



Rafael Aguirre (ed.)
**De Jerusalén
 a Roma**

La marginalidad del cristianismo de los orígenes



De Jerusalén
a Roma

Rafael Aguirre (ed.)

De Jerusalén a Roma

La marginalidad del cristianismo
de los orígenes

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de cubierta: Francesc Sala
Imagen de cubierta: Heinrich Bünting, *Die ganze Welt in einem Kleberblatt (El mundo en una hoja de trébol)*, 1581

© Rafael Aguirre Monasterio, Estela Aldave Medrano, David Álvarez Cineira, Carmen Bernabé, Elisa Estévez López, Carlos Gil Arbiol, Fernando Rivas Rebaque, Sergio Rosell Nebreda, 2021.
© Editorial Verbo Divino, 2021

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)
Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 146-2021
ISBN: 978-84-9073-675-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

Contenido

Autores	9
Introducción	11
I. El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa	19
<i>Carmen Bernabé Ubieta</i>	
II. La ciudadanía del cielo: una propuesta marginal en Filipenses	47
<i>Carlos Gil Arbiol</i>	
III. «Mi Reino no es de este mundo» (Jn 18,36). Marginalidad en el cuarto evangelio	71
<i>Estela Aldave Medrano</i>	
IV. La piedra rechazada	97
<i>Rafael Aguirre Monasterio</i>	
V. El Apocalipsis: visión de un mundo nuevo	125
<i>Sergio Rosell Nebreda</i>	
VI. El cristianismo romano según 1 Clemente	155
<i>David Álvarez Cineira</i>	

VII. Marginación en Ignacio de Antioquía	183
<i>Fernando Rivas Rebaque</i>	
VIII. El trabajo y el dinero en las comunidades marginales de los orígenes	209
<i>Elisa Estévez López</i>	
IX. Reflexiones sobre el cristianismo del presente a partir del estudio crítico de sus orígenes	239
<i>Rafael Aguirre, Estela Aldave, David Álvarez, Carmen Bernabé, Elisa Estévez, Carlos Gil, Fernando Rivas, Sergio Rosell</i>	

Autores

Rafael Aguirre Monasterio
Universidad de Deusto (Bilbao)

Estela Aldave Medrano
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (Zaragoza)
y Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz

David Álvarez Cineira
Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid)
y Universidad de Valladolid

Carmen Bernabé Ubieta
Universidad de Deusto (Bilbao)

Elisa Estévez López
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Carlos Gil Arbiol
Universidad de Deusto (Bilbao)

Fernando Rivas Rebaque
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Sergio Rosell Nebreda
Saint Louis University y Facultad de Teología SEUT (Madrid)

Introducción

Los autores de este libro pertenecemos a un grupo que lleva muchos años estudiando los orígenes del cristianismo. El presente estudio ha sido precedido por dos libros anteriores. El primero¹ estudiaba el proceso de surgimiento del cristianismo partiendo del movimiento entusiasta y plural que se originó en torno a Jesús y a los acontecimientos pascales que siguieron a su muerte infamante. Fue un proceso complejo, contingente como todo lo histórico, es decir, no había decretos fundacionales de obligado cumplimiento, en el que, poco a poco, en medio de una gran pluralidad fue emergiendo una línea en la que iban convergiendo grupos distintos, que no dejaban de ser diferentes, pero establecían relaciones de aceptación recíproca; a la vez también se prestaba atención a los grupos que no se incorporaron a esta línea de gran capacidad integradora. Surgió lo que podemos llamar «la gran Iglesia» o línea «proto-ortodoxa», que aparece ya claramente perceptible a finales del siglo II.

Posteriormente nuestro equipo estudió la evolución de las prácticas y creencias de estos grupos². Esta tarea se realizó de una forma un tanto peculiar y diferente a los estudios habituales del cristianismo de los orígenes. Partimos de las experiencias originarias que acontecieron en torno a Jesús, durante su vida y en los acontecimientos pascales, y que tuvieron una notable capacidad de innovación histórica. En

¹ Rafael Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010).

² Rafael Aguirre (ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes* (Estella: Verbo Divino, 2017).

segundo lugar estudiamos los ritos, es decir, unas acciones especiales en las que se rememoraban y, a la vez, se actualizaban las experiencias originarias. Tratamos los dos ritos que se encuentran prácticamente en todos los grupos cristianos: el de iniciación (bautismo) y el de pertenencia (eucaristía). En un tercer momento se veía que las experiencias originarias daban pie a formas de vida con muchos rasgos propios e identificativos, que se consideraban requisitos para participar en los ritos, a la vez que estos los fomentaban y fortalecían. El cuarto paso consistió en el estudio de las doctrinas que esos grupos se iban dando, mediante las cuales se configuraba su identidad y que eran más necesarias a medida que el tiempo iba transcurriendo. Esta sucesión de experiencias-ritos-formas de vida-doctrinas nos parecía que respondía a la realidad de la configuración de los grupos y se alejaba de una presentación de los orígenes cristianos en exceso racionalista, propia de planteamientos académicos del pasado y, con frecuencia, al servicio de instituciones interesadas en el control doctrinal. Las doctrinas tienen su importancia, pero no están al principio y, además, son el elemento más condicionado culturalmente.

En este libro damos un paso más teniendo siempre en cuenta que los grupos cristianos de los orígenes eran plurales, pero que tuvieron que afrontar situaciones similares. Más aún, la pluralidad de estos grupos dependía en buena medida, aunque no solo, de las distintas formas de relacionarse con una sociedad muy heterogénea. La pluralidad fue muy grande en las formas de reaccionar por la rápida extensión del movimiento cristiano, que se encontró en lugares distintos, extendido por toda la cuenca del Mediterráneo, en circunstancias diferentes y formado por grupos de composición social y étnica muy diversas.

A todos los grupos cristianos se les presentaban dos ámbitos de relaciones. El primero, el Imperio romano, sus autoridades y los pueblos muy diversos que convivían en su seno. Es obvio que a este respecto la problemática era muy diferente por su localización, por los vaivenes de la política de las autoridades, por lo variable de las relaciones de vecindad que se establecían con los diversos grupos étnicos o religiosos de la localidad. Las relaciones con el Imperio podían pasar de la oposición frontal al distanciamiento disimulado, pasando por la aceptación y hasta la acomodación fundamental.

En segundo lugar, a todos los grupos de seguidores de Jesús se les planteaba la relación con el judaísmo. También aquí la situación era de lo más diversa. Algunos grupos se consideraban plenamente dentro del judaísmo, pero con mayores o menores dificultades, e interpretaban esta pertenencia de forma peculiar. Llegó un momento en que encontramos, probablemente ya en el mismo Nuevo Testamento, grupos que aceptaban su exclusión del judaísmo, pero en todo caso no podían dejar de reflexionar sobre su matriz religiosa y étnica.

Es decir, en este libro nos planteamos la actitud de los grupos cristianos de los orígenes ante el mundo en el que se encuentran, pero no de forma genérica, sino teniendo en cuenta estos dos frentes, el Imperio y el judaísmo.

Partimos también de otra constatación: los grupos cristianos de los orígenes son minoritarios y marginales tanto respecto al Imperio como al judaísmo. El carácter minoritario es obvio y no requiere explicación, aunque tendremos que ver las diferentes maneras de gestionar esta situación que se dieron entre los seguidores de Jesús. Cuando designamos como *marginales* a los grupos cristianos de los orígenes estamos utilizando un término sociológico, que está abierto a matizaciones diversas.

Sin embargo, desde el inicio se puede dar una definición genérica: un grupo marginal es aquel que no comparte muchos de los valores centrales, establecidos y hegemónicos en su sociedad, porque tiene unos puntos de referencia propios y diferentes, lo que le lleva, con frecuencia, a vivir en los márgenes sociales porque no se integra plenamente en su sociedad, pero tampoco rompe con ella. Es una situación de tensión, de inestabilidad, porque la tendencia a acomodarse o a romper incluso físicamente con su sociedad es muy fuerte. Ejemplo de ruptura con su sociedad en el judaísmo eran los sectarios de Qumrán, que se instalaron en el desierto; en el mundo helenista, los filósofos cínicos, que hacían alarde de su ruptura con todas las convenciones sociales.

Cuando hablamos de la marginalidad, en el fondo, estamos constatando que «el estar en el mundo sin ser de *este* mundo» se planteaba a todos los grupos cristianos de los orígenes. ¿Cómo gestionaron

la situación marginal los diferentes grupos de seguidores del Crucificado? Es el gran tema que abordan los capítulos de este libro, en los que el lector encontrará observaciones sobre el fenómeno de la marginalidad que complementan las genéricas que se han hecho en esta introducción.

La presentación de los pasos progresivos que se van dando en este libro puede orientar al lector y ayudarle a descubrir la unidad que lo recorre. Una obra de referencia sobre el Jesús histórico lleva como título *Un judío marginal*³. El artículo inicial de este libro presenta la figura de Jesús y utiliza la categoría de marginalidad de una forma precisa, y hace ver que lleva a la entraña de su experiencia y de su proyecto (Carmen Bernabé). De Pablo tenemos testimonio directo de su persona y obra. Fue una figura decisiva en los orígenes cristianos. Su relación con Jesús es una cuestión apasionada y secularmente debatida. El segundo artículo estudia la marginalidad en la estrategia de creación de asambleas de Pablo con un uso muy actual de esta categoría sociológica, y muestra que, junto a una transformación radical de las expresiones de Jesús, se descubre, sin embargo, una continuidad sorprendente en su actitud marginal y en la propuesta que ambos realizan (Carlos Gil).

Otros tres artículos estudian la marginalidad en el Nuevo Testamento. En el evangelio de Juan, Jesús habla del reino que viene de arriba, que es una forma de evocar una referencia de marginalidad y que es presentado como una alternativa al Imperio en el diálogo con Pilato (Estela Aldave). «La piedra rechazada», cita del salmo 118,22, es un tema transversal, porque es el texto del Antiguo Testamento más citado en el Nuevo, con una presencia singular en los evangelios sinópticos; y es una expresión de la marginalidad de Jesús reivindicada por Dios como punto de partida de una sorprendente novedad histórica, en la que es invitada a participar la comunidad (Rafael Aguirre). No podía faltar un estudio del Apocalipsis, siempre visto como literatura de un grupo marginal y enfrentado con el Imperio, pero que aquí es presentado de forma poco habitual como una alter-

³ John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vols. I-V (Estella: Verbo Divino, 1997-2017; orig. 1991-).

nativa marginal no violenta, que invita a salir del centro desde la adoración al Cordero, víctima inocente, que «ya está aquí a pesar de nosotros» (Sergio Rosell).

Otros tres artículos abordan textos no canónicos, pero que son muy importantes en la evolución del cristianismo de los orígenes. La *Carta de Clemente*, procedente de Roma, refleja un estilo de cristianismo que acepta plenamente el orden imperial y llega a poner como ejemplo de «paz y concordia» (la gran divisa imperial) el orden militar existente en las legiones, y lo pone como referente a la comunidad cristiana de Corinto, en la que habían surgido graves disensiones (David Álvarez). Ignacio de Antioquía camina hacia el martirio en Roma y refleja en sus escritos el incipiente poder centralizador en el seno de las propias comunidades cristianas, que crea prácticamente nuevas marginalidades en su interior (Fernando Rivas). El artículo siguiente, partiendo de testimonios de la segunda y tercera generación presentes en el Nuevo Testamento, aborda otros testimonios cristianos un poco posteriores, en los que se muestra cómo fueron abordando las diversas situaciones que se iban presentando (trabajo, milicia, riqueza y bienes, formas de vida) y cómo se gestionaba la marginalidad a medida que el cristianismo penetraba en la sociedad (Elisa Estévez).

Los autores de este libro tenemos presente la ambivalencia de una situación de minoría y de marginalidad. Los sociólogos ponen de manifiesto, concretamente, que la marginalidad puede tener expresiones muy negativas (por ejemplo, delincuencia organizada), pero también muy positivas (alternativas sociales críticas y de superior calidad humana). Hemos llegado a la conclusión de que la marginalidad fue un rasgo esencial de la capacidad de innovación histórica del cristianismo originario.

A lo largo de nuestro estudio se nos ha impuesto a los autores de esta obra una pregunta, que nos obliga a ensanchar los límites metodológicos de trabajos anteriores, pero que consideramos legítima y hasta intelectualmente inesquivable: nos preguntamos si la condición de ser minoría y de ser marginal pertenece al ADN del cristianismo a la luz de sus orígenes críticamente estudiados. Esto nos lleva a pre-

guntarnos por el futuro del cristianismo en un mundo globalizado, en el que se resquebrajan todas las certezas y en el que la inculturación europea del cristianismo se encuentra en una crisis radical.

Se ha dicho que el historiador estudia el pasado porque le interesan el presente y el futuro. Además pensamos que el trabajo intelectual tiene una responsabilidad social. Y esto, que lo tienen muy claro en el ámbito de las ciencias aplicadas, afecta también a las de tipo humanista, menos valoradas socialmente, pero cuya necesidad reivindicamos porque la sociedad no puede renunciar a la búsqueda de la verdad y a ampliar su horizonte con la carga crítica que ello comporta.

Por eso, después de años de investigación sobre sus orígenes, nos atrevemos a realizar unas sugerencias sobre el presente y el futuro del cristianismo a la luz de nuestros estudios sobre los momentos originarios. Es evidente que un estudio crítico no puede incurrir ni en anacronismos, ni en apologética de su historia posterior, ni en erigir referencias míticas, pero sí nos ayuda a aprender de una experiencia privilegiada, de la que surgió un movimiento que cambió la historia. Un grupo social se da una normatividad, pero no puede sacralizar lo que se revela condicionado históricamente; puede aprender mucho de su pasado para acertar en sus discernimientos en el presente y debe recuperar posibilidades que no fueron desarrolladas o que muy pronto se marginaron.

Nos permitimos añadir una consideración. En la contraportada de los libros anteriores sobre los orígenes del cristianismo aparecía la fotografía de nuestro equipo en torno al pozo del precioso claustro herreriano del convento que cobija al Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid. Es el lugar donde nos solemos reunir por el carácter céntrico de la ciudad, por la hospitalidad de la comunidad de agustinos, que agradecemos en el alma, y por las adecuadas instalaciones del centro para nuestras sesiones de trabajo, que suelen ser intensas, prolongadas, amistosas y enormemente estimulantes. Y nada más simbólico que el que un grupo de estudiosos de las Escrituras se fotografíen en torno a un buen pozo, que es lugar bíblico por antonomasia de encuentro, de diálogo y de vida. Pero en este libro la foto de la contraportada ha sido sustituida por la del equipo en una reu-

nión telemática. Y es que la última fase de la elaboración de este proyecto coincidió con un pico intenso de la pandemia del año 2020, que nos obligó a relacionarnos telemáticamente. Tuvimos que recurrir a estos medios técnicos, aunque nada puede suplir a las reuniones presenciales, con sus discusiones vivas, prolongadas, en las que el trabajo intelectual es mucho más preciso, profundo y participativo.

Sin embargo, el último capítulo de este libro es la mejor prueba de trabajo en equipo. Es un capítulo que presentamos modestamente, que no pretende ser ni de conclusiones definitivas ni, mucho menos, un manifiesto programático. Son unas reflexiones y unas convicciones que han ido madurando en nuestro equipo a lo largo de los años que llevamos estudiando los orígenes del cristianismo. Es interesante notar que no es un texto que haya requerido concesiones de unos a otros, ni trabajosas redacciones consensuadas. El proceso de estudio, de reflexión y de diálogo nos ha conducido a estas reflexiones, de cuyas serias repercusiones para el presente somos bien conscientes.

Los autores

I

El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa

Carmen Bernabé Ubieta

1. Introducción. El lugar y la mirada

El lugar físico, social o simbólico en el que se sitúa una persona le proporciona una perspectiva decisiva en su forma de mirar el mundo, permitiéndole o impidiéndole descubrir ciertos aspectos de la realidad. No es lo mismo mirar la realidad desde el centro hegemónico que desde los márgenes.

Un «lugar» es el resultado de ordenar un espacio según ciertos criterios y valores que fundamentan las prácticas que se realizan en él y las relaciones que se establecen, sus usos, sus significados y experiencias. Los seres humanos interpretan y ordenan el espacio físico según unos criterios que normalmente permanecen ocultos e inconscientes, o son presentados como «pretendidamente naturales o queridos por Dios»¹. Por tanto, los lugares son fruto de una construcción social hegemónica, que atribuye a un espacio ciertos valores y significados, lo que supone una «representación del espacio» concreta.

A la vez, esa construcción de un lugar influye en la vida cotidiana, en los significados, valores, identidades de quienes habitan y se relacionan en ellos. Por tanto, el «lugar» de una persona no es una mera localización física o geográfica, sino social, ideológica, simbólica y

¹ Tim Cresswell, *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1996), 8.

mental. Los lugares pueden ser utilizados, con mayor o menor oposición por parte del orden establecido², para resistir y cambiar la ordenación del espacio y las relaciones en él. Puede haber individuos o grupos que reten su ordenación, sus significados y la legitimación que los fundamenta. Pueden hacerlo mediante transgresiones, más o menos anecdóticas, que reten sus significados, pero más peligroso para el orden establecido son las propuestas y ensayos de nuevas ordenaciones espaciales, nuevas prácticas, relaciones y nuevas representaciones espaciales; es decir, nuevas legitimaciones del orden propuesto y críticas con el vigente.

El estudio del anuncio del reino de Dios como una propuesta espacial³ transformadora hecha desde los márgenes aporta a este libro el anclaje de la categoría de la marginalidad en el momento inicial del movimiento de renovación intrajudío, que puso en marcha Jesús de Nazaret, donde aparecía como lugar de resistencia y transformación positiva, como lugar hermenéutico y perspectiva de la mirada, como una característica fundamental que demostró y desarrolló una enorme creatividad transformadora. Una marginalidad que, con el paso del tiempo, fue entendiéndose de formas muy diversas, aunque no todas ellas guardaron la misma relación de coherencia con la intuición original presente en el mensaje y la praxis de Jesús de Nazaret.

Para comenzar, haremos una breve mención de la teoría sobre los estudios del espacio y la marginalidad como lugar de posibilidades. Después, se describirá la ordenación del espacio de Galilea y su legitimación en la época de Jesús. Finalmente, se utilizará todo ello para profundizar y desplegar las virtualidades del reino de Dios como lugar imaginado o tercer espacio creador de posibilidades radicalmente nuevas y humanizadoras.

² Cresswell, *In Place/Out of Place...*, 162-165.

³ Es habitual diferenciar entre reinado y reino, refiriéndose con el primer término a la soberanía de Dios en ejercicio y con el segundo al espacio y lugar donde esta se experimenta. Sin embargo, desde una consideración más detenida sobre lo que implica un lugar, esa diferencia queda relativizada y los dos aspectos, lugar y estructura organizativa y relacional, aparecen integrados.

2. Los estudios del espacio y la marginalidad como lugar de posibilidad

a. *Los estudios del espacio*

Dado que el reino de Dios es un símbolo espacial que ya indica la importancia del tema del lugar para profundizar en su alcance, conviene prestar atención a los estudios sobre el espacio y la teoría de la tridimensionalidad espacial debido a las posibilidades que se intuyen en la aplicación de esa perspectiva. En el punto 2, de Carlos Gil, se hará una exposición más extensa de estos estudios y, en concreto, de la teoría de los tres espacios; aquí me limitaré a hacer una breve mención y una descripción sumaria de esa triple dimensión. Como se verá en dicho capítulo, los principales autores en estos estudios, Lefebvre, Harvey y Soja, designan cada una de las tres dimensiones espaciales de formas diversas, aquí utilizaré tan solo aquellas que utilizan los dos últimos⁴.

1) *La primera dimensión* alude al espacio concreto, físico y organizado, a las prácticas espaciales que se producen en él y a las relaciones que estas prácticas y esa organización producen, limitan, coartan o impiden. A esta dimensión se la denomina: *Espacio percibido* (Lefebvre), *Práctica espacial* (Harvey) o *Primer espacio* (Soja). 2) *La segunda dimensión* se refiere a los significados abstractos que se le dan a un espacio para organizarlo, a las justificaciones ideológicas (relatos míticos, códigos, conocimientos, leyes) de las prácticas espaciales y organización que se hace del primer espacio y de las relaciones que se establecen en él. En su establecimiento y mantenimiento tienen un papel importante las relaciones de poder y las introyecciones de esas representaciones a través de la socialización y la propaganda. Se la denomina *Espacio concebido* (Lefeb-

⁴ Henry Lefebvre, *La producción del espacio* (Madrid: Capitán Swing, 2013), 92-98; David Harvey, *Condition of Postmodernity* (Oxford-Cambridge, Mass: Blackwell, 1990), 218-219.222 (traducción española 2004); Edward Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places* (Oxford: Blackwell, 1996); íd., «The trialectics of spatiality», *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 21 (1996) 139-164.

vre) o *Representaciones del espacio* (Harvey) o *Segundo espacio* (Soja). 3) *La tercera dimensión* alude a todos aquellos «lugares» que pueden ser espacios simbólicos creados, discursos espaciales utópicos; invenciones mentales, discursos espaciales utópicos, a veces puede ser una obra de arte (un cuadro, un libro, etc.)..., aquello que imagina nuevos significados y posibilidades de prácticas espaciales nuevas, alternativas, más liberadoras, más justas. A esta dimensión se la puede denominar *Espacio vivido* (Lefebvre), *Espacios de representación* (Harvey) o *tercer espacio* (Soja). H. Moxnes la llama «lugar imaginado»⁵ para evitar la similitud con la segunda dimensión en las clasificaciones de Lefebvre y Harvey. Este espacio imaginado es donde la marginalidad como propuesta radical creativa tiene su lugar propio.

b. *La marginalidad como espacio de representación o lugar imaginado creador de posibilidades radicalmente nuevas*

La pensadora y activista afroamericana bell hooks es una autora imprescindible para entender los márgenes y la marginalidad como un lugar de posibilidades radicalmente nuevas, una idea que desarrolla en su obra *Yearning, Race, Gender and Cultural Politics*⁶. bell hooks se niega a identificar la marginalidad y los márgenes con un lugar solo de privaciones y carencias. Afirma que puede ser un espacio de resistencia y propuestas transformadoras. Ve la marginalidad como un lugar central para producir un discurso contra-hegemónico, no solo con palabras sino con formas de vida y

⁵ Halvor Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar* (Ágora 18; Estella: Verbo Divino, 2005).

⁶ bell hooks, escrito en minúscula por propia elección, es el nombre de la escritora, profesora y activista feminista norteamericana Gloria Jean Watkins (Kentucky, 1952). El nombre con el que firma sus escritos lo asumió en recuerdo de su bisabuela materna, Bell Blair Hooks. El mismo E. Soja hace un extensivo uso del trabajo de hooks para profundizar y explicitar el significado de su «tercer espacio»; cf., el capítulo 3, «Exploring the Spaces that Difference makes: Notes on the Margin», de su libro *Thirdspace...*, 83-105.

hábitos alternativos⁷, que creen una subjetividad, prácticas y relaciones espaciales nuevas.

Hablo desde un lugar en los márgenes donde soy diferente, donde veo las cosas de forma diferente. Hablo sobre lo que veo [...] Estoy localizada en el margen. Hago una distinción determinante entre esa marginalidad que es impuesta por las estructuras opresivas y aquella marginalidad que se elige como lugar de resistencia, como localización de apertura y posibilidad radical⁸.

No se trata de una marginalidad que se ansía perder para integrarse en el centro hegemónico; no es la marginación impuesta, sino la marginalidad elegida; un lugar que se elige, en el que una persona se sitúa porque nutre su capacidad de resistir la mirada y los valores hegemónicos que ordenan y controlan el espacio; un lugar que ofrece una perspectiva radical desde la que mirar, imaginar y crear alternativas y nuevos espacios⁹. No es tampoco una mera transgresión desestabilizadora, ni se trata de dar la vuelta a la situación de dominación y a los roles ejercidos en ella, ni de desear y lograr situarse en el centro asumiendo sus valores y estrategias.

Se trata, más allá de la transgresión, de hacer propuestas de un cambio de organización espacial, un cambio de distribución del poder y un cambio en las relaciones. Se hace desde la marginalidad, un lugar entre dos mundos, un espacio de apertura radical donde es posible adquirir una forma especial de mirar, estar y de actuar¹⁰, incluso si se vive en el centro¹¹. En esa marginalidad asumida es posible construir la propia identidad sin aceptar la que impone la división binaria hegemónica. Para ello hay que comenzar por aceptar y descubrir la marginalidad como «un lugar de apertura radical», donde cada persona pueda ser aquello que puede llegar a ser en el

⁷ bell hooks, *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (Londres: Routledge, 2004 (original: Cambridge, MA: South Press, 1999), 151.

⁸ hooks, *Yearning...*, 151.152.

⁹ *Ibíd.*, 149.

¹⁰ bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Nueva York: Routledge, 2015). Prefacio a la 1ª edición.

¹¹ hooks, *Yearning...*, 150.

desarrollo de sus mejores posibilidades; un espacio donde sea posible re-imaginar las identidades y las relaciones lo favorezcan.

Este lugar de la marginalidad asumida no es cómodo. Muchas veces, como reconoce bell hooks, la oposición a esta manera de ver las cosas no procede, en primer lugar, de los grupos dominadores, sino de los mismos marginalizados y oprimidos. Ella reconoce que el espacio de la marginalidad donde viven los oprimidos no es un remanso de puros que viven aparte de los opresores, sino que estos márgenes son tanto lugares de represión como de resistencia¹². A veces, incluso el hogar familiar que suele ser el lugar de resistencia frente al mundo exterior y donde se forja la identidad frente a los dominadores; puede convertirse en un lugar de oposición a esta forma de ver el mundo y de situarse ante la realidad. Por eso, es necesario contar con lo que denomina una «comunidad de resistencia», donde se descubren y se pueden experimentar formas diferentes de ver la realidad y de ser¹³. A ese lugar Jesús de Nazaret lo llamaba reino de Dios.

3. Galilea y Jerusalén, los lugares donde Jesús proclamó el reino de Dios

Para poder entender en profundidad el reino de Dios como «lugar imaginado» o tercer espacio, con unas prácticas y una representación del espacio alternativas¹⁴, hechas desde los márgenes por Jesús, un judío marginal¹⁵ que asumía de forma consciente esa condición y sus posibilidades creativas, vamos a ver brevemente cuáles eran la organización y las prácticas espaciales, las relaciones que generaban (primer espacio), y sus legitimaciones o representaciones espaciales (segundo espacio).

¹² *Ibíd.*, 150.

¹³ *Ibíd.*, 147.

¹⁴ Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar...*, 203.270.

¹⁵ John P. Meier puso a su magna obra el título *de Jesús, un judío marginal* (1991-), aunque después apenas desarrolla el tema de la marginalidad de Jesús, referida a pertenencia a un lugar que era un rincón del Imperio romano.

Había cuatro ámbitos que afectaban y conformaban, de manera diversa, el horizonte existencial de quienes allí vivían: las ciudades herodianas donde vivía la élite, la ciudad de Jerusalén con el Templo, el ámbito local de las aldeas y la casa-familia.

La tierra de Israel, donde Jesús apareció proclamando la presencia del reino de Dios, era un espacio dominado por Roma y sus intereses políticos y económicos, que ejercía en colaboración con la dinastía vasalla herodiana y el régimen teocrático de Jerusalén, en el que su élite sacerdotal y laica, a la vez que era connivente con el poder romano, medraba a la sombra de una religión política que tenía su centro efectivo y simbólico en Jerusalén y su Templo, y estaba sustentado en una concreta interpretación de la Torá que habían ido desarrollando sus círculos de escribas y maestros de la ley.

Las ciudades herodianas

Galilea era una parte del territorio gobernado por Herodes Antipas, en calidad de tetrarca vasallo de Roma. Como su padre, Herodes el Grande, utilizó la política urbanística para introducir, sibilinaamente, los valores de la romanización. Controló, dominó y organizó el espacio y los recursos según unos criterios que respondían a esos valores introducidos con la fundación de las ciudades (Séforis, Tiberias) donde vivía la élite que apoyaba a Antipas. El proceso de urbanización herodiano transformó el paisaje físico, social, político y económico de la zona. Desarrolló formas de vida y de producción que entraban en colisión con los valores tradicionales del campesinado galileo y creaban un abismo entre la élite propietaria y los campesinos, transformando el sistema de relaciones.

La política herodiana propició la acumulación en manos de la élite de grandes cantidades de tierra que había sido expropiada o que, dada la onerosa carga fiscal, sus dueños habían perdido por deudas¹⁶. Esta concentración parcelaria, sumada al incremento de la economía de mercado, favoreció la organización de los cultivos (monocultivos),

¹⁶ Oakman – Overmann, *Palestine in the Time of Jesus...*, 346-365.

en función de su venta y comercialización y el incremento de la monetarización. Los campesinos con menos tierras tenían que comprar los alimentos básicos que antes cultivaban y vivían en un nivel de subsistencia constantemente amenazado. Aunque algunos autores piensan que esta política y ordenación del espacio y de los cultivos dio como resultado un incremento de la producción y la riqueza, otros muchos opinan que ese aumento de la riqueza no fue repartida ni benefició a todos por igual, sino solamente al 5% que constituía la élite¹⁷, produciendo una depauperación generalizada y un creciente desarraigo y alteración de las formas de vida tradicionales en la mayoría campesina.

Las ciudades herodianas fueron una pieza importante del poder y la política imperial, en el cobro del tributo y en la «pacificación» de los pueblos dominados. A Herodes se le consentía sacar un pingüe beneficio personal de los impuestos cobrados, mientras las ciudades eran enclaves ideológicos que hacían visible la ideología y los valores que legitimaban las prácticas espaciales en el territorio. Los roles administrativos y militares de estas ciudades suscitaban recelos en la población campesina de las aldeas y villas de los alrededores, que las percibía como mediadoras del distante poder imperial romano y de su control sobre la región¹⁸.

Las justificaciones ideológicas (las representaciones del espacio) de estas prácticas espaciales se basaban en sus valores; formaban la perspectiva de la élite y sus intereses. Se imponían como naturales y voluntad divina. Algunos aspectos de esa perspectiva ideológica eran los que se referían a la distribución de la riqueza, el estatus y el honor. Justificaban la redistribución vertical ascendente de la riqueza respecto a los campesinos y el sistema de patrón-cliente para compensar lo anterior y lubricar el sistema.

¹⁷ Las razones que dan los autores de cada posición puede verse en la obra colectiva: David Fiensy – James Riley Strange (eds.), *Galilee, in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, v. I: Life, Culture and Society (Minneapolis: Fortress, 2014). También en David Fiensy – Ralph K. Hawkins (eds.), *The Galilean Economy in the Time of Jesus* (Early Christianity and its Literature, 11; Atlanta: SBL, 2013), y en Douglas Oakman, *Jesus and the Peasants* (The Bible in Mediterranean Context, 4; Eugene, OR: Cascade Books, Wipf&Stock Pub., 2008).

¹⁸ Sean Freyne, *Galilee and Gospel* (Leiden: Brill, 2002), 192.

La estructura jerárquica piramidal de poder y honor tenía al emperador y a su tetrarca vasallo en la cúspide; la teología política de la *Pax* romana del emperador como *divi filius* era la legitimación teológica del sistema de autoridad que funcionaba en estas ciudades.

Jerusalén, la ciudad-Templo.

El sistema teocrático y sus prácticas espaciales excluyentes

El recelo y desconfianza que los campesinos galileos mantenían ante las ciudades herodianas contrastaba con el respeto y aprecio que mostraban hacia Jerusalén, cuyo carácter de ciudad-Templo le otorgaba un valor simbólico fundamental que todos reconocían y que, aunque podían existir críticas, no se planteaban de forma organizada¹⁹. Para la fe israelita el Templo era el lugar y la morada de la presencia de Yahvé entre su pueblo que explicaba la lealtad que mantenían los campesinos hacia Jerusalén como centro cúltilo, a pesar de la distancia física y social.

Las prácticas espaciales, es decir, la organización, control y dominio del espacio en Jerusalén, en último extremo estaba en manos de Roma, en la figura de un prefecto, que dependía del legado de Siria y vivía en Cesarea Marítima. Sin embargo, la aristocracia laica y sacerdotal era quien dirigía la vida cotidiana de la ciudad y de Judea, en forma de un régimen teocrático vasallo de Roma. Todos ellos poseían grandes propiedades de tierras, podían cobrar impuestos y mantenían un nivel de vida igual al de la élite herodiana, con un estilo de vida y gustos muy similares, como han puesto de manifiesto los hallazgos arqueológicos de la colina occidental de Jerusalén. A la élite sacerdotal, además, le correspondía una parte de los diezmos e impuestos religiosos del Templo. Josefo (*AJ* 20,181.206) menciona su progresiva tendencia a la corrupción y los sobornos.

El orden del espacio sagrado y las prácticas en él situaban a las personas, física, social y simbólicamente, en función de ciertas características innatas o adquiridas. Respondían a una representación del espacio muy concreta, a una legitimación basada en el sistema de

¹⁹ Freyne, *Galilee and Gospel...*, 71-72.

pureza que ordenaba la realidad y configuraba el universo mental. Las normas de pureza establecían un mapa social, religioso y simbólico donde situar personas, acciones, tiempos u objetos. Aunque afectaban a todos los ámbitos de la vida, eran aún más estrictas y poderosas en el Templo, donde se hacían arquitectura.

Esta representación del espacio se plasmaba en el sistema de pureza que se decía querido por Yahvé y que legitimaba teológicamente la identidad socio-religiosa y el ordenamiento excluyente del espacio físico, cultural y simbólico del Templo²⁰. A Yahvé solo podían acercarse los puros según los criterios establecidos por una élite de varones, y había grados de cercanía según sexo, clase, etnia, e integridad física. El acceso a la presencia de Yahvé en el templo de Jerusalén estaba basado en la idea de perfección y totalidad de Yahvé y pretendía mantener fuera de su presencia lo que no lo era, con el fin de defender su pureza de la contaminación (mezcla con la no vida, con lo que estaba fuera de lugar, con la imperfección o no totalidad). De ahí la atribución de un nivel de pureza mayor o menor según ciertas características relacionadas con la idea base de perfección, y la necesidad de ritos de purificación para acceder a presencia de Yahvé. Este sistema estaba apoyado en la interpretación de la Escritura y la transmisión de la Tradición (Gran Tradición), que estaba a cargo de un grupo de escribas y letrados. El sistema de pureza había llegado a ser, después del destierro, un esquema «de sentido común», aprendido en la primera socialización e introyectado por la inmensa mayoría de los campesinos, como querido por Yahvé.

Las aldeas, sus instituciones locales y la casa-familia

Las gentes a las que Jesús de Nazaret anunció el reino de Dios vivían sus vidas situadas y ordenadas en aldeas o en pequeños pue-

²⁰ Los gentiles no podían entrar al Templo, propiamente dicho; debían permanecer en el gran pórtico que lo rodeaba. Lo mismo sucedía con aquellos israelitas que tenían algún defecto físico o estaban impuros. Ya dentro del Templo, las mujeres permanecían en el patio más externo, mientras los varones laicos israelitas podían adentrarse un poco más hasta llegar a las puertas del patio de los sacerdotes, donde se hacían los sacrificios. Al Santo solo entraba el sacerdote de turno, y al Santo de los santos, donde se encontraba la presencia de Yahvé, solo podía entrar el Sumo Sacerdote, una vez al año.

blos que constituían el 90% de la población²¹. En estos lugares transcurría la vida de la mayoría campesina y se caracterizaba por la relación permanente con la tierra y el mantenimiento de los valores tradicionales.

La aldea era el espacio local en el que vivían sus vidas la casi totalidad de los campesinos y pescadores de Galilea. Muchas de esas aldeas estaban formadas por varios grupos de parentesco. En ellas se ejercía la solidaridad equilibrada, pero también un efectivo control del comportamiento de los vecinos para que se amoldaran al que establecía la costumbre para cada persona, a quien se le podía «poner en su sitio» utilizando medios como la ridiculización, la negación del honor, incluso la eliminación física. Recuérdese la reacción de los vecinos de Jesús cuando este hace algo fuera de lo esperado: «... la gente se preguntaba, ¿pero no es este el hijo de José?» (Lc 4,22). En este ámbito comunitario era donde sucedían los juegos del honor, donde se daba, se ganaba o se quitaba honor.

La sinagoga, que antes del 70 no tenía el carácter eminentemente religioso que llegó a adquirir, era un espacio esencial en el ámbito local, independientemente de que tuviera un edificio propio o fueran lugares diversos donde los vecinos se reunían para tratar problemas comunitarios y realizar juicios menores. Era lugar de enseñanza, de ayuda material a los vecinos necesitados. En ella, los ancianos o líderes locales tenían un papel decisivo ordenando el espacio comunal y las relaciones en él; juzgando lo que era propio y adecuado a cada lugar y a cada persona, determinaban su existencia, su identidad y sus horizontes, su honor y su vergüenza, junto al de su familia; ejercían, así, un tremendo control sobre cada persona y familia de la comunidad. La legitimación de estas prácticas espaciales estaba sustentada en una interpretación de la Torá y la tradición que realizaban escribas.

La casa-familia era el lugar donde las personas recibían protección, ocupación y sustento; era su lugar de referencia e identidad, allí

²¹ Cf. David, A. Fiensey, «The Galilean Village in the Late Second Temple and Mishnaic periods», en *Galilee in the Late Second Temple...*, ed. por Fiensey – Strange, 177-207.

donde se aprendían los esquemas culturales con los que poder interpretar la realidad, situarse en ella e interactuar con los demás; en ella se adquiría el «sentido común», la representación del espacio que explicaba y legitimaba el orden del mundo que habitaban; que señalaba lo que era bueno y justo, lo apropiado y lo deseable para todos y para cada persona, aquello a lo que se podía aspirar como varón, como mujer, como hijo o hija, y también lo que no le estaba permitido, lo que estaba «fuera de lugar». En la casa, como en la aldea, cada uno tenía «su lugar, según un orden, más o menos introyectado en la primera socialización y apoyado por la tradición según la interpretaban los escribas y maestros de la Ley. Salirse de ese orden tradicional, del «sentido común», era difícil y peligroso y podía suponer la expulsión a un «no-lugar», sin identidad ni lazos de sostén. Las prácticas espaciales de estos lugares, los valores que las guiaban y las relaciones e identidades que generaban, eran introyectadas con la primera socialización e influían de forma decisiva en las gentes. Por encima de los individuos que componían el grupo familiar, estaba el interés de la pervivencia de la familia y del linaje a cuyo servicio estaban todos ellos; cada uno en el lugar social y simbólico que le era atribuido, con el papel y la función establecidos y diferenciados por edad y por sexo. Identidades fijas y lugares prefijados de los que era imposible moverse sin ser expulsado del lugar y del «nosotros».

4. La mirada desde el lugar «imaginado» del reino de Dios y la marginalidad como propuesta de posibilidades transformadoras

Después de que Juan fuera entregado, marchó Jesús a Galilea y proclamaba la Buena Nueva de Dios: «El tiempo (*Kairós*) se ha cumplido (*peplêrôtai*) y el reino de Dios (*Basileia tou theou*) está cerca (*êggiken*); convertíos (*metanoëite*) y creed (*pisteuëte*) en la buena noticia (*euaggeliô*)» (Mc 1,14).

El reino de Dios fue el símbolo espacial que Jesús de Nazaret utilizó para proclamar la presencia de lo que calificaba como una buena noticia de parte de Yahvé. Sus orígenes estaban en la tradición profética (Is 52; Dn 7), pero él lo resignificó: al ampliarlo y recoger

en él los anhelos de justicia, de paz y no violencia de las gentes oprimidas y agotadas; y al modificar su referente, pues el Jesús histórico no se refiere a Dios como rey sino como padre, aunque atípico para los esquemas patriarcales. Las referencias a Dios como rey son fruto de la labor redaccional de Mateo.

En lo que sigue voy a utilizar los estudios del lugar y de la marginalidad para examinar varias de esas prácticas y gestos simbólicos en los que Jesús hacía efectiva la proclamación del reino de Dios, que puede entenderse como ese lugar imaginado o tercer espacio donde hacer posibles las nuevas prácticas, las nuevas relaciones e identidades que aquellas propiciaba; me fijaré también en su crítica a la representación espacial hegemónica, es decir, a las legitimaciones hegemónicas que justificaban la ordenación existente, y en sus propuestas de algo nuevo que empalmaban con la tradición profética cuando interpretaba la voluntad de Yahvé expresada en la Torá y la importancia del lugar hermenéutico de los márgenes.

a. *La comunidad de resistencia: los discípulos como familia de sustitución*

Lo primero que Jesús de Nazaret hizo fue lo que bell hooks llamaba una «comunidad de resistencia». La formó con aquellos que aceptaron mirar la realidad desde el tercer espacio del reino de Dios y unirse a él en su proclamación.

La casa-familia es el lugar donde los colectivos marginados pueden resistir los valores y las dinámicas hegemónicas y aprender otros alternativos. Sin embargo, esto no es siempre así. Estos hogares pueden haber sido colonizados por los valores de los poderosos y el deseo de ocupar su lugar.

Jesús de Nazaret, poco después de su experiencia religiosa en el entorno del Bautista, dejó su lugar en el grupo familiar y en la aldea para proclamar de forma itinerante la presencia del reino de Dios como tercer espacio de posibilidades transformadoras. Asumió un desarraigo voluntario que se convertía en crítica de aquellos «lugares» (e identidades) fijos e «insanos». Sin embargo, Jesús no asumió la tarea

de proclamar el reino solo, sino que invitó a otros a hacer lo mismo: «Venid conmigo... y ellos dejando las redes... dejando a su padre en la barca con los jornaleros, le siguieron...» (Mc 1,16-20; 2,13-14; 10,28-30); «Vamos a otra parte, a los pueblos vecinos para anunciar también allí porque para eso he salido» (Mc 1,38). De forma similar, el dicho «Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8,21-22) invita a no aceptar la sucesión en la jefatura de la familia, que se adquiriría en el funeral del padre, y a optar por las prácticas y valores del reino de Dios. Formó así una comunidad de resistencia, que representaba una «familia de sustitución» (Mc 3,31-34), en la que vivir los valores y las prácticas positivas del grupo familiar: sostén, identidad, referencia, ayuda (Mc 3,31; Mc 10,28-31; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21), que habían abandonado, pero sin las prácticas y relaciones negativas de la familia patriarcal tradicional. En esa «familia de sustitución» se abrían las fronteras de la lealtad y solidaridad intrafamiliar para extenderse a quienes no eran de la misma sangre y linaje; se admitían mujeres sin encerrarlas en el lugar natural que se les atribuía en la familia patriarcal; «bendito el seno que te llevó y los pechos que te criaron», le grita una mujer que ha introyectado el «lugar» que la casa patriarcal le ha asignado. La contestación de Jesús cuestiona y reimagina ese lugar «natural»: «... benditos más bien quienes escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica» (Lc 11,27-28).

En esa familia de sustitución desaparecía la figura patriarcal del cabeza de familia a cuya voluntad se debía sumisión para dejar paso a una relación más fraternal. La tradición ha desarrollado esta idea, que sin duda procede de la propuesta de Jesús. En Mc 10,28-30 no hay padres –aunque sí madres, hermanos y hermanas– entre lo que se recibe por haber dejado el lugar familiar por el Reino. Pero, además, esa familia de sustitución rechazaba otras prácticas espaciales, relaciones y valores legitimadores propios de la familia patriarcal tradicional. Por ejemplo, los que tenían que ver con las relaciones entre sexos o las funciones de cada uno en el grupo familiar.

En aquella sociedad patriarcal, donde la pervivencia de la familia y el linaje constituía el valor fundamental, el matrimonio era considerado un contrato entre dos familias. El honor de ambas quedaba comprometido en la consecución de ese objetivo cuyo medio eran los