

BANDUE

Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones

EDITORIAL TROTTA

número V/2011

FERNANDO BERMEJO RUBIO

FERNANDO CID LUCAS

ÓSCAR FIGUEROA CASTRO

ALBERTO G. IBÁÑEZ

FRANCISCO LÓPEZ CEDEÑO

JAUME DE MARCOS ANDREU

MIGUEL Á. MOLINERO POLO

JUAN RAFAEL PEREA LUQUE

FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO

ESTHER MIQUEL PERICÁS

ÓSCAR SALGUERO MONTAÑO

FERNANDO SAUCEDO LASTRA

NÉSTOR VERONA CARBALLO

CONTENIDO

La relación de Juan el Bautista y Jesús de Nazaret en la historiografía contemporánea: la persistencia del mito de la singularidad: <i>Fernando Bermejo Rubio</i>	5
Trazas religiosas (shintoiístas, budistas y taoístas) en el teatro noh: cuando el precepto se hace danza: <i>Fernando Cid Lucas</i>	41
La negación como recurso especulativo en la India: <i>Óscar Figueroa Castro</i>	57
¿Puede Dios ser solo bueno? Hacia una teodicea de la ambivalencia: <i>Alberto G. Ibáñez</i>	79
La ética del secreto (cuando la ética religiosa se opone al sentido común): <i>Francisco López Cedeño</i>	95
Servet y el islam: <i>Jaume de Marcos Andreu</i>	119
El Egipto antiguo en la controversia académica española del siglo XIX. El discurso de Miguel Morayta en la Universidad Central, octubre de 1884: <i>Miguel A. Molinero Polo</i>	131
Aportaciones al estudio del turismo religioso budista en España: el caso de Diamondway en Málaga: <i>Juan Rafael Perea Luque y Francisco Díez de Velasco</i>	151
Legitimación divina de la enseñanza de Jesús en el evangelio de Marcos: El exorcismo de la sinagoga de Cafarnaum (Mc 1, 21-28): <i>Esther Miquel Pericás</i>	177
El cementerio islámico de Granada. Sobre los procesos de recuperación del espacio público por la comunidad musulmana local: <i>Óscar Salguero Montaña</i>	201
La obra de Joseph Beuys y el cristianismo esotérico de Rudolf Steiner: Hacia una interpretación del Concepto Ampliado del Arte: <i>Fernando Saucedo Lastra</i>	229
Ritual y diversidad en el hinduismo en Canarias: un Ratha Yatra en Tenerife: <i>Néstor Verona Carballo</i>	245

LEGITIMACIÓN DIVINA DE LA ENSEÑANZA
DE JESÚS EN EL EVANGELIO DE MARCOS:
EL EXORCISMO DE LA SINAGOGA DE CAFARNAUM (MC 1, 21-28)

Esther Miquel Pericás

RESUMEN: Este estudio quiere recuperar el sentido cultural y la función literaria de la presencia en Mc 1, 21-28 de dos temas aparentemente dispares: la autoridad de la enseñanza de Jesús y su poder para realizar exorcismos. Estudios antropológicos sobre el fenómeno de la posesión y la práctica exorcista en culturas preindustriales permiten concluir que la yuxtaposición de estos dos temas refleja la exigencia que dichas culturas imponen a los innovadores religiosos de legitimar sus propuestas mediante la exhibición de poderes espirituales extraordinarios.

Palabras clave: Orígenes del cristianismo, evangelio de Marcos, exorcismos, innovadores político-religiosos, antropología cultural.

ABSTRACT: This paper tries to recover the cultural meaning and the literary function of the presence in Mk 1:21-28 of two apparently unrelated elements: the authority of Jesus' teaching and his power to exorcize unclean spirits. Anthropological research about possession and exorcisms in pre-industrial cultures allows us to think that the conjunction of these two elements reflects the demand that these cultures impose to religious innovators of legitimating their proposals with the exhibition of extraordinary spiritual powers.

Keywords: Christian origins, Gospel of Mark, exorcisms, politico-religious innovators, Cultural Anthropology.

Introducción y planteamiento

El relato marcano del exorcismo en la sinagoga de Cafarnaum relaciona dos temas que la mayoría de los cristianos del mundo moderno occidental consideran totalmente dispares: la enseñanza de Jesús y sus obras extraordinarias. El primero forma parte de lo que el cristianismo actual considera su misma esencia, pues es en la enseñanza atribuida por los Evangelios a Jesús y en el relato de su muerte y resurrección donde se encuentra el fundamento de casi todos los contenidos de su fe. El segundo, sin embargo, es generalmente considerado como un componente mítico o folclórico del cristianismo primitivo, del que hoy es posible e incluso conveniente prescindir (Hedrick 2007: 297-313). No es, pues,

extraño que la posición más extendida en el cristianismo occidental moderno sea obviar la pregunta por el valor histórico de esos elementos extraordinarios e interpretarlos como expresiones literarias simbólicas de mensajes teológicos (Gnilka 1986: 33).

Aunque la interpretación simbólica de estos elementos es totalmente legítima para el cristianismo occidental moderno, la propia exigencia de verdad a la que aspira el enfoque científico de la investigación histórica no puede dejar de señalar que, para los primeros seguidores de Jesús las cosas fueron, probablemente, de otra manera. La tesis que con este escrito quiero apoyar, y que probaré para el caso concreto del relato marciano del exorcismo de la sinagoga de Cafarnaum, es que la lectura adecuadamente contextualizada de muchos relatos de obras extraordinarias atribuidas a Jesús indica que sus transmisores, no solo creían en el contenido literal de los mismos, sino que consideraban que los hechos en ellos narrados eran imprescindibles para acreditar el origen divino de su mensaje. La contextualización adecuada a la que me refiero debe caracterizarse por enfatizar la coherencia interna de las creencias y prácticas que los textos presuponen y de las que deriva su sentido literal. Dada la enorme distancia cultural que nos separa de Jesús y de los grupos humanos donde se escribieron los Evangelios, la interpretación contextualizada de estos relatos debe abstenerse de atribuir un sentido actualizable a todos y cada uno de los elementos que aparecen en esos ellos, esforzándose, sin embargo, por descubrir la lógica cultural y la dinámica social de la que forman parte. En esta tarea de interpretación la antropología social y cultural ofrece al exegeta una ayuda inestimable, pues aporta ejemplos y modelos de mundos culturales coherentes y, sin embargo, muy distintos del nuestro. Además, muchos de esos ejemplos y modelos se refieren a sociedades que no han sido demasiado alteradas por la Revolución Industrial y que se parecen, en aspectos importantes de su cultura y funcionamiento, a las sociedades antiguas del Mediterráneo y del Próximo Oriente.

El hecho de que el relato de exorcismo aquí analizado pertenezca al evangelio de Marcos es especialmente relevante para esta tesis general, pues dicho evangelio es uno de los documentos neotestamentarios en los que más claramente se ha pretendido fundamentar la irrelevancia de las obras extraordinarias de Jesús para la fe.

Numerosos exegetas defienden, en efecto, que uno de los principales objetivos del segundo evangelio es contrarrestar el éxito popular o misionero de una imagen triunfalista de Jesús, expresada en los relatos de milagros, con una cristología del sufrimiento y de la cruz (Luz 1965; Hedrick 2007: 30-310). Quienes defienden esta tesis se apoyan fundamentalmente en la manera como Marcos ordena, elabora y completa el material que ha recibido de la tradición. Señalan que la densidad de relatos taumátúrgicos es muy alta al principio de la narración ambientada en Galilea, pero disminuye a medida que Jesús se aproxima a Jerusalén, siendo progresivamente sustituidos por anuncios y enseñanzas sobre el destino de sufrimiento y muerte que espera a Jesús. Entienden, también,

que Marcos utiliza esta estrategia de sustitución para desvelar el verdadero significado de la identidad de Jesús como Hijo de Dios. Esta identidad, que está anunciada en el título de la obra (Mc 1, 1), que ha sido dos veces confirmada por la voz de Dios (Mc 1, 11; 9, 7) y varias veces reconocida por los espíritus inmundos (Mc 3, 11; 5, 7), adquiriría su pleno significado en boca del centurión al pie de la cruz (Mc 15, 39). Según estos exegetas, la estrategia redaccional del evangelista estaría toda ella orientada a mantener la tesis de que la identidad de Jesús solo se revela completamente en el momento de su muerte (Mc 15, 39) (Gnilka 1986: 197).

A mi entender, estos datos redaccionales permiten afirmar que la actividad taumatúrgica no es lo que el evangelista considera más valioso y definitivo del ministerio de Jesús, pero no son suficientes para concluir que rechace la imagen de un Jesús taumaturgo. Quienes apoyan dicha conclusión olvidan que no existe un solo lugar del evangelio de Marcos donde se exprese un rechazo explícito a la fe en el poder taumatúrgico de Jesús, y, por el contrario, hay indicios suficientes para pensar que el evangelista le concede una gran importancia. Así, en los relatos de sanación del paralítico (Mc 2, 5) y de la hemorroísa (Mc 5, 34), Jesús valora positivamente la fe en su capacidad de curar manifestada por la persona enferma o sus acompañantes; en Mc 9, 22-24, reprocha al padre de un muchacho poseído su falta de fe y en M 5, 36 anima a Jairo para que su fe no decaiga ante la noticia de que su hija ha muerto. Más aún, en varias ocasiones Jesús se muestra negativamente sorprendido por la falta de fe de algunas personas en su poder taumatúrgico, como es, por ejemplo, el caso en las escenas de la visita a Nazaret (Mc 6, 1-6) y de la tempestad calmada (Mc 4, 35-41).

La interpretación que en este escrito defiendo del relato de exorcismo en la sinagoga de Cafarnaum constituye un ejemplo especialmente claro de la relevancia que Marcos otorga a las obras taumatúrgicas. Mi argumento respecto a este ejemplo concreto es que el carácter extraordinario de la actuación de Jesús tiene una función esencial para el conjunto total de la narración evangélica y que, por consiguiente, no es posible sostener que la comprensión marcana de Jesús pueda prescindir de sus rasgos taumatúrgicos. Como mostraré en las siguientes páginas, el papel específico que este exorcismo tiene en el conjunto del segundo evangelio es dar una legitimación divina a los contenidos novedosos de la enseñanza de Jesús. Dicho en otras palabras, Marcos sabe que, sin una legitimación semejante, Jesús nunca habría podido pretender que se reconociera el origen divino de su mensaje.

Evidentemente, no soy la primera persona que quiere poner de relieve el carácter legitimador que los hechos extraordinarios de Jesús tuvieron en el contexto de su ministerio. En la década de los setenta del siglo pasado, G. Vermes mostró las semejanzas existentes entre la actividad taumatúrgica de Jesús y la de algunos maestros judíos de la época romana (Vermes 1972: 24), e interpretó las capacidades extraordinarias de todos estos personajes en términos de la categoría weberiana de «ca-

risma». Según la teoría de Weber, el carisma es un rasgo extraordinario de la personalidad que inviste a quien lo posee de un tipo de autoridad distinto al de la autoridad institucionalizada (Weber 1979: 48 ss.). De acuerdo con la interpretación de Vermes, el exorcismo de la sinagoga de Cafarnaum legitima la enseñanza de Jesús porque es una demostración de autoridad carismática (Vermes 1996: 93-97).

La explicación de Vermes tiene, sin embargo, algunas deficiencias importantes. En primer lugar, las investigaciones históricas y antropológicas revelan que la capacidad de hacer exorcismos u otros actos portentosos no siempre otorga autoridad. Las personas socialmente identificadas como brujos/as, que supuestamente utilizan sus poderes extraordinarios para hacer el mal, son el contraejemplo más claro. Estos personajes suscitan temor, pero normalmente son incapaces de recabar autoridad.

En segundo lugar, el concepto de «autoridad carismática» de Weber deriva de las teorías sobre el liderazgo de Nietzsche y Freud que, a su vez, se basan en una concepción europea de la personalidad individual muy alejada de la personalidad de orientación colectivista predominante en el mundo antiguo y difícilmente aplicable a un judío palestino del siglo I (Malina 1984).

Por otra parte, en sus estudios sobre las formas de resistencia frente al poder empleadas por los colectivos subordinados, J. C. Scott ha mostrado que la autoridad de los líderes populares no deriva siempre ni exclusivamente de la posesión de unas cualidades personales extraordinarias, sino del coraje y la aptitud para expresar públicamente el rechazo al discurso con el que los poderosos pretenden legitimar su poder (Scott 1990: 20). Según este autor, el origen del liderazgo en colectivos subordinados u oprimidos debe buscarse, no tanto en las cualidades individuales del líder, sino en su capacidad para representar y expresar públicamente la posición (valores, anhelos, quejas) del colectivo al que pertenece y ofrecerle un curso de acción posible. El reconocimiento del grupo, que se ve representado en el líder, es lo que otorga el liderazgo al líder.

Desde un acuerdo básico con la tesis de Scott, creo que no es posible minimizar la importancia que el poder taumatúrgico ha tenido y tiene en el éxito de muchos líderes populares. Dicho poder debe, sin embargo, interpretarse, no como un rasgo de la personalidad carismática del líder, según la teoría de Weber, sino como una manifestación de la legitimación divina de su liderazgo. Esta interpretación corrobora el papel crucial que Scott atribuye al reconocimiento del grupo, pues es precisamente el grupo el que decide si el poder taumatúrgico procede de una divinidad protectora o es el resultado del engaño o la brujería. Pero, dado que la legitimación divina de la autoridad presupone una sociedad donde las creencias religiosas condicionan la interpretación de la realidad, su teoría sociológica sobre la autoridad de los líderes populares deberá ser complementada con aportaciones más específicas de la antropología de la religión.

Análisis del texto Mc 1, 21-28

El exorcismo de la sinagoga de Cafarnaum es la primera acción extraordinaria que Jesús realiza en el evangelio de Marcos. Está situada en el comienzo de su actividad pública, inmediatamente después de la llamada de sus cuatro primeros discípulos. El carácter singular de su posición dentro del evangelio sugiere que la información que transmite necesita ser conocida por el lector u oyente desde el principio.

Texto:

²¹ Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ· καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν. ²² καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.

²³ καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραξεν ²⁴ λέγων, Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρητέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. ²⁵ καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων, Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ. ²⁶ καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλη ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ. ²⁷ καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας, Τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.

²⁸ καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

En todo lo que sigue adoptaré el punto de vista de la crítica redaccional, es decir, no me preocuparé tanto por averiguar qué elementos del texto proceden de la tradición premarcana cuanto de comprender la función que el relato y sus distintas componentes tienen en la narración global del evangelio.

La mayor parte de los exegetas afirman que los dos primeros versículos (vv. 21-22) deben leerse como un sumario introductorio (Guillemette 1989: 223-226) cuya función es informar sobre un rasgo típico del ministerio de Jesús que conviene que el lector sepa o recuerde (Hedrick 1984). De estos versículos concretos aprendemos que, tras llamar a sus primeros discípulos, Jesús fue con ellos a Cafarnaum, y allí empezó a practicar la costumbre de enseñar los sábados en la sinagoga, causando admiración entre la gente, pues «enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas».

Inmediatamente a continuación de este sumario, Marcos narra un relato de exorcismo realizado por Jesús durante una reunión sinagogal de sábado (vv. 23-27). Para un lector moderno, la articulación lógica entre estas dos piezas de la escena no es clara. Desde nuestros presupuestos culturales somos incapaces de encontrar relación evidente alguna entre una enseñanza y un exorcismo. Algunos autores han optado por considerar que el sumario introductorio y el relato de exorcismo deben leerse como dos unidades literarias independientes una de la otra (Alan 1996: 53). Sin embargo, es difícil pasar por alto el hecho de que el sumario in-

troductorio y la conclusión del relato de exorcismo (v. 27) forman una inclusión mediante la repetición de los términos «enseñanza» y «autoridad». Otros autores sugieren que el exorcismo no pretende ser más que una ilustración simbólica o metafórica del poder de la enseñanza de Jesús (Guillemette 1989: 242-243); otros, que es o ilustra una parte de dicha enseñanza. Así, Pérez Fernández propone una elaboración teológica de la noción marcana de «enseñanza de Jesús», según la cual, la revelación de la identidad de Jesús manifestada a través de sus poderes extraordinarios debería considerarse «enseñanza». Bajo este presupuesto, el relato de exorcismo tendría simplemente la función de dar a conocer esta instrucción específica (Pérez Fernández 2008: 283).

La posición que defiendo en este escrito asume que la lectura literal del texto debe tener sentido en su contexto cultural, y que, por tanto, es preciso ajustarse en todo a ella. En espera de poder mostrar su lógica a partir de las claves culturales que presupone y que haré explícitas en el próximo apartado, sugiero ya aquí que la intención de Marcos al narrar el exorcismo no es sino explicar mediante un ejemplo concreto en qué consiste la autoridad de la enseñanza de Jesús. A favor de esta sugerencia se puede, además, aducir que la explicación mediante ejemplos es una de las formas de argumentación más típicas y frecuentes en las culturas predominantemente orales (Ong 1982: 49-57), entre las que debemos incluir la cultura popular antigua de la comunidad marcana.

Esta interpretación literal es también coherente con la variante textual mejor atestiguada de la exclamación de la gente (v. 27) donde, como ya he indicado, volvemos a encontrar la, para nosotros, desconcertante yuxtaposición entre enseñanza y autoridad, acompañada ahora de una referencia al poder exorcista de Jesús: διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.

Casi todos los exegetas creen que Marcos ha redactado los vv. 23-26 a partir de un relato de exorcismo tradicional (Stein 2008: 83). Todavía se discute si la identificación de Jesús por parte del espíritu (v. 25) y la orden de callar (φιμώθητι) con la que Jesús responde se deben o no a la intervención redaccional del evangelista. Pero, sean cuales sean las respuestas que se den a estas cuestiones, lo único que importa a mi argumento es que Marcos ha querido incorporar este relato en su obra y lo ha hecho introduciendo o conservando las palabras del espíritu impuro.

Sobre el origen literario del v. 27, en el que las personas allí presentes vinculan la autoridad de la enseñanza de Jesús con su poder exorcista, también existe discusión. Algunos autores consideran que el contenido de la exclamación de la gente ha sido creado por Marcos juntamente con los versículos introductorios para formar con ellos la inclusión a la que me he referido antes, en la que se repite el tema de la autoridad de la enseñanza de Jesús. Otros exegetas, sin embargo, consideran que el v. 27 en su integridad es un final plausible para un relato tradicional de exorcismo y solo atribuyen a la creatividad de Marcos el sumario intro-

ductorio. Ahora bien, incluso en este último caso, el evangelista seguiría siendo responsable de haber seleccionado precisamente el tema de la autoridad de la enseñanza de Jesús, presente en la tradición, para construir con él la inclusión formada por los vv. 22 y 27 (Guillemette 1989: 242; Gnllka 1986: 89). Dicha inclusión parece querer indicar que el exorcismo narrado en los vv. 23-26 debe entenderse como un elemento esencial de la reflexión que Jesús ha suscitado entre la gente de Cafarnaum sobre la autoridad de su enseñanza.

Antes de mostrar, mediante una contextualización adecuada del texto, la conexión lógica entre la autoridad de la enseñanza de Jesús y su poder exorcista, es importante que logremos apreciar el peso y el sentido que el tema de la enseñanza de Jesús tiene en el conjunto del evangelio de Marcos.

Mc 1, 21-28 es el primer lugar de la obra marcana donde se menciona la enseñanza de Jesús (διδασχὴ αὐτοῦ). Sabíamos, por las escenas anteriores, que Jesús anunciaba la buena noticia de la llegada del reinado de Dios y que exhortaba a la conversión (Mc 1, 15), pero no sabíamos que también tenía una enseñanza propia. Aunque, en comparación con los otros dos evangelios sinópticos, el de Marcos es el que menos enseñanza discursiva atribuida a Jesús contiene, incluye, sin embargo, un gran número de referencias importantes a su actividad como maestro (1, 22; 1, 27; 4, 1.2.38; 5, 35; 6, 2.6.34; 8, 31; 9, 17.35.38; 10, 17.20.35; 11, 18.21; 12, 14.19.32.35.38; 13.1; 14, 14.45.49) (Stein 2008: 86). De aquí podemos concluir que esta actividad es, para Marcos, uno de los rasgos que caracterizan el ministerio de Jesús y, por tanto, cualquier cosa que decida comentar acerca de ella en la apertura de su obra será probablemente necesaria para entender el resto de la misma.

Pero la frecuencia de las referencias a la enseñanza de Jesús no es lo único que delata la importancia que en el evangelio de Marcos tiene este tema y, por tanto, tampoco es el único factor que nos debe motivar a estudiar las razones de su aparición en la apertura de la obra. Otro factor significativo es la novedad que, según el segundo evangelio, caracteriza la enseñanza de Jesús y que aparece ya implícitamente aludida en Mc 1, 22 en la comparación con la exégesis de los escribas (γραμματεῖς). Esta novedad se menciona también de forma explícita en la exclamación asombrada de los testigos del exorcismo (v. 27); y, aunque la expresión «διδασχὴ καινὴ» no vuelve a aparecer en el evangelio y, por tanto, podría ser tradicional, existen indicios suficientes para afirmar que Marcos está plenamente de acuerdo con esta caracterización.

En efecto, a diferencia de Mateo y Lucas, quienes se esfuerzan por mostrar la coherencia entre la enseñanza de Jesús y la Ley judía, Marcos no manifiesta ningún reparo a la hora de señalar los puntos en los que Jesús se distancia claramente de la Torá y de las interpretaciones que de ella hacen los escribas y fariseos (Basser 2002: 88-89; Pérez Fernández 1988). Así, el Jesús marciano, en vez de forjar razones con las que justificar sus violaciones del descanso sabático, señala un antecedente ilustre de este

tipo de violación y afirma sin ambages que el sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado (Mc 2, 28). En vez de esforzarse por ofrecer una interpretación flexible y razonada de la impureza dietética, niega frontalmente la posibilidad de que existan alimentos impuros (Mc 7, 18-19). En vez de proponer una forma sutil de limitar las posibilidades de divorcio que ofrece la Torá, se atreve a sugerir que Moisés no legisló de acuerdo con la voluntad de Dios, sino forzado por la dureza del pueblo (Mc 10, 1-9).

Al igual que otros maestros populares de la Antigüedad, Jesús también enseñaba con el ejemplo, es decir, ofrecía su forma de vida y su propio comportamiento como modelo para la imitación (Long 2000). Pues bien, en esta práctica pedagógica el Jesús marcano no se muestra más considerado con la Ley y la exégesis de los escribas que en su enseñanza verbal. Además de curar en sábado casos no urgentes (Mc 3, 1-6), toca y se deja tocar por personas impuras sin manifestar preocupación alguna por purificarse (Mc 1, 40-45; 5, 25-34). Y, por si esto no fuera suficiente para demostrar su desprecio hacia las normas culturales, dos días antes de celebrar la Pascua en la ciudad santa de Jerusalén se aloja, nada menos, que en casa de un leproso (Mc 14, 3-8).

Además de distanciarse respecto a la normativa legal, la enseñanza verbal y práctica del Jesús marcano pone en entredicho valores centrales de la sociedad. Así, en Mc 3, 31-34 y Mc 10, 17-31 sugiere que la institución familiar y la propiedad pueden ser obstáculos para cumplir la voluntad de Dios; en Mc 10, 42-45 critica la autoridad basada en la fuerza, que era, precisamente, la forma de autoridad imperante en sus días; y en Mc 7, 24-30 y Mc 9, 38-41 rechaza la actitud exclusivista con la que los grupos étnicos y religiosos tradicionales hacen valer su identidad en el ámbito social.

Estos ejemplos nos permiten afirmar que entre los rasgos de la enseñanza de Jesús que más interesan a Marcos está, precisamente, el carácter novedoso al que se refieren los espectadores del exorcismo que estamos estudiando. Por otra parte, esta enseñanza novedosa aparece como una de las principales causas que generan los conflictos entre Jesús y las autoridades político-religiosas, contribuyendo, por tanto, de forma decisiva a propulsar el drama de tensiones crecientes que configura el segundo evangelio (Horsley 2001: 100).

La atención que la enseñanza de Jesús recibe en este evangelio y el papel que su carácter novedoso desempeña en el drama global de la obra sugieren con fuerza que el episodio de la sinagoga de Cafarnaum, donde aparecen por primera vez estos temas, contiene información decisiva para comprender todo lo que sigue. Ahora bien, dado que el foco de este episodio es la autoridad de la enseñanza de Jesús y dado que en él aparece vinculada a su poder exorcista, para captar dicha información necesitamos ser capaces de relacionar de forma coherente estos tres elementos, aparentemente tan dispares: la autoridad de la enseñanza, la novedad de la misma y el poder exorcista.

La indagación antropológica del siguiente apartado tiene por objeto hacer explícitos los conocimientos culturales necesarios para captar esa relación y la lógica implícita que la sustenta.

Presupuestos culturales del texto

Del anterior análisis preliminar podemos ya extraer algunas conclusiones relativas a los temas que el evangelista ha querido subrayar en el texto:

Primero: la enseñanza que Jesús imparte habitualmente en la sinagoga de Cafarnaum es reconocida por los allí presentes como una enseñanza novedosa y con autoridad

Segundo: las personas que escuchan esta enseñanza consideran que su autoridad está íntimamente relacionada con el poder exorcista exhibido por Jesús (Vermes 1977: 31-32), y reconocen que en esto se diferencia notablemente de la enseñanza impartida por los escribas.

El argumento que Marcos parece querer escenificar en este texto es que la autoridad de la enseñanza novedosa de Jesús consiste en o se demuestra por sus poderes exorcistas. Ahora bien, para los lectores del siglo XXI, este argumento resulta, cuanto menos, chocante. En nuestra cultura, una enseñanza se considera autorizada cuando es convincente, es decir, cuando puede ser argumentada de forma consistente o puede corroborarse mediante evidencia externa. Por tanto, a menos que la enseñanza de Jesús en la sinagoga de Cafarnaum versara sobre técnicas exorcistas, cosa que Marcos en ningún momento sugiere, la conexión entre autoridad docente y exhibición de poderes extraordinarios es, para nosotros, totalmente incongruente.

La perplejidad que produce hoy el argumento de Marcos puede resumirse en los dos siguientes interrogantes: 1) ¿cómo es posible que el poder de Jesús para controlar espíritus tenga algo que ver con la autoridad de su enseñanza?; 2) ¿por qué plantea Marcos el tema?, es decir, ¿por qué está interesado en probar que la enseñanza de Jesús tiene autoridad?

Marcos no hace ningún esfuerzo por aclarar estos interrogantes. Todo indica que, para él, no son problemáticos. Cuando al leer un texto antiguo nos damos cuenta de que el autor considera obvias cosas que a nosotros nos producen perplejidad, debemos sospechar que está presuponiendo en sus lectores el conocimiento de un contexto sociocultural diferente del nuestro. Lo que en este caso Marcos parece presuponer es el conocimiento que todas las sociedades antiguas del entorno del Mediterráneo y del Próximo Oriente compartían acerca de los dioses y los espíritus, así como de las pautas y objetivos de sus interacciones con los seres humanos.

Mc 1, 21-28 habla, en efecto, de seres espirituales y divinos, y de algunos de los modos concretos en los que estos seres se relacionan con los hombres: habla de espíritus impuros y del Dios de Israel; habla de

espíritus que poseen a personas suplantando su voluntad; se refiere indirectamente a la existencia de una relación positiva entre Jesús y Dios —Jesús es el santo de Dios— y describe a Jesús haciéndose con el control de un espíritu poseedor y obligándolo a dejar su víctima. Estamos claramente ante un relato en el que las relaciones y confrontaciones entre seres humanos y seres espirituales, y las consecuencias individuales y sociales de ellas derivadas forman parte del tema o argumento principal. Por tanto, si queremos entenderlo correctamente, debemos informarnos primero acerca del sistema de creencias compartidas que sustentaba la realidad cultural de la posesión espiritual y la práctica exorcista en el entorno social donde se escribió el evangelio (Miquel Pericás 2009: 29-102).

El mundo de Marcos y de los destinatarios de su evangelio es un mundo en el que la realidad de la vida cotidiana no constituye un universo cerrado, sino que está abierto a la penetración y al influjo de una realidad trascendente poblada de entidades y fuerzas extraordinarias. De acuerdo con la terminología de la sociología del conocimiento (Berger-Luckman 1967: 19-28), para cada sociedad, la realidad de la vida cotidiana es la realidad formada por todos aquellos seres y acontecimientos que están al alcance del conocimiento o de la previsión humana. Es todo aquello que las personas de esa sociedad controlan o esperan que suceda con una cierta regularidad, y en base a lo cual dirigen sus acciones y organizan su vida social. Lo trascendente, por el contrario, se define como aquello que la sociedad considera real, pero que no pertenece a la realidad de su vida cotidiana.

En las sociedades industriales o posindustriales normalmente asumimos que todos los fenómenos susceptibles de ser conocidos son, al menos potencialmente, objetos del conocimiento científico. Ahora bien, dado que el conocimiento científico es esencialmente control y/o predicción, la mayor parte de las personas que viven en estas sociedades tienden a concebir la realidad de la vida cotidiana como un sistema cerrado impermeable a la trascendencia. Consecuentemente, niegan la existencia de lo trascendente o lo conciben como una realidad totalmente separada (desconectada) de la realidad de la vida cotidiana. Bajo estos presupuestos no es, por tanto, casualidad que una de las cuestiones más acuciantes planteadas por el pensamiento moderno a la teología sea la de explicar la posibilidad de la intervención de Dios en el mundo.

Sin embargo, para la mayoría de las concepciones preindustriales del mundo, y para la de las culturas mediterráneas antiguas, la cuestión de la intervención divina en el mundo no es un problema. En ellas, la realidad trascendente penetra de forma perceptible la realidad de la vida cotidiana, y muchos aspectos de la realidad de la vida cotidiana están presentes en las manifestaciones sensibles de lo trascendente. Los dioses envían rayos y hacen temblar las montañas; los ángeles y los héroes muertos se hacen visibles a los hombres y les hablan; los espíritus producen enfermedades con síntomas reconocibles y son capaces de gritar, volcar obstáculos y desprender humo u olor. Lo que diferencia la realidad de la vida

cotidiana de la realidad trascendente es precisamente lo que su nombre indica: que es cotidiana, que se comporta o funciona de manera previsible, que ofrece a los seres humanos una red de regularidades sobre las que pueden apoyarse para proyectar sus acciones. Por otra parte, a diferencia de nuestra moderna cultura científica, las culturas precientíficas conciben el conocimiento humano, no como una empresa en constante desarrollo, sino como un depósito de saberes transmitido desde antiguo o revelado por los dioses. En consecuencia, no se espera que lo que hoy es incontrolable e impredecible pueda alguna vez dejar de serlo y, por tanto, no se concibe la posibilidad de que lo trascendente pueda modificarse o desaparecer bajo el avance de la realidad cotidiana.

En estas culturas, lo trascendente no está desconectado de la realidad de la vida cotidiana, sino que se caracteriza, precisamente, por su capacidad para interferir en ella de forma extraordinaria, haciendo fracasar las expectativas que los seres humanos se forman contando con el funcionamiento regular de las cosas. Así, el Dios de Israel se revela a Moisés en una zarza que arde sin consumirse y se da a conocer al pueblo hebreo liberándolo, mediante hechos y acontecimientos portentosos, de la esclavitud a la que lo tenía sometido el rey más poderoso de la tierra. Cuando el profeta Amós da voz a las recriminaciones que Yhwh hace a Israel por su infidelidad, dice:

Os negué la lluvia los tres meses anteriores a la siega, hice llover sobre una ciudad y sobre otra no; un campo era regado mientras otro, falto de agua, se secaba. Dos de tres ciudades se arrastraban hasta la otra para beber agua, pero no conseguían apagar su sed; pero no habéis vuelto a mí – oráculo de Yhwh (Am 4, 7-8).

En su empeño porque los israelitas lo reconozcan, Yhwh interfiere con el funcionamiento habitual de los fenómenos que hoy denominamos «atmosféricos» haciendo llover o reteniendo la lluvia de forma irregular sobre zonas arbitrariamente elegidas.

Como estos ejemplos procedentes de Israel y del judaísmo antiguo anticipan, la mayoría de las culturas antiguas que surgen en el entorno del Mediterráneo y del Próximo Oriente conciben la realidad trascendente bajo la forma de una sociedad de seres superiores de carácter personal —dioses, ángeles, demonios, almas de difuntos, espíritus de todo tipo, etc.—. Esta manera de concebir lo trascendente es una manera de hacer que lo impredecible entre, aunque solo sea parcialmente, en el ámbito de la influencia humana: Si los seres trascendentes tienen psicologías semejantes a la psicología de la persona humana, tendrá sentido que los seres humanos intenten ganarse su favor o, cuando esto no sea posible, procuren mantenerlos alejados evitando cualquier cosa que pueda causarles irritación. Los seres trascendentes, por su parte, podrán aceptar relaciones de amistad o patronazgo con las personas y los grupos humanos sin poner en entredicho ni la superioridad de su poder ni su libertad.

En conclusión: la imagen del mundo presupuesta en el evangelio de Marcos permite pensar que seres trascendentes de carácter personal —demonios, espíritus, dioses— actúen sobre la realidad de la vida cotidiana. Lo que distingue las actuaciones de estos seres de los hechos o acontecimientos de la realidad cotidiana es su carácter extraordinario. Para Jesús, Marcos y sus destinatarios, la irrupción de lo trascendente en el curso ordinario de la vida no presenta problema alguno, pues, a diferencia del pensamiento científico, el pensamiento antiguo no ve en ella una violación de leyes naturales autónomas, sino simplemente la acción voluntaria de algún ser trascendente sobre una realidad cotidiana de la que no está ontológicamente desconectado.

Tanto el judaísmo antiguo como casi todas las culturas de su entorno reconocen la existencia de seres trascendentes de carácter personal con los que es posible establecer algún tipo de alianza. Algunos de estos seres, a los que se los suele incluir en la categoría de dioses, mantienen relaciones de fidelidad con grupos humanos concretos, de los que reciben culto y para los que actúan como benefactores o patronos. Estos seres trascendentes suelen asumir los criterios morales del grupo al que patrocinan, retribuyendo, respectivamente, con premios o castigos la adecuación o inadecuación del comportamiento de sus miembros respecto a dicha moral. Sus clientes humanos saben, por tanto, cómo deben comportarse para ganarse o mantenerse en su favor. Dicho en otras palabras, el hombre antiguo puede acercarse a sus dioses sin el temor de quien afronta un poder totalmente arbitrario, sino con la confianza de será tratado de acuerdo con los criterios morales vigentes en su propia cultura.

Per todos los grupos humanos antiguos del entorno del Mediterráneo, incluido el pueblo de Israel, saben también que, junto a sus dioses protectores, existen muchos otros seres espirituales que actúan con criterios contrarios a los de la moral del grupo o de forma maliciosa y arbitraria. Frente a estos seres, el hombre antiguo puede buscar la ayuda de espíritus más poderosos capaces de controlarlos, pero también puede intentar dominarlos él mismo mediante técnicas de carácter mágico o ganarse su colaboración a través de una alianza que sirva a los intereses de las dos partes. Sin embargo, cualquier opción que implique el trato directo con seres espirituales malignos o amoraes es susceptible de provocar recelo social, pues todo el mundo sabe que la capacidad de dominar a estos seres o de recabar su colaboración puede utilizarse de forma perversa. Es precisamente el carácter perverso o egoísta de la intención con que una persona puede acercarse al mundo espiritual lo que define la práctica de la brujería (γοητεία). Así, el dominio del exorcista sobre los espíritus malignos que poseen a sus pacientes puede ser o no ser brujería. Si el exorcista abriga la intención de utilizarlo para dirigir a esos mismos espíritus contra sus rivales o contra los rivales de sus clientes, merece ser acusado de practicar la brujería. Pero si únicamente usa este poder con fines terapéuticos, será inocente del cargo.

La mejor prueba que un exorcista podría dar de su inocencia sería mostrar que sus poderes sobre los espíritus malignos provienen de un dios o espíritu protector del grupo que le utiliza como mediador de su voluntad benefactora. El problema es que la ambigüedad inherente al fenómeno de la posesión espiritual dificulta mucho ofrecer indicios absolutamente convincentes sobre el origen último del poder de un exorcista (Lewis 1971: 100-177). Por eso, el juicio que las autoridades emiten sobre la bondad o perversidad de estos expertos en espíritus suele estar muy condicionado por su reputación social.

Como el ejemplo del exorcista que media el poder terapéutico de un dios benefactor demuestra, no es infrecuente que los seres trascendentes canalicen sus intervenciones en el mundo a través de mediadores humanos. Las formas en que la persona humana es utilizada como cauce de lo trascendente dependen en gran medida de cada cultura. En el contexto cultural del Mediterráneo y del Próximo Oriente antiguos, las formas reconocidas de mediación humana de lo trascendente se distinguen, sobre todo, por el grado en que la voluntad del mediador participa en el proceso de mediación. La participación es mínima o nula en aquellos tipos de posesión en los que el ser trascendente (espíritu poseedor) suplanta completamente la voluntad de la persona poseída utilizando su cuerpo como mero instrumento de expresión. Este es claramente el caso de la posesión descrita en el texto que estamos analizando, así como el del endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20) y los de otros posesos mencionados en varios sumarios marcanos (Mc 1, 34.39; 3, 11). También es el caso de las médiums que operaban en los oráculos griegos y el de las mujeres poseídas por Dionisio durante la celebración de sus festividades anuales. Una participación mayor se da, por ejemplo, en algunos de los jefes militares de Israel cuyas proezas narra el libro de los Jueces. Estos personajes actúan poseídos por el espíritu de Dios, quien les dota de una decisión, una fuerza y una destreza extraordinarias, pero nunca pierden la conciencia de ser ellos mismos los agentes de sus acciones. Una participación todavía mayor la encontramos en algunos patriarcas y profetas de la tradición israelita, quienes reciben, por inspiración espiritual, el mensaje que Dios quiere que transmitan al pueblo, pero conservan su capacidad para aceptar o rechazar su papel de medidores.

Un modelo de mediación humana de lo trascendente que encontramos todavía hoy en numerosas culturas preindustriales es aquel que se origina cuando un dios o espíritu poderoso elige a una persona para establecer con ella una relación de carácter interpersonal configurada de acuerdo con las pautas de la relación social del patronazgo. La escena del bautismo en el segundo evangelio (Mc 1, 9-11) es un indicio claro de que Marcos imagina la relación de Jesús con Dios y su papel mediador entre los hombres según este modelo (DeMaris 2000; Boring 2006: 43-45). En esta escena, el narrador describe al Espíritu descendiendo sobre Jesús mientras una voz del cielo, supuestamente la del propio Dios, lo declara su hijo amado. Si tenemos en cuenta el dato de que, en las sociedades pa-

triarcales antiguas del Mediterráneo y del Próximo Oriente, la relación padre-hijo es un caso especial de la relación patrón-cliente, podemos concluir que el modelo de mediación basado en la relación entre un espíritu patrón y un cliente humano es aplicable al caso del Dios de Israel y Jesús. Esta conclusión está corroborada por el hecho significativo de que el único rasgo de la actitud de Jesús respecto a Dios que Marcos destaca es la obediencia; una actitud que combina perfectamente los dos aspectos más característicos del tipo ideal del cliente: su subordinación incondicional al patrón y el carácter voluntario de la misma.

Cuando un espíritu elige a una persona para convertirla en mediadora de su intervención en el mundo humano, nunca deja de proveerla de los poderes extraordinarios que necesita para poder desempeñar su papel. En realidad, es el carácter extraordinario de los poderes del mediador lo que verdaderamente lo identifica como mediador de una realidad trascendente que, como ya hemos visto, se define por oposición a la realidad ordinaria de lo cotidiano. El uso de estos poderes por parte de la persona elegida suele tener dos tipos de finalidad. Por una parte, lo ayudan a realizar en el mundo la acción o misión que su espíritu patrón le ha encomendado. Por otra, le sirven para acreditarse como mediadora de ese mismo espíritu ante los hombres (Mount 2005). En el caso del Jesús exorcista, encontramos testimonios de ambos usos.

El testimonio del documento Q en la escena conocida como «controversia de Belcebú» (Lc 11, 14-23/Mt 12, 22-30) indica que los seguidores de Jesús y, probablemente, el propio Jesús, entendieron su poder exorcista como una de las capacidades con las que el espíritu de Dios le habría dotado para que colaborase en la instauración de su reinado. El principal argumento con el que Jesús se defiende de las acusaciones de sus enemigos reza así: «si yo expulso los demonios con el espíritu/dedo de Dios, es que el reinado de Dios se os ha echado encima». Este argumento presupone que los demonios están rivalizando con Dios por el dominio sobre el mundo y que, por consiguiente, su expulsión es una condición necesaria para que Dios pueda reinar. Uno de los puntos que me propongo demostrar en este escrito es, precisamente, que, en Mc 1, 21-28, ese mismo poder exorcista tiene la función de acreditar a Jesús como mediador de Dios ante sus correligionarios.

En lo que queda de este apartado quiero precisar un poco más los presupuestos culturales que, a mi entender, han motivado el uso que Marcos hace del relato del exorcismo en la sinagoga de Cafarnaum. Me apoyo aquí en el estudio etnológico de Ioan M. Lewis (Lewis 1971) sobre las dinámicas políticas y sociales que típicamente surgen en las sociedades donde la creencia en la posesión espiritual y las prácticas exorcistas siguen vigentes. Según los datos aportados por este antropólogo, la irrupción extraordinaria de lo trascendente en el mundo humano es más frecuente y políticamente más relevante en aquellas sociedades donde la institucionalización religiosa es débil o pasa por una época de crisis, así como entre aquellos colectivos sociales a los que se les niega o dificulta el

acceso al poder (Lewis 1971: 131 ss., 175). Es claro que el judaísmo palestino del siglo I cumplía la primera condición, mientras que el pueblo sencillo de cualquier parte del Imperio, en el que debemos incluir a Jesús de Nazaret y a sus seguidores de la comunidad de Marcos, cumplía la segunda.

La razón de esa frecuencia y relevancia es que la irrupción extraordinaria de lo trascendente puede favorecer la disposición social a aceptar cambios contrarios a las prácticas consagradas por la tradición o impuestas por los grupos de poder. Es más, en las sociedades tradicionales, donde casi cualquier innovación suele provocar recelo, solo la manifestación de los seres trascendentes a favor de este tipo de cambios tiene capacidad suficiente para legitimarlos. Si tenemos en cuenta que ni los partidarios más acérrimos de la tradición ni los grupos más poderosos se atreven a resistir frontalmente la voluntad de los seres trascendentes, no debe extrañarnos que sean las personas más insatisfechas con el *statu quo* las más proclives a reconocer intervenciones extraordinarias de estos seres trayendo novedad. Tampoco puede extrañarnos que el mayor número de candidatos a prestar su persona para servir de mediación a los espíritus se encuentre precisamente entre los sectores subordinados. Así, en la sociedad mediterránea del siglo I, donde la orientación tradicional propia de las culturas antiguas jugaba en contra de cualquier cambio de tipo estructural, la mayor parte de las rebeliones protagonizadas por esclavos y colectivos sometidos se consideraron inspiradas o apoyadas por manifestaciones extraordinarias de alguna divinidad (*Antigüedades Judías* 20, 97.169-172; *Guerra Judía* 2, 262-263; *Diodoro Sículo* XXXIV, 5.14).

La incapacidad del ser humano para controlar lo trascendente elimina o limita la responsabilidad de aquellas personas que han sido elegidas por seres trascendentes como mediadoras de su acción en el mundo humano. Estas personas pueden permitirse hacer o decir cosas que desbordan o contravienen el comportamiento adecuado correspondiente su estatus social, pues, para el grupo humano que reconoce su papel mediador, no son ellas las responsables últimas de su decir o hacer, sino las entidades espirituales o divinas que han decidido utilizarlas (Parker 1978). Los endemoniados pueden agredir a sus superiores porque no son ellos los agresores sino los demonios que los poseen. Los profetas de Israel pueden amenazar a las élites gobernantes y condenar a la clase sacerdotal porque las palabras que pronuncian no son propiamente suyas, sino de Yhwh, el dios que les inspira. Hombres humildes como Gedeón (Jue 6), Sansón (Jue 15) o David (1 Sm 16-17) pueden aspirar a ser jefes de su pueblo porque sus hazañas extraordinarias les acreditan como instrumentos de la acción divina.

El último ejemplo refleja algunos aspectos de la situación tipo en la que considero que debe interpretarse el exorcismo del Jesús marcano en la sinagoga de Cafarnaum: un nazareno de baja extracción social pretende enseñar cuál es la voluntad divina respecto al comportamiento humano, y en esa enseñanza estará dispuesto a entrar en conflicto con

la interpretación tradicional de la Ley judía y con las interpretaciones propuestas por grupos político-religiosos de reconocido prestigio o cercanos al poder (fariseos, saduceos...).

Al igual que Gedeón, Sansón y David, Jesús hace algo que no está previsto que haga un hombre de su estatus y condición, algo que puede afectar de forma importante a la sociedad tradicional con la que comparte su visión religiosa del mundo. Por tanto, para que esta pretensión sea aceptada siquiera por algunos, Jesús debe mostrar que el dios del judaísmo al que remite su enseñanza lo acredita como mediador suyo. Los exorcismos son un tipo particular de obra extraordinaria en la que el actor, es decir, el exorcista, demuestra tener poder para alejar a los espíritus malignos que dominan a otras personas. La condición presupuesta por esta capacidad extraordinaria es que el exorcista está aliado con un espíritu más poderoso que aquellos a los que expulsa y del que recibe su poder. Ahora bien, la alianza con un espíritu poderoso no basta para legitimar socialmente las pretensiones religiosas de un exorcista, pues cabe la posibilidad de que el espíritu en cuestión sea un espíritu maligno o caprichoso, opuesto o indiferente al bien del grupo. De hecho, la Antigüedad conoce muchos brujos que se alían con espíritus malignos para conseguir fines egoístas o para dañar a sus propios enemigos. La acreditación religiosa de un exorcista requiere que su espíritu aliado sea un espíritu bueno para el grupo, un espíritu que bajo ningún pretexto ayudaría a personas malvadas o egoístas, a ser posible, un dios protector del grupo, positivamente comprometido con su bien (Lewis 1971: 17-122). En el caso del judaísmo palestino del siglo I, es claro que el espíritu más adecuado para acreditar socialmente a un exorcista es el propio Dios de Israel (Jn 3, 2; 9, 16b.17).

La diferencia fundamental entre la situación de Gedeón, Sansón o David, por una parte, y la del Jesús marcano, por otra, es que la pretensión de este último no es liderar un ejército de salvación nacional, sino impartir una enseñanza novedosa —una enseñanza ética que se distancia en ciertos puntos de las costumbres que Marcos presenta como costumbres judías avaladas por la tradición o promovidas desde posiciones institucionalizadas de prestigio y de poder—. No obstante, tanto en el primer tipo de situación como en el segundo, el esquema cultural que posibilita la legitimación de la novedad es exactamente el mismo: Las acciones extraordinarias de un personaje fuerzan el reconocimiento social de que, a través suyo, un ser trascendente está irrumpiendo en la vida cotidiana. Si dicho ser trascendente es identificado como un espíritu poderoso y protector, el personaje que media su presencia ante el grupo aparecerá revestido de una autoridad religiosamente acreditada. Esta autoridad religiosa excepcional le permitirá promover cambios en la estructura social institucionalizada que, en circunstancias normales, el grupo nunca habría aceptado.

La sociedad judeopalestina del siglo I en la que Marcos sitúa su relato era una sociedad que, a pesar de su carácter fuertemente tradicio-

nal, sufría desde hacía al menos cinco o seis décadas una profunda crisis de autoridad. Ante los ojos de importantes sectores de la población, las personas que, de hecho, detentaban el poder político —oficiales romanos, sumos sacerdotes y reyes herodianos— no estaban adecuadamente acreditadas para ejercerlo (Goodman 1987). Los oficiales romanos eran los representantes de un poder extranjero e idólatra que constantemente agredía la sensibilidad religiosa de los judíos (Sanders 1992: 34-43). Los herodianos eran reyezuelos locales de estirpe idumea que gobernaban al dictado de Roma. Las familias sacerdotales más ricas, de entre las que Roma elegía el sumo sacerdote de turno, ni pertenecían a la estirpe saduquita, heredera tradicional del cargo, ni gozaban del prestigio que en su día conquistaran los hasmoneos en virtud de su liderazgo en la lucha por la independencia política y religiosa del pueblo judío. Además, estaban demasiado helenizadas y vivían demasiado aisladas de la gente sencilla para que el pueblo pudiera sentirse representado por ellas. En estas circunstancias, el papel tradicional de los escribas (γραμματεῖς) que ejercían de maestros y jueces en las sinagogas locales o formaban escuelas para el estudio devoto de las Escrituras (Collins 2002: 75) ganaba cada vez más prestigio. Muchos de ellos pertenecían al bajo clero (sacerdotes corrientes y levitas), pero el número de laicos era cada vez mayor. Entre estos últimos destacaban los fariseos, cuyos métodos exegéticos se hicieron famosos por su rigor (*Bell* 2.162; *Vita* 191).

Los escribas de la época de Jesús eran expertos en la interpretación y aplicación de la Ley a los asuntos de la vida cotidiana. Aunque existían diversas escuelas de escribas, todas ellas pretendían ofrecer la interpretación más exacta y auténtica de las tradiciones religiosas de Israel. De acuerdo con la orientación tradicional del judaísmo antiguo de Palestina, estos expertos no querían ser tenidos por innovadores, sino por reproductores fieles de una herencia religiosa altamente apreciada y sólidamente establecida. El respeto a lo recibido, el entrenamiento erudito y las funciones oficiales que con frecuencia desempeñaban eran normalmente suficientes para acreditar el valor de su enseñanza ante la gente (Pérez Fernández 2008b: 286-289).

Por otra parte, desde hacía más de un siglo, la legitimación que el judaísmo oficial del templo ofrecía de sí mismo no era otra que su fidelidad a las prescripciones culturales recogidas en las Escrituras. Aunque este judaísmo no negaba la posibilidad de que la divinidad irrumpiera de forma extraordinaria en el curso de la vida cotidiana manifestándose a través de mediadores humanos, prefería limitar este tipo de revelaciones a la historia de sus orígenes y basar sus prácticas, tanto culturales como morales, en un cuerpo de prescripciones bien establecido. En consonancia con estos intereses, atribuía toda su normativa a la revelación recibida por Moisés en el Sinaí, apoyando al mismo tiempo la opinión de que, tras la rebelión mancabea, la profecía se había extinguido en Israel.

La gente, sin embargo, debido, en gran medida, al desprestigio de sus líderes religiosos, estaba mucho más dispuesta a aceptar la possibili-

dad de intervenciones especiales de Dios en su propio presente histórico y en su propia vida cotidiana. Intervenciones divinas que se buscaban en distintos contextos y de las que se esperaba distintos resultados dependiendo de la situación social y personal de los creyentes, pero que, en cualquier caso, deberían reconocerse por su carácter extraordinario. Muchas de estas intervenciones divinas esperadas o reconocidas tenían una función legitimadora. Este es, por ejemplo, el caso de los signos prometidos por algunos de los líderes populares que surgieron en los años intermedios entre la muerte de Jesús y la primera guerra judía: Teudas, quien reunió una gran multitud junto al Jordán asegurándole que Dios dividiría las aguas del río para que pasaran a pie enjuto (*Ant* 20, 97-99), un profeta apodado «el Egipcio», que llevó a sus seguidores al monte de los Olivos prometiéndoles que a su voz de mando los muros de Jerusalén se derrumbarían (*Ant* 20, 169-172; *Bell* 2, 261-263), y otros profetas que convocaban a la gente para que les siguieran al desierto donde esperaban ver diversos tipos de prodigios (*Ant* 20, 167 ss.; *Bell* 2, 256-260). Tanto los líderes que prometían estos prodigios como las personas que confiaban en su realización los consideraban signos o pruebas de que Dios estaría con ellos y apoyaría sus proyectos político-religiosos.

El uso de exorcismos como forma de acreditación divina aparece por primera vez en *Sm* 16, 14-23, donde se narra la historia de cómo llegó David a la corte de Saúl, después de haber sido ungido rey en privado por el profeta Samuel. La capacidad que David descubre tener para alejar con su música al mal espíritu que ataca a Saúl es, para el destinatario del texto, un primer signo de que Dios está con él.

En la literatura intertestamentaria encontramos también algunos ejemplos de la función legitimante atribuida al poder de controlar espíritus. El más claro es el de la imagen de Abraham como exorcista, que encontramos en *Jubileos* 11, 11-24 y en *Génesis Apócrifon* (1QapGen 20, 16-19). En ambos casos, los poderes extraordinarios de Abraham le señalan ante los pueblos idólatras como la persona elegida para realizar el plan de Dios.

El modelo antropológico de Lewis y los datos contextuales de la época nos permiten, pues, concluir que en la cultura tradicional donde vivió Jesús y donde escribe Marcos, los innovadores morales, políticos o culturales necesitaban una acreditación trascendente y que el poder de expulsar demonios podía entenderse como prueba suficiente de semejante tipo de acreditación.

Interpretación contextualizada de Mc 1, 21-28

En este apartado quiero volver al texto marciano del exorcismo de la sinagoga de Cafarnaum para releerlo sobre el trasfondo de las creencias y prácticas expuestas en el apartado anterior, y señalar en él aquellos elementos que delatan su función legitimadora en el conjunto de la narración evangélica.

Nos fijamos, en primer lugar, que la descripción del exorcismo está limitada por dos versículos con sendas referencias a la enseñanza de Jesús y a la autoridad de la misma:

²² καὶ ἐξεπλήρουντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.

²⁷ καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας, Τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.

Además, cada uno de estos dos versículos menciona algo distintivo de la enseñanza de Jesús. El v. 22, que enseña con autoridad, a diferencia de los escribas. El v. 27, que se trata de una enseñanza novedosa. Este último añade que «manda a los espíritus impuros y estos le obedecen».

La sintaxis de la expresión asombrada de la gente que encontramos en el v. 27 hace difícil determinar su significado con completa seguridad. La expresión κατ' ἐξουσίαν no tiene ningún paralelo exacto ni en el Nuevo Testamento ni en los LXX. Lo más parecido a ella en el Nuevo Testamento es κατὰ τὴν ἐξουσίαν, que aparece en 2 Cor 13, 10 donde tiene un significado bastante claro. Pablo está hablando de «actuar con la autoridad que el Señor le ha dado». Aplicando este significado a Mc 1, 27, aquello de lo que la gente se admiraría es de una enseñanza nueva ejercida con autoridad, es decir, de una enseñanza que está avalada por la autoridad de quien la ejerce. Ahora bien, mientras que en 2 Cor 13, 10 el propio Pablo señala el origen de su autoridad, el Señor, en el caso que estamos estudiando no hay ninguna declaración explícita en este sentido.

Aunque en Mc 1, 21-28 no se dice explícitamente cuál es el origen de la autoridad de Jesús, una lectura culturalmente contextualizada del mismo permite deducirlo. En efecto, según la reconstrucción de ese contexto realizada con la ayuda del modelo de Lewis, el poder exorcista exhibido por Jesús demuestra su vinculación o alianza con alguna entidad trascendente que apoya su forma de actuar. Y según ese mismo modelo, las palabras del espíritu impuro reconociendo a Jesús como «el santo de Dios que ha venido a destruir a todos los de su estirpe» garantizan a los espectadores del exorcismo y a los destinatarios del evangelio que el ser trascendente vinculado con Jesús no es un espíritu maligno, sino el propio Dios de Israel, es decir, la identidad espiritual máximamente comprometida con el bien del grupo (Boring 2006: 64; Stein 2008: 88; Collins 2002: 169-170).

En el relato marcano, la identificación de Jesús por el espíritu impuro es narrativamente necesaria, pues, si faltara, Jesús podría hacerse sospechoso de practicar la brujería, es decir, de utilizar el poder de espíritus malignos para dañar a otras personas o perseguir fines egoístas. Esta es, de hecho, la clave interpretativa de la controversia sobre el poder exorcista de Jesús que encontramos en una escena posterior del evan-

gelio (Mc 3, 20-30) (Miquel Pericás 2009: 148-162). La práctica de la brujería no solo descalificaría a cualquier judío para enseñar en nombre de Dios, sino que lo equipararía directamente con un ídólatra.

En conclusión, Marcos habría construido la inclusión que encuadra el relato de exorcismo con dos referencias a la autoridad de la enseñanza de Jesús con el fin de utilizar dicho relato como prueba de que Jesús es un maestro autorizado y de que la autoridad con la que enseña proviene de su vinculación positiva y extraordinaria con el Dios de Israel (Stein 2008: 87).

Vemos, pues, que la contextualización sociocultural del texto nos ha servido para responder ya al primer interrogante que, como extranjeros en la cultura de Jesús, nos habíamos planteado, a saber: ¿por qué a los ojos de Marcos y de sus destinatarios el poder de Jesús sobre los espíritus impuros confiere autoridad a su enseñanza?

Formulado en el lenguaje de Lewis, el segundo interrogante que nuestra extrañeza ante la cultura de Jesús nos motivaba a plantear es: ¿por qué Marcos siente la necesidad de defender la autoridad trascendente de la enseñanza de Jesús?

Antes de intentar responder a esta pregunta es preciso señalar que muy pocos exegetas han sentido la necesidad de hacerla. A diferencia de lo que afirma el modelo de Lewis, casi ninguno ve nada problemático en el adjetivo *καινή* (nueva), con el que los asistentes a la sinagoga califican la enseñanza de Jesús, ni en la comparación que establece con la enseñanza de los fariseos. Estos exegetas no son sensibles al hecho de que, en una sociedad tradicional, lo nuevo es siempre sospechoso y, por consiguiente, necesita ser acreditado. Para quienes pasan por alto este hecho, la única forma de explicar la presencia del adjetivo *καινή* en el texto es suponer que la novedad de la enseñanza de Jesús no consiste en otra cosa sino en que tiene autoridad (Focant 2004: 89; Collins 2002: 165). Esta interpretación puede apoyarse en algunas variantes textuales que anteponen la conjunción *ὅτι* a la expresión *κατ' ἐξουσίαν* y permiten traducir: «enseñanza nueva porque [es] con autoridad». No obstante, todas ellas pueden explicarse por la asimilación del texto marcano a su paralelo lucano en fechas tardías de la historia de la transmisión, cuando los cuatro Evangelios canónicos se editan ya conjuntamente y la Iglesia subordina el testimonio del de Marcos al de los otros dos sinópticos, mucho más largos y con más contenido doctrinal¹.

En efecto, si la expresión *ὅτι κατ' ἐξουσίαν* de dichas variantes marcanas parece querer reducir la novedad a la autoridad, la versión lucana de la misma escena (Lc 4, 31-37) avanza todavía más en esta dirección silenciando completamente cualquier alusión al carácter novedoso de la

1. No hay papiros con Mc 1, 27. La versión sin *ὅτι* aparece en los mejores testimonios: B, N (siglo IV) 33. Las variantes con *ὅτι* aparecen en el código A (siglo V), caracterizado por su propensión a armonizar los lugares paralelos; C (siglo V), (f¹³) 892. 1006. (1342, 1506) M lat sy^{p-h}, y Θ (siglo V) (579. 1582^a, 700) (Aland 1996: 54).

enseñanza de Jesús. El resultado es una escena cuya única intención es exaltar la autoridad de la palabra de Jesús y en la que no aparece, ni el adjetivo *καὶνῆ*, ni la comparación con la enseñanza de los escribas. A diferencia de Marcos, el tercer evangelista no tiene necesidad de justificar la enseñanza de Jesús, pues, por una parte, no la ha presentado como novedosa o distinta de la enseñanza de los escribas, y por otra, la alta cristología lucana contenida en los relatos de la infancia la ha dotado desde el principio de toda la autoridad de la palabra divina. Lucas escribe para una comunidad cristiana de segunda generación, donde el origen divino de Jesús y la autoridad de todos sus actos y palabras son ya presupuestos de fe no problemáticos. En estas circunstancias, el episodio lucano de la sinagoga de Cafarnaum solo pretende ser una primera ilustración de la autoridad de la palabra de Jesús —una palabra que sirve tanto para enseñar como para expulsar espíritus—.

Las variantes textuales de Mc 1, 27 en las que está ausente la conjunción *ὅτι* reflejan un contexto más coherente con la baja cristología de Marcos, en el que la autoridad divina de sus palabras todavía debe probarse. Según estas variantes y de acuerdo, también, con el papel que la enseñanza de Jesús juega en el resto de la obra marcana, la novedad de dicha enseñanza es una característica independiente de su autoridad. La interpretación que aquí defiendo, basada en el modelo de Lewis, es que en el contexto de Marcos, mucho más próximo al de Jesús que el de Lucas, esa novedad es problemática y, por tanto, debe ser acreditada mediante una autoridad de origen divino. La prueba de que el Jesús marciano tiene ese tipo de autoridad es precisamente el exorcismo, en el que el propio espíritu impuro reconoce la vinculación extraordinaria de Jesús con el Dios de Israel.

Nuestra interpretación emerge con claridad de la lógica cultural que el contexto reconstruido presta a nuestra lectura del texto. Esta lógica nos enseñaba que los colectivos subordinados de una sociedad en crisis están más dispuestos a apoyar cambios que sus clases dirigentes, pero que el carácter tradicional de las culturas antiguas exigía la legitimación trascendente de cualquier iniciativa importante en este sentido. En estas culturas, la novedad, lejos de ser un valor, es, normalmente, fuente de desconfianza. De ahí que quienes proponen cambios novedosos capaces de afectar al habitual funcionamiento de la vida cotidiana deban demostrar su bondad. Y la única forma universalmente convincente de demostrar la bondad de un cambio es que algún espíritu protector del grupo lo avale.

En el v. 27, a través de las exclamaciones de la gente, Marcos reconoce que la enseñanza de Jesús es nueva. Es, pues, lógico que la acreditación trascendente de la enseñanza novedosa de Jesús aparezca en la primera escena donde Jesús interviene como maestro. Y es también lógico que la autoridad trascendente que la enseñanza de Jesús demuestra tener falte en la enseñanza de los escribas (v. 22).

Esta lógica cultural descalifica la explicación que algunos exegetas como Klausner han dado de la expresión «enseñanza con autoridad»,

según la cual, la autoridad de Jesús consistiría en que sus palabras manifestaban lo que surgía de su corazón, mientras que los letrados se basaban por completo en las Escrituras, sin ofrecer nada propio (Klausner 1991: 257 s.). En este contexto cultural, en el que la novedad y originalidad no son valores sociales, la enseñanza de los letrados estaba plenamente legitimada y, por tanto, no necesitaba ser acreditada con el tipo de autoridad trascendente que sí necesitaba la enseñanza de Jesús. En el evangelio de Marcos, los escribas son los representantes de la tradición de los antepasados (Mc 7, 5) y los que, junto a los fariseos, tienen la función de objetar la enseñanza y praxis de Jesús desde posiciones supuestamente refrendadas por dicha tradición (Stein 2008: 86 s.).

En las culturas tradicionales antiguas, las enseñanzas que despertaban recelo y, consiguientemente, necesitaban legitimarse mediante pruebas públicas de su origen divino eran aquellas que, como la de Jesús, pretendían introducir una novedad en el sistema normativo tradicional. El exorcismo narrado en los vv. 23-27 es la prueba que Jesús necesitaba para que la gente reconociera en él al portavoz del dios de Israel y aceptara, así, los cambios propuestos por su enseñanza.

Conclusión

A partir de los análisis precedentes podemos afirmar que la inclusión en el evangelio de Marcos de la escena en la sinagoga de Cafarnaum no es una concesión al gusto milagroso del sector más inculto de sus destinatarios, ni está al servicio de una estrategia teológico-literaria destinada a corregir una imagen vulgar del Jesús taumaturgo. Tampoco es el tipo de relato taumatúrgico en el que la acción extraordinaria solo sirve como marco, ocasión o metáfora para la expresión de una enseñanza teológica. En esta escena que podemos calificar de «inaugural», por ser la primera que describe una actuación pública de Jesús, es el Jesús taumaturgo el que legitima al Jesús maestro. El exorcismo que describe tiene, efectivamente, la función de conferir autoridad divina a todas las palabras y prácticas nuevas que Jesús irá proponiendo a lo largo del evangelio. Sin esta autoridad, el carácter novedoso atribuido estas palabras y prácticas hubiera sido un obstáculo cultural para que los interlocutores de Jesús, y los propios destinatarios del evangelio, las aceptaran. Si además tenemos en cuenta que ellas son la causa fundamental de los conflictos entre Jesús y las autoridades y, por tanto, del desenlace de la cruz, la importancia teológica y narrativa de dicha acción taumatúrgica en la obra marcana parece incuestionable.

Aunque en el contexto sociocultural donde escribe Marcos todas las obras taumatúrgicas de Jesús podrían entenderse como acreditaciones divinas de su enseñanza, en el contexto literario del segundo evangelio no todos los milagros están especialmente diseñados para cumplir esta función. La primera parte de la tesis defendida en este escrito es que Mar-

cos utilizó el relato de exorcismo de la sinagoga de Cafarnaum, cuyo núcleo probablemente tomó de la tradición, para dejar sentado desde el principio que toda la enseñanza de Jesús transmitida en el resto del evangelio estaba legitimada por Dios. La segunda parte de la tesis es que, dada la novedad atribuida por Marcos a la enseñanza de Jesús, este tipo de legitimación era absolutamente necesaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Aland, K. (ed.) (1996), *Synopsis Quattuor Evangelion*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Basser, H. W. (2002), «The Gospels and Rabbinic Literature», en B. Chilton, C. A. Evans y J. Neusner (eds.), *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament*, Boston/Leiden: Brill, pp. 77-99.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1967), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York/London: Doubleday.
- Boring, M. E. (2006), *Mark. A Commentary*, Louisville/London: Westminster John Knox Press.
- Collins, A. Y. (2002), *Mark. A Commentary*, Minneapolis: Fortress.
- DeMaris, R. E. (2000), «Possession, Good and Bad – Ritual, Effects and Side-Effects: The Baptism of Jesus and Mark 1.9-11 from a Cross-Cultural Perspective»: *Journal for the Study of the New Testament* 80, pp. 3-30.
- Focant, C. (2004), *L'évangile selon Marc*, Paris: Du Cerf.
- Gnilka, J. (1968), *El evangelio según San Marcos. Mc 1-8*, 26, Salamanca: Sígueme.
- Goodman, M. (1987), *The Ruling Class of Judaea: The Origins of Jewish Revolt against Rome AD 66-70*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guillemette, P. (1989), «Un enseignement nouveau, plein d'autorité»: *Novum Testamentum* 22/3, pp. 222-247.
- Hedrick, C. V. (1984), «The Role of Summary Statements in the Composition of the Gospel of Mark: A Dialog with Karl Smith and Norman Perrin»: *Novum Testamentum* 26, pp. 289-311.
- Hedrick, C. V. (2007), «Miracles in Mark: A Study in Markan Theology and Its Implications for Modern Religious Thought»: *Perspectives in Religious Studies* 34/3, pp. 297-313.
- Horsley, R. A. (2001), *Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel*, Louisville/London/Leiden: Westminster John Knox Press.
- Klausner, J. (1991), *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- Lewis, J. M. (1971), *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth: Penguin.
- Long, A. A. (2000), «La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística», en R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *Los Cínicos*, Barcelona: Seix Barral, pp. 45-68.
- Luz, U. (1965), «Das Geheimismotiv und die markinische Christologie»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 56, pp. 9-30.
- Malina, B. J. (1984), «Jesus as Charismatic Leader?»: *Biblical Theology Bulletin* 14, pp. 55-62.

- Miquel Pericás, E. (2009), *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, Salamanca: Sígueme.
- Mount, C. (2005), «1 Corinthians 11:3-16: Spirit Possession and Authority in a Non-Pauline Interpolation»: *Journal of Biblical Literature* 124/2, pp. 313-340.
- Ong, W. J. (1982), *Orality & Literacy. The Technologizing of the Word*, London /New York: Routledge.
- Parker, S. B. (1978), «Possession trance and prophecy in Pre-Exilic Israel»: *Vetus Testamentum* 28/3, pp. 271-285.
- Pérez Fernández, M. (1988), «Lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento. Estudio sobre las citas bíblicas atribuidas a Jesús en el evangelio de Marcos»: *Estudios Bíblicos* 47, pp. 449-474.
- Pérez Fernández, M. (2008), «Mc 1, 21-28. En la sinagoga de Cafarnaún: La ἐξουσία de Jesús», en *Idem.*, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*, Estella: Verbo Divino, pp. 280-355.
- Sanders, E. P. (1992), *Judaism. Practice & Belief 63BCE-66CE*, London/Philadelphia: SCM/Trinity Press International.
- Scott, J. C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven/London: Yale University Press.
- Stein, R. H. (2008), *Mark*, Grand Rapids: Baker Academic Press.
- Theissen, G. y Merz, A. (1999), *El Jesús Histórico*, Salamanca: Sígueme.
- Vermes, G. (1972), «Hanina Ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era, I»: *Journal of Jewish Studies* 23, pp. 28-50.
- Vermes, G. (1973), «Hanina Ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era, II»: *Journal of Jewish Studies* 24, pp. 51-54.
- Vermes, G. (1977), *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador*, Barcelona: Muchnik.
- Vermes, G. (1996), *La religión de Jesús el Judío*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Weber, M. (1979), *Essays in Sociology*, ed. de H. H. Gerth y C. Wright Mills, Oxford/New York: Oxford University Press.