este estudio, nos brinda claves importantes para hacer una lectura ecológica del mismo.

La creación como víctima

La creación, simbolizada en estos relatos por las palomas y la higuera, aparece como objeto de acciones violentas. Por un lado, las palomas están siendo objeto del sistema injusto, usurero y explotador que se da en el templo contra los más pobres –dentro de ellos las viudas y los leprosos– quienes, en su afán de ofrecer sacrificio a Dios, están dispuestos a participar de manera indirecta de las injusticias, colaborando en lo que pareciera la perpetuación de aquello. Por otro lado, la higuera aparece como víctima de la sentencia pronunciada por Jesús –a quien se le puede considerar un judío marginal–, acción conocida con el nombre de maldición³⁶, por el calificativo que le da Pedro. Así también hoy la naturaleza es víctima de las acciones injustas cometidas por quienes detentan el poder, lo cual nos ha llevado a una dura realidad: el incremento acelerado del calentamiento global con sus terribles consecuencias sobre toda la creación.

Los sujetos de la crisis de la creación

Los sujetos involucrados en estas acciones violentas contra los elementos de la creación parecieran ser, en ambos casos, los pobres. En el primero, el de las palomas, los pobres aparecen como sujetos pasivos y permisivos (los que compraban), pero en el segundo, el de la higuera, un marginal (Jesús) aparece como activo y directo responsable de lo que le sucede al arbusto; por su acción la higuera se seca y no produce fruto. Esta aparente situación nos confronta profundamente. Todos sabemos que en nuestros días los pobres no tienen la fuerza destructiva contra la creación que si tienen los poderosos. Son estos últimos quienes por sus ansias de poder y afán de enriquecimiento establecen proyectos de explotación de recursos naturales a través de empresas multinacionales, varias de las cuales han comprado desde hace cincuenta años los subsuelos donde viven nuestros pueblos nativos, tal como sucede en varias partes de América Latina³⁷. A lo anterior se unen los proyectos bélicos de algunos gobiernos³⁸ como pretensión clara de adueñarse de la casa de todos; de

³⁶ El acto de la maldición ha sido cuestionado por algunos intérpretes. Veamos algunas explicaciones al respecto. W. Cotter sugiere que la cláusula “no era tiempo de higos” no intenta explicar por qué no hay higos pero sí que Jesús no espera encontrar nada. Menciona que en Marcos es común no explicar lo que precede inmediatamente un texto. Y que es un acto simbólico de la inspección del templo la noche anterior (11:11). R. Fowler dice que el propósito de “maldecir la higuera” consiste en provocar preguntas de justicia e injusticia en el lector. Ayuda a preguntarse si son justas o injustas las acciones de Jesús. R. Culpepper sugiere que parte del significado de Marcos es juntado a una frase sonando inocentemente. Jesús ve la higuera en la distancia. Esta frase es usada dos veces por Marcos (5:6; 8:3) aludiendo a los gentiles. Citados por Geddert, 264,265.

³⁷ Uno de estos casos se da en Ecuador, en la amazonia, donde empresas extranjeras dedicadas a la explotación de petróleo han, no solamente sacado ganancia del negocio sino, afectado la salud de miles de personas nativas. Esto se extrae de una conversación del autor con Rubén Gualinga, líder nativo en el oriente ecuatoriano.

³⁸ El caso más ilustrativo en la actualidad es el de Colombia que con una guerra de más de cuarenta años, originada y mantenida por los mismas clases poderosas, ha dejado en los últimos diez años cerca de 4 millones de personas desplazadas, la mayoría de ellas procedentes de poblaciones campesinas y pobres o de donde existen grandes reservas naturales, como el caso de la zona del Urabá antioqueño, el valle del Sinú o la zona del Putumayo. En esta última se han producido daños irreparables, tanto al medio ambiente como a la población, debido al uso de químicos destinados a erradicar los cultivos de coca y amapola y cuya comercialización está destinada a financiar la guerra. Todo se da bajo el denominado Plan Colombia.

una casa de todos y para todos la han querido convertir en una casa de y para unos pocos. Dichos proyectos no sólo quitan la vida a los más débiles sino que causan graves daños ambientales tanto en lo macro como en lo micro, expropiación y desplazamiento forzado de pueblos y comunidades enteras.

Más bien, lo que sucede con los pobres es que su vulnerabilidad es tan grande que pareciera no haber forma de resistir a estos sistemas monstruosos generadores de injusticias, prefiriendo la resignación o el desplazamiento a la confrontación. Todos los sistemas parecieran estar confabulados para ejercer un dominio destructivo sobre la creación: el económico, el político, el social, el ideológico y hasta el religioso. Algo parecido a lo simbolizado en el sistema del templo donde todos los poderes se juntaban y actuaban para su propio beneficio sin importar quitarle la vida al pobre mediante sus acciones injustas.

Por eso debemos cuidarnos de ver al pobre como responsable directo de las situaciones de deterioro ambiental. Más bien, ellos son víctimas y terminan siendo usados para los propósitos de los poderosos. Dada esta situación se requiere de procesos de concientización y empoderamiento para confrontar los sistemas que quitan la vida. De ahí que la acción de Jesús en el templo, más allá de haber logrado la destrucción del sistema, debió haber servido como enseñanza y modelo de resistencia y confrontación.

Templo y ecología

Es necesario identificar algunas pistas, además de las claves que ya hemos explicado arriba –las palomas y la higuera– que nos ayudan a ver el aspecto ecológico en este texto de Marcos y su relación con el templo.

Una de esas pistas es el contexto rural. Como tal, Palestina en el primer siglo se identifica con una cosmovisión integral, alta dependencia económica en los productos del campo y un alto respeto por la creación, dadas las prescripciones de la ley. La otra pista es el aspecto religioso íntimamente ligado al rural. No se concibe la vida sin relación con Dios creador de todo cuanto hay. La relación con Dios se expresa en la relación con el prójimo pero también con la creación. Todos los elementos de la vida están interrelacionados y ninguno queda fuera del propósito de Dios, el de una vida plena para todos y todas. Por eso, consideramos que era en el templo donde se concretizaba esa interrelación: Dios-prójimo-creación-cultura-política. El desequilibrio de uno de estos elementos alteraba a los otros. Por eso, el templo como símbolo de convivencia no sólo debería involucrar la relación con Dios sino con el resto de la creación. Llegar al templo significaba celebrar la vida en todas sus relaciones, incluyendo la naturaleza.

Higuera y ecología

Dadas las anteriores pistas, así como las características de la higuera descritas arriba, podríamos pensar que era común encontrar uno de estos arbustos en el camino, aún en tierras poco fértiles. Y nos podríamos imaginar, tal como sucede hoy en día en los caminos rurales, que la gente acostumbra a coger un fruto de un árbol si lo encuentra a la mano mientras camina. Pero también debemos recordar que, para el pueblo judío, en las prescripciones del jubileo estaba permitido a los pobres recoger de los frutos que quedaran después de la cosecha. Esto nos llevaría a pensar que el pobre, que andaba buscando qué comer, especialmente en momentos de desesperación, acudía a los árboles y arbustos para ver que encontraba. Quizás en muchas oportunidades, tal como le pasó a Jesús, el pobre divisaba a lo lejos el arbusto sabiendo que no iba a encontrar más que hojas, hecho que

constataría cuando se acercaba a éste. Dicha situación podría causar frustración en quien tenía la esperanza de encontrar frutos en ella, llevándolo a renegar –o ¿maldecir?

Según el texto, la aclaración del por qué Jesús no encontró frutos es que no era tiempo de higos. Pero también uno se podría imaginar que el sistema de injusticias llegaba a tal grado que incluso lo poco que le correspondería a los pobres, y que era provisto de manera natural por la creación, les era arrebatado de sus manos por los poderosos. En este caso ni siquiera lo que les correspondía por derecho, según las prescripciones del jubileo, estaba garantizado. Caminando de un lugar a otro divisaban de lejos creyendo que podrían encontrar algo, pero con cierto pesimismo porque el poderoso se les adelantaba y los expropiaba de lo que la naturaleza, regulada por la ley, había dispuesto para ellos. Quienes comían de sus frutos eran los que llegaban primero, o quienes al cosechar se cercioraban de no dejar mucho en las plantaciones. Por eso, desde esta lectura es a esos a quienes puede estar dirigida la sentencia sobre la higuera: “que nadie más coma fruto de ti”, que nadie más se beneficie de ti, que nadie más, que explote la creación y la acapare para su enriquecimiento, usufructúe de ella, y sobre todo si la utiliza como medio de explotación y de empobrecimiento de los más vulnerables, dejándolos sin siquiera disfrutar de un sustento natural.

Siendo así, la higuera se habría secado no por las palabras de un marginado. Más bien la higuera se habría secado por la sobreexplotación que de ella se había hecho por parte de los dueños de las tierras. No encontrar fruto en ella debería significar, no solamente que no era la época de frutos correspondiente a una estación particular sino que por la sobreexplotación de ella no se daba tiempo suficiente a su recuperación para empezar un nuevo ciclo productivo.

Si asumimos la explicación anterior como válida, entonces la acción de Jesús en el templo es parecida a su acción al ver la higuera. El templo no era malo en sí mismo; que el templo no tuviera frutos de justicia y se hubiera convertido en escondite de las autoridades religiosas no era una responsabilidad directa del templo. Así como la higuera –o cualquier arbusto no podría –y no puede– producir fruto por sí misma, sin otros elementos condicionantes,³⁹ el templo, por el solo hecho de ser un edificio o una estructura administrativa, tampoco podría producir hechos de justicia, solidaridad e inclusión por sí mismo. Los responsables de las situaciones de esterilidad, tanto en un caso como en el otro, eran quienes administraban; son estos quienes establecían las políticas que oprimían cada vez a los más débiles, que sobreexplotaban y que acaparaban los frutos de la creación, mientras otros morían de hambre o sufrían las consecuencias del sistema de marginación y exclusión. Explotar la creación de forma irresponsable, por la avaricia de los cada vez más ricos, genera cada vez más migraciones de un lugar a otro, porque la gente busca sobrevivir.

Pero tal como nos sucede cuando hacemos una lectura rápida del texto de Marcos, al buscar como responsable de la falta de frutos de la higuera a los marginados, así mismo nos sucede cuando, ante la crisis ambiental que vivimos al inicio del siglo XXI, buscamos como responsables de ella a los pobres, quienes en su gran mayoría se encuentran ubicados en el sur del hemisferio; a ellos, por ejemplo, se les impone racionamientos de energía cuando el caudal de las represas generadoras de ella baja ostensiblemente. Pero, nos olvidamos que la crisis ambiental se genera en la ambición de los poderosos.

³⁹ Como la sobre explotación o suelos fértiles, entre otros.

Palomas y ecología

De la misma manera que la higuera es clave para una lectura ecológica en el texto de Marcos 11:15-19, así también lo son las palomas. En el sistema de sacrificios, según las prescripciones religiosas, los que tenían poder adquisitivo compraban o llevaban su mejor animal para ser entregado como ofrenda en el templo, y los más pobres, llevados por su devoción sincera a Dios, se veían obligados a comprar los únicos animales accesibles a ellos por su precio, en este caso avecillas, tórtolas y palomas.

Pero la religiosidad, representada por las autoridades del templo, tenía que certificar la limpieza de los animales. De manera que ella podría rechazar algunos animales y cobrar precios muy altos a los peregrinos por otros animales, especialmente por las palomas para los pobres, lo cual se convertía en usura. Esta situación se convertía en una economía injusta y un comercio injusto. En otras palabras, no era coherente con los ritos del templo, porque el amor a Dios debe ir de la mano con el amor al prójimo (12:30-33). Pero lo irónico de la situación es que los mismos pobres –que aún no tenían conciencia– hacían parte del sistema de opresión y lo fortalecían. Es decir, había opresores porque había quienes se dejaban oprimir.

Estas prescripciones de limpieza o pureza hacen contraste con lo que fue la opción de Jesús. Recordemos que Jesús mismo se juntó con los “impuros”. Jesús reclamó su derecho a perdonar pecados, a tener independencia de los rituales y sacrificios (2:5). Pero, es claro que las prescripciones religiosas, los ritos de pureza y sacrificios no eran la preocupación de Jesús. Todo lo contrario, según Marcos Jesús mantuvo contacto con todas aquellas personas y situaciones estereotipadas como impuras: los leprosos (1:41), un endemoniado (5:13), la mujer del flujo (5:25-29), un cadáver (5:41), un gentil (7:24-30). Es más, a pesar de toda las prescripciones, se atrevió a comer con los pecadores (2:15-16) y criticó a quienes enfatizaban en la pureza externa (7:1-5).

No es difícil imaginar que la devoción religiosa tenía que ver con el entendimiento retributivo de la justicia. Ofrecer sacrificios de animales a Dios era una manera, no sólo de recordar la liberación de la esclavitud del sistema egipcio, sino también de evitar el castigo de Dios. Por eso, bajo esta concepción es que se da todo un sistema de explotación al pobre usando a la misma creación, representada en este caso por avecillas, tórtolas y palomas.

En el caso de las palomas en el templo, el sistema de explotación al pobre se generaba en la explotación de las palomas pues ellas eran indispensables en el sistema de sacrificios. El pobre se veía obligado si no alcanzaba su dinero, a endeudarse con el único fin de ofrecer –según la mentalidad religiosa– un sacrificio agradable a Dios. Ser acepto a Dios era la meta que había que cumplir.

Si bien es cierto que las palomas deberían ser consideradas como animales libres en el contexto palestino-judío, este no es el cuadro que nos presenta el evangelio. Más bien, no es difícil imaginarnos que las palomas fueron objetos de cautiverio, en esta ocasión y una vez más, como en el caso de la higuera, por quienes se enriquecían con el negocio de los sacrificios. La adoración a Dios está controlada por quienes creen poner en cautiverio a la creación.

Siendo así, las palomas habían dejado de ser libres para convertirse en esclavas de quienes detentaban el poder en el templo. Como en el caso de la higuera, ellas por sí mismas no eran las responsables de la explotación de los pobres. Más bien, los responsables eran quienes las habían puesto en cautiverio con tales propósitos. Aprovecharse de la devoción y la buena voluntad de los pobres con propósitos de enriquecimiento personal

es una acción repudiada por Jesús. El sistema religioso del templo había llegado al extremo de manipular a los pobres.

Confrontación del templo: liberación de la creación

Por eso la acción de Jesús de “echar fuera” (εκβάλλω) a los que vendían y compraban en el templo, así como de volcar las mesas de los cambistas y de los que vendían palomas, nos lleva a interpretarla como una acción liberadora de la creación. La creación no puede ser manipulada ni puesta al servicio del sistema mercantilista opresor, marginador y excluyente. Ella está al servicio de todos y todas como generadora de vida y vida digna. La creación no puede ser instrumento de esclavitud de pueblos. Sin embargo, son muchas las regiones del mundo donde los grandes proyectos transnacionales explotan sin consideración la creación, desplazando a pueblos enteros, los cuales sufren las consecuencias de dichas acciones, pero principalmente de ser obligados a ser esclavos del sistema de consumismo, creado por los poderosos.

Vale comentar que hoy en día una diversidad tanto de flora como de fauna, de grandes reservas naturales de pueblos, especialmente autóctonos, está siendo explotada y puesta en cautiverio por las multinacionales destinadas a la producción de medicamentos. Hoy en día el sistema de dominación se ha vuelto el señor de la creación, la ha puesto en cautiverio con sus fines mercantilistas, sin tener como prioridad mejorar la vida de los más pobres.

Queda claro entonces que la acción de Jesús en el templo no fue contra las palomas, contra la creación, sino contra el sistema que la usufructuaba, que se aprovechaba de la religiosidad genuina de los más pobres. Por eso Jesús no consentía que nadie atravesase el templo llevando objeto alguno, dentro de ellos animales de sacrificio. Jesús no estaba condenado en sí la religiosidad del pueblo, más bien estaba confrontando y condenado a quienes les hacían creer que era necesario el sacrificio de elementos de la creación con el fin de recibir el favor de Dios.

Estas acciones a favor de la creación generan reacción de parte de quienes manipulan y creen detentar el control de ella. Quienes están usufructuando de la creación ven como enemigos de sus propósitos a todos aquellos cuyos proyectos defienden y promuevan la vida digna y el respeto por la creación. Por eso empiezan una lucha sin tregua contra la vida de quienes trabajan por liberar a la creación de sus manos. Sin embargo, la esperanza resurge cuando los pobres se unen a este proyecto liberador. Ellos son los que tienen el poder de hacer respetar la creación e impedir que siga siendo destruida. La fidelidad a Dios se ve reflejada entonces en la fidelidad al cuidado de la creación, la casa común para todos y todas.

Conclusión

Nuestra propuesta ha consistido en hacer un análisis y una lectura ecológica de Marcos 11:15-19 en relación con los relatos de la higuera que se seca y que lo enmarcan (Mr. 11:12-14 y 20-22), a partir de la situación de los pobres, especialmente de quienes son víctimas del deterioro ambiental causado por los poderosos a través de sus proyectos de explotación de las riquezas naturales y bélicos.

En dicha lectura hemos tomado como claves de interpretación, en perspectiva ecológica, tanto a la higuera como a las palomas. Hemos visto que ellas están allí como símbolos de lo que le sucedía a los pobres dentro del sistema del templo marginador y exclu-

yente. Asimismo, el entendimiento del templo como οικος ha ayudado a hacer la relación de éste con la creación y la posibilidad de una lectura integradora de los elementos de la naturaleza y su interrelación en el relato de Marcos.

En este estudio, además, queda claro que el cuidado de la creación no se puede desligar de la relación con Dios, así como tampoco de la relación con el prójimo. Ser un habitante más de ella, en medio de muchos otros, nos otorga responsabilidades para una convivencia sin discriminación, marginación y exclusión, y menos aún por asuntos religiosos. Ella es la casa común donde las paredes que nos dividen y que nos hacen ver más santos a unos que a otros deben ser derribadas con el fin de preservar y generar continuamente vida. Ella es el templo de todos, la casa de oración **para todas las naciones**, todas las razas, todas las culturas, todos los pueblos. Pero hay quienes desean hacerla su casa exclusiva. Por eso es labor de todos empezar la tarea de conscientización no sólo de que es la casa de todos sino de crear y/o apoyar proyectos de resistencia y confrontación a aquellos que se enriquecen a costillas de ella, tal como lo hizo Jesús con las autoridades del templo.

Esta propuesta de lectura debe ser considerada como una reflexión inicial que busca generar diálogo y conscientización acerca de nuestra responsabilidad compartida con la creación.

César Moya
Pasaje Payamino N 300 y Seis de Diciembre
Apartado Postal 1704-10349
Quito, Ecuador
cesarmypaty@yahoo.com

MARCOS

Pasión y resurrección

Resumen: Los relatos de la pasión y resurrección constituyen el objetivo kerigmático a donde apunta todo el evangelio de Marcos. Este artículo recorre esos relatos explicando aspectos del contexto sociocultural de la época de Jesús. También se presta una especial atención a las cuestiones de género y diversidad sexual, enfatizando el papel de las mujeres en estos relatos.

Abstract: The passion and resurrection narratives are the kerygmatic objective of the entire Gospel of Mark. This article goes through these accounts explaining some issues of the socio-cultural context of Jesus' time. It also pays special attention to gender and sexual diversity, with an emphasis on the role of women in these narratives.

Introducción

El evangelio de Marcos “es una historia de la pasión con una detallada introducción”¹. Ninguna afirmación expresa mejor la centralidad del mensaje de la pasión y resurrección para el propósito teológico del primer evangelista. La “detallada introducción” sería nada menos que los primeros 13 capítulos del evangelio, que estarían en función del kerigma principal, expuesto en los últimos tres capítulos. Para Marcos, Jesús es esencialmente “el maestro que paga su enseñanza con la vida”². La pasión es la clave para entender el ministerio de Jesús y todas sus enseñanzas.

La Pasión (14,1-15,47)

La tradición de la historia de la pasión seguramente existía en forma oral y completa desde poco después de ocurridos los acontecimientos que narra, es decir desde poco después de la muerte y resurrección de Jesús. Es, por tanto, muy anterior al evangelio de Marcos, el primero que puso esa tradición por escrito unos cuarenta años después. La tradición contiene pasajes que no pueden haber existido en forma independiente, ni ser parte de la redacción de Marcos, puesto que solo tienen sentido en el contexto mayor de la historia de la pasión y orientan hacia su culminación en la cruz³. Ejemplos de esto son los relatos de la unción en Betania y la conspiración para matar a Jesús. Es notable que un evangelio independiente como el de Juan presente la historia de la pasión en la misma secuencia en que la relata Marcos. Las similitudes entre Marcos y los otros sinópticos, Mateo y Lucas, se explican porque ambos tomaron esta historia de Marcos, pero eso no explica las similitudes con Juan, cuyo autor ciertamente no conoció los evangelios sinópticos. Eso muestra que la tradición de la pasión circulaba como un todo en la iglesia primitiva.

¹ Willi Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas* (Salamanca: Sígueme, 1983) 148.

² Anselm Grün, *Jesús, camino hacia la libertad. El evangelio de Marcos* (Estella: Verbo Divino, 2005) 112.

³ Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos* (Salamanca. Sígueme, 1991) 327-328.

La conspiración para matar a Jesús y la unción para su muerte (14,1-11)

La conspiración de los sacerdotes y los escribas es una apropiada introducción a la historia de la pasión, que comienza precisamente con los acontecimientos que llevaron a Jesús a la cruz. En la tradición de la pasión, los grupos judíos que encontramos son los sacerdotes, los escribas y los ancianos, es decir los grupos que integraban el sanedrín, el cuerpo gobernante de la comunidad judía. Los fariseos no aparecen, puesto que no forman parte de los grupos de poder.

La indicación de 14,1 que unifica la pascua con la fiesta de los panes sin levadura, o ázimos, no tiene en cuenta que los judíos distinguían entre ambas celebraciones. La pascua era el 14 de Nisán, y la semana de los ázimos abarcaba del 15 al 21 de ese mes. Sin embargo, como en la pascua ya se comía pan sin levadura, el lenguaje popular unía ambas celebraciones. Marcos tampoco tiene en cuenta la forma judía de contar los días desde la puesta del sol a la siguiente puesta de sol. Al estar escribiendo para un público muy variado, Marcos prefiere usar la forma griega en que el día se cuenta desde la salida del sol hasta la siguiente salida del sol (cf. 11,12; 14,12). Esto crea una semana un poco particular. Si Jesús murió un viernes (15,42), la fiesta de la pascua comenzó un jueves (14,12). Por tanto, el relato de la pasión comienza en miércoles⁴. No es posible saber si Marcos tenía en mente cierto calendario solar fijo que usaban algunos grupos judíos como los de Qumrán, entre otros. Según este calendario, de 364 días, las fechas coinciden todos los años con los mismos días de la semana. El miércoles es el día de los comienzos importantes. Por ejemplo el primer día del año siempre cae en miércoles. En el relato de Génesis 1, los astros son creados en el cuarto día, es decir el miércoles. Y los astros son precisamente los que regulan el calendario y las fiestas⁵. No deja de ser notable la coincidencia con el día del comienzo de la pasión, según Marcos, que cae justamente en un miércoles.

Los protagonistas iniciales de la conspiración son los sacerdotes y los escribas. Judas aparecerá en la segunda parte del complot (vv. 10-11). Su ofrecimiento de entregar a Jesús fue la respuesta que los conspiradores estaban buscando al preguntarse cómo harían para apresar a Jesús y matarlo sin que el pueblo se rebelara. Es necesario aclarar que se habla del pueblo como *laós*, en lugar de usar el término *ójllos*. A menudo se traduce este último término como "multitud o muchedumbre". En cambio, se usa *laós* para referirse al pueblo judío. No es casualidad que en el relato de la condena de Jesús (15,6-15), la sentencia de muerte es pedida a gritos por la muchedumbre (*ójllos*) que seguía a los escribas y sacerdotes, no por el pueblo judío (*laós*). Si se hubiera tenido en cuenta esta diferencia entre *laós* y *ójllos*, los antisemitas no habrían tenido argumentos para acusar a los judíos por la muerte de Jesús. El texto bíblico deja en claro que los culpables de la muerte de Jesús no fueron los judíos, ni el pueblo judío (*laós*). Los verdaderos culpables fueron los grupos de poder (sacerdotes, escribas y ancianos) que utilizaron a la turba que los seguía –la muchedumbre (*ójllos*)– para exigirle a Pilatos una sentencia de muerte.

Hilando fino, hay que distinguir también entre las actitudes de los sacerdotes y los escribas. Mientras que los escribas se muestran como opuestos a Jesús desde el comienzo de su ministerio, los sacerdotes tienen un papel importante recién en el contexto de la pasión⁶. El texto de 14,1-2 está en paralelo con 11,18, donde los sacerdotes y los escriban

⁴ Joachim Gnilka, *El evangelio según san Marcos. Mc 8,27-16,20*, vol. II (Salamanca: Sígueme, 1986) 257.

⁵ Cf. J. Severino Croatto, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco* (Buenos Aires: Lumen, 1997) 226-227; ver el calendario mismo en pp. 254-256.

⁶ J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, 257-258.

buscan cómo hacer para matar a Jesús, y ya se muestra que el pueblo (*laós*) está de parte de este último.

La historia de la unción que tiene lugar en Betania (14,3-9) está insertada dentro de la narración de la conspiración, dividiendo a ésta en dos partes (vv. 1-2 y 10-11). Notemos que los conspiradores son todos varones, en cambio el ungimiento lo hace una mujer. La unción hace de puente y marca un contraste entre la buena acción de la mujer y las malas acciones de los sacerdotes, los escribas y Judas. Esta disposición redaccional tiene que ser intencional. El objetivo de Marcos es tanto retórico como teológico: dejar en suspenso la conspiración para muerte, insertando en el medio el relato de la unción, que prepara a Jesús para esa muerte.

Existen notables paralelismos entre el principio y el final de los relatos de la pasión. Al principio encontramos el amor de una mujer, expresado en la unción, y al final encontramos a tres mujeres que, con amor y devoción, acompañan a su maestro cerca de la cruz. Es necesario remarcar también que el relato de la pasión está enmarcado por **dos** unciones. Al comienzo, encontramos la unción realizada por la mujer de Betania, y al final, la unción que proyectaban hacer las mujeres que encontraron la tumba vacía (16,1). No puede ser casual que ambas unciones fueran planeadas por mujeres. Tampoco puede ser casual que las mujeres de las dos unciones proveyeran personalmente los costosos elementos usados para el ungimiento. Tanto la mujer de Betania como las que estuvieron ante la tumba vacía fueron reconocidas por sus acciones. La primera, al ser alabada por Jesús; las otras, al ser recibidas por el ángel con la noticia de la resurrección. La acción de Betania prepara el cuerpo de Jesús para su entierro, como previniendo que no iba a haber tiempo de ungir su cadáver como era la costumbre. Las mujeres que van a la tumba, lo hacen precisamente para cumplir con ese cometido de ungir el cuerpo de su maestro. La primera unción fue para muerte, la segunda –aunque no llegó a realizarse– resultó ser para resurrección. Las mujeres tienen un claro protagonismo en las tradiciones de la pasión y la resurrección.

El gesto profético de la mujer de Betania es de una generosidad inusitada, ya que la suma de 300 denarios es exorbitante. Equivale a los jornales de casi un año entero, puesto que el jornal de los trabajadores manuales era de un denario diario. Sin embargo, el precio no es una exageración. En su *Historia natural*, Plinio dice que los perfumes más puros podían superar los 400 denarios (*Hist. Nat.* 13.3).⁷ Hay que tener en cuenta que esos perfumes eran aceites esenciales puros y que se necesitaba una cuidadosa elaboración y una enorme cantidad del ingrediente respectivo para extraer el contenido de un pequeño frasquito de aceite esencial.

La referencia a los pobres resulta muy apropiada en el contexto de la pascua, porque en dicha fiesta era costumbre ayudar a los pobres. El dicho de Jesús de que siempre habrá pobres, no es una constatación socioeconómica, sino una referencia a Deuteronomio 15,11. Además, la forma en que Jesús se los dice está cargada de ironía, implicando que sospecha que hay bastante hipocresía en tanta “preocupación” por los pobres.⁸

La alabanza de Jesús a la mujer que lo ha ungido comienza con la palabra “amén”. Hay que tener en cuenta que, en la historia de la pasión, la fórmula “amén” marca la expli-

⁷ Citado en *Ibid.*, 262.

⁸ *Ibid.*, 260 y 263. No es casual que, cada vez que la Iglesia está por perder algo de su poder ante el estado, sale a “acordarse” de los pobres, reclamando al estado que se ocupe de ellos, y no de las leyes que a la Iglesia no le convienen. Esto se vio en Argentina en 2009, en medio de la polémica sobre la ley de medios de comunicación. El Episcopado salió a exigir al estado que hiciera “algo” para acabar con la pobreza, como si eso fuera tan fácil de lograr. Meses después, volvió a reclamar por los pobres en medio de las discusiones sobre el proyecto de ley de matrimonio igualitario. No solo a Jesús le resultó sospechoso el repentino interés en los pobres....

cación dada por Jesús de los acontecimientos que los seres humanos no logran entender. El “amén” introduce la revelación del significado de la irrupción de lo divino en los acontecimientos humanos⁹.

Llama la atención que, si bien Jesús dice que ese gesto de la mujer será recordado “en memoria de ella”, el texto no nos da el nombre de la mujer. Surge la pregunta de cómo se puede hacer realmente memoria de alguien sin conocer su nombre. ¿La tradición oral no lo traía? ¿Fue omitido para no darle importancia?¹⁰ Recién en el evangelio de Juan se nos da a conocer el nombre de la mujer (Jn 12,1-8). Era María de Betania, hermana de Marta y Lázaro. Ahora sí podemos rendir homenaje a su memoria.

La última cena (14,12-25)

La preparación de la cena de pascua está redactada como en paralelo con la entrada en Jerusalén (11,1-6)¹¹. Allí, Jesús había dado instrucciones a dos de sus discípulos para preparar su entrada montado en un asno. Les indicó dónde encontrar al animal y también les dijo lo que tenían que responder si alguien les preguntaba por qué se estaban llevando al asno. El paralelismo con la preparación de la última cena es notable.

Jesús instruye a sus discípulos sobre la preparación de la cena de pascua (14,12-16). Envía a dos de ellos, como había hecho cuando los envió de dos en dos a predicar las buenas nuevas (6,7-13). Ahora van dos discípulos a hacer los preparativos de la última cena, según las instrucciones que les da Jesús. Lo primero que les indica es: “Id a la ciudad y os saldrá al encuentro un hombre que lleva un cántaro de agua, seguidlo, y donde entre decid al señor de la casa: «El Maestro dice: ¿Dónde está el aposento donde he de comer la pascua con mis discípulos?»». Entonces él os mostrará un gran aposento alto ya dispuesto. Haced allí los preparativos para nosotros” (14,13b-14). Entre las instrucciones, generalmente pasa desapercibida la mención del “hombre que lleva un cántaro de agua”. Sin embargo, lo que esta figura implica es de suma importancia para el momento actual, especialmente en lo que concierne a una minoría que ha sido despreciada y perseguida a lo largo de la historia humana.

Los varones judíos nunca llevaban un cántaro en público. Los cántaros eran los recipientes en que transportaban el agua solamente las mujeres. Los varones transportaban el agua en odres¹². Pensemos en la posición que asume el cuerpo humano al transportar, ya sea en un hombro o en la cabeza, un cántaro lleno de agua. Tal recipiente grande y rígido exige que la persona que lo transporta vaya bien derecha, lo cual lleva a un ligero contoneo de los hombros y las caderas. Es un andar propio de las mujeres. Los varones llevaban el agua o el vino en odres, un recipiente blando hecho del estómago del ganado ovino o bovino. Los odres cargaban más líquido, y resultaban más pesados que un cántaro. Un recipiente blando y pesado se podía cargar al hombro como si fuera una bolsa, con la espalda encorvada y el andar propio de los varones. Ningún varón habría andado en público con un cántaro de agua. Habría sido tan mal visto como si en la época actual fuera vestido con ropas de mujer. Sin embargo, ese varón que se comportaba como mujer fue la persona elegida por Jesús para que guiara a los dos discípulos hasta el aposento alto.

⁹ Anselm Grün, *Jesús, camino hacia la libertad*, 113.

¹⁰ Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989).

¹¹ Edward J. Mally, *Evangelio según san Marcos* en *Comentario Bíblico “San Jerónimo”*, tomo III (Madrid: Cristiandad, 1972) 142.

¹² *Ibid.*, loc. cit.

Parece que Jesús trata de enseñar algo a sus discípulos: Dios no discrimina a las personas; para Dios todas las personas son preciosas; para Dios la orientación sexual no es un problema. Eso lo vemos claramente en la historia del siervo del centurión (Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10). El siervo amado del centurión no era solamente un *doûlos* (esclavo), también era un *paîs* (jovencito). Cualquiera que haya estudiado un poco de historia grecorromana sabe que estos esclavos adolescentes eran usados como esclavos sexuales, es decir que el centurión y su joven esclavo tenían una relación homosexual. Sin embargo, Jesús no dijo nada en contra de esa relación, por el contrario, alabó al centurión por su fe y le dio lo que este necesitaba, la curación de su joven esclavo.

Al leer el relato de la última cena, podría pensarse que Jesús ya había hecho arreglos para la cena con el dueño de casa, lo cual pudo haber sido así, pero no necesariamente. Los habitantes de Jerusalén eran muy hospitalarios con los peregrinos que iban a las fiestas religiosas. Existía una tradición jurídica que especificaba que las casas de Jerusalén eran realmente propiedad del pueblo y no de quienes habitaban en ellas. No se podían alquilar por dinero, ni sus habitaciones, ni los almohadones y alfombras con que estaban equipadas. Lo que los dueños de casa recibían, a cambio de facilitar a los peregrinos un lugar para la cena pascual, era la piel del cordero que se comía en la cena¹³.

Para la cena de pascua tenía que haber al menos diez comensales, puesto que el cordero debía consumirse por completo, sin que quedaran restos de carne. De modo que, para tal cantidad de huéspedes, las habitaciones para la cena tenían que ser bastante grandes. Los comensales comían reclinados en los banquetes en general. Pero en la pascua, comer en esa posición era la costumbre, incluso en los hogares más pobres. Esa postura descansada simbolizaba que el pueblo ya había salido de la esclavitud y era libre¹⁴. El aposento alto de la última cena estaba bien equipado y alfombrado, así que reclinarse para la cena iba a ser muy cómodo. Todos los comensales se reunían en torno a una mesa donde se ponía una fuente grande con el cordero y su salsa. Por eso es que, más tarde, cuando Jesús identifica al discípulo traidor diciendo que es el que moja su pan en el plato con él, los discípulos no pueden estar seguros de quién se trata, ya que todos mojaban el pan en el único plato grande.

El relato de la eucaristía (14,22-25) está redactado como una liturgia y tal vez ese sea su origen. Jesús asume el papel de padre de familia: hace la acción de gracias, explica el significado del pan, reparte el pan. En la cena de la pascua judía esas tareas las hacía el padre de familia¹⁵. La eucaristía prefigura el banquete celestial en el Reino de Dios (14,25). El relato paralelo de 1 Corintios 11,23-26 –escrito por Pablo un par de décadas antes de Marcos– muestra que la tradición de la eucaristía circulaba en forma independiente a la tradición de la pasión. La versión marcana está seguida por una referencia escatológica (14,25) y el dato de que cantaron himnos después de la comida, como era la tradición.

Las palabras de Jesús en 14,24 sobre el nuevo pacto o alianza, hay que entenderlas como una referencia al antiguo pacto mediado por Moisés (Ex 24). La sangre de Jesús, que va a ser “derramada por muchos”, está prefigurada por la sangre rociada por Moisés sobre el pueblo (Ex 24,8). En el relato del antiguo pacto, Moisés celebraba a continuación una comida. Lo mismo sucede al celebrar Jesús el nuevo pacto al comienzo de la cena.

¹³ J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, 272.

¹⁴ *Ibid.*, 273.

¹⁵ E. J. Mally, *Evangelio según san Marcos*, 144.

Getsemaní y arresto (14,32-52)

Getsemaní está en el monte de los Olivos, al otro lado del Cedrón. El episodio que tiene lugar allí (14,26-42) enfatiza la soledad de Jesús, que padece la agonía de saber lo que le espera. Se describe lo que Jesús siente con continuas referencias a los salmos, lo cual lo presenta como el justo que sufre. Mientras tanto, sus discípulos se dejan vencer por el sueño. No han sido capaces de acompañarlo en su hora de desesperación. En una cultura corporativa como la judía, carecer del apoyo de una familia o de un grupo es estar realmente desamparado. Jesús solo tiene al Padre, pero aún el Padre parece lejano.

Jesús se entrega libremente a la voluntad de su Padre. No es que se resigna ante un destino inexorable sino que, haciendo uso de su libre albedrío, decide entregarse en las manos de su Abbá. Esta expresión es la forma cariñosa en que los niños llaman a su papá. Esta clase de intimidad es la que Jesús tiene con su Padre. Por eso se entrega confiado a su voluntad.

El arresto de Jesús en el huerto de Getsemaní (14,43-50) configura un episodio confuso en medio de la noche. Las autoridades romanas permitían al sanedrín que utilizara a su propia policía para arrestar a judíos. Esta policía del templo actuaba directamente bajo las órdenes del sanedrín¹⁶. Resulta chocante que toda una partida de hombres armados con espadas y palos venga a arrestar a un solo hombre desarmado. Aquí es que la traición de Judas llega a su clímax, no solamente narrativo, sino también ético. Traiciona a su maestro con un beso. Una expresión de cariño se transforma así en una expresión de traición que conducirá a la muerte.

La corta anécdota del siervo del sumo sacerdote que pierde su oreja (v. 47) está narrada por Marcos en forma casi humorística. Para empezar, el siervo del sumo sacerdote bien podría ser el jefe de la banda que viene a arrestar a Jesús. No se dice de quién era la espada que le corta la oreja al siervo. En medio de la confusión, podría incluso haber sido uno de sus propios secuaces. Perder una oreja era visto como algo vergonzoso, al punto que los asirios y los babilonios lo usaban como castigo¹⁷. Jesús no dice nada al respecto. En cambio, en los pasajes paralelos de los otros evangelios esta acción la comete uno de los discípulos y está seguida por una reprimenda de Jesús. En el relato marcano, ni siquiera se dice quién fue que le cortó la oreja al siervo. Así que este versículo pone una nota de distensión en medio de un trance tan dramático como el arresto de Jesús.

El incidente del joven que huye desnudo (vv. 51-52) es exclusivo de Marcos, lo que ha llevado a algunos a pensar que pudiera tratarse del mismo escritor del evangelio. No hay ningún fundamento para tal suposición. Por supuesto no era uno de los doce, sino alguien que simplemente "lo seguía", tal vez por curiosidad. Teniendo en cuenta que el evangelio de Marcos fue el primero que se escribió, resulta extraño que ninguno de los otros dos sinópticos incluyera el episodio. Puede ser que no estuviera en la versión de que disponían Mateo y Lucas, o que haya sido agregado aún más tarde. Gnilka piensa que el breve episodio trata de subrayar la confusión de la huída. Según él, este episodio tendría un carácter apocalíptico que apuntaría a un final inminente¹⁸. De todos modos, resulta intrigante la presencia, por la noche y al aire libre, de un joven cubierto solamente con una sábana de lienzo.

¹⁶ J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, 319.

¹⁷ *Ibid.*, 317.

¹⁸ *Ibid.*, 318.

Juicio y crucifixión (14,53- 15,41)

Jesús es llevado por la policía del templo ante el sanedrín. Este estaba compuesto por 70 hombres –sacerdotes, ancianos y escribas– reunidos en torno al sumo sacerdote en funciones. El sanedrín era el cuerpo gobernante que tomaba decisiones en todo lo que no caía bajo la jurisdicción romana¹⁹. Como los líderes judíos no podían imponer la pena de muerte, acusaron astutamente a Jesús de una cuestión política –proclamarse rey de los judíos– para que su caso cayera bajo la jurisdicción romana.

El relato de la crucifixión, con su estilo impersonal, su uso constante de conjunciones copulativas y del presente histórico, delata su origen semítico. Seguramente es una tradición palestinese y muy temprana. Aunque los romanos usaban la crucifixión como una forma de pena capital, esta no tiene origen romano sino persa. Los romanos la consideraban un castigo indigno para un ciudadano romano por lo que solamente la aplicaban a no romanos y a esclavos²⁰. Antes de la crucifixión, a los condenados se les solía dar vino mezclado con mirra para aliviar los dolores de la agonía. Esta costumbre provenía de una iniciativa de las mujeres ricas de Jerusalén, que lo daban a los condenados por misericordia (*bSahn* 43a). En Proverbios 31,6 se recomienda dar bebidas narcotizantes a los que van a morir. Sin embargo, Jesús se niega a tomar esta bebida. Está decidido a soportar los sufrimientos hasta el fin²¹.

Las palabras de Jesús al morir. “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” han sido interpretadas de muy diversas maneras. Tal vez la más errónea sea la interpretación psicologizante que habla de que, en ese momento, Jesús experimentó el abandono de su Padre. Las interpretaciones psicológicas se basan en un entendimiento individualista de la mentalidad humana. En el Mediterráneo del primer siglo, las personas no tenían una personalidad individualista, como la nuestra, sino una personalidad diádica, es decir corporativa u orientada hacia el grupo²². Tratar de aplicar los conceptos de la psicología moderna a personalidades diádicas es un anacronismo. La interpretación más acertada es que Jesús se atribuyó a sí mismo el texto de Salmo 22,2 en arameo, identificándose así con el justo perseguido que solo encuentra consuelo en Yahvé²³.

Las tinieblas que cubren la escena durante tres horas, de la hora sexta a la hora novena (15,33), marcan un tiempo sagrado. El esquema de tres horas viene de la literatura apocalíptica. Se usa para ilustrar la acción de Dios al preparar el fin del tiempo humano y la irrupción del tiempo divino²⁴. Las tres horas deben ser interpretadas en forma simbólica, al igual que la rasgadura del velo del templo. Al morir Jesús, se rasga de arriba a abajo el velo del templo, que cierra la entrada al Santísimo. Ese era el lugar al que solo podía entrar el sumo sacerdote una vez al año, en el día de la expiación. Se creía que en el Santísimo era donde estaba la presencia de Dios. La rasgadura del velo es un signo de que la muerte de Jesús abre el camino directo de los creyentes a Dios. Ya no se necesitan más sacerdotes ni intermediarios. El acceso a Dios es directo.

El relato de la sepultura (15,42-47) sirve de introducción al episodio de la tumba vacía. Se muestra a las dos mujeres que vieron dónde era sepultado Jesús. Esas mujeres

¹⁹ E. J. Mally, *Evangelio según san Marcos*, 148.

²⁰ *Ibid.*, 151-152.

²¹ J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, 370-371.

²² Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1995) 85-114; B. J. Malina y J. H. Neyrey, “First Century Personality: Dyadic, not Individual”, en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, 67-96.

²³ E. J. Mally, *Evangelio según san Marcos*, 155.

²⁴ Anselm Grün, *Jesús, camino hacia la libertad*, 119.

eran María Magdalena y María la de José. (v. 47). En el versículo siguiente (16,1) se presenta una lista de tres mujeres. El primer lugar lo ocupa nuevamente María Magdalena, seguida por María la de Jacobo y por Salomé. Que el nombre de la Magdalena aparezca siempre en primer lugar indica que ella era la principal del grupo de mujeres. Incidentalmente, en todas las listas de mujeres que aparecen en los evangelios, la primera es siempre María Magdalena, excepto en el evangelio de Juan, en la lista de mujeres que estaban junto a la cruz (Jn 19,25). En esa lista, la Magdalena aparece en último lugar y la primera en la lista es la madre de Jesús. Eso se debe a que ella va a ser la protagonista del episodio siguiente, en el cual Jesús encomienda su madre al discípulo amado.

En la historia de la pasión encontramos el apogeo de la incredulidad y la incomprensión de los discípulos varones²⁵: durante la unción en Betania, algunos de ellos califican como un derroche la acción de la mujer; en la última cena Jesús dice que uno de los doce lo va a traicionar; Judas lo traiciona con un beso; los discípulos se quedan dormidos en Getsemaní; Jesús encuentra dormidos tres veces a los tres discípulos elegidos para acompañarlo; los discípulos huyen cuando Jesús es arrestado; Pedro lo niega tres veces, incluso con maldiciones la última vez. Contrastando con la incomprensión y la infidelidad de los discípulos varones, las discípulas mujeres mantienen su fidelidad a Jesús bajo cualquier circunstancia. Así es que están cerca de la cruz, cerca de la sepultura y, después del sábado, vienen a la tumba a ungir el cuerpo de su maestro. Las mujeres son un ejemplo de fidelidad y fe.

Las mujeres adquieren protagonismo precisamente al final del evangelio. Ellas siguen a Jesús y observan lo que sucede. El verbo usado es *theōreîn*. Se trata de un verbo con un significado tan profundo que solo se lo puede traducir fielmente por medio de una paráfrasis como “observar con atención y tratando de entender”. El único relato de la pasión en el que aparecen dos mujeres es el de la sepultura. Tanto cerca de la cruz como junto a la tumba vacía encontramos tres mujeres. El número no puede ser aleatorio, se trataría de la contraparte de los tres discípulos de Getsemaní, que se quedaron dormidos, y que luego huyeron. Estas tres mujeres, en cambio, no solo no huyen sino que están bien despiertas, observando y tratando de entender todo. No es casual que antes del arresto de Jesús, los varones son los seguidores por excelencia, en cambio después de su arresto, las únicas seguidoras que permanecen son las mujeres. “Los hombres, cuanto más cerca están del lugar de la ejecución, más infieles se vuelven; por el contrario, las mujeres demuestran su fidelidad justamente ahí”²⁶.

La Resurrección (16,1-8 + 9-20)

El final originario del evangelio de Marcos (16,1-8)

El primer relato de resurrección que se escribió en los evangelios es el de Marcos, porque este es el primer evangelio de los cuatro. Los versículos 1-8 son auténticamente marcanos. El género literario de este relato se llama angelofanía, o sea aparición de ángeles. Hay antecedentes de este género en el Antiguo Testamento (Gn 22,11-13; Jue 6,11-24; Nm 22,31-35). El género tiene características claras: aparece un ser sobrenatural; esto provoca temor en la persona que lo ve; luego el ser comunica un mensaje; lo que sigue es una

²⁵ *Ibid.*, 115-116.

²⁶ Bas van Iersel, *Markuskommentar* (Dusseldorf, 1993) 247, citado en Anselm Grün, *Jesús, camino hacia la libertad*, 124.

respuesta de la persona a quien se le comunica el mensaje; por último, una señal avala lo que el ser sobrenatural dice. En este pasaje de Marcos están casi todas estas características, lo único que falta es la respuesta de las mujeres. A menos que tomemos como respuesta su temor y su huída, no habría una verdadera respuesta.

Encontramos paralelos muy interesantes con el relato de la sepultura. Se mencionan el tiempo, la sepultura, la piedra y las mujeres. La lista de las mujeres imita a la que aparece en 15,40. Se presenta una nueva lista simplemente porque algo nuevo comienza. Eso es típico de la literatura bíblica en general. Cuando va a empezar un nuevo episodio importante, o bien se presenta al personaje a través de su genealogía, o bien se presenta una lista de las personas que estuvieron en ese episodio. Esto último es lo que aquí hace Marcos.

Las mujeres compraron los aceites aromáticos al atardecer, al final del *shabbat*. Al bajar el sol, termina el día de descanso. Para los judíos, el *shabbat* abarca desde la puesta del sol del viernes hasta la puesta del sol del sábado. Jesús fue bajado de la cruz antes de la puesta del sol del viernes, para que no quedara colgando de la cruz durante el *shabbat*. Lo enterraron antes de la puesta del sol. Luego todo el mundo se fue al descanso sabático. Al ocultarse el sol al día siguiente, todavía hay algo de luz –tal vez usarían también lámparas de aceite– y el mercado se abría al público. Las mujeres compraron los aromas para ungir a Jesús luego del atardecer del sábado. Lo sabemos porque al día siguiente salieron al amanecer y seguramente el mercado no estaría abierto a esa hora. Marcos, que es muy detallista con los tiempos, dice “muy temprano, el primer día y a la salida del sol” (16,2) como tratando de marcar bien cuál fue la hora.

El tema de la piedra (16,3-4) sirve de preludeo al milagro. Es un recurso retórico de suspenso. Uno espera que ya pronto se diga que Jesús resucitó, sin embargo, los dos versículos que hablan de la piedra dan un toque de suspenso que nos prepara para lo que va a pasar. Al entrar a la tumba, las mujeres ven a un joven sentado a la derecha (v. 5). Es característico de la literatura edificante de la época, hablar de los ángeles como “jóvenes”²⁷. El ángel tiene una túnica blanca y resplandeciente, lo cual indica que es un ser celestial. El hecho de que esté sentado a la derecha es una indicación de dicha, de que la noticia va a ser buena.

El ángel les dice en la segunda parte del versículo.6, “Ha resucitado, no está aquí; mirad el lugar en donde lo pusieron”. El verbo que se traduce como “ha resucitado” (*ēgérthē*) está en voz pasiva, por lo que la traducción exacta es “fue levantado”. Esto es importante porque los judíos habían dejado de nombrar a Dios, en vista de que no podían usar el nombre de Dios en vano. Ya no pronunciaban el nombre Yahvé, porque consideraban que podían llegar a usarlo en vano. Entonces empezaron a usar giros para hablar de Dios sin nombrarlo. Por ejemplo, como Mateo escribía para judíos, se cuidó de no llegar a ofenderlos. De modo que nunca menciona el Reino de Dios, siempre se refiere a este como Reino de los Cielos. Sin embargo, el recurso más usual para referirse a Dios, sin nombrarlo, son los verbos en voz pasiva. Por eso Marcos dice “fue levantado”. Así se sobreentendía que quién lo resucitó fue Dios. Cuando aparecía una voz pasiva sin el agente, se sabía que el agente era Dios. Este recurso literario lleva el nombre de “pasivo divino”. Si el versículo 6 estuviera fielmente traducido, tendríamos también en español un pasivo divino. Jesús fue resucitado por Dios.

²⁷ J. Gnlika, *El evangelio según san Marcos*, 400.

En 16,7 el ángel les da a las mujeres una importante comisión, “Id y decid a sus discípulos y a Pedro”. Los destinatarios del mensaje aparecen ahí como entidades separadas. Pedro había negado a Jesús, en cambio los otros discípulos se habían escondido, pero no lo habían negado. Pedro había hecho algo muy malo, por eso el ángel dice “a los discípulos y a Pedro”. Notemos que no dice “a Pedro y a los discípulos”. Si la importancia de Pedro hubiera sido relevante, el ángel lo habría nombrado en primer lugar. Esa es una regla básica: lo más importante es nombrado primero. Sin embargo, en el texto, Pedro está después de los discípulos.

El ángel agrega que Jesús irá delante de los discípulos a Galilea. El tema de Galilea es típico de Marcos, que la presenta como el lugar por excelencia del ministerio de Jesús²⁸. Tanto Marcos como Mateo insisten en el tema de Galilea y ubican las apariciones allí, aunque en realidad no haya sido así. Sabemos por Lucas que realmente no tiene sentido que Jesús viajara hasta Galilea para aparecerse a sus discípulos y luego ascender al cielo. Es evidente que las apariciones y la ascensión ocurrieron en Jerusalén, como las presenta Lucas. Sin embargo, Galilea era un lugar importante porque había sido el escenario de la primera actuación de Jesús y el lugar donde él había llamado a sus doce apóstoles. La mayor parte del ministerio de Jesús ocurrió en Galilea.

También puede ser porque, cuando Jerusalén fue sitiada por los romanos en el año 70, se les dijo a los cristianos que huyeran de Jerusalén. Como Judea se había vuelto peligrosa, la mayoría de la comunidad se fue a la otra provincia judía, que era Galilea. Marcos podría estar convocando a las comunidades cristianas a reunirse en Galilea para esperar allí la parusía, o segunda venida²⁹. Esto podría explicar la indicación del ángel de ir a Galilea porque allí es donde verían al Resucitado. No se trataría entonces de apariciones sino de la parusía misma.

El versículo 8, que es el final de lo que Marcos escribió, está recargado con tres formas de temor: temblor, espanto y miedo. El número tres es una marca de énfasis. Poner tres verbos que implican temor es una forma muy fuerte para enfatizar ese temor.

Un ejercicio de sospecha

El final largo del evangelio de Marcos afirma que Jesús se apareció primero a María Magdalena (v. 9). En Mateo se dice que se apareció a María Magdalena y a la otra María (Mt 28,8-10). En el evangelio de Juan vamos a ver que se apareció a María Magdalena sola (Jn 20,11-18). En cambio, en el relato original de Marcos (16,1-8) el ser que se aparece a las mujeres es un ángel. ¿Qué pasó ahí? ¿Había realmente una cristofanía en la historia original y la cambiaron a una angelofanía porque era demasiado honor para las mujeres el haber visto directamente a Jesús, y entonces se prefirió poner por escrito que vieron a un ángel? Es para sospechar, porque el proceso inverso es casi imposible. Si lo que las mujeres realmente vieron fue un ángel, ni a Mateo ni a Juan ni a nadie se les habría ocurrido decir que ellas vieron a Jesús. Eso les daría una enorme importancia a las mujeres. En cambio el proceso inverso es bien posible, pues se trataría de ocultar que Jesús se había aparecido primero a las mujeres, con todo lo que eso conlleva.

Es bien conocida la importancia de lo primero en el judaísmo, y por extensión en el cristianismo. Recordemos el énfasis en los primogénitos y en las primicias como apartados para Dios. En esta línea, cualquiera que fuera la persona que recibiera la primera aparición

²⁸ P. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 358-359; W. Marxsen, *Introducción*, 149.

²⁹ W. Marxsen, *Introducción*, 149, 153; J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*, 297.

del Resucitado, esa era la persona elegida por Jesús para dirigir a la iglesia naciente. Y quienes recibieron el honor de la primera aparición fueron María Magdalena y las otras mujeres, o tal vez la Magdalena sola. Eso las habría convertido en las líderes de la iglesia por elección de Jesús.

Lo sospechoso es que las palabras del ángel son casi iguales a las de Jesús. No hay más que fijarse en la sinopsis de los cuatro evangelios, en griego. En Marcos 16,6, el ángel les dice “No temáis” (*mē ekthambeîsthe*); en Mateo 28,5 el ángel les dice “No temáis” (*mē phobeîsthe*); y en Mateo 28,10 Jesús les dice “No temáis” (nuevamente *mē phobeîsthe*). Después en Marcos 16,7 el ángel les dice “id y decid” (*hupágete kaí eípate*); en Mateo 28,7 se les dice “habiendo ido decid” (*poreutheîsai eípate*); y en Mateo 28,10b Jesús les dice “id y anunciad” (*hupágete kaí apaggellate*). ¿A quién? “A sus discípulos ... que va delante de ellos a Galilea, allá lo veréis” dicen los ángeles, tanto el de Marcos como el de Mateo. “A mis hermanos, que los precedo a Galilea y allá me verán” dice Jesús en su aparición a las dos mujeres en Mateo 28. Parece demasiada coincidencia. Además en Mateo, que toma de Marcos el relato del ángel, ¿qué sentido tiene que luego venga Jesús en persona y diga prácticamente lo mismo? Con apenas algunos pequeños cambios, pero en esencia lo mismo. La sospecha más lógica es que seguramente se transformó una cristofanía en ange-lofanía. Y tal vez en la historia originaria, el joven vestido de blanco en realidad era Jesús. Más tarde, en Mateo y en Juan –que escribieron en diferentes contextos y épocas– quien se aparece junto a la tumba vacía es Jesús mismo. Tantas coincidencias dan para sospechar.

Es posible que en la tradición oral que le llegó a Marcos ya figurara un ángel con el fin de bajar a las mujeres del honor que significaba que Jesús mismo se les hubiera aparecido en primer lugar. Pero al mismo tiempo, también circulaba otra historia en que Jesús se aparecía directamente a las mujeres. Esa es la que toma Mateo y más tarde –y en forma independiente– el evangelio de Juan.

Cuando se ven esas repeticiones y coincidencias, hay que sospechar, porque es realmente extraño que se repitan casi las mismas palabras en el mensaje de un ángel y en el mensaje de Jesús. Nadie va a transformar el mensaje de un ángel en el mensaje de Jesús, pero el proceso inverso entra dentro de lo posible. Y el hecho de que haya una aparición directa de Jesús a María Magdalena en dos evangelios totalmente independientes, como Mateo y Juan, también da para pensar.

Los varios finales del evangelio de Marcos

El evangelio de Marcos termina realmente en 16,8. El final es un tanto abrupto. El ángel les da a las mujeres la comisión de ir y anunciar. Luego simplemente se dice: “ellas salieron huyendo del sepulcro pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo”. Así acaba lo que Marcos escribió.

No hay ningún relato de cristofanía ni de lo que hicieron después las mujeres, a pesar de que se sabía que ellas habían cumplido la comisión de ir y anunciar la resurrección a los demás seguidores de Jesús. Todas las personas cristianas del primer siglo sabían que eso había ocurrido.

No es seguro si se perdió el final del evangelio, o si Marcos quiso dejar a propósito un final abierto, como para indicar que nosotros mismos debíamos ir y proclamar lo que estas mujeres supuestamente no proclamaron. Puede también ser parte de la idea del secreto mesiánico³⁰ que es tan importante en el evangelio de Marcos. El hecho es que tanto Mateo

³⁰ Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 360-361.

como Lucas toman de Marcos solamente hasta 16,8 y luego continúan con sus propias fuentes. Esto demuestra que no conocieron los finales agregados al evangelio de Marcos.

La iglesia pronto se dio cuenta de que en el relato marcano faltaban apariciones de Jesús, en contraste con los otros evangelios. Además, se sabía que las mujeres habían anunciado la resurrección. De modo que, ya en la primera mitad del siglo II³¹, algunos manuscritos agregaron un final que terminaba con un Amén. Se lo conoce como el final *Pánta* (todas), porque empieza en griego con esa palabra. Como muestra el Amén con que termina, este final *Pánta* se usaba para la liturgia. Contiene dos frases típicas de Ignacio de Antioquia (s.II): “los que estaban alrededor de Pedro” así como “el santo e incorruptible mensaje” (*Ig Magn* 6,2). También encontramos aquí una frase tomada de la LXX: “desde oriente hasta occidente” (Sal 112,3 LXX). Este final *Pánta* tiene que ser anterior al final largo que veremos a continuación, porque pierde su razón de ser, si el final largo ya hubiera existido.

Más adelante se agregaron los versículos del 9 al 20, lo que se conoce como final largo. Fue agregado en la primera mitad del siglo II. Lo sabemos porque Taciano, en el año 140, lo incluye en su *Diatessaron*, una armonía de los cuatro evangelios, que presenta en columnas los relatos paralelos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Es decir que la adición de 9-20 es anterior al año 140. Más tarde, Ireneo, en el año 180 al citar el versículo 19, afirma que el pasaje es de Marcos (*Ad Haer* 3.10.6). Principalmente por esas referencias de dos Padres de la Iglesia, Taciano e Ireneo, podemos saber que los versículos 9 al 20 fueron añadidos en la primera mitad del siglo II.

El pasaje de Marcos 16,9-20 trae elementos que también aparecen en los otros evangelios y en Hechos. No agrega nada nuevo, sino que presenta un resumen de las apariciones a María Magdalena, a los de Emaús y también la aparición a los once. No se menciona que los dos discípulos iban a Emaús, solamente se dice “dos iban de camino”, pero quien conoce este relato –exclusivo de Lucas– ya sabe que se trata de los de Emaús. Se incluye la orden dada por Jesús de proclamar el mensaje, que no estaba en la versión del propio Marcos. También se enumeran algunas de las señales que siguen a los que creen; además hay un relato de ascensión y otro de misión. Es decir, el pasaje trata de llenar los vacíos que habían quedado.

Excursus sobre los discípulos de Emaús

Incidentalmente, debemos aclarar que los dos discípulos que iban a Emaús y encontraron al Resucitado en el camino, no eran dos varones, como siempre se ha pensado. Este es un ejemplo de cómo el uso de los sustantivos y pronombres masculinos invisibiliza a las mujeres. El texto de Lucas 24,13-33 habla de dos discípulos, uno de los cuales se llamaba Cleofás. ¿Por qué no se nombra al otro discípulo? Al encontrar omisiones como esta, debemos recurrir a la sospecha para ver qué pasa allí. Luego encontramos en el evangelio de Juan a una mujer llamada María la de Clopás (Jn 19,25). En el texto griego, Lucas escribe *Cleopâs* y Juan vierte el nombre como *Clôpâ*, con omega (equivalente a una O larga). Es frecuente el cambio de dos vocales como EO en una O larga, es decir en omega. La S final puede omitirse sin problemas. En las traducciones se ha preferido la forma tradicional Cleofás, donde se reemplaza la P por la F, lo cual es muy común. De modo que Cleofás y Clopás es el mismo nombre. Reconociendo este hecho, la versión Reina-Valera de 1995 escribe los dos nombres en forma idéntica, Cleofas, curiosamente sin acentuar la última sílaba.

³¹ Kart Aland, *Bemerkungen zum Schluss des Markusevangeliums* (Edimburgo: 1969) 177-178.

De todos modos, ahora podemos saber que los dos discípulos de Emaús eran Cleofás y su esposa María.

Esa omisión del nombre de la mujer de Cleofás deja de parecer casual cuando notamos que la primera aparición de Jesús resucitado en el evangelio de Lucas es precisamente a los discípulos de Emaús. Las mujeres en la tumba vacía habían visto a “dos varones”, probablemente dos ángeles (Lc 24,4). Las primeras personas que vieron al resucitado, según el relato de Lucas, fue la pareja de Emaús. Esta puede haber sido una de las razones para que se omitiera el nombre de la mujer que acompañaba a Cleofás.

El final largo y canónico (16,9-20)

Como ya hemos visto, este final largo se agregó para subsanar las carencias del abrupto final del versículo 8. El pasaje toma de Lucas lo de Emaús; la aparición a los discípulos en el aposento alto; la incredulidad y la ascensión. Toma de Hechos la ascensión, la misión y las señales. Toma de Juan 20 la aparición a María Magdalena sola. Según Marcos 16,9 y Juan 20,1-18, la primera persona que recibió el honor de una aparición del Jesús resucitado fue María Magdalena. Eso muestra que este hecho era bien conocido en la iglesia primitiva. Por otra parte, es notable que no se hable de alguna aparición del Resucitado a Pedro. Ninguno de los cuatro evangelios dice que Jesús se le haya aparecido en forma especial a Pedro, tal como afirma el famoso credo de 1 Corintios 15,3-8 donde además no se menciona a ninguna mujer. Otra cosa más, entre tantas, que dan para sospechar.

En el final originario (16,7) el ángel decía que verían a Jesús en Galilea, pero en el final largo (16,9) vemos que se apareció primero a María Magdalena, e indudablemente lo hizo en Jerusalén, junto a la tumba vacía. Así lo muestran también Mateo 28 y Juan 20. En cuanto a Lucas, todas las apariciones son en Jerusalén, excepto la aparición a Cleofás y su esposa en el camino a Emaús.

Las apariciones se expresan con el verbo *phanerōō* (aparecer, hacerse visible) (16,9; 12; 14). Es el mismo verbo que se usa en el apéndice del evangelio de Juan (Jn 21,14). Este verbo también se usa en la LXX (Gn 35,7; Nm 23,4) para hablar de apariciones de Dios. No se usa este verbo en ninguno de los otros relatos de resurrección del Nuevo Testamento. Es un verbo que viene de la LXX. La aparición de Jesús a los Once, mientras estaban a la mesa, es como un recordatorio de la última cena. Se apareció a ellos “en último término” (*hústeron*). Muchas traducciones vierten este adverbio como “más tarde” lo cual es incorrecto.

Entre el comienzo y el final largo del evangelio de Marcos hay una inclusión retórica. Una inclusión se usa generalmente al principio y al final de una obra, como para redondearla. Ocurre cuando aparecen los mismos elementos al principio de una obra y al final. Es como una forma de decir que la obra termina allí. Hay una linda inclusión entre 1,1-15 –el comienzo del evangelio– y 16,9-20, este final largo que se hizo justamente para que cerrara el evangelio de una forma bien armada. Se lo trabajó como si fuera una inclusión con el principio del evangelio³². Veamos las similitudes y los paralelismos que hay entre 1,1-15 y 16,9-20.

³² Osvaldo D. Vena, “La ‘otra comunidad detrás del evangelio de Marcos”, *Cuadernos de Teología XXI* (2002) 56-57.

³³ *Ibid.*, 55.

Mc 1,1-15	Mc 16,9-20
a) Comienzo pre-pascual (v. 1)	a') Comienzo post-pascual (v. 9a)
b) Anuncio a Juan el Bautista (vv. 2-8) (recibido con arrepentimiento)	b') Anuncio a M. Magdalena (9b-13) (recibido con incredulidad)
c) Bautismo de Jesús (v.9) (para misión local)	c') Bautismo de creyentes (vv.14-16) (para misión universal)
d) Espíritu Santo confirma llamado de Jesús (vv. 10-11)	d') Señales confirman llamado de los creyentes (vv. 17-18)
e) Jesús tentado en el desierto (vv. 12-13)	e') Jesús a la diestra de Dios (v. 19)
f) Jesús predica en Galilea (vv. 14-15)	f') Discípulos predicán en todas partes (v. 20)

La comunidad que redactó el final largo y su escatología

Aunque este final haya sido escrito por un autor determinado, está respondiendo a las necesidades de su comunidad en particular. Este grupo de cristianos está tratando de encontrar una respuesta a la tardanza de la segunda venida de Cristo, o parusía³³. Para cuando se escribió el final largo, la iglesia estaba viendo que Jesucristo demoraba en venir. Antes se había pensado que después de su ascensión, Jesús volvería muy pronto. El apóstol Pablo, por la mitad del siglo I, incluso aconsejaba a los que se convirtieron siendo solteros que no debían casarse y a los que estaban casados que no debían separarse, porque Jesús iba a volver en poco tiempo. Pero el tiempo pasaba y Jesús no volvía, así que había que entender por qué. Este grupo del final largo de Marcos ve a Cristo presente entre ellos en una forma espiritual. Otros grupos han visto la escatología de manera diferente. Se pueden fechar los libros del Nuevo Testamento en base a la escatología. Si la segunda venida de Cristo se espera como muy próxima, seguramente se trata de obras tempranas, anteriores al año 70. La destrucción de Jerusalén en ese año hizo un quiebre en la teología de la iglesia primitiva.

En el evangelio de Mateo, vemos que los acontecimientos del 70 fueron un golpe terrible, tanto para los judíos como para los cristianos. Jerusalén sitiada, el templo destruido, fue como si Dios los hubiera abandonado. Entonces los cristianos se dieron cuenta de que, si Jesús no había venido en ese momento a salvar el templo, era porque iba a demorar en volver. Ya del 70 en adelante, empezaron a tomar en consideración que lo más probable era que la parusía no iba a ocurrir pronto.

La comunidad del final largo tiene una escatología diferente a la del evangelio de Marcos. Puesto que Jesús demora en venir, se concluye que "está entre nosotros" en su espíritu. La función de las señales es precisamente ser una prueba de que el Resucitado está presente en la comunidad³⁴. Además, esta era una comunidad igualitaria. Las mujeres tenían un lugar importante y los dones que vemos en las señales son dones carismáticos que están abiertos a todas las personas. No es una iglesia institucionalizada. Este grupo de cristianos constituye una comunidad igualitaria, carismática, con muchos dones y aparentemente sin jerarquías.

La comunidad que produjo el final largo entendió que su misión era extender el evangelio a las naciones. Esto había sido iniciado por Jesús cuando accedió al pedido de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30). A juzgar por la respuesta inicial de Jesús a esa mujer no

³⁴ *Ibid.*, 64.

³⁵ *Ibid.*, 55.

judía, se diría que él aún no había entendido que el evangelio era también para las naciones. La sirofenicia tuvo el mérito de hacer que Jesús cambiara su forma de pensar³⁵. Esta mujer no judía fue la única persona que, con su humildad y su firmeza, logró ganarle una discusión a Jesús.

Jesús ascendió para estar a la derecha de Dios (v. 19). Se fue al cielo, pero no a cualquier parte del cielo, sino al cielo y a la diestra de Dios. La diestra significaba dicha –como hemos visto– pero estar a la diestra del soberano tenía otras connotaciones. Era típico en los reinos de la antigüedad que quien se sentaba a la diestra del rey era el heredero del rey. Se trataba de la posición de honor de los príncipes o los primeros ministros. En este caso, Jesús se sienta a la diestra del Padre, no sólo como indicación de felicidad sino además como indicación de herencia, porque él es el hijo del Padre, el heredero del reino.

Conclusión

En el evangelio de Marcos, los relatos de la pasión y la resurrección son la meta a donde apunta el mensaje de todo el evangelio. Todo lo que antecede a estos relatos está dirigido a prepararnos para el kerigma de la pasión y resurrección. Al mismo tiempo, estos relatos constituyen la clave hermenéutica para interpretar todo el evangelio.

Es notable el papel protagónico que tienen las mujeres en los relatos de la pasión y resurrección de Jesús. Los discípulos varones habían sido prominentes durante el ministerio de Jesús, pero durante su pasión y resurrección, las mujeres adquieren un protagonismo inesperado para la cultura de aquella época. Hemos visto como estos relatos contrastan la fidelidad de las mujeres con la incredulidad e infidelidad de los varones. También hemos visto cómo los textos a menudo invisibilizan a las mujeres. Eso obedece tanto a la cultura de la época como a la paulatina reducción del papel de las mujeres en la iglesia de los siglos II y III³⁶.

Los relatos de la pasión y la resurrección nos muestran una notable inversión de situaciones con respecto a lo que ocurre en el mundo circundante: las mujeres terminan siendo las más valientes y fieles, mientras que los varones se acobardan y huyen; una mujer ejecuta el acto profético de ungir a Jesús para su muerte, pero los discípulos no lo entienden y protestan por el gasto; la diversidad sexual es perfectamente aceptable y no una mancha vergonzosa; los grupos de poder son los que fuerzan una sentencia de muerte, pero el pueblo sencillo sigue estando de parte de Jesús; los líderes judíos resultan ser más implacables que el líder romano; anteriormente el único que entraba al santísimo era el sumo sacerdote, al rasgarse el velo del templo, todas las personas tienen acceso a Dios; los tres discípulos más allegados se quedan dormidos y luego se esconden, mientras que las tres mujeres observan todo y se mantienen cerca de su Maestro; la primera aparición del Resucitado no es a Pedro sino a María Magdalena. Tal como Jesús ya lo había dicho, los últimos resultan ser los primeros.

Cristina Conti
 Jonte 5452
 1407 Buenos Aires
 Argentina
 crisconti44@hotmail.com

³⁶ Cf. mis artículos, "Infiel es esta palabra. 1 Timoteo 2,8-15": *RIBLA 37* (2000) 41-56 esp. 55-56; "En silencio y en su lugar. 1 Corintios 14,34-35": *Alternativas 16-17* (2000) 59-88, esp. 81 y 88.

Reseñas

RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2008.176p.

Milagro de las manos: curaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural, tiene como autora a Ivoni Richter Reimer. Ella es una catarinense que pasó por Niterói y Río de Janeiro hasta llegar a Goiânia, donde reside hoy. Estudió Teología en São Leopoldo y alcanzó su doctorado en Alemania. A más de ser profesora de Teología y Biblia tanto de pregrado como de posgrado en la Pontificia Universidad Católica de Goiás (PUC-Goiás), es pastora en la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil.

El libro está dividido en seis partes, a más de la introducción. Posee un lenguaje bastante claro y fluido, propio de quien tiene la escritura como algo inherente a su carrera intelectual. La obra presenta parte de una investigación sobre Jesús histórico en el contexto de las prácticas terapéuticas de la Antigüedad, y se propone contribuir con estudios y reflexiones sobre la relación existente entre fe y ciencia.

Cuerpos Enfermos, Golpeados, Sanados: revisando nuestra vida y nuestros conceptos es el título dado a la Introducción (p. 5-10). En esta parte, Richter Reimer sostiene que las experiencias personales nos hacen percibir que todo en nuestra vida hace parte de un todo y que en ese todo se incluye la alegría, los logros, la salud; pero también el dolor, la pérdida, la desilusión, la enfermedad. En el momento de enfermedad, según la autora, nuestro cuerpo generalmente es fragmentado por la investigación que busca un diagnóstico y un tratamiento, como si nuestro cuerpo fuese sólo una parte de nuestro ser, por lo que no es considerado como un todo en estado de desequilibrio. La autora sostiene que también en la salud nos desapropiamos de nuestro cuerpo, que es siempre puesto en relaciones funcionales, sea con otros cuerpos o sea con las instituciones. Así, la impresión que tenemos es que vivimos divorciados de nuestros cuerpos. En ese proceso de desapropiación del cuerpo, la autora busca en la filosofía y en la teología conceptualizaciones que contribuyeron, mediante un largo proceso epistemológico, a esa fragmentación.

En el primer capítulo, denominado "La Curación como Arte Honroso: contribuciones, avances y tensiones entre la fe y la ciencia, en la Antigüedad (p. 11-42), la autora presenta experiencias y conceptos de enfermedad y curación en la Antigüedad, tanto desde el punto de vista de la ciencia médica, cuanto desde el fenómeno religioso, para develar el contexto en que se realizaban los procesos terapéuticos que realizó Jesús.

Elementos Teóricos e Interpretativos sobre la Representación y Superación del Mal en las Curaciones de Jesús es el título dado al segundo capítulo (p. 43-68) donde, como sugiere el propio título, son presentados algunos elementos teóricos para la comprensión de los textos bíblicos en su contexto vivencial. La autora aclara que en la Antigüedad la enfermedad era considerada como una experiencia de caos y de desequilibrio, como una representación del Mal. En función de eso, ella explica la necesidad no sólo de un abordaje exegético, sino también simbólico de los textos, dentro de su compleja dinámica de (de) construcción de identidades.

En los capítulos siguientes, Richter Reimer pasa a analizar textos bíblicos buscando interpretarlos mediante referencias exegéticas y hermenéuticas específicas. El tercer capítulo (p. 69-82) presenta la narración de Mc 10,46-52, que a su vez presenta la curación del ciego mendigo llamado Bartimeo. Aquí la autora presenta una perspectiva que pretende percibir los procesos terapéuticos como parte de la construcción de identidades, en el contexto socio-religioso del siglo I.

El cuarto capítulo (p. 83-116), intitulado Curación y Salvación: experiencias de lo sagrado en la construcción de la vida en sus múltiples relaciones, es dedicado al Dr. Mil-

ton Schwantes, a quien la autora se refiere como amigo y maestro. En ese capítulo, la autora teje reflexiones sobre la dinámica y la relación entre curación y salvación, a partir de las relaciones socioculturales, abordando textos bíblicos de Mateo, Marcos y Lucas, que presentan historias de mujeres enfermas que vivieron un proceso de curación junto a Jesús.

¡Cerdos al Mar! Análisis de Mc 5,1-20 es el título del quinto capítulo (p. 117-172), escrito en conjunto con Silvio Zurawski, quien orientó a la autora en la Maestría en Ciencias de la Religión en la PUCGoiás. En este capítulo ellos presentan un análisis de Mc 5,1-20 e intentan descubrir y profundizar la crítica social, política y económica presentes en el texto en cuestión.

La sexta parte (p. 173-176) toma como nombre el pasaje de Mc 7,37: “¡Los sordos oirán y los mudos hablarán!”. Aquí la autora presenta reflexiones basadas en el Evangelio de Marcos. Entre ellas se destaca la participación de las personas dentro del dinámico y transformador proceso de curación operado por Jesús. La autora concluye esta parte de manera muy poética, enfrentando dolores, percibiendo colores y sonidos de la naturaleza del jardín de su casa... esa parte no voy a compartirla, pues incurriría en un grande y lamentable riesgo de no conseguir expresar tamaña poesía. Entonces cito literalmente un pequeño párrafo para que el (la) lector (a) perciba que no puede pasar por alto leer y vivir tal instante: “Sagrado momento repleto de sonidos, colores, aromas y sabores. Y esto, hoy, es mi anti-trabajo. ¡La vida se rehace! ¡Y las palabras pueden retomar y recrear sus sentidos!” (p. 176).

Por otro lado, hablando del proyecto gráfico del libro, vale la pena comentar que es de muy buen gusto, pues presente una tapa con una ilustración muy sugestiva, cuya idea es repetida al inicio de cada uno de los capítulos. El libro presenta varias ilustraciones contextualizadas con el asunto que trata cada texto, lo que vuelve el proceso de lectura en una tarea muy placentera. En la obra se optó por hacer las explicaciones a pie de página y esa opción facilita mucho el trabajo de quien lee. El tipo de letra, su tamaño y los espacios fueron otras buenas decisiones tomadas, pues vuelven la lectura más fluida. Las orejas del libro fueron bien aprovechadas para dar información tanto sobre la autora como sobre el libro. La contratapa representa un *releasing* de la obra y del ISBN. Los elementos pre-textuales siguen el rigor de las normas brasileñas para editar libros, presentando una hoja entera con todos los datos necesarios para que el investigador (a) tenga una referencia bibliográfica, en caso de que no se presente la ficha correspondiente en su anverso, lo que no es el caso. Felicitaciones para el equipo editorial y para la autora por escoger una editorial que tiene un compromiso con las publicaciones de calidad.

¡Sólo resta desearle a los lectores y lectoras un buen provecho de la obra!

Keila Matos

Doctorada en Ciencias de la Religión en PUCGoiás

keilamatos.puc@gmail.com

TAMEZ, ELSA, *Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo*, Dpto de publicaciones del CLAI, Quito 2003, 130 pp.

Este libro nos presenta de manera muy creativa el tema de las mujeres en el Nuevo Testamento. En la obra la autora utiliza la hermenéutica de la imaginación, recreando un relato que tiene al personaje bíblico Lidia, de Hechos de los apóstoles, como única narradora.

De este modo, el relato de tono coloquial y ameno, va presentando los testimonios acerca de mujeres que pertenecieron al movimiento de Jesús, que presenta como un proyecto comunitario de vida nueva alternativo a la opresión patriarcal del imperio romano y las prácticas tradicionales del judaísmo.

La narración facilita el acceso a la lectura e interpretación crítica de variados pasajes del Nuevo Testamento donde aparecen mujeres conocidas y anónimas, sus contextos vitales, sus logros y dificultades de tal modo que la lectura se torna una provocación motivadora para repensar nuestras vidas con relación a la iglesia y a la sociedad.

La obra incorpora suficiente bibliografía complementaria y herramientas que la hacen a la vez un material didáctico y de amplia divulgación.

Sandra Nancy Mansilla