



FACULTAD DE TEOLOGÍA

«ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν»

MEMORIA E IDENTIDAD SOCIAL

EN MC. 9, 38-40

Autora: Mireia Vidal Quintero

Directora: Dra. Elisa Estévez López

MADRID

Diciembre 2015

«ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν»

MEMORIA E IDENTIDAD SOCIAL

EN MC. 9, 38-40

Índice

Índice	i
Abreviaturas	vi
Introducción	1
Capítulo 1. El marco teórico: memoria social e identidad social	5
1. Introducción	5
1.1. El sentido «textual» del texto.....	6
1.2. El estudio de la realidad social del texto	7
2. La memoria social.....	8
2.1. La importancia de la memoria para los orígenes del cristianismo.....	8
2.2. Del recuerdo a la memoria social	11
2.2.1. En busca de una definición de conceptos: memoria social, memoria colectiva y memoria cultural	12
2.2.2. Los antecedentes de la memoria social: Maurice Halbwachs.....	18
2.2.3. Halbwachs y los marcos sociales de la memoria	21
2.2.4. La crítica a Halbwachs: la memoria entre fijación y flexibilidad.....	23
3. Las teorías de la identidad social	25
3.1. La interfaz entre las teorías de la identidad social y la memoria social.....	27
3.2. La Teoría de la Identidad Social (TIS)	28
3.3. La Teoría de la autocategorización (TAC).....	32
4. Conclusiones.....	33

Capítulo 2. Oralidad y transmisión	35
1. Introducción	35
2. El modelo narrativo-identitario.....	36
3. Oralidad y tradición oral	38
3.1. Características de la oralidad.....	39
3.2. El evangelio de Marcos como narración oral.....	41
4. Modelos de transmisión de la tradición oral.....	47
4.1. La historia de las formas	48
4.1.1. Sustratos e <i>ipssima verba</i>	49
4.1.2. La crítica a la historia de las formas.....	50
4.2. El modelo de W. H. Kelber	51
4.2.1. Oralidad versus escritura	52
4.2.2. La crítica al modelo de Kelber: “the Great Divide”	56
4.3. El modelo de K. Bailey (J. D. G. Dunn).....	58
4.3.1. El control de la tradición oral.....	59
4.3.2. La crítica al modelo de Bailey-Dunn	62
4.3.3. La clasificación tripartita de las tradiciones	63
5. Conclusiones.....	65
Capítulo 3. Estudio exegético y lectura sociocientífica de Mc. 9, 38-40	67
1. Introducción	67
2. Panorámica de Marcos	67

3.	Exégesis histórico-literaria de Mc. 9, 38-40.....	70
3.1.	El lugar de la perícopa en el evangelio.....	70
3.2.	Estudio redaccional de Mc. 9, 33 – 50 y delimitación de la perícopa.....	72
3.3	Análisis histórico-literario de Mc. 9, 38 – 40.....	77
3. 4.	La perícopa en Mateo y Lucas.....	81
3.4.1.	El caso de Mateo y Q.....	82
3.4.2.	El caso de Lucas.....	84
4.	Crítica textual de Mc. 9, 38.....	85
5.	El exorcista anónimo: memoria e identidad en perspectiva diacrónica.....	86
5.1.	El origen de la perícopa: la práctica exorcista de Jesús.....	90
5.1.1.	El problema del exorcista que usa el nombre de Jesús.....	92
5.2.	La memoria social de los discípulos itinerantes y la casa.....	95
5.3.	Institucionalización y conflicto.....	99
5.3.1.	Creación y gestión de marcos y cuadros de memoria social.....	103
a)	Los exorcismos como marcos de la memoria social.....	104
b)	La réplica a los cuadros de memoria social.....	109
6.	Conclusiones.....	111
 Capítulo 4. Los exorcismos como marcos de la memoria social.....		113
1.	Introducción.....	113
2.	La autoridad de Jesús: por el poder del Espíritu Santo.....	113
2.1.	Breve estudio exegético de la controversia de Beelzebú.....	114
2.2.	«Nadie puede entrar en la casa del hombre fuerte si antes no lo ata». Los exorcismos como marco de la memoria social en el movimiento de Jesús.....	118

3.	Los exorcismos como marco de la memoria en la subcultura rural	121
3.1.	Los exorcismos desde la antropología cultural	123
3.2.	La memoria social popular de los exorcismos de Jesús: el exorcismo del geraseno	126
a)	¿Quién ha transmitido la tradición?	130
b)	¿Qué correcciones ha hecho Marcos?	131
4.	Conclusiones.....	132
	Conclusiones	135
	Bibliografía.....	141

Abreviaturas

1. REVISTAS

<i>BTB</i>	<i>Biblical Theological Bulletin</i>
<i>CBQ</i>	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JNST</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>

2. FUENTES HISTÓRICAS

<i>Ant.</i>	Flavio Josefo, <i>Antigüedades Judías</i>
<i>Hist. Ecl.</i>	Eusebio de Cesarea, <i>Historia Eclesiástica</i>
<i>Pan.</i>	Epifanio, <i>Panarion</i>

Introducción

Este ensayo concluye mis estudios de Licenciatura en Teología (Máster), especialidad en Sagrada Escritura, que he realizado durante los años 2010-2015 en la Universidad Pontificia de Comillas. Constituye por tanto mi tesina o memoria de Licenciatura. Sin embargo, no es resultado solamente de mi paso por la Universidad de Comillas, ni tampoco es fruto solamente de una obligatoriedad curricular, aunque a efectos estrictamente académicos así sea. Es más bien una afirmación de un proyecto de vida y una satisfacción personal. Cuando inicié mis estudios de Teología en la Universidad de Comillas, las circunstancias no dejaban entrever adónde me llevaría el camino que entonces emprendía, del cual estudiar en Comillas constituía sólo una parte. Me integraba también en ese momento en el proyecto del Taller Teológico de la Facultad de Teología Seut, aunque tampoco tenía la certeza de adónde me llevaría ello ni personal ni institucionalmente. En los cinco años que han transcurrido desde entonces algunas cosas han cambiado mucho y otras no han cambiado nada. Sigo sin tener claro por dónde discurrirá el camino, pero el hecho de que haya camino ya me es certeza suficiente. Quisiera pensar que en este tiempo he aprendido algo de la sabiduría de la fe.

El tema que he elegido para esta tesina es igualmente fruto de una experiencia vital. Me preocupa sobremanera la hermenéutica – o falta de ella – que hoy en día una encuentra habitualmente en la lectura bíblica en mi contexto eclesial más o menos inmediato, que es evangélico/protestante. Si la remisión a las Escrituras como norma suprema de fe es, como es sabido, un puntal en la teología protestante, el hecho de que no seamos conscientes de las mediaciones a las que sujetamos tal lectura aparece como un problema mayúsculo. Parecería que uno sólo tiene que recurrir a lo que pone en la Biblia para tener una «clara e iluminadora guía», como

reza un himno antiguo. La cuestión obviamente no es que la Biblia no ofrezca soluciones, sino que no ofrece fórmulas matemáticas y exactas. En este sentido, y a despecho de caer en el ensalmo del «mito de los orígenes», parecería que la relación que tenían los antiguos cristianos con las Escrituras era mucho más orgánica, una en la que la memoria social, que es el objeto de este estudio, palpitaba de forma más sugerente. Por supuesto, no se trata de que hoy en día no haya memoria social, sino de que la relación entre *traditio* y *traditum*, que es justamente materia de la memoria social, se halla mayestáticamente “congelada” (o eso se piensa, porque la transmisión del texto, se asume, es “aséptica”, y esto a pesar de la centralidad de la predicación de la Palabra en las liturgias protestantes). Ante esta realidad, me ha interesado adentrarme en las dinámicas de relación y síntesis entre texto, contexto y comunidad que son propias de la memoria social del cristianismo de los orígenes.

Como su título indica, este ensayo es un estudio de la perícopa del exorcista anónimo de Mc. 9, 38 – 40 desde las claves de la memoria social y de la identidad social. Se trata, por tanto, de un estudio que tiene en la exégesis sociocientífica su campo de desarrollo primario. Ello no obsta para que se haya recurrido igualmente a otras metodologías clásicas en los estudios bíblicos: la exégesis histórico-crítica, la redaccional e incluso algo de narrativa hacen también sus aportaciones a este estudio.

El enfoque sociocientífico obedece en realidad al objetivo del estudio. Tomando como ejemplo la tradición del exorcista anónimo en Mc. 9, 38 – 40, pretendo mostrar el inciso de las tradiciones y del “texto bíblico” en la construcción de la identidad social de los grupos que están en contacto con ella, en especial, del grupo que se halla tras la comunidad o comunidades de Marcos. Dado que la identidad no se puede construir sin una noción del tiempo, y el tiempo implica recuerdo, también pretendo mostrar la estrecha vinculación que existe entre los procesos de construcción de la identidad social y el dinamismo de la memoria social. Así pues, la vitalidad de la tradición del exorcista anónimo, y su capacidad para sustentar una pluralidad de memorias e identidades sociales, son el objetivo de

este estudio. El tema de la memoria y la identidad social es un campo especialmente activo en los estudios del Nuevo Testamento en los últimos años, por lo que este trabajo viene a insertarse en un área en debate en la actualidad.

A tal fin, he organizado el presente estudio en cinco capítulos. En el primero me detendré con algo de detalle a exponer el concepto de memoria social y sus orígenes. Igualmente, ofreceré una explicación de la Teoría de la Identidad Social y de la Teoría de la Categorización del Yo. La idea vehicular de este primer capítulo será la de la “metanarrativa de sentido”. Dado que una narrativa tiene que contarse para tener sentido, en el segundo capítulo expondré las claves de la oralidad y su funcionamiento en contextos aurales, por lo que tocaré también cuestiones de representación y transmisión de la tradición. El tercer capítulo contiene el estudio sociocientífico de la perícopa del exorcista anónimo a partir de las claves anteriormente expuestas, mientras que el cuarto pretende ofrecer una contextualización de los exorcismos en el marco del evangelio de Marcos y de los grupos que los practican. Por último, el quinto capítulo resumirá de forma sintética las conclusiones a las que haya llegado a lo largo de este estudio.

Muchas personas e instituciones han colaborado a que (con algo más de tiempo que el previsto originalmente) concluya mi Licenciatura-Máster, ya sea con su apoyo emocional y/o material. La Fundación F. Fliedner posibilitó los dos primeros años de estudios dentro de un convenio marco suscrito con la Universidad Pontificia de Comillas mediante una beca de prácticas. A ambas instituciones, quiero manifestar mi agradecimiento. La Facultad de Teología Seut becó íntegramente el último año, por lo que estoy especialmente agradecida. Mi larga estancia en Comillas ha tenido el beneficio de que he podido coincidir con varias promociones de estudiantes y con profesores de diversas especialidades, lo cual ha sido una experiencia muy gratificante. La Dra. Elisa Estévez fue la primera persona, hace bastantes años ya, que me animó a estudiar en Comillas. Me siento especialmente honrada y muy agradecida de que ella haya sido la directora de esta tesina y de que haya participado tanto en la “concepción” como en el “parto”. La

Dra. Esther Miquel tuvo la amabilidad de compartir conmigo algunas de sus reflexiones sobre las tradiciones populares en el último encuentro de la ABE (Tarragona, 2015) y por correo electrónico. El Dr. Colin Sims, de la Facultad de Teología Seut, ha tenido el buen ánimo de hacerme diversas observaciones muy útiles sobre contenidos. Por último, quisiera agradecer particularmente al Dr. Pedro Zamora y a Puri Menino, de la Facultad Seut, así como a Alma Hernández y Armando Franyuti su acompañamiento, amistad y confianza durante este periodo. Mi familia, Pepita, Marc y Maria, me ha apoyado siempre y ha asumido este proyecto como propio, aun en los momentos más críticos. Mi padre, Josep, falleció mientras yo estudiaba en Comillas. Esta tesina, que habla del recuerdo, está dedicada a él.

Capítulo 1

El marco teórico:

memoria social e identidad social

1. INTRODUCCIÓN

En nuestra sociedad literaria occidental es prácticamente un tópico decir que somos hijos e hijas de la imprenta. Pero cuando nuestro objeto de estudio es, como ocurre en este caso, un texto antiguo la sensibilidad con la que nos acercamos a éste es especialmente relevante. Como es bien sabido, la imprenta significó una revolución en cuanto a la tecnología del soporte escrito, pero también abanderó todo un cambio de mentalidad en cuanto al estatus del texto. Si en los primeros siglos de la era cristiana, la escritura era en buena medida un soporte para la oralidad, y si en la época medieval la lectura pública y en común era práctica habitual entre aquellos pocos que podían permitirse poseer un libro, a partir del siglo XV la letra escrita pasó a tener valor *en y por* sí misma. La imprenta moldeó una mentalidad de la objetividad, donde el valor del texto no sólo se medía por su capacidad de almacenaje y su facilidad de acceso, sino por su fidelidad y exactitud: el texto se constituía ahora en un universo de significado inalterable cerrado sobre sí mismo, y, por ello, cierto. El progreso de la conciencia individual, ligado tradicionalmente a la Reforma pero también fruto de otros fenómenos de la época, vino favorecido en parte por este desarrollo. Ello condujo a la aparición de la lectura literalista del texto bíblico, fuertemente vinculada a la mentalidad textual «de la letra». Por supuesto, la crítica literaria del siglo XVII en adelante y, en particular para lo que nos interesa, la crítica bíblica se encargarían de mostrar que el texto, sea cual sea su naturaleza, jamás es una unidad de sentido cerrada sobre sí misma, sino que en la formación y decodificación del sentido de un texto intervienen multitud de factores, incluyendo

el propio lector/intérprete, que nunca realiza una lectura neutra. Sin embargo, en nuestro siglo XXI la sensibilidad literalista del texto sigue muy presente: éste se sigue abordando con una mentalidad objetivista y positivista.

Es por ello esencial que a la hora de estudiar los “textos” de las culturas antiguas, como es la helenística/judío/romana del siglo I d. C., tomemos nota de que el texto en este ámbito tiene otro carácter, y que los procesos de generación de sentido, así como la función social que éste anima y articula, son muy distintos a los que se dan en nuestra sociedad occidental en el siglo XXI. En consecuencia, a la hora de acercarnos al objeto de nuestra investigación, el pasaje de Mc. 9, 38-40, queremos hacerlo entendiendo el texto bíblico no sólo como «texto escrito» vuelto «hacia dentro», sino como producto del entorno social y cultural que lo vio nacer, el cual a su vez se presta como espacio de significación, producción y conformación de sentido social¹. Es decir, queremos leer nuestro texto como «texto cultural».

1.1. El sentido «textual» del texto

La palabra «texto» procede del latín *textus*. De la misma raíz también deriva el castellano «tejer» (*textum*). Ello no es casualidad, pues un texto es, precisamente, un tejer, un cardar en tanto a través de él se troquela cierta comprensión del mundo. Ello ocurre, desde luego, desde y en un contexto particular, es decir, en un *Sitz im Leben* que actúa para que el texto cultural tome ésta y no otra forma, articule estos valores y no otros, guarde esta memoria y no otra. En este sentido, se puede hablar de los “textos” como actos de discurso (entendido no sólo como “hablado” sino “representado”; cf. *infra*) en el contexto de comunicaciones extensivas. Se habla de “comunicaciones” porque tales discursos permiten mantener la coherencia interna

¹ Por supuesto, nuestra sociedad occidental tiene sus propios «textos culturales», sin ir más lejos, las propias Sagradas Escrituras, que siguen generando materia social en nuestro presente precisamente por lo que se dice de la calidad extensiva del texto cultural a continuación. Sin embargo, en este estudio quiero centrarme en los orígenes del texto bíblico de Mc. 9, 38-40 y en cómo funciona en ese horizonte como texto cultural.

de un determinado grupo social que los celebra, y se habla de “extensivas” porque su repetición y reactualización permiten proyectar el grupo en el tiempo. Así pues, como bien dice Assmann, los textos culturales son toda unidad semántica codificada de forma simbólica, tales como imágenes, gestos, bailes o costumbres². En el marco de nuestra investigación nos van a interesar en particular los textos orales³, por su calidad formativa y normativa de la *identidad social del grupo* y su vinculación con la *memoria social*.

1.2. El estudio de la realidad social del texto

Un texto, sea escrito o no, es producto de una realidad concreta, en el seno de la cual surge y de la cual es a la vez portador y modelador. Esta capacidad mediadora de los textos es importante de cara a nuestra investigación porque nos provee tanto del objeto de nuestro estudio como del método. Por un lado, entroncamos con la bien conocida teoría social constructivista de Luckmann y Berger⁴, que postula que la realidad es una construcción social. Por otro, nos invita a acercarnos al estudio del texto de Mc. 9, 38-40, su significado y su transmisión a través del uso de las ciencias sociales, en especial de la psicología social, la sociología de la memoria y la

² J. ASSMAN, «Form as Mnemonic Device: cultural texts and cultural memory» en R. A. Horsley *et al.* (eds.), *Performing the Gospel. Orality, Memory and Mark*, Minneapolis 2006. p. 76.

³ Por «textos orales» o «aurales» vamos a entender aquellos textos cuya transmisión original dependía del discurso y de la representación ante una audiencia determinada, sin que existiera por tanto una forma original, al estilo *Vorlage*. El texto existe en realidad en la mente del compositor/recitador, que lo representa una y otra vez adecuándose al público frente al que se halla. Ello no obsta para que exista alguna forma escrita del texto, sobre todo en la medida que el grupo ante el que se representa lo estima por su función respecto al propio grupo (creación y modelación de identidad, normalmente). Pero el canal primario de comunicación de su contenido y su celebración no es la lectura, sino la representación ante una audiencia. Cf. capítulo 2 para más detalles.

⁴ P. BERGER - T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1968. Original inglés de 1967. Obras más recientes sobre la cuestión: K. GERGEN, *Realidades y relaciones: aproximaciones a la construcción social*, Barcelona 1996; I. HACKING, *The Social Construction of What?*, Massachusetts 2000; V. BURR, *Social Constuctionism* (2nd Ed.), London 2003; M. GERGEN AND K. GERGEN, *Social Construction: A Reader*, Thousand Oaks 2003.

antropología⁵. Todas ellas son disciplinas que remarcan la agencia del ser humano en la producción social de la realidad. Así pues, junto a la clásica exégesis histórico-crítica, en estas páginas recurriré a la exégesis sociocientífica, la cual, de hecho, es continuadora de aquélla⁶. Teniendo esto en cuenta, en este primer capítulo estableceré las bases metodológicas y hermenéuticas de nuestra investigación y definiré los conceptos de «identidad social» y «memoria social» tal y como se elaboran en estas disciplinas. Ello nos permitirá enfocar nuestro objetivo, que no es otro que comprender el texto de Mc. 9, 38-40 a la luz de su significado para la/s comunidad/es que lo sostiene/n y recuerda/n.

2. LA MEMORIA SOCIAL

2.1. La importancia de la memoria para los orígenes del cristianismo

«Y si alguna vez llegaba alguien que había seguido a los ancianos, yo observaba la palabra de los ancianos, que era lo dicho por Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás o Jacobo, o Juan o Mateo, o por cualquier otro discípulo del Señor [...], pues creí que no obtendría el mismo provecho de lo que aprendiera en los libros como lo

⁵ No entraré en este trabajo en la discusión concreta sobre la problemática metodológica de la aplicación de las ciencias sociales al Nuevo Testamento, esto es, el problema de la in/conmensurabilidad tal como lo define S. ROSELL, *Christ Identity. A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5-11* (Göttingen, 2011), pp. 46-54. Ésta se relaciona con hasta qué punto es viable extrapolar modelos de culturas agrarias actuales o estudiadas por la antropología al mundo mediterráneo del siglo I d. C. (perspectiva *etic* – *emic*, la confrontación constante entre el modelo y los datos reales de la cultura a estudio, las ventajas del enfoque «modelista» sobre el «interpretativista», etc.). Asumimos que el uso de modelos antropológicos y sociales, convenientemente modelados al objeto de estudio, es una fuente fiable de conocimiento de las sociedades antiguas. Bibliografía abundante en cuanto a esta cuestión metodológica e interpretativa: E. MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales* (Estella, 2011); J.H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis, 1993); Z. A. CROOK, «Reflections on Culture and Social-Scientific Models», *JBL* 124/3 (2005) 515-20; P. F. CREAFFERT, «Towards and Interdisciplinary Definition of Social-Scientific Interpretation of the New Testament», *Neo* 25/1 (1991) 123-144; D. G. HORRELL (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation* (Edinburgh, 1999); B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella, 1995); P. ESLER (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context* (London, 1995).

⁶ E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo identidad y discipulado en Mc. 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella 2003. Esta autora provee la definición de la crítica sociocientífica, por lo cual entiende «un modo de abordar la Escritura que consiste en: 1ª) Analizar las dimensiones socioculturales de los pasajes bíblicos y del contexto en el cual se escriben, mediante utilización de perspectivas, teorías y modelos de las ciencias sociales; 2ª) Desentrañar el sentido teológico de los textos en diálogo con esos aspectos» (nota 83, p. 51).

aprendía por medio de una voz viva y perdurable». Testimonio de Papías, recogido en la *Hist. Ecl.* III, 39, 4.

«Muchos han emprendido la tarea de escribir la historia de los hechos sucedidos entre nosotros, tal y como nos los enseñaron quienes, habiendo sido testigos presenciales desde el principio, recibieron el encargo de anunciar el mensaje». *Evangelio de Lucas* 1,1-2⁷.

Estos dos testimonios, el primero de Papías de Hierápolis, recogido por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, y el segundo de los versículos iniciales del Evangelio de Lucas, son un buen punto de partida para situar el marco conceptual de nuestro estudio y captar la relevancia de éste para los estudios bíblicos. Papías nació sobre el año 70 y murió sobre el año 155. Ello nos sitúa en el horizonte de la segunda y tercera generación de cristianos⁸. Más o menos cuando Papías nace, el primero de los evangelios, Marcos, está siendo escrito⁹. Y más o menos cuando Papías muere, el último de los escritos del Nuevo Testamento, la Segunda Carta de Pedro, ya ha visto la luz¹⁰. Así pues, desde el punto de vista de la transmisión de la memoria, Papías se halla en una posición privilegiada, dado que se encuentra a caballo entre dos épocas: la de los testigos visuales de Jesús y la de la fijación de la memoria en la escritura. Algo parecido ocurre con Lucas. Datado sobre el año 80 d.C., el autor del mismo afirma sin tapujos la voluntad de traspasar

⁷ A menos que no se indique lo contrario, todas las citas del Nuevo Testamento en castellano están tomadas de la versión Reina-Valera 1995.

⁸ El cómputo de generaciones puede diferir dependiendo del criterio que usemos para definir las. Los estudios de memoria social suelen asumir que una generación ocupa más o menos cuarenta años, dado que a los cuarenta años se produce la «crisis de la memoria». Ello hace referencia al momento en que los testigos oculares de un hecho concreto (p. ej. la muerte de Jesús) desaparecen, lo cual provoca la necesidad de dar a la memoria una forma más estable (cf. R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, Estella 2011, p. 200ss.). Partiendo de este esquema, el modelo resultante es el siguiente: primera generación: 30-70 d.C.; segunda generación: 70-110; técnicamente la tercera generación iría del 110 al 150, pero en este punto el modelo generacional empieza a difuminarse. Las generaciones de la memoria no coinciden exactamente con la vida biológica del individuo.

⁹ Más adelante en este estudio veremos que la idea de «está siendo escrito» requiere considerables matices, sobre todo si nos acercamos al concepto «texto» como equivalente a «textualidad».

¹⁰ La Segunda Carta de Pedro, fechada alrededor del 130 d.C. R.E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento. Vol. II: Cartas y otros escritos*, Madrid 2002, pp. 986ss.

el recuerdo de lo acaecido durante la primera generación, que ahora conserva la segunda generación, a la siguiente, es decir, la tercera («lo sucedido... nos lo enseñaron... testigos presenciales... encargo de anunciar»). Tanto Lucas como Papías se hallan en el horizonte de la «crisis de la memoria», provocada por la desaparición de los testigos de Jesús, lo cual impulsa a la fijación de los evangelios en soportes perdurables y autoritativos. El testimonio de Papías es especialmente interesante, porque llega a la madurez en el momento en que el impulso de institucionalización de las comunidades cristianas empieza a desarrollarse con más ahínco¹¹. Por ello, no deja de ser llamativo que, aún cerca del año 150, cuando los evangelios ya se han puesto por escrito y el proceso de estabilización y desarrollo de las primeras comunidades ha iniciado un camino de no retorno, Papías privilegie la tradición oral sobre la escrita¹². Ello nos habla, pues, de relaciones mucho más complejas que las normalmente asumidas entre la forma oral de los recuerdos sobre Jesús y la puesta por escrito de éstos mismos. De hecho, apunta a la importancia y resistencia de la memoria y de la tradición oral en los primeros estadios del cristianismo, una resistencia que visibiliza el solapamiento entre las tradiciones orales y la puesta por escrito de las mismas, así como la autoridad de la que la tradición oral gozaba todavía a mediados del siglo II. Así pues, entre las tradiciones orales y su puesta por escrito no existe una relación ni evolutiva ni lineal, sino una compleja red de contactos, ecos y desarrollos, característica de los procesos de transmisión y memoria.

La importancia y centralidad de memoria en los orígenes del cristianismo se evidencia una vez más si nos hacemos eco del nombre que recibían los propios

¹¹ Para el proceso de institucionalización, relacionado también con la memoria, G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2002; también F. RIVAS, «El nacimiento de la Gran Iglesia», en R. AGUIRRE, *Así empezó*, pp. 427-480.

¹² Sin embargo, véase la crítica de Dunn a R. Bauckham sobre la identificación que hace este último entre «palabra viva» y tradición oral en el testimonio de Papías, errónea, según Dunn. Para Dunn, Papías se refiere al testimonio directo de los testigos visuales, que encajaría ciertamente con la tradición oral. Pero la tradición oral no es a lo que se referiría Papías en este fragmento. J. D. G. DUNN, *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids-Cambridge 2013. pp. 227-228.

evangelios en este periodo: las «Memorias de los Apóstoles», llamados así hasta mediados del siglo II¹³. El hecho de que Papías confiera más autoridad a la enseñanza de viva voz de los apóstoles antes que a cualquier otra forma de remembranza codificada por escrito es coherente con la importancia que se adjudica al recuerdo de los Apóstoles, algo que el encabezamiento de Lucas también recoge. Se trata ya de un recuerdo legado, dado que los testigos oculares ya han desaparecido o están en proceso de hacerlo, pero uno aún muy cercano a los tiempos apostólicos, que se percibe como presente y vital («para que compruebes la verdad de cuanto te han enseñado»). El ejercicio de la memoria es por tanto esencial en el nacimiento de los evangelios y la constitución del cristianismo. Ya sea en el recuerdo de la vida y muerte de Jesús que cultivaron las primeras generaciones como a su actualización en el ritual, sin memoria no habría cristianismo. En este sentido, más que «religión del Libro» el cristianismo es, primero y ante todo, religión de la memoria¹⁴.

2.2. Del recuerdo a la memoria social

En lo expuesto anteriormente se hace evidente la importancia del constructo de la memoria y a su teorización, así como la relevancia que ambas tienen para los orígenes del cristianismo. ¿Cómo se pasa del “recuerdo” a la inyección de un significado social e identitario al mismo? ¿Cómo se pasa del recuerdo al «constructo de la memoria»? Estas preguntas no remiten a los estudios de la así llamada «memoria social».

¹³ Cf. S. GUIJARRO, *Los evangelios. Memoria, biografía, escritura*, Salamanca 2012. p. 15.

¹⁴ Y en ello, no puede olvidar sus raíces judías: «Cuidate de no olvidarte de Yahvé, que te sacó de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre...» (Dt. 6,12). El proceso de transmisión de la memoria también es evidente en esta sección nuclear de la Torá: «Mañana, cuando te preguntare tu hijo, diciendo: «¿Qué significan los testimonios y estatutos y decretos que Yahvé nuestro Dios os mandó?», entonces tú dirás a tu hijo...» (Dt 6, 20ss).

Los estudios de la memoria social son una disciplina plural y multifacética, a veces un tanto desordenada, muy ligada al fenómeno de la postmodernidad. Constituyen una disciplina que se presenta a sí misma como un vasto y fructífero campo de estudio, a menudo un tanto ambiguo en cuanto a nomenclatura. Dado que nuestro estudio tiene en el concepto de «memoria social» una de sus metodologías y enfoques básicos, es pertinente que presentemos sus fundamentos.

2.2.1. En busca de una definición de conceptos: memoria social, memoria colectiva y memoria cultural

No es fácil definir el concepto de «memoria social» y hacerlo además de tal forma que el concepto resulte útil para la aplicación metodológica y el estudio sociocientífico del texto bíblico. En realidad, corre el riesgo de ser particionero de la suerte de otros conceptos heurísticos y hermenéuticos supraempleados, tales como el de «experiencia» o el de «género», pues efectivamente la falta de límites claros lo convierte en algo así como un comodín cuando queremos referirnos tanto a cómo las sociedades o los grupos sociales recuerdan el pasado como al contenido de ese recuerdo.

De entrada, tres son los conceptos de memoria que actualmente se solapan en la disciplina: memoria social, memoria colectiva y memoria cultural. A menudo, depende del propio autor o autora y de sus intereses el inclinarse por una nomenclatura u otra. Todos estos conceptos sin embargo comparten un punto de arranque común: la memoria es una función individual del sujeto (neuronal), pero ésta viene en parte informada social y/o culturalmente.

A grandes rasgos, se podría decir que la memoria social se halla en el nivel más concreto de la estructura simbólica social¹⁵, especialmente vinculada a la

¹⁵ Por «estructura simbólica social» me refiero a aquel constructo de ideas, mentalidad, prácticas, costumbres, etc., que soporta la construcción de la realidad que hace el grupo en la interacción con esa misma realidad.

generación y desarrollo de una identidad social grupal, concreta y delimitada. Ésta es la función normativa/formativa de la memoria, la cual provee los valores y normas del grupo social. A su vez esta memoria social se halla encuadrada en una metanarrativa de sentido más amplia (colectiva), que se cuenta y recuenta según los parámetros del grupo social en cuestión, proveyéndole así orientación para su presente. Ésta es la cualidad «semántica» de la memoria, es decir, la que provee el canal por el que nombrar la realidad circundante del grupo. Así pues, el concepto de «memoria colectiva» tiene una cualidad más abarcadora que el de memoria social, que estaría más directamente vinculado a la identidad social de un grupo particular. El grupo en cuestión tamiza la metanarrativa colectiva a través de sus acentos identitarios particulares que constituyen su memoria social. Tal como escribe Aguilar¹⁶:

«Memory is therefore a cognitive device that, while used by particular individuals, can be understood only as a social device that catalyzes emotions, senses, participation, pain, joy, togetherness, and ultimately community. Thus, the so-called “collective memories” can be understood only in terms of social memories, where groups of people construct the present and indeed the future in relation to their memories of the past, with peaceful or violent outcomes (as it happens in the case of genocides). Collective memories are given a single authoritative narrative, while social memories include all memories, even when contradictory. As a result collective memories contribute to the process of imagining a subject, thus creating myths of nationalism and belonging, while social memories use social discontinuities that in turn produce social cohesion through an acknowledgment of social diversity and social difference (alterity). [...] From that point of view social memory should be used in the plural, as they are memories rather than a single unified narrative of identity and belonging».

La relación orgánica entre memoria colectiva y memoria social tiende a producir que los dos conceptos se concatenen en la práctica. De hecho, en la aplicación de los estudios de la memoria al Nuevo Testamento y al Cristianismo de

¹⁶ M. I. AGUILAR, «The Archeology of Memory and the Issue of Colonialism: Mimesis and Controversial Tribute to Caesar in Mark 12:13-17», *BTB* 35/2 (2005), p. 60.

los orígenes la nomenclatura que impera es la de «memoria social»¹⁷, por más que según la definición de Aguilar debería hablarse *strictu sensu* de memoria colectiva si hablamos de «los recuerdos de Jesús», que es aquello que en nuestro caso provee la metanarrativa de sentido a la cual se remiten distintos grupos judeo/cristianos, que a su vez pueden coincidir o no con los límites de una comunidad. En este sentido, Eck comenta que en realidad la memoria social puede entenderse como la memoria colectiva de unidades sociales más pequeñas, mientras que la memoria colectiva de unidades mayores se puede entender como memoria cultural. Ambas, memoria social o memoria cultural, en realidad elaboran memoria colectiva¹⁸. Sin embargo, con esta definición en mi opinión Eck tampoco acaba de recoger el sesgo de Aguilar, dado que en este autor lo colectivo se tematiza en lo social, al margen de lo grande o extenso del grupo. Es decir, todo colectivo, al margen de su extensión, tiene memoria social, que es la forma por la que accede a su memoria colectiva.

Esta observación viene en parte refrendada por la definición de memoria cultural que provee Jan Assmann, uno de sus acuñadores. Este autor escribe que:

«[L]a memoria cultural es compleja, pluralista y laberíntica; engloba una cantidad de memorias vinculantes e identidades plurales distintas en tiempo y espacio, y de estas tensiones y contradicciones extrae sus dinámica propia»¹⁹.

Cabe decir, sin embargo, que en la exégesis sociocientífica el concepto de memoria social que se ha impuesto es el de Eck, no el de Aguilar. Ello también

¹⁷ Por poner un ejemplo ilustrativo, escribe Dunn en *The Oral Gospel Tradition*: «The main challenge to my thesis, however, comes from theories of *what is variously entitled* ‘collective memory’, or ‘social memory’, or ‘cultural memory’.» (p. 233). Cursiva mía.

¹⁸ E. VAN ECK «Social Memory and Identity: Luke 19:12b-24 and 27», *BTB* 41/4 (2011), p. 202.

¹⁹ J. ASSMANN, *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires 2008. Para Assmann, el concepto de memoria colectiva es casi identificable con el de «memoria vinculante», que se halla activa en todo proceso de socialización (p. 20ss) y generación del sentido de comunidad (identidad). La memoria cultural ocurre cuando la colectiva se solidifica y trasciende, en el sentido de que queda acumulada, latente y almacenada, como si se tratara de un archivo. La memoria cultural se relaciona así con lo originario, lo excluido o descartado (que la memoria comunicativa, que es colectiva y se da en la interacción de grupos e individuos en un mismo horizonte temporal y espacial, olvida) y abarca lo no instrumentalizable, lo herético, lo subversivo, lo separado (p. 47).

afecta a la definición de memoria cultural de Assmann debido a su vinculación con la memoria colectiva. Teniendo en cuenta esto, y en beneficio al menos de la nomenclatura, optaremos por las definiciones de memoria cultural y de memoria social normalmente asumidas en la exégesis sociocientífica. Así pues, por «memoria cultural» nos referimos al ejercicio de la memoria en colectivos sociales más amplios (culturas), y no al ejercicio de ésta en los muy variados y plurales grupos sociales que pueden formar parte de ella. Éste último ejercicio, ligado a grupos sociales más concretos, lo entenderemos como «memoria social».

Esta definición de «memoria social» la liga íntimamente a la producción de la identidad social de un grupo determinado, algo que, como hemos visto, Aguilar relaciona más bien con la memoria colectiva. R. Aguirre, más atento a la interfaz entre memoria social y colectiva, nos provee de un concepto de memoria social que introduce la cuestión de la identidad social de forma específica. Según este autor, la memoria social son:

«[L]os recuerdos colectivos en que se basa la identidad de un grupo [...] La memoria social puede ser una manera de designar a la memoria colectiva o, mejor, la parte de la memoria colectiva en que se juega la identidad social del grupo»²⁰.

En este sentido, la definición que provee el sociólogo B. Schwartz quizá pueda atraer más consensos:

«“Social memory” refers to the distribution throughout society of beliefs, knowledge, feelings, and moral judgment about the past. [...] Individuals do not know the past singly; they know it with and against other individuals situated in diverse communities, and in the context of beliefs that predecessors and contemporaries have transferred to them»²¹.

Al margen de esta reflexión sobre la nomenclatura, lo que me interesa destacar es que la memoria no es una cualidad individual, sino también colectiva. En realidad se halla intersubjetivamente constituida: es el intercambio bidireccional

²⁰ R. AGUIRRE, *Así empezó*, p. 201.

²¹ B. SCHWARTZ, «Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», en A. Kirk - T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text*, Atlanta 2005, p. 45.

entre los recuerdos individuales y el grupo en que se comparten lo que forma la identidad social, esto es, el sentido de pertenencia a ese grupo o la fusión de horizontes existenciales entre el grupo al que pertenecemos y nuestra biografía personal²². Esto quiere decir que la memoria no es una «cosa», sino un proceso²³. Igual que la identidad de una persona viene dada por su historia, es decir, por su biografía, la cual se halla constantemente en desarrollo, los grupos sociales también tienen una historia, una biografía, de tal forma que la remisión e interacción de los individuos que componen el grupo con esta «historia común» es lo que da «personalidad» al grupo social. El mismo punto viene elaborado por Fentress y Wickham en su también clásico estudio sobre la materia, ya citado²⁴:

«En principio, solemos considerar la memoria social una expresión de la experiencia colectiva: identifica un grupo, dándole un sentido de su pasado y definiendo sus aspiraciones para el futuro.»

Dada la estrecha correlación orgánica entre memoria social y memoria colectiva, no es de extrañar que no fuera hasta más o menos finales de los años 90 que la disciplina y concepto de memoria social recibieron una cierta sistematización, lo cual apuntaba a una cierta madurez del campo después de la explosión de estudios iniciales. En este aspecto, el artículo programático de Olick y Robbins sobre la cuestión venía a establecer una definición de la disciplina, hoy generalmente aceptada:

«In this review, we refer to “social memory studies” as a general rubric for inquiry into de varieties of forms through which we are shaped by the past, conscious and unconscious, public and private, material and communicative, consensual and

²² A. KIRK, «Social and Cultural Memory» en A. Kirk – T. Thatcher (eds.), *Memory Tradition and Text*, p. 2. Cursiva mía.

²³ En cuanto a la cuestión del proceso, en el actual panorama de los estudios neotestamentarios la agenda parece estar marcada por dos cuestiones principales en lo referente a la memoria social: la integración de la perspectiva social (memoria/identidad) con la oralidad y el estudio de las relaciones entre memoria individual y memoria colectiva en la producción de los relatos evangélicos. Sobre esto, véase el segundo capítulo. También S. BYRSKOG, «A Century with the Sitz im Leben. From Form Critical Setting to Gospel Community and Beyond», *ZNW* 98 (2007) 1-27.

²⁴ *Memoria social*, p. 46.

challenged. We refer to distinct sets of mnemonic practices in various social sites, rather than to collective memory as a thing»²⁵.

Y continúan:

«This approach, we argue, enables us to identify ways in which past and present are intertwined without reifying a mystical group mind and without including absolutely everything in the enterprise»²⁶.

La definición de Olick y Robbins venía a hacer de la necesidad virtud, dado que a pesar de la delimitación teórica se admite también el carácter multifacético de los estudios de la memoria, a la vez que su falta de centro y forma exacta. Tal y como estos mismos autores afirman, la memoria social engloba todo un conjunto de prácticas específicas, tales como la conmemoración o la construcción de monumentos, que ayudan a construir la tradición, el mito o la identidad, lo cual a su vez puede y debe estudiarse desde multitud de campos. Por ello, hablan de la memoria social como un «empeño sin centro transdisciplinario y no paradigmático»²⁷. A su vez, Olick y Robbins proveían de una definición básica: los estudios de la memoria social centran su atención en todo proceso social, consciente o inconsciente, por el cual el pasado interactúa con el presente y lo delimita. Con esta definición de «manga ancha», Robbins y Olick en realidad reflejaban una cualidad natural y fundamental de la memoria, y que de hecho es la gran cuestión en disputa: la flexibilidad y maleabilidad de la misma, pues tal y como señalan Fentress y Wickham:

«La memoria es fluida y actúa de formas que apenas percibimos. Por lo tanto, las categorías con las que la analizamos deben ser lo bastante indefinidas como para

²⁵ J. K. OLICK – J. ROBBINS, «Social Memory Studies: From “Collective Memory” to Historical Sociology of Mnemonic Practices», *American Review of Sociology* 24 (1998), p. 112.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

evitar cualquier sentido de fronteras rígidas que separen un “tipo” de memoria de otro».²⁸

2.2.2. Los antecedentes de la memoria social: Maurice Halbwachs

Por lo que se ha dicho hasta ahora no sorprenderá que sean tres las disciplinas que han concentrado y desarrollado los estudios de la memoria social. Una, como ya sabemos, es la sociología. La segunda, dada la evidente relación de la memoria con el recuerdo y, por tanto, con el pasado, es la historia. Junto a ellas, y de forma más reciente, se halla la psicología social.

Sin embargo, para hallar la primera referencia al término «memoria colectiva» debemos remontarnos a inicios del siglo XX y visitar el ámbito literario. Fue el poeta y dramaturgo Hugo von Hofmannsthal quien habló por primera vez de «el dique de nuestros misteriosos ancestros en nuestro interior» y de «las capas acumuladas de memoria colectiva»²⁹ en el año 1902. De aquí el término saltó con especial proliferación al ámbito sociológico e historiográfico francés, de tal forma que se pueden encontrar trazas de él en los trabajos del sociólogo Émile Durkheim (1915) y del medievalista Marc Bloch (1925). La historiografía marxista, empezando por el propio Marx, no exploró la cuestión del recuerdo y su reproducción social al considerarlo un proceso automático e inconsciente, dado que el materialismo histórico mira en realidad más al presente y al futuro antes que reconocer un valor propio al pasado en sí³⁰. Los teóricos clásicos, de Marx a Halbwachs, perciben el pasado como la losa de la que el presente debe liberarse: el «peso de los ancestros», como lo formulaba von Hofmannsthal o, dicho de otro modo, de la tradición, sinónimo del *Ancien Régime*, era el lastre del que la nueva sociedad moderna y pujante debía emanciparse.

²⁸ J. FENTRESS – CH. WICKHAM, *Memoria social*, Valencia 2003, p. 45. Lo cual nos vuelve a poner en guardia a la hora de distinguir rigidamente entre memoria colectiva, memoria social y memoria cultural.

²⁹ J. K. OLICK – J. ROBBINS, «Social Memory Studies», p. 106.

³⁰ *Ib.*, p. 107.

Con una percepción tan negativa del pasado y de uno de sus elementos concomitantes, la tradición, no es de extrañar que el mismo Maurice Halbwachs (1877-1945) desconfiara de él. Halbwachs fue quien primero usó el término «memoria colectiva» en un sentido sociológico, y lo pulió hasta darle consistencia en su *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925). En él debatía tanto con la concepción de É. Durkheim como de H. Bergson de la memoria. Del primero tomó la perspectiva social. Del segundo el componente subjetivo³¹. Posteriormente, Halbwachs profundizaría más en la póstumamente publicada *La memoria colectiva* (1950). En ambas obras, Halbwachs desarrolló su idea central: la memoria social no recuerda el pasado, sino que lo *reconstruye* en función de las necesidades del presente:

«Así, cuando volvemos a una ciudad donde hemos estado anteriormente», escribe en el primer párrafo de *La memoria colectiva*, «lo que percibimos nos ayuda a reconstruir un cuadro del que habíamos olvidado muchas partes. Si lo que vemos hoy viene a ocupar un lugar en el marco de nuestros recuerdos anteriores, *inversamente estos recuerdos se adaptan al conjunto de nuestras percepciones actuales*. [...] Sólo porque ellos coinciden en lo esencial, a pesar de ciertas divergencias, es que podemos reconstruir un conjunto de recuerdos de manera tal que nos es posible reconocerlo»³².

Para Halbwachs, la memoria colectiva es, en mayor o menor grado, poco fiable, engañosa en lo que al pasado se refiere, dado que el influjo social la condiciona: no recordamos el pasado como fue, sino como *pensamos* que fue. Este «pensamos que fue» viene a su vez condicionado por las necesidades presentes del

³¹ Bergson, a su vez, reaccionaba contra el objetivismo y positivismo de la segunda mitad del s. XIX. La objetividad, el cientificismo y la homogenización eran recursos de un gran calado simbólico en cuanto a modelación de la mentalidad de la época, puesto que se presentaba la variabilidad como una ilusión empírica de una unidad más fundamental. Ello permitía por ejemplo justificar la expansión de las élites europeas coloniales o los regímenes absolutistas. En este escenario, Bergson mantiene que la subjetividad es la única fuente del verdadero conocimiento filosófico, cayendo en una concepción «automatista» e individual de la memoria. Cf. H.-L. BERGSON, *Matière et mémoire* (1896). Durkheim por su parte sitúa la variabilidad de la memoria no en el individuo, sino en las estructuras sociales. Cf. É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

³² M. HALBWACHS, *La memoria colectiva*, Buenos Aires 2011. p. 67. Cursiva mía.

grupo/persona que recuerda. Por lo tanto, el pasado que recuerda la memoria colectiva no es estático, sino cambiante. En el pensamiento de Halbwachs, sólo la historia, que se opone a la memoria, conserva cierta fidelidad objetiva al pasado, autorizándola a funcionar como pedagoga de la modernidad. La historia recoge un pasado que ya no es socialmente significativo, mientras que la memoria viene a ser el pasado vivo que moldea la identidad.

Con esta aproximación dicotómica entre memoria e historia, Halbwachs inauguraría uno de los debates más ricos de la historiografía actual, esto es, la relación entre memoria e historia³³, uno, por cierto, todavía abierto. En este ámbito, de nuevo sería la historiografía francesa la más prolífica, con Pierre Nora y su monumental y controvertida *Les Lieux de la mémoire* (1984)³⁴ a la cabeza.

Tampoco los campos de la sociología y de la psicología serían ajenos al interés que a partir de los años 60 suscitó la cuestión de la memoria colectiva y el recuerdo. Es entonces cuando el trabajo de sociólogos y psicólogos como C. H. Cooley (1918), G. H. Mead (1932) y F. C. Barlett (1932) empieza a recibirse y a explorarse. La publicación de la emblemática *La construcción social de la realidad*, de P. L. Berger y Th. Luckmann (1966) sería un buen ejemplo de ello.

Este último apunte ya nos deja ver el talante plenamente constructivista que tomaron los estudios de la memoria social. Con ello, en realidad, venían tanto a ser fenómeno como catalizador de la mentalidad postmoderna y su apego al credo constructivista. Por eso, ya sea desde la clave histórica, la sociológica o la psicológica, tres se fueron perfilando como los temas estrella de los nacientes

³³ Vid. J. CUESTA BUSTILLO, «Memoria e Historia. Un estado de la cuestión» en J. Cuesta Bustillo (ed.), *Revista Ayer* 32 (1998) (Monográfico: Historia y Memoria), pp. 203-246, con amplísima bibliografía y atención al uso de las fuentes orales, en especial referencia a la historiografía española de la Guerra Civil Española y el franquismo. Para una aproximación de la relación entre memoria e historia desde la historia del cristianismo, E. A. CASTELLI, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, Nueva York 2004; y J. M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, New York 2004.

³⁴ Aunque no sería el único, ni el debate quedaría circunscrito a la escuela francesa de los Anales: *Historie et mémoire* de J. LEGOFF (1988), *The Invention of Tradition* de E. HOBSBAWM (1983) o *History as an Art of Memory* de P. HUTTON (1993) son algunos ejemplos entre muchos otros.

estudios de la memoria social: la estructura del poder social, el control y manipulación del pasado y la capacidad contestataria de la memoria³⁵. Se completaba así la descaralización de la tradición y se daba carta de ciudadanía a la hermenéutica de la sospecha³⁶.

En este panorama de crisis y pesimismo medrarán los estudios de la memoria, pues permiten nombrar el activo papel que tienen los individuos y los grupos sociales en la selección y conservación de los recuerdos que forman su patrimonio histórico-colectivo. En esto Halbwachs tenía razón: no recordamos el pasado factual, sino el pasado tal como *creemos* que fue. Así pues, no es casualidad que los estudios de la memoria social parezcan estrechamente emparentados con el cinismo³⁷. Y tampoco es casualidad que tengan tanto a aportar sobre la «crisis de la memoria» contemporánea, una crisis producida por la falta de conexión con los símbolos y valores del pasado³⁸.

2.2.3. Halbwachs y los marcos sociales de la memoria

Decía en el anterior apartado que para Halbwachs la memoria colectiva no recuerda la facticidad del pasado real, sino una reconstrucción o recreación de éste según el punto presente desde que el grupo o la persona ejerce la memoria. Así pues,

³⁵ J. K. OLICK – J. ROBBINS, «Social Memory Studies», p. 122-26.

³⁶ Por supuesto, este proceso no ocurrió de la noche a la mañana, y encuentra también su explicación en la historia del momento. El colonialismo, las dos guerras mundiales, la Guerra Civil Española y la *shoa* fueron eventos dramáticos que sacudieron la comprensión que el mundo occidental tenía de sí mismo y que le hicieron cuestionarse profundamente la confianza en las virtudes y posibilidades del ser humano. La recepción de tales acontecimientos dejó tal impronta en la psique social occidental que propugnó un cambio de paradigma: las verdades y certezas, la obiedad y lo indiscutible, la coherencia y la unicidad de conocimiento fueron sustituidos por la complejidad, la atomización del conocimiento, la sospecha metodológica y la relatividad.

³⁷ B. SCHWARTZ, «Christian Origins», p. 53.

³⁸ A este respecto, cabe decir que la crisis de la memoria que experimenta nuestra sociedad occidental no obedece solamente a la pérdida de contacto con el sustrato vital de su historia, sino que también tiene una lectura crítica frente a ésta. Así pues, no se trata solamente de un «pastiche postmoderno», sino de un toque de atención frente a los usos de la historia, como se ha comentado unas líneas arriba. Cf. J. K. OLICK – J. ROBBINS, «Social Memory Studies», p. 105.

dependiendo de las necesidades, interrogantes, intereses, etc. presentes del grupo, el pasado «recordado» tenderá a experimentar pequeñas variaciones. Halbwachs ilustraba esta cuestión en su *La geografía de Tierra Santa*, en la que mostraba la construcción de la memoria e identidad cristiana enclavada en los lugares paradigmáticos del cristianismo antiguo. En muchos de estos lugares se han originado y desarrollado leyendas y tradiciones sobre la presencia de tal o cual personaje, aun cuando en realidad el personaje en cuestión nunca estuvo allí ni tampoco fue enterrado allí. Un ejemplo un tanto más cercano puede ilustrarnos esto. Que Martín Lutero clavara sus *Noventa y cinco tesis* en la puerta del castillo de Wittenberg el día 31 de octubre de 1517 es una leyenda. Sin embargo, las iglesias históricas protestantes siguen celebrando cada 31 de octubre el «Día de la Reforma», aun cuando la Reforma no tuvo una fecha concreta de inicio ni un solo acontecimiento singular (como los martillazos de Lutero en la puerta) que la iniciara. En este caso, Halbwachs tendría razón en decir que la memoria social protestante ha distorsionado el pasado. Pero lo que Halbwachs no consideró fue que, a pesar de la sustracción alterada del recuerdo, la expresión identitaria que ocurre a través de esta conmemoración es real.

El mecanismo por el cual la memoria colectiva modifica el pasado son los llamados «marcos sociales de la memoria». Éstos vienen a ser los «miradores», o mejor, los hitos o mojones que marcan nuestro mapa del pasado³⁹. Así, fechas, fiestas, eventos o sucesos históricos, nombres, personajes, monumentos o cuadros son algunos de los más habituales marcos sociales de la memoria. El Concilio Vaticano II o la Revolución Francesa son marcos sociales de la memoria. Éstos no tienen sólo una función referencial en la metanarrativa del grupo que los evoca, sino que además muestran su contenido a una cierta luz, donde la luz refiere al prisma desde el cual y con el cual el grupo en cuestión contempla su pasado. Es decir, los

³⁹ Aquí cabría distinguir entre los «marcos sociales de la memoria» y los «cuadros sociales de la memoria», siendo estos últimos los individuos con una autoridad reconocida para ejercer el recuerdo. En el capítulo 3 abordaremos esta cuestión.

marcos sociales son literalmente el «marco» que sujeta y da forma, enmarcándolos, a los «cuadros de recuerdos», esto es, a la reconstrucción de aquel recuerdo en particular. De esta forma, los marcos sociales tienen una función cohesionadora respecto al grupo y le proveen de un pasado compartido que orienta su «estar» en el presente.

2.2.4. La crítica a Halbwachs: la memoria entre fijación y flexibilidad

Hemos visto que Halbwachs presta especial atención al peso del presente sobre el pasado. Aunque no lo formuló explícitamente así, lo que Halbwachs viene a afirmar es que el presente es el «cuadro semántico» de la memoria: éste provee la óptica desde la que se recuerda el pasado. Por otro lado, como Halbwachs también señaló, la memoria es selectiva: además de que no recordamos lo que fue, sino lo que creemos que fue, no lo recordamos todo.

Junto a estas dos consideraciones hay que añadir no obstante aún otra más: si la memoria impacta en el presente (dado que recordamos para orientarnos en el presente), ello implica que a su vez la memoria misma es también un marco social de la memoria. Ello ocurre porque la misma memoria ofrece el cuadro de comprensión del presente, pues provee las claves para decodificarlo de acuerdo a la metanarrativa del grupo social al que pertenecemos. Es decir, no entendemos el presente al margen de nuestro pasado⁴⁰. Así pues, de la misma forma que Halbwachs identificó la influencia del presente en el pasado, también habría que hablar de la influencia del pasado sobre el presente. Ésta es probablemente la mayor crítica que se le puede hacer a Halbwachs.

⁴⁰ A. KIRK, «Social and Cultural Memory», en A. Kirk – T. Thatcher, *Memory, Tradition and Text*, pp. 15-17.

Así, la memoria colectiva no comprende una relación unidireccional entre presente y pasado, sino que ésta es fruto de la interacción y tensión que se da entre ambos. Tal y como el mismo A. Kirk comenta:

«Collective memory *is* this negotiation, rather than pure constraint by, or contemporary strategic manipulation of, the past. The relationship between remembered pasts and constructed presents is one of perpetual but differentiated constraint and renegotiation over time, rather than pure strategic invention on the present or fidelity to (or inability to escape from) a monolithic legacy»⁴¹.

Esta definición da pie para matizar la cualidad constructivista de la memoria social. Ciertamente, tal cualidad es evidente: sólo hace falta que intentemos recordar un evento de nuestra biografía pasada y compararlo con la descripción del mismo que nos puede dar otra persona que lo compartió con nosotros para darnos cuenta de las diferencias entre una narración y otra. Sin embargo, no se puede afirmar que el mecanismo constructivista es el mecanismo principal de la memoria: en la información más significativa habrá coincidencias nucleares entre el relato del día de mi decimoséptimo cumpleaños y el relato que ofrecerá otro asistente a la misma fiesta; de no ser así yo no reconocería aquella fiesta como mi fiesta de cumpleaños. Por eso, los pasados inventados, es decir, totalmente contruidos, no son posibles en los procesos de memoria social⁴²: el pasado se guarda y se recuerda porque dice algo fundamental para el grupo social que lo sostiene y para su identidad. Si el pasado no provoca un eco en el grupo social en cuestión, éste sencillamente caerá en el olvido por carecer de relevancia en la comprensión que el grupo tiene de sí mismo.

Con estas reflexiones, llegamos al núcleo de la cuestión: la memoria social está interesada en la abstracción y la reconstrucción, y paradójicamente es a través de ellas que crea estabilidad. Si el pasado rememorado no es capaz de concretarse

⁴¹ *Ib.*, p. 21.

⁴² *Ib.*, p.11ss.

en «tradición», entendida como la instancia que visibiliza simbólicamente su identidad (a través de rituales, objetos, costumbres, normas, vestiduras, etc.), poco a poco se irá diluyendo en el recuerdo. Pero precisamente porque se concreta simbólicamente, debe tener la capacidad de flexibilizarse y adaptarse a los nuevos contextos⁴³. La memoria es extremadamente económica, por lo que enseguida depura aquello que no es funcional. Esto implica, pues, que las «tradiciones» que forman parte del bagaje jesuánico, y que a su vez informan la instancia superior de «tradición», entendida como el cuerpo abstracto que mantiene y genera la metanarrativa ilativa del grupo a través de la rememoración y la práctica, deben ser capaces de generar nuevos significados para los grupos que las atesoran. Desde esta perspectiva, la tradición, entendida como sistema de representación⁴⁴, no es fosilización, sino actualización de patrones y guiones cognitivos⁴⁵. En esta misma línea, Schwartz está en lo cierto cuando afirma que cuanto más flexibiliza la memoria social el pasado, mejor funciona⁴⁶. Pero esto será siempre y cuando la memoria fundante y normativa del grupo permanezca como referente.

3. LAS TEORÍAS DE LA IDENTIDAD SOCIAL

Tal como se ha dicho anteriormente, la memoria social se relaciona estrechamente con la identidad social de los grupos. Es evidente que la generación y modulación

⁴³ «[T]radition is the indissoluble, irreducibly complex artifact of the continual negotiation and semantic interpretation of present social realities and memorialized pasts. [...] Jesus was represented through multiple acts of remembering that semantically fused the present situations of the respective communities with their memory of the past as worked out in commemorative practices, with neither factor swallowed up, or made epiphenomenal of the other. [...] “Tradition” is thus an abbreviation for the countless transactions between sacralized past and actual present vital to the life of the community.», A. KIRK – A. THATCHER, «Jesus Tradition as Social Memory», en *Memory, Tradition and Text*, p. 33.

⁴⁴ Véase *infra*, capítulo 2.

⁴⁵ A. KIRK, «Memory Theory: Cultural and Cognitive Approaches to the Gospel Tradition», en D. Neufeld – R. E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London 2010. p. 58ss.

⁴⁶ Cf. B. SCHWARTZ, «Christian Origins», p. 49.

de la metanarrativa que despliega la memoria colectiva a través de las memorias sociales de los grupos vinculados a ella es algo que implica directamente la formación de la identidad y, en la medida que hablamos de grupos, como es nuestro caso, de la identidad social de los grupos. En ello, no hay que olvidar tampoco la calidad normativa y formativa de la memoria, es decir, aquella que marca las pautas de lo que es o no es aceptable para un grupo determinado y que, por tanto, establece la identidad de un grupo frente a otros por diferenciación y categorización (cf. *infra*). Volvámonos ahora a la importancia de la identidad social de los grupos.

Según Turner, un “grupo social” «es la colección de dos o más personas que, al poseer la misma identidad social, se identifican a sí mismas del mismo modo y poseen la misma definición de quiénes son, de cuáles son sus atributos y cómo se relacionan y se diferencian de los exogrupos»⁴⁷. Pues bien, el ejercicio de la memoria tiene mucho que decir sobre esta percepción de pertenencia común y de diferenciación con grupos externos. Igual que la memoria, la identidad también es un proceso que se desarrolla dinámicamente a través del tiempo⁴⁸, en el cual el lugar desde el que se recuerda y lo que se recuerda son igualmente «marcos de memoria». Las teorías de la identidad social, desarrolladas por Henri Tajfel y John C. Turner, se muestran especialmente útiles en esta cuestión, de la misma manera que la perspectiva de la memoria social es especialmente fructífera para las teorías de la identidad social⁴⁹. En esta sección hablaremos de las dos teorías básicas en

⁴⁷ J. M. CANO – F. MORAL, «El sí mismo desde la teoría de la identidad social», *Escritos de Psicología* 7 (2005), p. 60-61. Cita original de J. C. TURNER en «Towards a cognitive redefinition of the social group», *Cahiers de Psychologie*, 1, 93-118. Cf. también S. ROSELL, *Christ Identity*, p. 54.

⁴⁸ S. CONDOR, «Social Identity and Time», en P. Robinson (ed.), *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*, Oxford 1996, pp. 285-315, *passim*.

⁴⁹ Véase una muestra de colaboración entre la interfaz de la identidad y la de la memoria en PH. F. ESLER, *Lazarus, Mary and Martha. Social-Scientific Approaches to the Gospel of John*, Minneapolis 2006. Esler es el especialista bíblico que más ha trabajado esta cuestión, sobre todo desde el uso de los prototipos para la formación y estabilización de la identidad de los grupos cristianos. Véase también su trabajo más pionero sobre la cuestión, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos*, Estella 2005.

este campo: la Teoría de la Identidad Social (TIS) y la Teoría de la Autocategorización (TAC)⁵⁰.

3.1. La interfaz entre las teorías de la identidad social y la memoria social

La identidad se construye rememorando y re-narrando aquellos hechos que forman parte del pasado de grupo, reactualizándolo en una metanarrativa de sentido de cara a la presente situación. En este sentido, la cohesión de un grupo, y su misma identidad, dependen de su capacidad para remitirse a un pasado común, el cual orienta sus decisiones en este presente (en este “marco de la memoria”) y hacia el futuro. Por eso, la selección de narrativas y la manera en que se recuerda y se narra el pasado es un espacio vital no sólo para la identidad (en la medida en la que este relato encapsula además las normas del grupo), sino también para la legitimidad del grupo en cuestión y su afirmación presente. De aquí que el pasado y las tradiciones que lo conservan y actualizan sean un espacio especialmente disputado y contestado, en particular en una sociedad colectivista y diádica como la del naciente cristianismo donde la competitividad intergrupala es habitual. Por eso, quién recuerda qué, cómo, cuándo y para quién es esencial para la tematización de la identidad grupal⁵¹. En este contexto, pues, será especialmente importante la autorización de memoria que realiza Jesús en el pasaje del exorcista anónimo de

⁵⁰ Junto con la TIS, la perspectiva de la identidad social contempla también la teoría de la categorización del yo, que fue desarrollada posteriormente a la TIS por unos de los colaboradores más cercanos de Tajfel, J. C. Turner. Si la TIS se preocupa en particular por las relaciones intergrupales, la teoría de la categorización del yo (o de la autocategorización, TAC) lo hace por las intragrupalas. Esta teoría además ha permitido resaltar el colectivo en la formación y desarrollo de la identidad individual, del yo, hasta ahora concebida en clave estrictamente psicológica (Freud) e íntima (foro interior de la persona). La TIS y la TAC comparten los mismos postulados básicos desarrollados por Tajfel y Turner para la TIS, y ven la identidad como un proceso dinámico articulado en un continuo con dos extremos y en dos niveles: el individuo y el colectivo (grupo). Sobre la relación entre la TIC y la TAC, véase el prefacio de J. C. TURNER ET AL., *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*, Oxford 1987.

⁵¹ E. VAN ECK, «Social Memory and Identity», *BTB 41/4* (2011) 201-212. También el tercer capítulo de este estudio.

Mc. 9, 38-40 frente a la actitud exclusivista que adoptan los discípulos. Dejaremos esto cuestión para estudiarla en el tercer capítulo.

Tal como comenta Condor⁵², hasta finales de los 90, y debido a cierto temor a la psicologización colectivista (“mente colmena”), los teóricos de la identidad social habían dejado de lado la acción y desarrollo de los grupos a lo largo del tiempo, centrándose más bien en actividades puntuales, con una perspectiva sincrónica, pero divorciándolas artificialmente del antes y del después en la acción del grupo en cuestión, es decir, de la perspectiva diacrónica. La coordenada de la memoria social permite sin embargo introducir en los procesos de construcción de la identidad social grupal el tiempo, pues a fin de cuentas no hay identidad sin tiempo. Condor escribe:

«the fact that people believe they possess identities fundamentally depends on their capacity to relate fragmentary occurrences across temporal boundaries”. Even momentary self-images involve a simultaneous awareness of the present (self-in-context), the past and the anticipated future. A sense of identity -of being oneself- hence necessitates both retroactive and proactive memory. [...] Indeed, it would not be possible to regard ourselves as "flexible" nor as "changing" if we did not have some sense of our continuous existence over time»⁵³.

Ahora bien, en este sentido de continuidad ontológica no sólo incide la identidad individual (personal), sino también la identidad social, esto es, el grupo(s) al que pertenecemos.

3.2. La Teoría de la Identidad Social (TIS)

El artífice de la Teoría de la Identidad Social, como se ha dicho, fue Henri Tajel, quien en la década de los 70 se interesó por la formación de la identidad de los

⁵² «Social Identity and Time», pp. 289ss.

⁵³ *Ibid.*, pp. 303-304. En esta cita, la autora cita a K. J. Gergen. Ya nos hemos referido *supra* al papel de la memoria proactiva en relación a la identidad en este mismo capítulo.

grupos especialmente a través de las claves de diferencia, prejuicio y competencia. Según Tajfel, la identidad de los grupos se forma por comparación y contraste con otros: «Somos lo que somos porque ellos no son lo que somos» sería la asunción básica operante a la hora de definir la identidad de un grupo. En este sentido, la diferencia es una constitución esencial en la formación de la identidad⁵⁴. Una de las estrategias en que tal diferenciación se visibiliza es en la manera que un grupo recuerda y narra de forma distinta a otro incluso los mismos acontecimientos. Así pues, la conquista y colonización de América recibirá un tratamiento muy distinto dependiendo de si acudimos a las crónicas hispánicas de la época o bien a los relatos de las poblaciones americanas indígenas. Esta diferencia, aunque a menor escala, debe también tenerse en cuenta, entre otros factores, a la hora de explicar la variedad de formas en las que se ha recibido una tradición jesuánica, como ilustra por ejemplo el caso de las bienaventuranzas.

En el contexto colectivista y diádico de la sociedad mediterránea del siglo I, en el cual la identidad colectiva tiene tanto o más peso que la individual⁵⁵, la cuestión de la identidad social del grupo es medular⁵⁶. Dado que la competencia y la autotestima a través de la consecución del prestigio social es uno de los ejes básicos de la sociedad mediterránea antigua, la TIS se presta especialmente para este marco. Si la identidad social es esa parte del concepto que el individuo tiene de sí mismo, derivada de la conciencia de pertenencia a los grupos sociales y del valor asociado a esa pertenencia, entonces la comparación y la competencia con otros grupos son elementos claves del comportamiento del grupo social. Así, es a través de la comparación y competencia con otros grupos como el grupo social establece su estatus en relación a otros, es decir, su prestigio, con el objetivo de conseguir superioridad sobre otros grupos externos o exogrupos.

⁵⁴ S. ROSELL, *Christ Identity*, p. 36 y ss.

⁵⁵ E. MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Navarra 2011. Cap. 5.

⁵⁶ PH. ESLER, *Lazarus, Mary and Martha*, p. 27.

Tanto para reconocerse entre sí como para reconocer a otros que no forman parte del mismo grupo, los miembros del grupo en cuestión recurren a la categorización y a la estereotipación. Ambos son mecanismos con gran incidencia en los procesos cognitivos del grupo (esto es, la conciencia de pertenecer al grupo), pues de ellos depende la atribución positiva, o negativa en su caso (componente evaluativo), de las categorías a partir de las cuales se define el grupo en cuestión. A su vez, la pertenencia al grupo vendrá acompañada por ciertas emociones (amor u odio, sentirse bien o mal, etc.), esto es, el componente emocional⁵⁷. Si la comparación con otros grupos resulta ser negativa, pero existe una identidad social fuerte y no es posible abandonar el grupo, se recurrirá a la redefinición de atributos o a la creatividad social. Así, por ejemplo, las prácticas de autoestigmatización en el cristianismo primitivo, juzgadas negativamente por otros exogrupos, son una estrategia para revalorizar una identidad grupal considerada inferior⁵⁸, que entra en la estrategia de la creatividad social. Si, por el contrario, el juicio por comparación es negativo y la identidad social débil, sin posibilidad de revalorización, los miembros recurrirán a estrategias más individuales que colectivas para aumentar su estima social, hasta el punto de desertar del grupo del que se forma parte⁵⁹ (esto es, movilidad social).

En el caso de las sociedades colectivistas y diádicas, las dinámicas de categorización y diferenciación, tal y como las presentamos a continuación, están especialmente activas⁶⁰.

- a) Categorización: La tipificación o “etiquetación” de los grupos según los rasgos más sobresalientes del grupo en cuestión (p. ej., “mujeres”, “rockeros”,

⁵⁷ PH. ESLER, «An Outline of Social Identity Theory», en J. Brian Tucker – C. A. Baker, *T&T Handbook to Social Identity in the New Testament*, London-New York 2014. p. 17.

⁵⁸ C. GIL, «El poder del estigma social: la autoestigmatización como estrategia de poder en el cristianismo primitivo», en AA.VV., *Religión y Poder*, Madrid 2007, pp. 237-248.

⁵⁹ J. M. CANO - F. MORAL, «El sí mismo», pp. 60-62.

⁶⁰ PH. E. ESLER, «Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory», *Biblical Interpretation* 8/4 (2000), p. 329ss.

“emigrantes”, etc.), lo cual nos permite orientarnos socialmente: todos los individuos que comparten una categoría tienen conciencia de ser una entidad social diferenciada como grupo⁶¹. La pertenencia al grupo en cuestión viene dada por el compromiso con las normas del mismo, es decir, con lo que el grupo considera un comportamiento social adecuado. El proceso de categorización acentúa las diferencias y similitudes entre las categorías ante los estímulos externos e internos, permitiendo la generación de estereotipos (p. ej. «Todos los rockeros conducen Harley Davidsons»). Las categorizaciones no son sin embargo monolíticas: a un grupo enfrentado con nuevos estímulos puede ocurrirle que o bien tales estímulos aumenten diferencias en su seno que antes no eran (o no eran tan) significativas, creando así una brecha, o bien que los estímulos externos atenúen las diferencias interiores del grupo, reforzando su identidad.

- b) Identificación: Ocurre cuando la persona se identifica con el grupo al que cree que pertenece (endogrupo) frente a otros grupos (exogrupos). Tal identificación aumenta el sentido corporativo, formando la identidad social (“nosotros contra ellos”) y la individual (“nosotros” antes que “yo”, por el proceso de despersonalización). Aquí, el reconocimiento cognitivo (la “membresía”, la pertenencia consciente al grupo), el valor que tiene pertenecer a este grupo (“connotaciones evaluativas” hacia el propio grupo y por comparación con los demás) y la inversión emocional son claves.
- c) Comparación: El grupo, y las personas que lo forman, ganan prestigio (autoestima) en la medida que se compara con otros grupos, los cuales normalmente son sometidos a la estereotipización («Todas las personas homosexuales son sexualmente promiscuas»). Ahora bien, cuanto más

⁶¹ J. M. CANO - F. MORAL, «El sí mismo», p. 60.

pequeñas las diferencias entre los grupos, más tienden los grupos a aferrarse a su identidad⁶².

3.3. La Teoría de la autocategorización (TAC)

Si la TIS se centra en las relaciones intergrupales, la TAC lo hace en las intragrupalas, prestando especial atención al componente cognitivo. Ésta se formuló en el año 1987⁶³ y, como se ha dicho, a pesar de que tiene mucho en común con la TIS, constituye en realidad una teoría independiente. La TAC hizo de la identidad social la base sociocognitiva de comportamiento del grupo, en el sentido de que la identidad social no sólo es una parte de la propia identidad derivada de la pertenencia a un grupo, sino también el mecanismo básico por el que el comportamiento de grupo es posible⁶⁴. Es decir, lo que explica la TAC es cómo es posible que un conjunto de individuos actúe como grupo. Para explicar esto, Turner recurrió a la auto-categorización y a la despersonalización. Ya hemos hablado de la categorización como el proceso por el cual un grupo (o persona) se percibe destacando ciertas categorías que oponen el grupo del que forma parte a otros externos. Ligado a este proceso, se da el de la despersonalización, definido como la “auto-esteriotipización”⁶⁵. La despersonalización permite que los miembros del grupo funcionen como ejemplos intercambiables de “su” categoría social, difuminando así los rasgos de la identidad individual. Ahora bien, la despersonalización no es una pérdida de la identidad individual. Más bien lo que permite es un cambio al nivel perceptivo/cognitivo de uno mismo (individual), asumiendo lo social a un mayor nivel de abstracción en un proceso de

⁶² S. ROSELL, *Christ Identity*, p. 40.

⁶³ J. C. TURNER ET AL., *Rediscovering the Social-Group: A Self-Categorization Theory*, Oxford-New York 1987.

⁶⁴ PH. ESLER, «An Outline», p. 23

⁶⁵ *Ibid*, p. 25.

internalización. En realidad, la despersonalización permite a los individuos *ganar* identidad.

Este último apunte es importante para nuestra investigación, en la medida que pensemos que las distintas tradiciones que usó Marcos están vinculadas a diversas memorias sociales sostenidas por una pluralidad de grupos. De aquí que el evangelista Marcos busque políticas conciliatorias, destinadas a desactivar la competencia entre los distintos grupos cristianos que sostienen las tradiciones que usa en la elaboración de su evangelio, a la vez que propone una identidad social compartida, es decir, invita a un proceso de despersonalización. En esta investigación sostendré que la inclusión y tratamiento de la apoteigma del exorcista anónimo (Mc. 9, 38-40) que hace Marcos es ejemplo de una política concreta de gestión de la memoria y actualización de la identidad de los grupos que la(s) sostiene(n).

4. CONCLUSIONES

Llegados a este punto, conviene recapitular los puntos más importantes que se han ido desgranando. El primero de ellos es la importancia de la memoria para los orígenes del cristianismo y el sentido de «textualidad» que contiene el texto, el cual viene a ser una suerte de partitura en desarrollo para la identidad de los grupos que sostienen el recuerdo de Jesús. En cuanto al recuerdo, he elaborado la distinción entre memoria social y la memoria colectiva. Así, la memoria colectiva es más abstracta que la social, a pesar de que se concreta a través de la memoria social. En este sentido, la memoria social, tal y como se usa en la exégesis sociocientífica, está directamente relacionada con la formación de la identidad social de los grupos, mientras que la colectiva se sitúa a un nivel social superior. También he destacado la importancia de los marcos sociales de la memoria, que viene a ser los “hitos” de nuestro recuerdo del pasado y tienen una función cohesionadora respecto al grupo que ejerce la memoria, pues marcan los nódulos de su metanarrativa identitaria.

Asimismo, hemos tomado nota de la tensión entre flexibilidad y fijación en la que se mueve la memoria social, y la necesidad de esta tensión para que la memoria social sea realmente funcional. El último punto que hemos abordado es el de la utilidad de las teorías de la identidad social para el estudio de las sociedades colectivistas. Aquí las claves de categorización, identificación y comparación por las que se forma y permanece la identidad del grupo en cuestión son básicas, junto con lo que hemos llamado el proceso de autocategorización y despersonalización. Si la categorización, la identificación y la comparación permiten establecer la identidad del grupo por contraste con otros, la autocategorización y la despersonalización permiten explicar la asunción de la identidad compartida por los miembros del grupo. Con estas cuestiones sentadas, pasaremos ahora al siguiente capítulo de nuestro estudio, en el que nos adentraremos en la cuestión de la oralidad y la transmisión.

Capítulo 2

Oralidad y transmisión

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior hemos realizado un recorrido por las teorías de la memoria social y de la identidad social.. Sin embargo, a pesar de que lo he insinuado, no he prestado excesiva atención al medio en el cual los procesos de formación de la identidad social y de construcción de la memoria social se plasman en el contexto de los primeros siglos del cristianismo. Este medio es el de la narración oral, ya se dé ésta en un contexto de instrucción, celebración o predicación. Tampoco se trata de cualquier tipo de oralidad, sino aquella propia del entorno judío del siglo I d.C. De ésta, conoceremos algo más en este capítulo.

A menudo se dice que la memoria narrativiza el pasado. Por ello, solemos recordar mucho mejor historias y anécdotas de un pasado más o menos distante que la lista de la compra de esta mañana, que carece de un cuadro de sentido. Las narraciones nos permiten recordar una información más o menos amplia con facilidad y acudir a ella siempre que sea necesario. Memoria y narración son, pues, realidades concomitantes. En culturas antiguas, donde la escritura no tiene el peso ni la función que tiene en nuestra época, ambas devienen nucleares en los procesos de construcción de la identidad grupal a través de la narración y re-narración oral de las historias y de las gestas de los prototipos o prototipo del grupo. Así pues, la oralidad es una característica clave para entender cómo se construyó y operó la memoria social entre los primeros grupos cristianos. Asimismo, lo es para la comprensión de los procesos de transmisión de las tradiciones pre-evangélicas y de composición de los evangelios. Precisamente para abordar de forma efectiva estas

dos cuestiones, vale la pena prestar algo más de atención al elemento narrativo en la formación de la identidad.

2. EL MODELO NARRATIVO-IDENTITARIO

En páginas anteriores, he hablado de la «metanarrativa de sentido» de un grupo y de la «identidad narrativa». La primera refiere al relato esencial que sostiene la identidad del grupo y que encapsula sus características definitorias. La manera en que el grupo recuerda su historia, su pasado, es esencial en esta narrativa, la cual se teje en la negociación entre su pasado y el presente desde el que se recuerda. Aquí, como ya vimos, flexibilidad y estabilidad son dos extremos de un continuo que se declina conjuntamente. Ahora bien, la metanarrativa del grupo no coincide exactamente con su memoria social. Ciertamente, ésta última integra una gran parte de su identidad y orienta su «manera de ser», pero la metanarrativa va más allá de lo que el grupo recuerda. Rasgos étnicos, de género, culturales y socioeconómicos, entre otros, también participan en la generación de la metanarrativa que define el carácter del grupo, por bien que estos también tienen inevitable reflejo en la memoria social en la medida que el grupo construye una imagen coherente de sí mismo. Así, por ejemplo, el concepto de WASP norteamericano, siglas de *White-Anglo-Saxon-Protestant*, que se define por una historia común, pero también por una extracción racial y social concreta.

En cuanto a la «identidad narrativa», como ya he indicado, fue acuñada por Paul Ricoeur, quien la definió como «el tipo de identidad que los seres humanos adquieren mediante la función narrativa»¹. Según Ricoeur, la identidad narrativa del

¹ C. A. BAKER citando a Ricoeur, en «A Narrative-Identity Model for Biblical Interpretation», J. B. Tucker – C. A. Baker, *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, p. 105. La cita original en P. RICOEUR, «Narrative Identity», *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, ed. David Wood (London, 1991), p. 188. Esta sección depende en gran medida de la propuesta de Baker en el citado artículo.

individuo (o del grupo, añadimos) se adquiere en un proceso de interacción con la narrativa caracterizado por tres fenómenos, los cuales reconfiguran su identidad:

- Prefiguración: la precomprensión que el lector y oyente trae al texto². Baker también apunta que puede entenderse como la identidad pre-existente³.
- Configuración: la construcción del texto que hace el autor/narrador y la interacción de los lectores/oyentes con el mundo narrativo del texto.
- Refiguración: la fusión del universo del texto y el universo del lector/oyente.

Este proceso es especialmente pertinente en el contexto oral de las primeras generaciones, las cuales sin lugar a dudas se reunirían para compartir y celebrar la memoria de Jesús. También es un modelo especialmente útil para entender la construcción de la identidad porque enfatiza el papel activo de la audiencia en todo el proceso. Efectivamente, ésta no atiende pasivamente a la historia que se representa ante ella, sino que se implica en el la producción de sentido. Tiene expectativas sobre la narración y anticipa el desarrollo de la historia, bien porque ya conoce la historia o bien porque ésta debe encajar con la imagen que el grupo tiene de sí mismo, es decir, debe reproducir sus valores y normas. Las expectativas que trae el grupo al relato, derivadas de los recuerdos objetivados que construyen su identidad, corresponden a la prefiguración de la que hablar Ricoeur. La interacción entre ellas y la construcción que hace el narrador del “texto” vendría a ser la configuración, mientras que la refiguración ocurre cuando la memoria social de la audiencia se funde con la información presentada en el proceso de configuración. De esta manera, la identidad narrativa se construye en la interacción entre la memoria social del grupo y la información del texto/relato, reforzando así su identidad y memoria. El mismo proceso puede emplearse también para la generación de contra-memorias o para la reforma de la identidad del grupo, aunque

² Ricoeur está pensando efectivamente en textos escritos, pero creo que es válido aplicar al proceso que describe Ricoeur debido a la comprensión de “textualidad” que he descrito en el apartado 1.1 del capítulo anterior.

³ C. A. BAKER, «A Narrative-Identity Model», p. 106.

aquí el margen de actuación del narrador/recitador es mucho menor⁴. Ahora bien, prefiguración, configuración y refiguración no son parte de un proceso lineal, en el cual la audiencia (el grupo) se desliza de una etapa a la siguiente. Más bien se trata de fenómenos que interactúan simultáneamente, mucho más si cabe en contextos orales/aurales debido al concepto de “equilibrio homeostático” que veremos más adelante. Volvámonos ahora a éstos.

3. ORALIDAD Y TRADICIÓN ORAL

La interfaz entre memoria social, identidad social y oralidad no ha pasado desapercibida entre los estudiosos de la formación y desarrollo de la tradición pre-evangélica. En un trabajo del año 2006 Werner Kelber escribía que «Jesus research and gospel studies cry out for an integration of memory studies»⁵ y James Dunn, quien desde hace tiempo ha venido explorando las tradiciones pre-evangélicas orales, recientemente ha incorporado también la perspectiva de la memoria social a sus estudios⁶. Igualmente, Kirk y Thatcher comentaban en su obra programática sobre la memoria social la coincidencia entre la tradición oral y la memoria social⁷. Efectivamente, ambos dan en el clavo con esto último. Las tradiciones sobre Jesús circularon primera e indudablemente en forma oral: sus palabras, dichos y enseñanzas se repetirían constantemente entre aquellos interesados primero en su mensaje, y luego, ya en época post-pascual, en la preservación de su memoria. En esta línea, Thatcher y Kirk de nuevo van bien encaminados cuando apuntan que la tradición oral no es un contenido, sino un modo de representación en el que los

⁴ Sobre esta cuestión, véase *infra* la discusión del alcance crítico de la oralidad.

⁵ W. H. KELBER, «The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Process of Remembering», en *BTB* 36 (2006) 15-22.

⁶ Cf. p. ej. capítulos 8-10 de su *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids 2013.

⁷ «[M]emory, like oral tradition, arises from the generative encounter of the salient past and the contemporary expectations and social situation of the receiving audience. As such, "oral tradition" and "social memory" are closely related terms.» A. KIRK – T. THATCHER, «Jesus Tradition», p. 41.

textos tradicionales se actualizan en contextos de recepción según las circunstancias del auditorio, sus normas y expectativas⁸. Sin embargo, la distinción entre contenido y modo de representación sería criticable en la medida que la oralidad funciona bajo sus propios paradigmas y reglas de juego. Es decir, la manera en que se conservan las tradiciones incide sobre lo que se conserva en las tradiciones. Por eso, en esta observación de Kirk y Thatcher, bien encaminada, como digo, quizá sería más adecuado hablar también de la *oralidad* como un modo de representación en sí.

3.1. Características de la oralidad

A pesar de lo que pueda parecer, definir lo que significa «oralidad» no es tarea sencilla. La mayoría de nosotros la opondríamos a la escritura, y la definiríamos como el empleo de la viva voz para la transmisión de la información en un contexto más o menos colectivo. Sin embargo, existen muchos tipos de oralidades, y no todas ellas implican una relación de oposición con la escritura. Este es precisamente el caso de la oralidad que existía en el tiempo de las primeras generaciones cristianas en el contexto palestiniense: nos hallamos en este caso ante la llamada «oralidad escribal retórica»⁹. Esta se caracteriza por una relación más simbiótica con la escritura, por bien que esta última se halla al servicio de la oralidad; y por un textualidad en la que impactan tanto oralidad como escritura, como de hecho no podía ser de otro modo en el mundo judío, tan íntimamente ligado al fenómeno escriturístico. Sin ir más lejos, la mayoría de los judíos del siglo I conocerían la Ley no porque la hubieran leído, sino porque la habían escuchado leer. Las famosas citas “libres” de Pablo de los LXX sería un ejemplo de ello. El índice de alfabetización en el judaísmo del siglo I, como también en el mundo greco-latino, era muy bajo: se ha calculado que sólo un 10% de la población sabría escribir, y sólo

⁸ A. KIRK – T. THATCHER, «Jesus Tradition as Social Memory», p. 41.

⁹ S. BYRSKOG, «Oral Tradition», *Revista catalana de teologia* 38/1 (2013), p. 33.

un 3% de este porcentaje escaparía del analfabetismo funcional¹⁰. Así pues, la caracterización del tipo de oralidad en la que se produjeron y circularon las tradiciones orales pre-evangélicas es necesaria para captar correctamente la relación entre las tradiciones orales y su puesta por escrito. De hecho, los primeros acercamientos a la cuestión de la oralidad y las tradiciones evangélicas tomaron como modelo la oralidad de tipo folclórico. Sin embargo, como rápidamente se apuntó, la oralidad folclórica no se adecua a la sensibilidad de una cultura manuscrita como es la de los judaísmos del siglo I d.C.¹¹. Aun así, sí existen ciertas características compartidas por todos los tipos de oralidad, que listo a continuación:

- a) Cada comunicación oral se convierte en un evento, único en el tiempo y en el espacio: la fuerza de la narración oral está en el *ahora*, en la circunstancia en la que se produce, en la síntesis que se construye progresivamente entre la audiencia y el narrador. La narración oral carece por su misma naturaleza de medios en los que “fijarse”, por lo que cada evento de comunicación oral es único e irreplicable. En el intercambio entre la audiencia y el narrador se produce lo que W. H. Kelber ha llamado «un equilibrio homeostático» o síntesis oral, fruto de la constante negociación con las expectativas de la audiencia que se produce en esa ocasión, en esa *bioesfera*, en particular¹².
- b) Dada la obvia dependencia de la memoria, las narraciones orales contienen recursos mnemotécnicos que ayudan al narrador a desarrollar su relato: quiasmos, construcciones en anillo y ecos verbales son típicos de las narraciones orales, los cuales ayudan a estructurar libremente los bloques de material de los que se dispone¹³. La exégesis neotestamentaria ha tomado buena cuenta de la presencia de quiasmos y composiciones en anillo en los

¹⁰ S. GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2010, p. 107.

¹¹ Véase *infra* para este debate.

¹² T. THATCHER, «Beyond Texts and Traditions. Werner Kelber's Media History of Christian Origins», en T. Thatcher (ed.), *Jesus, the Voice, and the Text. Beyond the Oral and the Written Gospel*, Waco 2008. p. 4ss.

¹³ J. DEWEY, «Oral Methods of Structuring Narrative in Mark», *Interpretation* 43/1 (1989), p. 35.

evangelios. Sin embargo, más que “patrones” se trata en realidad de respuestas acústicas: no son estructuras visuales (como se detectan al leer), sino referentes auditivos¹⁴.

- c) Describen escenas muy visuales y coloridas, sencillas y sin guiones complejos, que evocan fácilmente en la imaginación del oyente los cuadros que la voz y el gesto describen.
- d) La narración oral tiene un carácter claramente aditivo y agregativo. Funcionan bajo una estructura paratáctica: lo que se dice despierta ecos con lo que ya se ha dicho a lo largo de la representación. No sólo se crea un efecto eco, sino que la narración va ganando fuerza al estilo de las ondas creadas en un estanque a medida que se van lanzando piedras al agua: el efecto de ondulación se va acumulado y creciendo exponencialmente. No existe una única asociación, sino pluralidad de asociaciones, no una sola lógica de evocación lineal, sino multitud de resonancias armónicas que crean una atmósfera particular.
- e) El guion de la narración oral no se rige por la lógica causal ni sus episodios aparecen necesariamente dispuestos según una cronología. Como comenta Dewey, «the past is brought into narrative only at the point at which it becomes relevant to some episode being narrated»¹⁵.

Para ilustrar esta cuestión, volvámonos ahora al evangelio de Marcos.

3.2. El evangelio de Marcos como narración oral

Que el evangelio de Marcos mantiene una fuerte dependencia respecto a las composiciones orales parece hoy fuera de duda¹⁶. De hecho, como demuestra Joana

¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶ Además del artículo ya citado de Dewey, véase también J. DEWEY, «The Gospel of Mark as Oral Hermeneutic», en T. Thatcher (ed.), *The voice*, p. 71-87, así como la obra colectiva *Performing the*

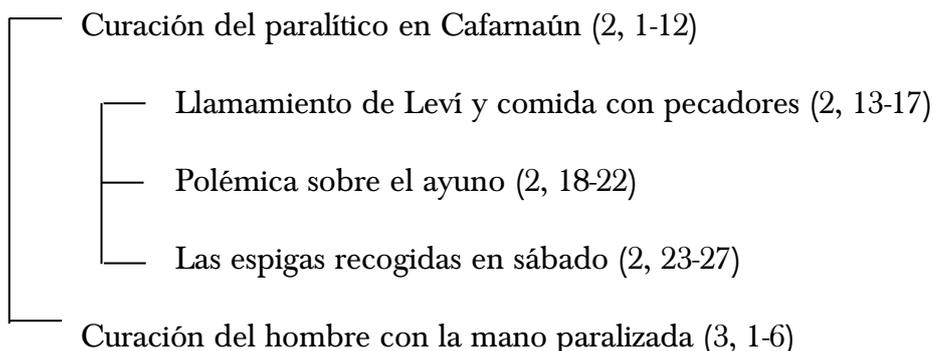
Dewey en el artículo ya citado sobre los métodos orales, la composición marcana cumple todas las características señaladas en el apartado anterior. La misma autora propone, acertadamente a mi juicio, que la supervivencia de Marcos en el canon se debe precisamente a que era representado con frecuencia¹⁷. De lo contrario, teniendo en cuenta que gran parte del material de Marcos está presente en Lucas y Mateo, éste probablemente habría desaparecido absorbido en los demás evangelios, tal y como ocurrió con Q¹⁸. Pero veamos algunas de las características orales de Marcos.

La primera de ellas es su extensión: es un relato corto, de tal forma que un recitador o narrador entrenado, como eran los de la Antigüedad, sería capaz de conservarlo en la memoria sin excesivas dificultades. La estructura en anillo o los famosos sándwiches de Marcos son también marcas de oralidad. Un ejemplo de esto último se encuentra en los capítulos 2 y 3 de Marcos, en los cuales varios episodios de controversias en torno a la comida se encuentran insertados entre dos episodios de curaciones:

Gospel. Orality, Memory and Mark, editada por R. HORSLEY, J. A. DRAPER Y J. MILES FOLEY, especialmente las contribuciones H. HEARON, «The implications of Orality for the Study of the Text», y de W. SHINER, «Memory Thecnology and the Composition of Mark».

¹⁷ J. DEWEY, «The Gospel of Mark», p. 86.

¹⁸ Sobre Q y el problema sinóptico, F. G. DROWING, «Word Processing in the Ancient Wolrd: The Social Production and Performanee of Q», *JNST* 64 (1996) 29-48; J. S. KLOPPENBORG, *Q. El evangelio desconocido*, Salamanca 2004; D. CATCHPOLE, *The Quest for Q*, Edimburgo 1993; S. GUIJARRO, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al "Protoevangelio de dichos Q"*, Salamanca 2004; C. M TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity* Peabody 1996; L. E. VAAGE, *Galilean Upstars. Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge 1994; F. NEIRYNCK, «The Two-Source Hypothesis: Introduction» en F. Neirynck *Evangelica III: Collected Essays*, Leuven 2001; J. D. G. DUNN, *En cristianismo en sus comienzos I. Jesús recordado*, Estella 2009, pp. 185-200; M. GOODCARE, *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg 2002; E. P. SANDERS – M. DAVIES, *Studying in the Synoptic Gospels*, London 1989; J.M. ROBBINSON – P. HOFFAMNN – J. S. KLOPPENBORG (eds.), *The Critical Edition of Q: Synopsis*, Lovaina 2000.



Marcos ha presentado pues las tres controversias de 2, 13-27 en un bloque introducido y cerrado por dos escenas de curaciones, elaborando así un tríptico donde las controversias se sitúan en la parte central. Esta técnica, que se caracteriza por formas triples (tres controversias, tríptico) es una técnica mnemotécnica básica que facilita la recitación por parte del narrador: éste tiene multitud de elementos (tradiciones, en nuestro caso) a su disposición para ir elaborando el relato, pero para organizar la información y para insertar los episodios usará generalmente estructuras triples, más fáciles de recordar¹⁹. Es un rasgo del carácter aditivo y agregativo que hemos visto anteriormente.

La organización del material en Marcos también parece seguir un orden formal y temático²⁰:

- 1, 16-39: Jornada de Cafarnaún
- 2, 1-3,6: Colección de controversias
- 4, 1-34: Colección de parábolas
- 4, 35 – 5, 43: Colección de milagros
- 6, 37 – 8, 26: Nueva colección de milagros
- 9, 35-50: Instrucción sobre el seguimiento
- 10, 1-31: Instrucción sobre el seguimiento

¹⁹ Sobre la tendencia de la oralidad a los tripletes como recurso mnemotécnico, véase W.J. ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, New York 1982.

²⁰ Esta es la propuesta de S. GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, p. 211.

11, 15 – 2, 40: Nueva colección de controversias

13, 3-37: Discurso apocalíptico

14 – 16: Relato de la Pasión

La estructuración de Marcos ha sido un tema largamente debatido y sobre el cual cada autor parece adoptar una postura diferente. En ello inciden dos circunstancias que también son consecuencia del carácter oral de Marcos. Por un lado, tal como señala Guijarro²¹, la clara agrupación del material habla de la existencia de composiciones anteriores a Marcos, las cuales circularon preferentemente en forma oral. Ello no es óbice para que algunos de estos materiales hubieran tomado también forma escrita antes de que Marcos los incorporara a su evangelio. El caso más evidente sería el conocido Relato de la Pasión el cual, por cierto, está repleto de suturas redaccionales que muestran el trabajo redaccional de Marcos para integrarlo en su propio proyecto teológico²², esto es, la presentación de Jesús como el Hijo de Dios (tema marcado por las *inclusio* de Mc. 1,1 y 15, 39). Por otro lado, la concatenación del material según un principio temático-estructural (colecciones de milagros, colecciones de controversias, etc.) es algo también característico de la oralidad.

El uso y distribución de estos bloques por parte de Marcos en el guion que sigue en su evangelio ha generado también numerosas propuestas entre la exégesis moderna²³. Pero de nuevo quizá Dewey tenga razón al señalar que el guion que sigue Marcos no opera bajo la linealidad típica del texto impreso, sino que más bien es fruto de su técnica narrativa oral:

«[T]he sequence of paratactic episodes is generally not determined by attaching subordinate to main acts or connecting cause and effect. Ong writes, “One of the places where oral mnemonic structures and procedures manifest themselves most spectacularly is in their effect on narrative plot, which in an oral culture is not quite

²¹ *Ibid.*

²² S. GUIJARRO, «La composición del evangelio de Marcos», *Salamanticensis* 53 (2006) 5-33.

²³ Véanse las dos propuestas de estructuración, de J. Marcus y X. Pikaza, en el siguiente capítulo.

what we take plot typically to be”, for it makes no attempt at climatic linear development»²⁴.

Dewey a continuación prosigue ilustrando cómo Marcos no tiene interés en elaborar el conflicto entre Jesús y las autoridades intensificándolo gradualmente²⁵: la hostilidad aparece en 3, 6, donde los fariseos y los herodianos planean matar a Jesús. Luego, la cuestión se olvida hasta 11, 18 y 12, 12, decayendo otra vez en el resto del capítulo 12 (¡12, 32-34!). Finalmente, vuelve a aparecer en 14, 1, donde se abre definitivamente el Relato de la Pasión.

Para concluir este punto, haré referencia a dos características muy distintivas de Marcos, también representativas de la oralidad y su tendencia a la agregación. La primera es el casi omnipresente uso de la partícula conjuntiva καί al inicio de todos los episodios, lo cual responde a la mentalidad paratáctica de la oralidad. Sólo el inicio del evangelio, 1, 14 (el comienzo del ministerio público de Jesús), 8, 1 (la alimentación de los cuatro mil), 13, 14 (la gran tribulación) y el ejemplo de la higuera (13, 14) son excepción. Significativamente, el uso del καί decrece en el Relato de la Pasión, y prácticamente desaparece en el final largo de Marcos (cap. 16, 9-20). De hecho, el final abierto de 16, 8, que deja las apariciones fuera y termina con María Magdalena, Salomé y María de Santiago huyendo del sepulcro, se inserta en la lógica de la oralidad: la representación oral como evento, en la atmósfera creada entre audiencia y narrador, haría que el final abierto apareciera como una clara invitación a la respuesta de la audiencia, a la cual, por cierto el evangelio da muestras de dirigirse directamente en Mc. 13, 14 y 36, otra marca típica de oralidad. El final largo de Marcos sólo se añadiría cuando su existencia y propagación como texto escrito se convirtió en un medio habitual de acceso a Marcos.

La otra característica es la gran presencia de tradiciones populares (curaciones, milagros y exorcismos) de la que el evangelio hace gala en su primera

²⁴ J. DEWEY, «Oral Methods», p. 37-38.

²⁵ *Ibid.*

mitad. Este es un punto que discutiremos en extensión en el cuarto capítulo, por lo que lo dejo aquí simplemente apuntado.

La fuerte dependencia de Marcos con la oralidad no implica necesariamente que el evangelio como tal fuera fruto de la composición oral. Que las tradiciones orales de la que se alimenta siguieron circulando aun a pesar de tomar forma escrita parece claro a la luz de la variabilidad con la que Lucas y Mateo recibieron el material presente en Marcos. Este sería el proceso conocido como «oralidad secundaria»: dado que, como he apuntado arriba, la manera más habitual por la que se conocían los textos era en un entorno oral/aural, su puesta por escrito no implicaba ni la “fosilización” de su forma ni que dejara de circular en distintas versiones orales. Las discrepancias que las versiones de Marcos, Mateo y Lucas mantienen entre sí son mucho más asumibles si se tiene en cuenta el impacto de la oralidad secundaria en la transmisión de la tradición oral, evitando así el problema de la dependencia literaria de Lucas y Mateo respecto a Marcos; ésta no consigue explicar solamente por sí misma las pequeñas diferencias dentro de las amplias coincidencias. J. D. G. Dunn aporta en su *Jesús recordado* varias comparaciones de diversas perícopas en las que las divergencias se explican satisfactoriamente como distintas versiones de un mismo relato en circulación²⁶.

Por otro lado, tampoco sería desatinado afirmar que el evangelio de Marcos pudo ser fruto de la representación oral, que quizá algún oyente capacitado para ello recogiera por escrito. Sin embargo, siendo éste el caso, es innegable que el evangelio sufrió algún proceso de trabajo redaccional y de edición, si es que hemos de aceptar que el Relato de la Pasión tomó una forma escrita anterior a que Marcos lo incorporara en su evangelio, por ejemplo. En este punto, sin embargo, cabría traer a colación que los procesos de edición en el mundo antiguo eran una empresa colectiva antes que individual: un discurso o una narración sólo se fijaba por escrito cuando su contenido era merecedor de la estima de la comunidad que lo

²⁶ J. D. G. DUNN, *En cristianismo en sus comienzos I: Jesús recordado*, Estella 2009. pp. 262-270.

sustentaba²⁷. En tal proceso, la audiencia (comunidad) participaba activamente haciendo sus observaciones y “corrigiendo” el texto cuando le parecía que éste no captaba el sentido correctamente. Así pues, no es difícil imaginarnos a “Marcos” presentando su obra a la comunidad donde se conservaba como parte de su memoria social la composición/representación oral de Marcos.

4. MODELOS DE TRANSMISIÓN DE LA TRADICIÓN ORAL

Como se ha dicho anteriormente, la tradición sobre Jesús circuló primeramente en forma oral²⁸. Antes de la Pascua, las enseñanzas y hechos de Jesús debieron conservarse entre los círculos que le eran más próximos, especialmente de discípulos y seguidores, a la vez que sus acciones más milagrosas dejarían una impronta entre los grupos de campesinos, jornaleros y desarraigados que normalmente eran objeto de sus curaciones y exorcismos²⁹. En este estadio, del que poco conocemos, las enseñanzas de Jesús circularían del mismo modo en que lo harían las enseñanzas de otros rabís y personajes carismáticos, aunque se tratara de un rabí algo particular, al estilo de otras figuras más o menos contemporáneas e igualmente carismáticas, como Honi el Hacerdor de Crículos o Hanina ben Dosa³⁰. Sólo después de la Pascua y el impacto de la resurrección, las tradiciones sobre Jesús ya circulantes empezarían a guardarse y cultivarse también en un sentido

²⁷ Cf. S. GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, pp. 144-156.

²⁸ Sobre esta cuestión, véase J. D. G. DUNN, *The Oral Gospel Tradition*, ya citado. También R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitness. The Gospel as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006; S. GUIJARRO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007; W. H. KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia 1983.

²⁹ Aunque véase las reflexiones en torno a la categorización de las tradiciones en el capítulo 4.

³⁰ Sobre estas figuras y su contexto, D. CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York 1991; M. S. JAFEE, «Honi the Circler in manuscript and memory: an experiment in “re-oralizing” the Talmudic», en W. H. KELBER – S. BYRSKOG, *Jesus in Memory. Traditions in Oral and Scribal Perspective*, Waco 2009, pp. 87-112; y D. AUNE, «Magic in Early Christianity and Its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship», *Annali di Storia dell'esegesi* 24/2 (2007) 229-294, junto con la bibliografía que allí se cita.

propriadamente kerygmático, sin que por ello dejaran de desarrollarse en contextos no explícitamente “cristianos”³¹. A lo largo de las sucesivas búsquedas del Jesús histórico, la preocupación por esta etapa oral ha sido siempre una constante. Pero la primera en interesarse en ella seriamente fue la historia de las formas. A pesar de que muchos de los paradigmas de la historia de las formas están hoy en día superados, le corresponde a ella haber introducido la cuestión de la oralidad en la transmisión de la tradición de Jesús, algo de lo que la historiografía actual de los estudios bíblicos es deudora. Por ello, en este apartado discutiremos tres modelos de transmisión de la tradición oral sobre Jesús: el de la historia de las formas, el de W. H. Kelber y el de K. Bailey³².

4.1. La historia de las formas

Probablemente, ninguna escuela exegética haya influido tanto en la exégesis del siglo XX e inicios del XXI como la historia de las formas. Iniciada por H. Gunkel para el Antiguo Testamento, rápidamente se trasladó de la mano de Debelius y Bultmann al Nuevo Testamento. Aunque con algunos de sus principios ya superados, hoy en día se sigue utilizando, sobre todo en el ámbito germánico. La historia de la redacción y el acercamiento criteriológico a los textos para probar “su autenticidad” son ejemplos de desarrollos de la historia de las formas³³.

³¹ Por ejemplo, el recuerdo taumatúrgico de Jesús asociado a la subcultura más popular y campesina.

³² Por cuestiones de extensión, dejaré al margen las propuestas de B. Gerhardsson, R. Bauckham y S. Byrskog. La de Bauckham destaca el papel de los testigos visuales, mientras que la de la Byrskog aboga por la interacción entre comunidad y los “profesionales conservadores” de la tradición. La de Gerhardsson, que causó tanta o más discusión que la de Kelber (cf. *infra*), toma como referente el modelo de transmisión rabínico y confiere por tanto un gran papel a la memorización. La crítica a Gerhardsson ha indicado que el modelo rabínico que tiene en mente este autor es el del rabinismo del siglo II d.C. en adelante y, sobre todo, que la transmisión formal rígidamente controlada que define no explica las discrepancias entre los evangelistas. Véase B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Grand Rapids 1998; R. BAUCKHAM, o. c. nota 28; S. BYRSKOG, *Story as History. History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Boston – Leiden 2002.

³³ Sobre esta cuestión, véase CH. KEITH, «Memory and Authenticity. Jesus Tradition and What Really Happened», *ZNW* 102/2 (2011) 155-177.

4.1.1. *Sustratos e ipssima verba*

En su clásica *Historia de la tradición sinóptica* R. Bultmann escribía que «la finalidad de la historia de las formas consiste en determinar cuál fue la forma original de un fragmento narrativo, de una sentencia del Señor o de un símil»³⁴. Así pues, lo que la historia de las formas busca es la *forma pura* de cualquier dicho o palabra de Jesús, la cual se encuentra enterrada tras capas y capas de desarrollo de la tradición. Schmidt, Bultmann y Dibelius consideraban que el impacto de las comunidades en la forma que hoy en día tenemos conservados los dichos y palabras de Jesús fue máximo. A fin de identificar los cambios y desarrollos que las comunidades fueron añadiendo a la tradición original oral de Jesús, los historiadores de las formas acuñaron el término *Sitz im Leben*, otra de las grandes contribuciones de esta escuela a la exégesis del siglo XX y actual³⁵. El *Sitz im Leben* es para la historia de las formas la “situación vital”, modelada según «unas condiciones sumamente definidas y de necesidades específicas de esa comunidad, por las que se va formando un estilo determinado y formas y géneros determinados [...] El *Sitz im Leben* no es un suceso histórico particular, sino una típica situación o forma de conducta en la vida de la comunidad»³⁶. Cada “forma” (apotejmas, palabras de Jesús – dichos y parábolas, en la nomenclatura de la historia de las formas - y narraciones) tenía pues una situación vital que había moldeado el material en esa forma en concreto. Típicamente, las situaciones vitales eran tres: predicación, catequesis y culto. En la propuesta de la historia de las formas se trataba pues de

³⁴ R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000. p. 66.

³⁵ El concepto de *Sitz im Leben* se sigue usando hoy en día, aunque con un sentido expandido que atiende al aspecto social de las comunidades (Theissen, etc.). Recientemente, S. Byrskog ha propuesto entender el *Sitz im Leben* como situación recurrente, como un espacio de negociación institucionalizado entre pasado y presente desde el que ciertas personas de la comunidad ejercen la memoria. Es el carácter mnemónico básico de la ocasión el que define el *Sitz im Leben* e influye en la tradición de Jesús. Véase S. BYRSKOG, «A Century with the *Sitz im Leben*. From Form-Critical Setting to Gospel Community and Beyond», *ZNW* 98/1 (2007) 1-27.

³⁶ R. BULTMANN, *Historia*, p 64.

“excavar” el texto hasta llegar a su sustrato original, es decir, las *ipssima verba* de Jesús. Bultmann acabaría afirmando sin embargo que no era posible acceder a este sustrato primigenio oral porque el material de los evangelios estaba demasiado permeado por el carácter kerygmático que le dieron las primeras comunidades³⁷.

4.1.2. La crítica a la historia de las formas

Como suele ocurrir en la exégesis, la respuesta a la historia de las formas vino desde el ámbito interno, en este caso merced a la escuela de la historia de la redacción y con E. Käsemann, discípulo de Bultmann, a la cabeza. La historia de la redacción se vio obligada a reconocer que las tradiciones orales no eran simple «literatura popular»³⁸, con un desarrollo escaso o inexistente, y que los evangelistas llevaron a cabo una labor redaccional muy importante a la hora de ordenar el material de la tradición en sus obras.

Además de las críticas realizadas a la historia de las formas por el acercamiento histórico-sociocientífico “clásico” (Crossan, Malina, Thesissen³⁹), probablemente sean las derivadas de la aplicación al estudio de la memoria social y de la tradición oral actuales al texto bíblico las que más han reaccionado al paradigma literario que preconiza la historia de las formas. Esto ocurre porque la concepción de la historia de las formas no deja lugar para la misma memoria social: al querer depurar “las adiciones” de las comunidades al material “original”, vacía de contenido el propio proceso de transmisión, que no se produce de forma ajena a la negociación entre pasado y presente que establece la comunidad. Para Bultmann, los mecanismos de la memoria son un problema porque desvirtúan el dato original,

³⁷ El influjo de la teología dialéctica llevó a la historia de las formas a separar al Jesús histórico del Cristo de la fe. Como es sabido, para Bultmann esto no suponía problema porque el cristianismo empezaba con el kerygma, no con el propio Jesús. Sobre todo esto, H. ZÄHRNT, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972; y G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 1999.

³⁸ R. BULTMANN, *Historia*, p. 64.

³⁹ G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, pp. 27-29.

sin tener en cuenta el propio proceso de formación de la tradición⁴⁰. En este sentido, la historia de las formas cae en un constructivismo extremo y deja de lado la dialéctica fijación-estabilidad de los procesos de memoria social. Por eso, la memoria de Jesús muere efectivamente en el momento que lo hace el último de sus testigos y los evangelios se tratan sencillamente como una recopilación de recuerdos⁴¹. La cuestión de los “dichos proféticos” posteriores a Jesús puestos en su boca por parte de la comunidad – y cuya imposibilidad Dunn correctamente señala⁴² – es otro ejemplo de la ausencia de la perspectiva de la memoria social y de sus procesos en la historia de las formas. Ciertamente adiciones de este tipo habrían alterado de forma inaceptable la memoria fundacional y la construcción de la identidad de la comunidad.

Para finalizar este punto añadiré que, desde el punto de vista de la oralidad, la concepción de “dichos originales de Jesús”, en el sentido de primigenios, también presenta dificultades insalvables. Pero esto lo veremos en el siguiente apartado.

4.2. El modelo de W. H. Kelber

W. H. Kelber es el primer exégeta contemporáneo que trató de incorporar los mecanismos de la oralidad a la formación y tradición de las tradiciones pre-evangélicas. Su modelo está construido sobre los estudios de antropólogos y etnólogos estudiosos de la oralidad, en especial A. B. Lord, W. Ong y E. Havelock⁴³.

⁴⁰ B. SCHWARTZ, «Christian Origins», p. 48.

⁴¹ A. KIRK – T. THATCHER, «Jesus Tradition as Social Memory», p. 28-29. Véase también A. KIRK, «Memory Theory. Cultural and Cognitive Approaches to the Gospel Tradition», en D. Neufeld – R. E. Maris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London 2010. pp. 57-68. Existe versión en castellano.

⁴² J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, pp. 231-234.

⁴³ E. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge 1963; W. ONG, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London 1982; A. B. LORD, *The Singer of Tales*, Cambridge 1960.

4.2.1. *Oralidad versus escritura*

The Oral and the Written Gospel (1983) fue la primera propuesta sobre el impacto de la oralidad en la formación y transmisión de las tradiciones pre-evangélicas de Kelber, un trabajo que suscitó fuertes reacciones especialmente a partir de la década de los 90⁴⁴.

El planteamiento de Kelber parte de las hermenéuticas de la oralidad, denunciando la mentalidad literaria (escrita) con la que se habían venido tratado los evangelios desde la historia de las formas. Kelber asumió que oralidad y escritura se hallaban en oposición y que en realidad el evangelio de Marcos era un intento por controlar las hermenéuticas de la oralidad, mucho más libres que las escritas. La propuesta de Kelber se concretó en cinco puntos principales⁴⁵:

- El discurso oral es difusivo y multidireccional. Las tradiciones orales no evolucionan linealmente para dar paso a la tradición escrita.
- Hay que asumir que los evangelios están empapados de oralidad.
- Hay tensión entre los evangelistas y las tradiciones orales que los preceden: Marcos sistemáticamente presenta de forma negativa a los portadores de memoria oral.
- Pablo también se siente más cómodo en un contexto oral que escrito.
- Los textos canónicos deben entenderse como un contragolpe a la hermenéutica oral, no como una extensión de ésta.

⁴⁴ Ejemplos de esta reacción son L. W. HURTADO, «Greco-Roman Textuality and the Gospel of Mark. A Critical Assessment of Werner Kelber's *The Oral and the Written Gospel*», *BTB* 7 (1997) 91-106; J. HALVERSON, «Oral and Written Gospel: A Critique of Werner Kelber», *NTS* 40 (1994) 180-195; J. DEWEY (ed.), *Orality and Textuality in Early Christian Literature* (1994) y los artículos allí contenidos; L. H. SILBERMAN (ed.), *Orality, Aurality, and Biblical Narrative* (1986) fue la primer respuesta sistemática a Kelber.

⁴⁵ T. THATCHER, «Beyond Texts and Traditions», pp. 24-25.

En este estudio dejaremos de lado la relación entre Pablo y la oralidad⁴⁶ y nos centraremos en los demás puntos señalados por Kelber.

Que la oralidad es multidireccional y difusiva es algo que se desprende de lo que ya he apuntado anteriormente. La conciencia de la que la oralidad es un evento, limitado al momento en el que se da y fruto de la particular bioesfera que crean conjuntamente narrador y audiencia permite a Kelber enunciar uno de los grandes aciertos de su propuesta⁴⁷: que en la oralidad no existen versiones “originales”, sino tantas versiones “originales” como actos de comunicación existen. Cada comunicación de la misma historia (parábola, dicho, etc.) es única, un acto autónomo de discurso, y un mismo narrador la puede variar de forma consciente, siempre que, efectivamente, conserve el núcleo de significado básico⁴⁸. De hecho, como ya hemos visto, el narrador la variará dependiendo de las expectativas de su audiencia. No existen por tanto las *ipsissima verba*, porque para empezar el propio Jesús podría haber representado la misma parábola con múltiples variantes⁴⁹.
Escribe Kelber:

«As questers, we tend to regard the concept of the *ipsissimum verbum* as an inescapably logical fact of linguistic life because we find ourselves living in a world of texts, each of which we believe must have originated in or be traceable to an *Urtext*. But when we take serious account of speech and oral performance, we learn

⁴⁶ Sobre esta cuestión, puede consultarse J. D. HARVEY, *Listening to the Text: Oral Patterining in Paul Letters*, Gran Rapids 1998; «Orality and Its Implication for the Biblical Studies: Recapturing an Ancient Paradigm», *Journal of the Evangelical Theological Society* 45/1 (2002) 99-109; J. DEWEY, «Textuality in an Oral Culture: a Survey of the Pauline Traditions», en J. DEWEY (ed.), *Orality and Textuality in Early Christian Literature*, pp. 37-66; C. W. DAVIS, *Oral Biblical Criticism: The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians*, Sheffield 1999.

⁴⁷ «Oral words are tied to the concrete human situations from which they draw their shape, meaning and energy and do not aspire to transcend those situations or point to abstract concepts», T. THATCHER, *Jesus, the Voice*, p. 7.

⁴⁸ W. H. KELBER, «The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Process of Remembering», *BTB* 36 (2006), p. 17. A esta calidad siempre original de la (re)representación oral Kelber la llama “equiprimordiality”.

⁴⁹ «The mnemonic mode of Jesus “repeating” his own aphorisms and parables is that of a lived and acted rather than a searched and represented memory. In this sense we can say that re-performing what has been articulated before marks the onset of tradition already in Jesus’ own proclamation. And the generative force is memory, in however subtle and subconscious a way it is operative in the mind of the charismatic speaker», *Ibid.* p. 18.

to appreciate a poetics that cannot make sense of singular originality in the literary mode of thought. What to scribal sensibility appear to be variables of a single *Ur*-saying, for oral sensibility are a plurality of authentic sayings. But when we acknowledge that orality is trafficking in *ipsissima verba*, we embrace an idea that subverts the very concept of the *ipsissimum verbum*.⁵⁰

Teniendo en cuenta esta relación entre la flexibilidad y la estabilidad⁵¹, D. Crossan ha propuesto hablar de la *ipissima structura* como aquella parte de la tradición oral que siempre se conserva⁵². Con esta propuesta, Kelber concuerda siempre y cuando nos estemos refiriendo a la estructura mnemotécnica de aquella tradición, es decir, a la estructura aforística, y no la confundamos con la literalidad de las *ipissima verba*, algo que, a juicio de Kelber, Crossan acaba haciendo⁵³.

La aseveración sobre el carácter plural y fluido de la tradición oral lleva inevitablemente al rechazo de la linealidad entre tradición oral y escrita, algo que efectivamente la historia de las formas había asumido. En realidad, añade Kelber, el pensar en el desarrollo de la tradición como si de capas se tratara es propio de un paradigma textual. Tampoco se puede pensar en dependencias intertextuales que fijen su desarrollo, puesto que verlo así es sustraer el texto del marco de fuerzas sociales que lo informan⁵⁴.

En cuanto al conflicto entre escritura y tradición, y el “contragolpe” de Marcos a la oralidad, Kelber comienza por afirmar que la producción de textos permite controlar el recuerdo del pasado. Cuando la memoria comunicativa entra en crisis, la producción de textos «... may facilitate a degree of forgetfulness - distortion even - of prior memories, in the interest of retaining / constructing a

⁵⁰ W. H. KELBER, «Jesus and Traditions: Words in Time, Words in Space», en J. DEWEY (ed.), *Orality and Textuality*, p. 148.

⁵¹ Véase capítulo 1 sobre esta cuestión.

⁵² J. D. CROSSAN, *In fragments. The Aphorisms of Jesus*, San Francisco 1993.

⁵³ W. H. KELBER, «The Generative Force», p. 18ss

⁵⁴ W. H. KELBER, «Jesus and Traditions...», p. 140-141.

particular vision of them»⁵⁵. Sin embargo, la oralidad, por su misma naturaleza fugaz, no puede sostener procesos críticos y revisionistas de la memoria o de la identidad social, porque cualquier representación oral tiene poco margen para negociar con su audiencia. Tampoco tiene “pasado”, sino que se mueve en un continuo presente. Los textos, en cambio, permiten una distancia crítica y un proceso de reflexión a largo término; por ello los evangelios permiten la elaboración de una cristología concreta, adecuada a la visión teológica e identitaria de cada evangelista.

La observación sobre la distancia crítica que permite la escritura es fundamentalmente correcta. Pero Kelber la llevará al extremo y afirmará que mientras la oralidad está relacionada con la vida y el dinamismo, la escritura lo está con la muerte y la inmovilidad⁵⁶. Por eso, el proyecto de escritura de Marcos significa para Kelber un intento de “congelación” y control de la tradición oral, tomando una postura correctiva frente a la oralidad:

«Mark wrote a gospel not so much to preserve living memories of Jesus as to construct a new Christian identity that in many respects represented a corrective gesture vis-à-vis tradition. The Gospel of Mark, in other words, is not cold memory seeking to achieve the primitive apostolic witness in a more durable medium. Rather, Mark is hot memory that reaches into the past to resurrect Jesus as a memory figure for the benefit of solidifying present group identity»⁵⁷.

El interés de Marcos por controlar la tradición oral se hace una vez más evidente en la presentación que hace el evangelista de los custodios de la memoria, esto es, los discípulos, en primera instancia, pero también de la familia de Jesús y los profetas. La poca presencia de dichos de Jesús en relación a los demás evangelistas y la exclusión de las narrativas de la resurrección (Marcos deja a Jesús ausente en la

⁵⁵W. H. KELBER, «The Works of Memory: Christian Origins and Mnemo-History. A Response», en A. Kirk – T. Thatcher, *Memory, Tradition and Text*, p. 245.

⁵⁶W. H. KELBER, *The Oral and the Written...*, p. 184.

⁵⁷W. H. KELBER, «The Works of Memory», p. 244. Por “memoria fría”, Kelber se refiere obviamente al sentido retentivo de la memoria, esto es, de almacenamiento. Por “memoria caliente” se refiere a la reconfiguración en la que ese recuerdo colabora. Aquí Kelber enfatiza el sentido constructivista de la memoria social, pero olvida el normativo-formativo.

tumba, y tampoco lo presenta ni ascendido ni glorificado, a lo que cabe unir la ausencia de apariciones) serían igualmente recursos para suprimir la voz profética, oral.

4.2.2. La crítica al modelo de Kelber: “the Great Divide”

Como se ha dicho, la propuesta de Kelber sobre el desarrollo y transmisión de la tradición generó –y sigue generando– un animado debate. A lo largo de éste, las aportaciones e implicaciones derivadas de la oralidad que Kelber señalaba (especialmente la cuestión de la falta de originales y el rechazo al desarrollo lineal entre la tradición oral y la tradición escrita) se han asumido. Sin embargo, el modelo de oralidad empleado por Kelber y la idea de que Marcos encarna una reacción contra el dinamismo de la tradición oral han cosechado duras críticas. En general, la crítica opina que Kelber establece una separación demasiado rígida entre oralidad y escritura, poco representativa de las complejas relaciones que existieron entre estos dos soportes en los años de formación y desarrollo de las tradiciones pre-evangélicas y de los evangelios. A esta cuestión se la llamó “the Great Divide”. Éstos son los puntos más críticos del Great Divide:

a) *El tipo de oralidad*: Una de las críticas más sistemáticas y más duras al trabajo de Kelber es la realizada por L. W. Hurtado, el cual señala una falacia de método en la propuesta de Kelber⁵⁸. La observación de Hurtado viene dada porque Kelber efectivamente usó un modelo de oralidad derivado de culturas no literarias o marginalmente literarias, el de W. Ong⁵⁹.

Escribe Hurtado:

«In other words, Kelber's attempt to attribute the distinctive hermeneutics and “psychodynamics” of the orality of oral cultures to oral communication in literate

⁵⁸ L. W. HURTADO, «Greco-Roman Textuality», p. 91.

⁵⁹ Cf. nota 42.

cultures is simply a fallacy in method that seems to go against the studies from which he has derived the categories of orality and textuality»⁶⁰.

Y continúa:

«But, again, Kelber has misconstrued the question, which is not whether Greco-Roman culture was like ours, but whether Greco-Roman culture can accurately be characterized as an oral culture in which textuality was not a widely influential cultural force. Kelber's answer to this question is simply wrong. And because he is wrong about this, his characterization of the oral transmission of the Jesus tradition in the pre-Markan period, which depends so completely on his attempt to make early Christianity an oral sub-culture, must be judged incorrect also»⁶¹.

La evolución posterior de su trabajo muestra que Kelber ha sido especialmente receptivo a esta crítica, puesto que se ha centrado en el estudio de los soportes físicos de la escritura (manuscritos) y la escritura quirográfica, es decir, manual⁶². Significativamente, ya en el año 1995, escribía Kelber:

«Given our growing awareness of the media complexity of presynoptic realities, we cannot assent to models that recreate tradition as exclusively textual processes of production, transmission, and transformation, depersonalized and diagrammatically traceable through space, any more than we can accept a reduction of tradition to discourse and the aesthetics of reception, *untouched by literacy* and transacted in primal oral purity»⁶³.

b) *El contragolpe de Marcos a la oralidad*. Así como en lo anterior, Kelber ha ido matizando su opinión, en la cuestión de la oposición entre Marcos y la oralidad este autor ha seguido manteniendo básicamente la misma postura,

⁶⁰ L. W. HURTADO, «Greco-Roman Textuality», p. 94.

⁶¹ *Ibid*, p. 97.

⁶² Véanse los títulos de algunas de sus obras posteriores: «Language, Memory, and Sense Perception in the Religious and Technological Culture of Antiquity and the Middle Ages», en *Oral Tradition* 10 (1995) 409-450; «The Bible as Media History», comunicación presentada en la Universidad de Glasgow, 8 de marzo de 2007. También «The Generative Force of Memory...», ya citado, en el que dedica un extenso apartado a “la tradición escrital temprana”.

⁶³ W. H. KELBER, «Jesus and Traditions», p. 158. *Cursiva mía*.

aunque ésta ha sido su propuesta más criticada. En particular, Dewey ha mostrado convincentemente que el carácter agonístico de la narrativa antigua requiere la presentación de personajes que escenifiquen claramente lo que no hay que hacer, sin que por ello se haga un juicio negativo sobre los mismos⁶⁴. Así pues, la presentación negativa de los discípulos es una necesidad de la propia dinámica narrativa y oral que sigue el evangelio de Marcos. Necesidades parecidas de guion ocurren con la presentación de la familia (el rechazo ocurre por necesidades de seguimiento, no porque se rechace a los legitimadores de la tradición oral) y de los profetas (que para Dewey no se relaciona con el rechazo a la tradición oral, sino con la crisis de la guerra y la destrucción del Templo)⁶⁵.

4.3. El modelo de K. Bailey (J. D. G. Dunn)

El último modelo que vamos a abordar es el propuesto por K. Bailey⁶⁶, que ha sido tomado y aplicado más sistemáticamente por J. D. G. Dunn a las tradiciones pre-evangélicas⁶⁷. El modelo está basado en la experiencia de Bailey en el Medio Oriente, especialmente en las llamadas *haffat samar*, las reuniones colectivas y espontáneas que comporten los habitantes de un pueblo en el que se intercambian noticias, historias, relatos y chistes, con un toque festivo. Estas reuniones, que refuerzan la identidad del grupo y en las que éste elabora su memoria social, suelen ocurrir al anochecer y están presididas tácitamente por los líderes de la comunidad

⁶⁴ Esta crítica también es aplicable al clásico estudio de TH. J. WEEDEN, *Mark. Traditions in Conflict*, Philadelphia 1971, que interpreta desde la clave del conflicto la presentación negativa de los discípulos

⁶⁵ J. DEWEY, «The Gospel of Mark as Oral Hermeneutic», en T. Thatcher (ed.), *The voice*, p. 73-77. Esta autora también argumenta contra la asociación que hace Kelber entre la escritura y la “muerte”: el propio carácter dinámico de la representación oral de Marcos hace a Jesús presente y vivo en la comunidad.

⁶⁶ K. E. BAILEY, «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospel», en *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 34-54. Posteriormente, se publicó con el mismo título en *Themelios* 20/2 (1995) 4-11. Las referencias aquí son de esta última publicación.

⁶⁷ Véase en particular el capítulo 11 de su *The Oral Gospel Tradition*, «Kenneth Bailey’s Theory of Oral Tradition: Critiquing Theodore Weeden’s Critique» y *Jesús recordado*, p. 250-255.

o por personas a quienes la comunidad respeta. Bailey propuso que la manera en que se cuentan y recuentan las historias en este ambiente es extrapolable a la manera en que se transmitió la tradición oral sobre Jesús. El modelo tiene en común con el de Kelber que es capaz de dar cuenta de la variabilidad con la que se explica una misma historia en la tradición evangélica (“lo mismo pero distinto”, dice Dunn), pero establece distintos niveles de control de la tradición dependiendo de la relevancia de su contenido para la identidad del grupo (pueblo/comunidad) en cuestión.

4.3.1. El control de la tradición oral

En su estudio Bailey muestra que la comunidad es capaz de desplegar un mayor o menor grado de tolerancia respecto a la flexibilidad y estabilidad a la hora de recontar y representar una historia oral de su acervo colectivo:

- a) Ninguna flexibilidad: éste es el trato que se aplica a poemas y proverbios. El narrador debe respetar al máximo el contenido e incluso la formulación verbal. En caso de no hacerlo, la propia comunidad censura al narrador y lo corrige, silenciándolo. A la tradición que se transmite bajo estos parámetros Bailey la llamó *tradición formalmente controlada*. Ésta encajaría con el modelo rabínico de transmisión propuesto por Gerhardsson descrito más arriba⁶⁸.
- b) Alguna flexibilidad: esta es la permisividad que se aplica al caso de las parábolas y los recuerdos. Lo importante aquí es que el núcleo de sentido se conserve. Bailey catalogó este segundo tipo de transmisión como *tradición oral informalmente controlada*. Éste, según Bailey, es el modelo que adoptaría la transmisión de la tradición oral sobre Jesús. Para ilustrar su funcionamiento, escribe Bailey:

⁶⁸ Cf. nota 32.

«Ten years after hearing this story I dredged it up out of my memory and ran an experiment in one of my classes in Beirut. The class contained village boys from Palestine, Jordan, Syria, Lebanon and Egypt. The Egyptian had not heard it. The other four knew the story in all its details. Had any of them ever read it? No, they had only heard it orally. They all knew it as an old story and thus as part of the tradition. 'Did I tell it correctly?' I asked. Answer - yes. We then examined what must be present in the recitation for them to sense that I was telling it correctly. We produced a list. The proverb that appeared in the story (the punch-line) had to be repeated *verbatim*. The three basic scenes could not be changed, but the order of the last two could be reversed without triggering the community rejection mechanism. The basic flow of the story and its conclusions had to remain the same. The names could not be changed. The summary punch-line was inviolable. However, the teller could vary the pitch of one character's emotional reaction to the other, and the dialogue within the flow of the story could at any point reflect the individual teller's style and interests. That is, the story-teller had a certain freedom to tell the story in his own way as long as the central thrust of the story was not changed»⁶⁹.

- c) Flexibilidad total: el material que cae en esta categoría no se considera ni valioso ni instructivo para la comunidad. Ésta sería *la tradición informalmente incontrolada*, y la que Bultmann tendría en mente al referirse al “estadio oral” de la tradición.

Partiendo de la teoría de Bailey, Dunn sostiene que la tradición sinóptica sobre Jesús, antes incluso de que fuera puesta por escrito, tomó el carácter unitario pero plural que la caracteriza precisamente en la transmisión y conservación de los recuerdos sobre Jesús. Sus discípulos y seguidores los guardarían debido al impacto que éste habría causado en ellos, de tal forma que transmitieron a otros sus recuerdos según el modelo de tradición oral informalmente controlada que describe Bailey a medida que la naciente comunidad (judeo)cristiana iba creciendo⁷⁰. Este *Sitz im Leben* permitiría un término medio entre el modelo de Bultmann, caracterizado por una tradición oral informal e incontrolada, y el de G. Gerhardsson, a su vez caracterizado por un control formal de la tradición⁷¹, e igualmente explicar la imagen unitaria pero plural del Jesús de los sinópticos. Las

⁶⁹ K. BAILEY, «Informal controlled...», p. 7.

⁷⁰ J. G. D. DUNN, *The Oral Gospel*, p. 251.

⁷¹ *Ibid.*, p. 205.

diversas tradiciones habrían asumido y retenido la sustancia y variabilidad de la tradición sobre Jesús que los primeros discípulos habrían articulado según la flexibilidad que permite este tipo de tradición⁷².

Por supuesto, el acercamiento de Bailey y Dunn tiene la ventaja de que permite incluir la perspectiva de la memoria social y de la identidad social desde un horizonte diacrónico: los distintos grupos de seguidores de Jesús habrían comenzado a guardar y a celebrar su memoria porque la consideran fundacional (normativa). Pero a la vez los distintos grupos le irían dando forma para constuir la imagen dinámica que quieren proyectar de sí mismos. Dunn, sin embargo, toma cierta distancia respecto a la aplicación de los estudios de la memoria social a las primeras generaciones cristianas. Escribe:

«All this indicates that a straightforward application of social memory theory to the early phase of Jesus tradition, or even to the two first generations of Christian remembering of Jesus, will be unwise. [...] The more the character of Jesus tradition became valued as sacred Word, the more we have to recognize that the congregation's remembering of Jesus was predominantly marked by the subordination of the congregation to the Word rather than the subordination of the Word to the congregation».⁷³

Con esta observación, Dunn toma claramente un enfoque continuista en el debate sobre el peso del pasado y del presente en la construcción de la memoria social. Se trata de un debate que ha ocupado a la memoria social y que ha cristalizado en dos posturas: presentistas y continuistas. Los presentistas, como el nombre indica, tienden a prestar más atención al papel que el presente tiene en el dinamismo de la memoria social. Por su parte, los continuistas tienden a prestar atención al cordón umbilical con el pasado, es decir, a la continuidad. Sin embargo, como comenta Olick⁷⁴, ninguna de estas posturas es especialmente esclarecedora, pues a fin de cuentas la memoria social se nutre de la interacción entre ambos.

⁷² *Ibid.*, p. 225.

⁷³ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁴ J. K. OLICK, «Products, Processes, and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory», *BTB* 36/1 (2006), p. 13.

Debatir sobre qué elemento, si presente o pasado, pesa más en la complejidad de los procesos de la memoria social es, sencillamente, simplificar el proceso de negociación. La misma observación puede pues aplicarse a Dunn.

4.3.2. La crítica al modelo de Bailey-Dunn

Por bien que el modelo de transmisión de la tradición de Bailey y Dunn resulte especialmente útil y, a mi juicio, tenga la virtud de integrar lo mejor de la historia de las formas y del modelo de transmisión oral de Kelber, también presenta sus dificultades⁷⁵. R. Bauckham señala algunas que vale la pena tener en cuenta⁷⁶. La primera es la cuestión del ejercicio del control en sí: ¿quién lo ejerce: la comunidad o los líderes de la comunidad? ¿Y cuáles son los mecanismos que se usarían para ello? Por otro lado, el equilibrio entre estabilidad y flexibilidad de la tradición informalmente controlada también podría aplicarse a la tradición formalmente controlada⁷⁷. El modelo de Bailey en realidad se articula sobre dos coordenadas: formal-informal, controlado-incontrolado. Así pues, según apunta Bauckham, el equilibrio entre estabilidad y flexibilidad es en realidad un tercer factor⁷⁸. En consecuencia, la asociación entre “formal” y “estable” es una falacia metodológica.

La primera observación de Bauckham sobre las instancias que ejercen el control de la tradición se podría responder precisamente desde la memoria social y la formación de la identidad social. Podemos suponer que efectivamente hubo profesionales de la conservación y transmisión del recuerdo de Jesús (es decir, cuadros de la memoria), aunque en esto Bauckham señala, quizá con demasiado énfasis, el control ejercido por los testigos visuales. Pero incluso la celebración del

⁷⁵ La primera y más obvia sería la propia del modelo, lo que en el nuestro primer capítulo hemos descrito como la conmensurabilidad. Véase la nota 5 del capítulo 1.

⁷⁶ R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitness*, pp. 257-260.

⁷⁷ Sin ir más lejos, B. Gerhardsson afirma que su modelo rabínico atiende igualmente a la flexibilidad. Cf. *Ibid*, p. 250-251.

⁷⁸ R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitness*, p. 258.

recuerdo no se llevaba a cabo en ambientes asépticos, sino en una comunidad que los cree significantes para su presente. Es más, si la representación de la memoria de Jesús no fuera pertinente para el presente y para la identidad del grupo, la tradición (recuerdo) se habría difuminado. Igual que la memoria es una capacidad individual, pero ejercida en un colectivo, de la misma forma individuos y comunidad participan en la evocación y elaboración de su memoria social. Con esto, a lo que me refiero es que, a pesar de que en una comunidad existan “profesionales de la memoria”, en última instancia se hallan ligados al sentido formativo y normativo de la memoria social, con la que establecen una relación de negociación crítica.

Más difícil respuesta tiene la segunda observación de Bauckham. Aquí, efectivamente, la flexibilidad y estabilidad de la tradición oral es algo debido precisamente a su naturaleza oral, no tanto (o no sólo) a la existencia de mecanismos más o menos formales. En este sentido, es cierto que la formalidad no asegura automáticamente la estabilidad.

4.3.3. La clasificación tripartita de las tradiciones

A pesar de las dificultades que plantea el modelo Bailey-Dunn, parece ser el que con más solidez se ha asentado en la actualidad en lo referente a los mecanismos de transmisión de las tradiciones orales sobre Jesús⁷⁹. Tomándolo de referencia, y extrayendo su consecuencia básica, Guijarro recoge la siguiente categorización en la que encuadrar la procedencia y gestión de las tradiciones sobre Jesús⁸⁰:

- a) *Tradiciones populares*: éstas recordarían sobre todo el contacto de Jesús con la gente y especialmente sus curaciones y exorcismos. Los evangelios señalan a menudo que la fama de Jesús se extendía (Mc. 1,28. 45), e incluso se habla

⁷⁹ G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca 1997, p. 308ss., ya lo apuntaba.

⁸⁰ S. GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, pp. 114 – 117. Guijarro no obstante advierte del solapamiento de los tipos de tradición.

de situaciones en las que la gente busca a Jesús (como la mujer con flujo de sangre, Mc. 5, 25 – 34). De la misma forma, Mc. 5,14 acaba recogiendo la noticia de que el endemoniado geraseno predica sobre su experiencia en la Decápolis. Los recuerdos “populares” de las acciones de Jesús generarían así una tradición oral incontrolada, de la cual es portadora “la gente” (ὄχλος). Ahora bien, siendo incontrolada, no se trata de una tradición arbitraria, dado que también es portadora de un cierto tipo de identidad de los grupos en los que se ha generado y la transmiten.

- b) *Tradiciones comunitarias*: El círculo intermedio de seguidores generaría las tradiciones orales informalmente controladas. En este círculo intermedio hallamos a quienes se adhieren al proyecto de Jesús y le apoyan sin abandonar sus casas y familias, en las cuales además suelen recibirle (como la casa de Zaqueo en Jericó, Lc 19,1-10; y la casa de Lázaro y sus hermanas en Betania, Jn. 11, 1-12). Estos seguidores sedentarios y sus casas serán luego esenciales para la expansión del mensaje cristiano tras la muerte y resurrección de Jesús. Los mecanismos de control se hallan en proceso de institucionalización y, en especial, se concentran en torno a la celebración ritual de la memoria de Jesús (esto es, memoria ritual).
- c) *Tradiciones discipulares*: En el círculo más cercano, en el de los discípulos, se generaría una tradición oral formalmente controlada, es decir, una que tiene especial cuidado en mantenerse fiel a la enseñanza de Jesús. No sorprende pues que sea en los círculos discipulares donde en principio se cultiven con cierto grado de formalidad las enseñanzas de Jesús (sobre el sábado, o sobre el divorcio, etc.), dado que además muchas de ellas van dirigidas a ellos (Mc 6, 7.13, p. ej.).

Llegados a este punto, hay que apuntar que la clasificación de las tradiciones sobre Jesús en estas tres categorías no sólo tiene que soportar la justa crítica de Bauckham según la cual el binomio formalidad/informalidad no es sinónimo del de estabilidad/flexibilidad, sino que desde el punto de vista del *Sitz im Leben* de estas

tradiciones no es posible mantener una división tan clara. En el caso de las tradiciones discipulares y comunitarias, y en la medida que nos adentremos en el contexto temporal de la segunda y tercera generación cristiana, quizá sea posible mantener cierta diferenciación. Sin embargo, en el caso sobre todo de la primera generación, habría que decir que todas las tradiciones sobre Jesús son populares, pues la extracción social de los seguidores de Jesús, incluyendo obviamente sus discípulos, es eminentemente popular. En favor de la claridad, en el capítulo siguiente seguiré hablando de “tradiciones populares”, pero no será hasta el capítulo cuarto que trataré la cuestión que acabo de apuntar de forma más detallada. Queda pues hasta entonces en suspenso.

5. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos prestado especial atención a los procesos de transmisión de las tradiciones y al medio oral en las que se dieron. De forma similar al capítulo anterior, en el presente hemos descubierto que el medio oral en el que se transmitieron las tradiciones sobre Jesús requiere cierto grado de estabilidad y flexibilidad. El propio evangelio de Marcos, aunque hoy lo leamos como texto “congelado”, es paradigma perfecto de esta tensión: su origen oral, o, si no queremos aventurar una hipótesis tan arriesgada, su contacto con la oralidad, en la medida en que sería recitado a menudo y contiene asimismo tradiciones que se desarrollaron en el medio oral, ha dejado marcas evidentes en su forma textual. De este medio oral, cabe destacar el concepto de *equilibrio homeostático* y *biosfera*, propuestos por Kelber, que convierte la representación oral/aural en acontecimientos únicos, especialmente alineados con la formación de la memoria social de la comunidad o grupo que recuerda. El impacto de la oralidad y su “modo de representación” quedaría también claro en el control y transmisión de las tradiciones. Por eso, en principio es posible establecer una calificación de las tradiciones (populares, comunitarias, discipulares) según el ambiente o contexto en el que se han conservado, dado que lo que se recuerda efectivamente tiene íntima

relación con cómo (o quién, para el caso) lo recuerda. Sin embargo, sobre este punto volveré más tarde.

Capítulo 3

Estudio exegético y lectura sociocientífica de Mc. 9, 38-40

1. INTRODUCCIÓN

Puestas las bases metodológicas que sostienen nuestro estudio en los dos capítulos precedentes, me vuelvo ahora a la aplicación de las mismas en el texto que nos ocupa, Mc. 9, 38 – 40. Para ello, en primer lugar haré algunas precisiones sobre el propio Evangelio de Marcos (lugar, fecha, etc.), para pasar luego al estudio de la perícopa a la luz de su contexto textual inmediato y en relación a la estructura del evangelio, lo cual me permitirá delimitar mejor el texto sobre el que quiero trabajar. Tras abordar el análisis histórico-literario del texto, trazaré algunos paralelos con los otros dos evangelios sinópticos y apuntaré algunos problemas de la crítica textual de Mc. 9, 38 – 40. Finalmente, aventuraré una lectura desde las coordenadas de la memoria y la identidad social.

2. PANORÁMICA DE MARCOS

Desde que la historia de la redacción demoliera la imagen del evangelio de Marcos como un documento carente de gracia literaria, vulgar y con poco gusto estético, los estudios sobre los evangelios sinópticos, pero sobre todo del Evangelio de Marcos, han experimentado un desarrollo exponencial. Acaso sea por el encanto, más o menos mítico, de los “orígenes” en un momento en que el cristianismo (o, mejor, cierta forma de cristianismo) declina en el mundo occidental¹. Sea como sea, los estudios sobre Marcos han producido, y mucho, durante los últimos años, y es

¹ R. AGUIRRE, «Los orígenes del cristianismo y la inculturación de la fe», *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (2004) 121-138.

pertinente situarnos de entrada en algunas de las cuestiones actualmente en disputa en la historiografía marcana contemporánea.

Así pues, parto de la base de que el evangelio de Marcos fue redactado en alguna localización cercana a Palestina, probablemente en Siria, y no en Roma², donde la tradición más antigua lo sitúa³. A pesar de que se han propuesto Damasco y Antioquia de Siria⁴ de forma muy prudente como probables ciudades para su redacción, pienso que Marcos mira más hacia un contexto palestino rural, salpicado por diversas comunidades, y no hacia una sola comunidad urbana⁵. Por otro lado, parto también de la datación en torno al año 70 d.C. (no considero especialmente relevante para este estudio si antes o después) y asumo que la(s) comunidad(es) marcana(s) se encuentra(n) sometida(s) a algún contexto de persecución relacionado con la Guerra Judía (66-73 d. C.)⁶, ante el cual el evangelista reacciona (Mc. 8, 34; 13, 12). Por otra parte, dada la proximidad a Galilea y a las tradiciones que allí se

² Opiniones divididas entre los exégetas en esta cuestión, dado que las dos ubicaciones tienen argumentos a favor y en contra. A favor de la redacción en Roma se sitúan por ejemplo, J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos*, Salamanca 2001; J. R. DONAHUE – D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002. En favor de un escenario más cercano a Galilea, G. THEISSEN, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Estella 2002; J. MARCUS, *El evangelio según Marcos*, Salamanca 2010. También se mantiene una primera redacción cercana a Palestina y una segunda en Roma, desde donde el evangelio se difunde, p. ej., S. GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, p. 264-273. Para una discusión pormenorizada, cf. J. MARCUS, «The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark», *JBL* 111/3 (1992) 441-462.

³ Se trata del testimonio de Papías que recoge EUSEBIO, *Hist. Ecl.* III, 39.15. Papías identifica al Juan Marcos de Hch. 15, 37-40 con el Marcos de Col. 4, 10, 2Tim 4, 11 y 1Pe 5, 12-13, que supuestamente vive en Roma.

⁴ Damasco: X. PIKAZA, *El Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*, Estella 2012, p. 91; Antioquia: cf. J. MATEOS – F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1993, p. 7.

⁵ El debate sobre la audiencia “universal” de los evangelios lo ha iniciado R. BAUCKHAM, «For Whom Where the Gospels Written?», en R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiencies*, Grand Rapids 1997. Aunque no comparto el carácter universal que adjudica Bauckham a los evangelios, sí pienso que, además de la comunidad de origen de Marcos, la audiencia del evangelio abarca una plétora de comunidades situadas en la región siria, con la memoria de las cuales Marcos entra en diálogo. Cf. *infra*.

⁶ G. THEISSEN, *Colorido local*, p. 172-183, identifica en el apocalipsis de Mc 13 materiales que reflejarían la crisis de Calígula del año 40 d. C. Por otro lado, los acontecimientos de Mc. 13 se adaptan bien a lo que sabemos del desarrollo de la Guerra en Judea (cf. J. MARCUS, *El evangelio según Marcos*, pp. 50-58, quien ve “la abominación de la desolación” en la ocupación zelota del Templo en el año 67-68). Sea como sea, Mc. 13 es usado por el evangelista para responder al contexto de la Guerra Judía.

originaron, creo que es factible que Marcos conociera alguna forma de la hipotética Fuente Q⁷. En mi opinión, reacciona a ella (cf. *infra*). El contacto entre algunas tradiciones que integran tanto Marcos como Q es evidente: Q 14, 27 // Mc. 8, 34b; Q 17, 33 // Mc. 8, 35; Q 13, 30 // Mc. 10, 31, etc. Los paralelos ente Q y Mc normalmente se adjudican a que los dos se remiten a fuentes orales comunes, lo cual explica también la flexibilidad de las formas. Por lo expuesto en el capítulo anterior sobre la transmisión oral, pienso que ello es a todas luces claro, pero que a su vez tampoco excluye automáticamente que Marcos pudiera conocer la recopilación de Q en alguna forma. A fin de cuentas, igual que la comunidad de Jerusalén huyó a Pella⁸ poco antes de la destrucción del Templo llevando sus tradiciones consigo, y teniendo en cuenta que en Galilea se situó uno de los frentes de la guerra, refugiados de la región en contacto con grupos afines a Q podrían haberse asentado en el mismo entono geográfico sirio de Marcos⁹. Así pues, serían las características literarias del proyecto de Marcos, centrado en la *bios* helenística¹⁰, junto con las teológicas, articuladas en torno a su visión de Jesús como Hijo de Dios, las que le llevarían a posicionarse críticamente frente a una fuente sapiencial-profética como es Q¹¹. Con estas cuestiones básicas sentadas, pasemos ahora al estudio de nuestra perícopa.

⁷ Esta, sin embargo, es la opinión minoritaria. Cf. H. T. FLEDDERMANN, «Mark's Use of Q: The Beelzebul Controversy and the Cross Saying», M. Labban – A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark, and Q*, London – New York 2001, pp. 17 – 33. Para la opción mayoritaria, cf. C. M. TUCKETT, «Mark and Q», en C. Focant (ed.), *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven 1993, junto con la literatura que allí se cita.

⁸ EUSEBIO, *Hist. Ecl.* III, 5. 3, y EPIFANIO, *Pan.*, XXIX, 7. 9.

⁹ Esta observación es totalmente circunstancial y, por supuesto, depende de que uno acepte que Marcos se compuso en la zona Siria. El estudio de G. THEISSEN, *Colorido local*, pp. 274ss. me parece en este sentido más que convincente.

¹⁰ Sobre la cuestión de la *bios* y la novedad del proyecto de Marcos en el entorno (judeo)cristiano, cf. R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, cap. V.

¹¹ Cf. *infra* para la relación ente Marcos y Q. Soy consciente de que lo que aquí afirmo requeriría una argumentación mucho más sólida, pero de momento dejaré esta cuestión aparcada. Por supuesto, el carácter hipotético de Q en última instancia no deja de ser una barrera infranqueable.

3. EXÉGESIS HISTÓRICO-LITERARIA DE MC. 9, 38-40

3.1. El lugar de la perícopa en el evangelio

La perícopa del exorcista anónimo en cuestión se encuentra en la sección de enseñanza más extensa del evangelio de Marcos (8, 22 – 10, 52), en la que Jesús se concentra de forma particular en el grupo de los Doce/discípulos¹² que le siguen «en el camino» (ἐν τῇ ὁδῷ, 8, 27; 9, 33; 10, 17; 10, 32; 10, 52). Por ello, no deja de llamar la atención que en una sección íntegramente dedicada al seguimiento¹³ aparezca un “exorcista extraño”, el cual además propone lo que parecería ser un modelo de seguimiento alternativo al de los discípulos («no *nos* sigue», dice Juan). El carácter inesperado y un tanto estrambótico de este personaje ha generado también cierto grado de perplejidad entre los exégetas modernos, si hay que juzgar por los apelativos que se le han dado: “extraño”¹⁴, “ajeno”¹⁵, “forastero”¹⁶. La extrañeza no sólo se extiende al personaje, sino a la propia sección en que se halla inserta la perícopa. Así, Marcus comenta que «[l]a inclusión de esta sección en el relato marcano [en referencia a 9, 33 – 9, 50] hace necesario un esfuerzo para interpretarla como parte de la narración»¹⁷.

Un examen más atento a la estructura tanto del evangelio como de la sección quizá nos permita salir de nuestro pasmo. No obstante, a la hora de hablar de la

¹² Para el debate entre la identificación entre los Doce y los discípulos, J. MATEOS, *Los “Doce” y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid 1982, *passim*.

¹³ El concepto como tal no existe en Marcos, sino que éste lo formula con el sintagma preposicional ya indicado (ἐν τῇ ὁδῷ) y el verbo ἀκολουθεῖω, “seguir”, “acompañar”. Alternativamente, se formula con la preposición ὀπίσω + genitivo (1, 17; 8, 34, etc.). Para la carga discipular del verbo, cf. H. WEDER, «Disciple, Discipleship», *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, 207-210. También P. J. ARCHTMEIER, «“And He Followed Him”: Miracles and Discipleship in Mark 10:46-52», *Semeia* 11 (1978) 115-145.

¹⁴ R. BULTMANN, *Historia*, p. 84,

¹⁵ J. MARCUS, *El evangelio de Marcos*, p. 780. J. GNILKA (*El Evangelio según San Marcos*, p. 67) le da a la perícopa el curioso título de “El francotirador”, aunque no queda muy claro si con ello se refiere a Juan Zebedeo, que “fusila” al exorcista, o al propio exorcista, que parece ser algo así como un “llanero solitario”.

¹⁶ R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, II, Brescia 1982, p. 176.

¹⁷ J. MARCUS, *El evangelio*, p. 771, también R. H. STEIN, *Mark*, Grand Rapids 2008, p. 441.

estructura del evangelio debemos remitirnos a lo expuesto en el capítulo anterior y recordar que son los procesos de la hermenéutica oral los que tendrían precedencia para una audiencia del siglo I d.C. El contexto aural, pues, nos previene para establecer distinciones demasiado precisas y rígidas entre secciones y subsecciones, tal como ilustra el hecho de que la estructuración del evangelio sea uno de aquellos nudos gordianos de difícil solución en el estudio del evangelio si atendemos a criterios estrictamente formales¹⁸.

Como se ha dicho, el pasaje del exorcista anónimo está inserto en la sección central de Marcos (8, 22 – 10, 52), aunque igualmente se podría afirmar que se halla al inicio de la segunda parte del evangelio, dependiendo de qué criterios usáramos para estructurar el material y dónde situáramos los inicios y fines de sección. En el cuadro a continuación se hallan las propuestas de estructuración de Marcos de J. Marcus¹⁹ (“División por actos”) y de X. Pikaza²⁰ (“División por localización”).

División por actos:

Prólogo: 1, 1 – 15
 Primer acto: 1, 16 – 8, 21
 Segundo acto: 8, 22 – 10, 52
 Tercer acto: 11, 1 – 15, 47
 Epílogo: 16, 1 – 8
 [Final canónico: 16, 9 – 20]

División por localización:

Prólogo: 1, 1 – 13
 Primera parte: 1, 14 – 8, 26 (Jesús en Galilea)
 Segunda parte: 8, 27 – 15, 47 (camino a Jerusalén y muerte)
 Epílogo: 16, 1 – 8
 [Final canónico: 16, 9 – 20]

Cuadro 1. Propuestas de estructuración

¹⁸ Cf. J. DEWEY, «Mark as Intervoven Tapestry: Forecast and Echoes for Listening Audience», *CBQ* 53 (1991) 221-236.

¹⁹ J. MARCUS, *El evangelio*, p. 88.

²⁰ X. PIKAZA, *Evangelio de Marcos*, p. 166. Una propuesta alternativa de estructuración en J. MATEOS – F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, pp. 35-45.

En este estudio adoptaré en principio la propuesta de organización de Marcos porque, a pesar de todo, parece tener más en cuenta la hermenéutica oral de Marcos, lo cual permite enclavar de forma más didáctica la ubicación de nuestra perícopa en relación a la sección central que se identifica (8, 22 – 10, 52). Efectivamente, esta sección central se abre con la curación del ciego de Betsaida (8, 22 – 8, 26) y se cierra con la del Bartimeo (10, 46 – 52). Estas dos curaciones vendrían a formar una *inclusio* que enfatiza adecuadamente uno de los subtemas presentes en la misma: la incomprensión de los discípulos, que además de tema narrativo es tema cristológico. A diferencia de ellos, tanto el ciego de Betsaida (aunque requiere dos imposiciones de manos) como Bartimeo acaban recuperando la vista, es decir, acaban comprendiendo. Existe además cierta progresión y eco acumulativo entre las dos escenas: mientras el ciego de Betsaida vuelve a su casa, Bartimeo sigue a Jesús por el camino. Ahora bien, como nos recuerda Dewey, habría que relativizar esta división, pues el espectador de Marcos no habría captado esta sección (8, 22 – 10, 52) como tal: en ella se entrelazan temas y ecos que nos remiten tanto a lo ya presentado como a lo que está todavía por venir²¹. No se trata pues de que la sección no exista, sino de que no habría que cerrarla sobre sí misma. De hecho, los tres anuncios de la Pasión contenidos en ella (8, 31; 9, 31; 10, 33) funcionan bajo el mismo principio de eco típico de la hermenéutica oral.

3.2. Estudio redaccional de Mc. 9, 33 – 50 y delimitación de la perícopa

Estos tres anuncios de la Pasión son puntos de inflexión importantes y remarcan la incomprensión de los discípulos, quienes no consiguen percatarse de que el seguimiento de Jesús requiere un compromiso realista con el sufrimiento y la cruz,

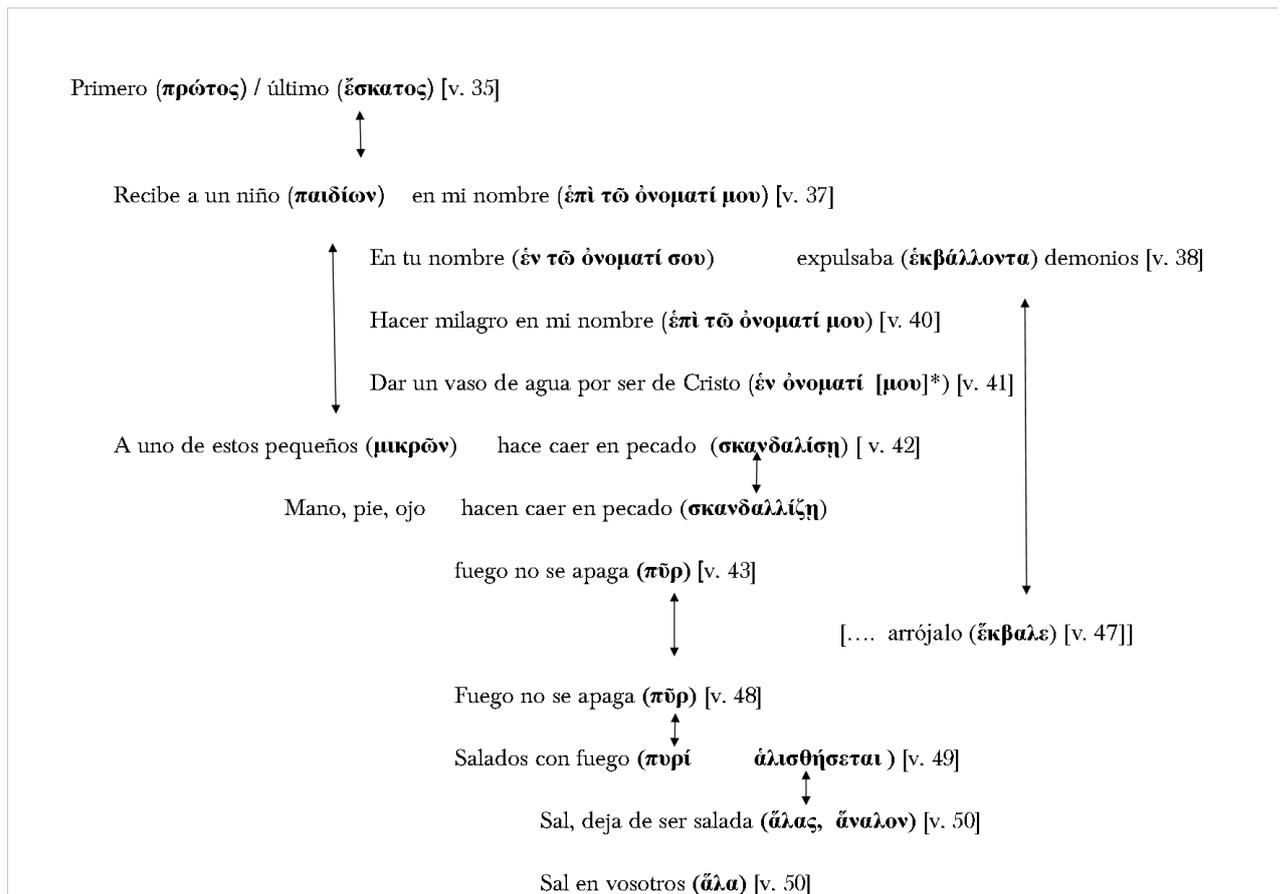
²¹ «Thus the healing of the blind man at Bethsaida participates in a number of overlapping sequences or structures. It is the third in a series of doublets [dos historias de la barca, dos multiplicaciones de alimento, dos historias de curaciones especialmente difíciles, esto es, el sordo y mudo de 7, 31- 37 y el ciego de Betsaida], it is the second in a series of four related healings [el sordo mudo, el ciego de Betsaida, el chico con un demonio impuro que lo hace mudo y Bartimeo], which alternate with teachings, and it is the opening frame around the way section». J. DEWEY, «Mark as Intervoven...», p. 230.

tanto del Mesías como de quien le sigue. Por ello, todos los anuncios van seguidos de enseñanzas de Jesús. De los tres, el que nos interesa en particular es el de 9, 31, pues éste es el que da pie a la subsección que contiene nuestra perícopa: 9, 33 – 50, el llamado «discurso discipular». Este discurso de enseñanza, uno de los más largos en Marcos en los que Jesús prácticamente toma de forma ininterrumpida la palabra, se centra en la cuestión del servicio y el acogimiento, ilustrando así la correcta actitud de seguimiento a través de diversos *logia* de Jesús, cuatro de ellos con paralelos en Q²². Aquí hallamos esbozadas con especial claridad las marcas de la oralidad, ya que todos ellos están conectados no tanto por una lógica temática como por la repetición de ciertas palabras clave²³. El cuadro a continuación recoge el encadenamiento²⁴:

²² H. T. FLEDDERMANN, «The Discipleship Discourse (Mark 9:33-50)», *CBQ* 43 (1981) 57-75.

²³ La inmensa mayoría de autores nota la correlación de palabras: R. H. STEIN, *Mark*, p. 441; R. BULTMANN, *Historia*, p. 209; R. GUNDRY, *Mark*, p. 507; B. M. F. VAN IERSEL, *Mark*, p. 309. La cuestión está en si Mc. 9, 33 – 50 es una unidad anterior a Marcos (Bultmann) o es fruto de la actividad compositiva de Marcos (Pesch).

²⁴ El diagrama original se encuentra en CH. MYERS, *Binding the Strong Man*, New York 1988, p. 259, aunque he introducido modificaciones. Igualmente, en el v. 41 he optado por reflejar también la lectura corregida de **κ**, dado que el “porque sois de Cristo” parece ser un intento de Marcos (¿o una mano posterior?) por aclarar el objeto del genitivo. El paralelo de Mt. 10, 42, que según Gnilka conserva una forma más antigua, lee sencillamente “εἰς ὄνομα”. Además, hay paralelo en Q de Mc. 9, 37 (Lc. 10, 16, Mt. 10, 40), que deja claro que el nombre en cuestión es el de Jesús. J. GNILKA, *El Evangelio*, Vol. II, p. 68.



Cuadro 2. Cadena mnemotécnica de Mc. 9, 38 - 50

El cuadro permite apreciar gráficamente las vinculaciones mnemotécnicas y la progresión del sentido narrativo. Así pues, el discurso se abre con la palabra “pequeños” y pasa luego a “en nombre de”, vinculando así los versículos del 37 al 41²⁵. En el versículo 42 se recupera el tema de los “pequeños”, el cual avanza gracias a la cuestión del “caer en pecado”, a su vez relacionada con el “fuego” y de aquí finalmente a la “sal”. Dado que esta repetición y encadenamiento es típico de la oralidad, y dado que el discurso quiere ilustrar el comportamiento del buen seguidor, se ha propuesto que el material que Marcos estaría usando en esta sección

²⁵ Marcos modifica la forma Q de este versículo 37 (Mt. 10, 40 // Lc. 10, 16) añadiendo el “en mi nombre”, lo cual le permite construir la cadena mnemotécnica. Cf. H. T. FLEDDERMANN, «The Discipleship...», p. 62-63.

responde en realidad a una instrucción catequética oral²⁶, que Marcos integra porque le permite expresar el tema de la incomprensión de los discípulos, quienes destacan precisamente por tener un comportamiento antagónico. No deja de ser extremadamente irónico por parte de Marcos que tras el anuncio del v. 31, que encapsula la consecuencia del servicio que lleva a cabo Jesús, los discípulos se pongan a discutir cuál de ellos es el mayor. El tema se retoma con insistente machaconería en 10, 32 – 45, cerrando prácticamente esta sección central del evangelio, ya que los discípulos siguen encajonados en un modelo competitivo y jerárquico de relación.

Marcos, por supuesto, no copia simple y llanamente este discurso oral catequético, sino que introduce en él cuestiones que son de su interés, acomodándolo a la imagen de Jesús que quiere presentar a su comunidad o comunidades, y, por tanto, proponiendo una identidad muy concreta al grupo al que se dirige. Si volvemos al cuadro anterior, veremos que éste no sólo nos permite apreciar las conexiones que hacen que el discurso avance y pase de un tema a otro, sino que también notaremos la poca vinculación de la secuencia de los vv. 37-41 con lo que sigue, que se consigue sólo retomando el tema de los “pequeños” en el v. 42. Igualmente, se puede observar que la trabazón interna de esta misma secuencia parece mostrar poca correspondencia: en realidad el tema de la acogida formulado en el v. 37 se retoma en el v. 41, mientras que los vv. 38 – 40 parecen quedar flotantes. De hecho, el v. 38 se abre sin ningún tipo de introducción²⁷. A esta observación se añade otra: ni siquiera el sentido del “en mi nombre” del v. 37 se corresponde con el de los vv. 38 – 40. En el primer caso se trata más bien de pertenencia, de adscripción (lo cual queda reflejado en el intento de clarificación de Marcos en el v. 41, “por ser vosotros de Cristo”), mientras que en los vv. 38 – 40 el

²⁶ H. T. FLEDDERMANN, «The Discipleship...», p. 57. R. BULTMANN, *Historia*, p. 209, habla de «catecismo para la comunidad». R. H. GUNDRY, *Mark*, no ve clara la presencia de un posible texto catequético: «Though connections exist between the various didactic statements contained in cc. 33 – 50, a catechist would probably have tightened those connections or chosen more uniform materials», p. 516. *Vid.* n. 23.

²⁷ R. PESCH, *Il vangelo*, p. 171.

“en mi nombre” se refiere al poder en acción de Jesús o de quien lo reclama para sí (“un milagro en mi nombre”, ὃς ποιήσει δύνάμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου). El hecho de que el v. 40 («El que no está contra nosotros está a nuestro favor») tenga paralelo en Q (Mt. 12, 30 // Lc. 11, 23), donde parece estar vinculado a la controversia de Belcebú, que Marcos recoge sin esta mención en 3, 22 – 27, también confirmaría esta impresión²⁸. De forma parecida, Pesch es de la opinión de que este versículo 40 se ha unido en la tradición pre-marcana a los vv. 38 – 39, mientras que el v. 41 habría sido introducido por el evangelista²⁹.

Para subsanar la desconexión y a fin de armonizar los diversos materiales y ofrecer cierta uniformidad en toda la composición, Marcos ha sustituido el tercer ἀπόκοπον αὐτόν que esperaríamos en el v. 47 por correspondencia con los vv. 43 y 45 por un ἔκβαλε αὐτόν, el cual nos remite al ἐκβάλλοντα del v. 38. Esto le permite establecer una vinculación secundaria entre los vv. 38 – 40 y los vv. 42 – 50. Como ya se ha indicado, los tripletes son típicos de la tradición oral, más en este caso, donde Jesús parece remitirse a sentencias típicas de la sabiduría popular³⁰.

Otra marca que muestra el trabajo editorial del evangelista para integrar 9, 38 – 40 con lo que sigue es el uso reiterado de partícula γάρ, típica de la redacción de Marcos³¹, la cual combina con diversas formas del artículo masculino:

οὐδεὶς γάρ ... ὃς : v. 39

Ὅς γάρ : v. 40

²⁸ Véase el capítulo 4 sobre la relación entre Q y Marcos en la controversia de Beelzebú.

²⁹ R. PESCH, *Il vangelo*, p. 171. También R. BULTMANN, *Historia*, p. 208, ve el v. 41 como una adición de Marcos, para relacionar con el v. 37, dado que los vv. 38-40 son «un fragmento extraño, insertado entremedias».

³⁰ «It is thus relatively true to say that Mk. 9.42-50 is an unusually dour Wisdom Instruction. From a formal point of view the passage is a collection of *Tobsprüche* and gnomes held together by an unusually high density of thematic catchwords and by an equally unusual density of syntactic repetition». I. H. HENDERSON, «“Salted With Fire” (Mark 9. 42-50): Style, Oracles and (Socio)Rhetorical Gospel Criticism», *JSNT* 80 (2000), p. 60. Vale la pena notar que el paralelo más cercano es el de Mt. 5, 29 – 30, que habla solo del ojo derecho y la mano derecha, y opta por la forma imperativa: βάλε ἀπὸ σοῦ.

³¹ B. M. F. VAN IERSEL, *Mark*, p. 310.

Ὅς γὰρ : v. 41

Καὶ ὃς ἄν : v. 42

Esto último también le permite conectar con el v. 41, el cual, como ya se ha dicho, tiene una relación más natural de sentido con el v. 37.

Todo lo expuesto hasta aquí permite delimitar claramente nuestra perícopa a los vv. 9, 38 – 40 e identificarla como una tradición independiente a la catequética en la que se halla inserta, que Marcos ha decidido integrar en este punto por algún motivo en particular en forma de apotegma³².

3.3 Análisis histórico-literario de Mc. 9, 38 – 40

El interés de Marcos en el tema que trata la perícopa del exorcista anónimo es evidente en el trabajo editorial que se toma para integrarla en el discurso discipular. Pero también lo es en las trazas editoriales de la propia perícopa, que descubre una fuerte trabajo redaccional por parte de Marcos.

La primera de estas trazas es el vocativo διδάσκαλε, que es una de las nomenclaturas preferidas de Marcos para designar a Jesús; éste es presentado a lo largo de toda la primera parte del evangelio como un maestro que enseña con autoridad (Mc. 1, 26 – 27). Esta autoridad, como se verá, viene en particular evidenciada por el poder de Jesús de expulsar a los demonios en toda la primera parte del evangelio. Encontramos aquí el interés de Marcos por conectar la imagen taumatúrgica con algo más que el valor del milagro por sí mismo, anclándolo así en una cristología concreta, de lo cual hablaremos con detalle más adelante. La respuesta de Jesús en el v. 39 se produce dentro de este obvio contexto de

³² J. GNILKA, *El Evangelio*, Vol. II, p. 68. Por cierto, en ella Gnilka, distanciándose del apunte de la hipotética influencia de Núm. 11, 24 – 30 que hace BULTMANN (*Historia*, p. 85,) señala que no puede establecerse ningún influjo directo de este pasaje (p. 70). La mayoría de autores luego suelen hacer mención de la posible resonancia o no de la historia de Eldad y Medad (así, C. A. Evans, Pesch y Marcus).

instrucción, dado que, como indica el v. 35, Jesús se halla en la postura sedente común que el maestro judío adopta en la instrucción de sus estudiantes³³.

El participio ἐκβάλλοντα es la expresión sinóptica habitual para hablar de la expulsión de los demonios, casi siempre por parte de Jesús³⁴. Es por tanto rastreable hasta el Jesús histórico. Los discípulos también reciben este poder en Mc. 3, 15 (par. Mt. 10, 8³⁵) y 6, 7 (par. Mt. 9, 35 // Lc. 9, 1), y al menos Mateo y Lucas dan por supuesto que existen exorcistas judíos³⁶. La expresión ἐν ὀνόματι es común para indicar el poder al que se recurre en el exorcismo: así ἐν Βεελζεβοὺλ (Mt. 12, 27), ἐν τῷ ὀνόματί σου (Mc. 9, 38) y ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Hch. 16, 8, aunque aquí con ἐξέρχομαι). Así pues, pertenece igualmente al horizonte más antiguo³⁷. No es una expresión exclusiva del cristianismo ni del judaísmo, sino que también se halla en la literatura pagana³⁸. Jesús nunca apela directamente al nombre de Dios en su práctica exorcista, lo cual sería esperable dado que tras la fórmula en el contexto neotestamentario se halla el נְשִׁבָה הַיְהוָה hebreo (1Sam. 17, 45; Sal. 54, 3; 124, 8; Jer. 11, 21, etc.) (ἐν ὀνόματι κυρίου, LXX), que suele significar la remisión al poder de Dios de quien habla³⁹. Pero Jesús expulsa a los demonios ἐν πνεύματι θεοῦ (Mt. 12, 28). En Marcos esta afirmación no es explícita, sino implícita: cuando a Jesús se le

³³ R. GUNDRY, *Mark*, p. 508.

³⁴ Junto con ἐξέρχομαι es el verbo habitual para significar el exorcismo. Sólo en dos ocasiones Marcos no los usa en un contexto de exorcismo: en 5, 12 (πέμπω) y 5, 10 (ἀποστέλλω). Otros verbos que no significan propiamente la acción de exorcizar pero pueden usarse en este contexto son: φημι (1, 23 – 28), σιώπα (4, 39), οὐκ ἀφίμι (1, 34), ἔχειν ἐξουσίαν (1, 27). G. H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist*, p. 110, destaca el sentido “bélico” de ἐκβάλλω, de lo cual hablaré en el capítulo 4. Un dato interesante, que no entraré a explorar en este estudio, es que Marcos usa verbos distintos cuando habla de curaciones, mientras que Mateo y Lucas en contexto de curaciones pueden recurrir a verbos que Marcos emplea sólo para los exorcismos. Cf. E. SORENSEN, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen 2002. p. 135.

³⁵ Curiosamente, en el paralelo de Lucas de la elección de los Doce (6, 12 – 16), éstos no reciben el poder de expulsar demonios.

³⁶ Mt. 12, 27, Lc. 11, 19, aunque sobre esta cuestión véase también el capítulo 4.

³⁷ Aunque véase la discusión *infra*.

³⁸ Aunque en la forma concreta dativa (ἐν ὀνόματι) no se ha documentado. Cf. G. H. TWELFTREE, *Jesus*, p. 41.

³⁹ J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, Vol. III, Madrid 1986. p. 171.

acusa de expulsar espíritus porque él mismo está poseído por uno impuro, responde con el *logion* de la imposibilidad del perdón para quien peca contra el Espíritu Santo (Mc. 3, 29 – 30). Esta falta de apelación al nombre de Dios indica la identidad de proyecto entre Dios Padre y el Hijo de Dios, el Mesías.

Los verbos ἀκολουθέω (v. 38) y δύναμαι (v. 39) son aportaciones de Marcos a la tradición⁴⁰. Como ya se ha dicho, ἀκολουθέω señala el seguimiento discipular. De las noventa recurrencias en el Nuevo Testamento sólo once se hallan fuera de los evangelios⁴¹, cosa que ha llevado a identificar aquí un vocabulario estrechamente asociado al Jesús histórico⁴². Que la expresión se documente en Q fortalece esta impresión. En los evangelios, siempre tiene como objeto a Jesús, menos en nuestra perícopa, motivo por el cual es un pasaje especialmente interesante. Como se verá más adelante, en esta especificidad hay que encuadrar varios desarrollos de la memoria social de los grupos que sostienen la tradición del exorcista anónimo, por lo que de momento no apuntaré más.

Por su parte, el verbo δύναμαι (ποιήσῃ δύναμιν, v. 39) es otro de los apreciados por Marcos (3, 20 – 26; 6, 5). Dada la importancia que en Marcos tienen los milagros, que se realizan con el poder de Dios y son manifestación del Reino, la cuestión en disputa en la perícopa del exorcista anónimo (quién puede y quién no puede hacer exorcismos) trasluce el debate en torno a una cuestión nuclear: si el Reino de Dios es cosa sólo de unos pocos (Juan y los discípulos) o de muchos (el exorcista anónimo). El enfático δέ con el que se introduce la corrección de Jesús en el v. 39 más el imperativo (Μὴ κωλύετε αὐτόν) refleja también esta cuestión, junto con la negación enfática οὐδεὶς γὰρ ἐστίν⁴³. Por el contrario, la actitud integradora

⁴⁰ Cf. H. T. FLEDDERMANN, «The Discipleship...», p. 65, que provee numerosos ejemplos del uso de ambos en Marcos.

⁴¹ G. SCHNEIDER, «ἀκολουθέω», en H. Balz – G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Salamanca 1998. p. 146.

⁴² Cf. H. WEDER, «Disciple, Discipleship», *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, 207-210.

⁴³ R. GUNDRY, *Mark*, p. 511.

de Jesús se evidencia en el uso genérico de los pronombres: οὐδεὶς, ὅς (“nadie”, “el que”, etc.). Precisamente, en cuanto a los pronombres, el siguiente versículo, el 40, viene dado en una forma quiástica que hace resaltar el ὑπὲρ ἡμῶν, que aparece antepuesto para construir el quiasmo⁴⁴.

Los datos expuestos tanto en este apartado como en el anterior permiten la siguiente reconstrucción literaria. Probablemente por la atracción de la expresión ἐν ονόματι en la (posible) fuente catequética oral, Marcos inserta en ella esta tradición independiente del exorcista anónimo, lo cual le facilita dar un matiz particular al discipulado de seguimiento que tiene en mente. Es posible que el mismo Marcos haya introducido el ἠκολούθει para enfatizar la cuestión. El verbo κωλύω (v. 38 y 39), esencial en el sentido de la perícopa, pertenece a los estratos más antiguos de la tradición, al igual que el v. 39b. A través de las tres cláusulas causales siguientes, que empiezan con γάρ (+ pronombres) y son incorporaciones de Marcos, da los tres motivos por los que no hay que prohibir la actividad del exorcista anónimo, pero el segundo (v. 40) y tercer motivo (v. 41) son incorporaciones de otras tradiciones que Marcos une con la presente. Así, el v. 40 despierta ecos con las versiones mateana y lucana de la controversia de Beelzebú, que contienen un dicho parecido pero con otro sentido. Quizá el sentido proverbial que recoge entre otros Cicerón tenga más impacto aquí, aunque como pretendo mostrar más adelante, en el trasfondo también se hallan Mt. 12.30 y Lc. 11, 23. En cuanto al v. 41, ya se he señalado anteriormente que su vinculación con la perícopa es secundaria, como muestra el paralelo de Mt. 10, 42.

Así pues, dadas las abundantes marcas del trabajo editorial tanto en la perícopa como en su contexto textual inmediato, la temática que trata el exorcista anónimo es una cuestión especialmente relevante para Marcos. Es habitual que, en

⁴⁴ *Ibid.* (a) Verbo – (b) frase preposicional – (b') frase preposicional – (a') verbo. Por otro lado, tradicionalmente se ha señalado la dependencia de este versículo de una expresión del *Pro Q. Ligario*, 11, un discurso de Cicerón dirigido al César. Así, C. A. EVANS, *Mark*, Vol. 34b, Nashville 2001, p. 65. Sin embargo, Pesch hace notar la «basta difusión de proverbios análogos», remitiendo a la exégesis patrística de este versículo (*Il vangelo*, p. 174, n. 11).

los *sándwiches* marcanos, el tema tratado en el sándwich en cuestión sea el que arroje luz a toda la sección en la que la perícopa se halla encajada⁴⁵. A pesar de que en este caso no nos encontramos ante un sándwich propiamente dicho, el mismo principio podría aplicarse. Efectivamente, la introducción de la perícopa del exorcista anónimo en la tradición de los niños y los pequeños ilumina esta última tradición desde una perspectiva particular, propiamente marcana, como veremos a continuación.

3. 4. La perícopa en Mateo y Lucas

En el punto precedente, he apuntado que tras el discurso discipular de 9, 33 – 50 se halla en realidad una fuente catequética. Sin embargo, el desmembramiento que Mateo y Lucas hacen de esta sección, más el hecho de que se hayan identificado como mínimo cuatro paralelos en Q del material contenido en el discurso, invitan a pensar que no existe la unidad fundamental que la fuente catequética daría a entender⁴⁶. Es por ello que en este apartado me vuelvo al estudio de la perícopa y su contexto redaccional inmediato en los otros dos sinópticos.

La distribución de los *logia* de Mc. 9, 38 – 50 aparece en los demás sinópticos de esta forma⁴⁷:

- a) Mc. 9, 33 – 37 → Mt. 18, 1 – 5 y Lc. 9, 46 - 48.
- b) Mc. 9, 38 – 41 → Lc. 9, 49 – 50.
- c) Mc. 9, 42 – 48 → Mt. 18, 6 – 9 y Lc. 17, 1 – 2.

⁴⁵ Cf. J. R. EDWARDS, «Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives», *NTXXXI*, 3 (1989) 193-216.

⁴⁶ R. GUNDRY, *Mark*, p. 508: «In the end, then, we should doubt our ability to decide with great certainty whether any, some, or all of these sayings and incidents originally belonged together».

⁴⁷ Sigo la distribución de J. A. DÍAZ - A. VARGAS-MACHUCA, *Sinopsis de los evangelios*, Madrid 1996. Todo el pasaje admite otros paralelismos, tanto por la delimitación de los *logia* en Marcos como por la distribución y fragmentación de los mismos en Mateo y Lucas. R. GUNDRY, *Mark*, pp. 508 – 515, trabaja con otra organización: Mc. 9, 33 – 34 → Mt. 18, 1; Lc. 9, 46; Mc. 9, 35 – 37 → Mt. 10, 40; 18, 2 – 5; 23, 11; Lc. 9, 47 – 48; Mc. 9, 38 – 42 → Mt. 10 42; 18, 6; Lc. 9, 49 – 50; 17, 1 – 2; Mc. 9, 43 – 48 → Mt. 18, 8 – 9; Mc. 9, 49 – 50 → Mt. 5, 13; Lc. 14, 34 – 35.

d) Mc. 9, 49 – 50 → Mt. 5, 13 y Lc. 14, 34 – 35.

3.4.1. *El caso de Mateo y Q*

Llama la atención que la perícopa del exorcista anónimo no tenga paralelo en Mateo, el cual sin embargo sí conserva una lectura muy parecida a la del v. 9, 40 de Mc en Mt. 12, 30: «El que no está conmigo, está contra mí; y el que conmigo no recoge desparrama». Además, Mateo recoge esta forma en su versión de la controversia de Beelzebú (Mt. 12, 22 – 30), controversia que Marcos también recoge pero sin el v. 30 de Mateo. La controversia además también se halla en Q 11, 14 – 15. 17 – 20. Mt. 12, 30 y Lc. 11, 23 reproducen el mismo versículo *verbatim*, el cual proviene por tanto de Q, donde también aparece conectado a la parábola del hombre fuerte. Probablemente se trate de una vinculación que ha establecido la tradición oral presinóptica. Lucas, por su parte, conserva en 9, 49 – 50 el relato del exorcista anónimo de Mc. 9, 38 - 40, pero como se acaba de decir también conserva la forma de Q. Así pues, en Lucas «El que no está conmigo, está contra mí; y el que conmigo no recoge desparrama» y «El que no está contra nosotros, por nosotros está» no se excluyen mutuamente.

Esto me lleva a proponer que ha sido Marcos quien ha suprimido de la controversia de Beelzebú Q 11, 23, atenuando así la oposición entre los fariseos y Jesús, que Mateo y Lucas sí conservan con toda su fuerza. A su vez, Marcos integra en 9, 38 – 40 una tradición que, por el contrario al sentido de Q, traiciona un interés “irénico”. Esto permite permitiría afirmar que, si bien no se puede sostener indisputablemente que Marcos contesta a Q, sí reacciona al estado pre-sinóptico de los materiales y a la unión de estas dos tradiciones. En mi opinión, esta es otra muestra del talante dialogante, aunque crítico, de Marcos con los grupos de su tiempo⁴⁸. Si, como defenderé un poco más adelante, la perícopa del exorcista

⁴⁸ Cf. S. GUJARRO, «Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el evangelio de Marcos», *Salamanticensis* 54 (2007) 241 – 261.

anónimo en Marcos debe entenderse en clave intragrupal, la omisión que de ella hace Mateo indicaría que la comunidad o comunidades a las que va dirigido Mateo no enfrentan tanto una polémica intragrupal como una polémica intergrupala. Ello encaja bien con la fuerte crítica que hace Mateo del judaísmo farisaico, respecto al cual pretende demarcarse⁴⁹.

Por otro lado, Mt. 18, 1 – 9 parecería indicar que ha sido Marcos quien efectivamente ha introducido en la tradición de los menores y mayores en el Reino de Dios el episodio del exorcista anónimo. En Mateo la perícopa de ser como un niño para entrar en el Reino de los Cielos enfatiza la cuestión del estatus: la humildad que se pide en el v. 4 es la actitud contraria a la de los reyes de este mundo, a quienes hay que pagar impuesto (17, 25): el ἄρα de Mt. 18, 1 establece un vínculo consecutivo inmediato con 17, 24 – 27. Igualmente, a diferencia de Marcos (9, 35 – 36; 10, 15), en Mateo ningún discípulo pregunta sobre quién de entre ellos es el mayor. El τίς de 18, 1 tiene un sentido general⁵⁰. Para Mateo el problema que hay que dirimir es el del estatus. Por eso los “pequeños” tienen valor y por eso se invita a tomar la posición del niño, que carece de algo tan fundamental como es el honor. Guiarse en las relaciones en el seno de la comunidad por el código de honor-vergüenza es lo que provoca el escándalo⁵¹. Pero en Marcos la introducción del exorcista anónimo en la tradición del niño y los más pequeños provoca que ésta quede referida no al problema del estatus, sino a la disputa entre un modelo de iglesia exclusivista y otro más integrador, como más adelante mostraré. De ahí que en Marcos el empalme entre la tradición del exorcista anónimo y la del niño/pequeños no esté carente de tensión redaccional, porque el material tradicional, que Mateo recoge, seguía elaborando el tema de los más pequeños.

⁴⁹ G. THEISSEN, *La redacción*, p. 75.

⁵⁰ R. H. GUNDRY, *Matthew*, p. 359.

⁵¹ Sobre la centralidad del eje honor-vergüenza en la estructuración de las relaciones sociales en la sociedad mediterránea antigua, cf. B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*, Estella 2008.

3.4.2. *El caso de Lucas*

Lucas sí recoge en 9, 49 – 50 la perícopa del exorcista anónimo, que toma de Marcos, aunque lo recorta (a partir del Mc. 9, 40 se inicia la “omisión menor” de Lucas). Lucas introduce algunas modificaciones redaccionales, típicas de su propio estilo, ya sea por la corrección del griego o para reflejar sus propios intereses teológicos. Así, introduce el episodio con un ἀποκριθεις y cambia el διδάσκαλε de Marcos por un ἐπιστάτα, que significa lo mismo pero es más propio de Lucas⁵². Aunque mantiene el sentido, reformula el ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν de Marcos con un ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ’ ἡμῶν («porque no sigue con nosotros»). Además de la supresión de Mc. 9, 39b, la otra gran modificación es el cambio del καθ’ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν marcano por καθ’ ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν, es decir, pasa del “nosotros” al “vosotros”. Fitzmeyer comenta que con este cambio Jesús no incorpora al exorcista anónimo al grupo de los discípulos⁵³. En mi opinión, no se trata de que el Jesús de Lucas no incluya al exorcista anónimo, sino que Jesús se distancia del grupo de los discípulos, perdiendo por consiguiente la característica integradora marcana. Lucas conserva versiones abreviadas del exorcismo del espíritu mudo y de la discusión entre los discípulos sobre quién es el más grande. En ambas, el tema de la incomprensión de los discípulos está presente, pero con un atenuante añadido: el miedo a preguntar (Lc. 9, 45). A mi juicio, esto provoca que la separación entre los discípulos y Jesús en Lucas sea más evidente. El resultado es que Jesús no se incluye en el grupo de discípulos en 9, 50.

⁵² J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, p. 168.

⁵³ *Ibid.*, p. 172.

4. CRÍTICA TEXTUAL DE MC. 9, 38

En cuanto a la crítica textual, nuestra perícopa no presenta ninguna dificultad excepto en el versículo 38, donde en realidad la «variante original» no está todavía consensuada, a pesar de que Metzger atribuye una certeza {B} a la lectura que se ofrece en el cuerpo del texto en la vigesimoctava edición Nestlé-Aland⁵⁴. El *Comentario Textual del Nuevo Testamento* de Metzger recoge tres lecturas principales⁵⁵, mientras que Hendricks habla de cuatro⁵⁶. Ambos apuntan múltiples variaciones menores, la mayoría de las cuales afectan a las formas de los verbos ἀκολουθέω y κωλύω.

La cuestión de la crítica textual viene aquí a colación porque la variante textual de los testigos occidentales omite la frase ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν y añade ὅς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν después de “demonios” en el v. 38. Además, el Códice Beza lee ὅς οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ’ ἡμῶν. Hendricks propone que esta última variante retiene la formulación presinóptica⁵⁷, mientras que la cláusula con ὅτι de Mc. 9, 38b ha derivado por contacto con el paralelo de Lucas de la perícopa, que lee ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ’ ἡμῶν⁵⁸. Por su parte, Metzger prefiere la lectura del testimonio sinaítico y de otros testigos de la tradición alejandrina, discriminando en favor de esta última porque entiende que el ὅς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν de la tradición occidental se ha traspuesto al final de la frase para acercar el relativo ὅς al sujeto, y se ha dado además el cambio adicional de ὅτι a ὅς⁵⁹. Si la propuesta de una lectura presinóptica en el Códice Beza es correcta, ello aporta un matiz interesante a nuestro estudio,

⁵⁴ Sobre la cuestión de la «variante original» se puede sostener lo mismo ya indicado en cuanto a las tradiciones orales: no existe una «variante original», sino que todas son testimonios de distintos momentos de desarrollo textual. Sobre esta cuestión, W. H. KELBER, «The Geneartive Force», *BTB* 36 (2006), p. 20ss. También D. C. PARKER, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge 1997.

⁵⁵ B. M. METZGER, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*, Stuttgart 2006.

⁵⁶ W. M. A. HENDRIKS, «In Search of the Original Text in Mark 9:38», *Acta Theologica* 35/1 (2015) 80-95.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁹ B. METZGER, *Comentario textual*, p. 86.

pues el cambio del “a nosotros” a “con nosotros” que recoge puede evidenciar cuestiones de identidad grupal y tensiones entre el episodio “histórico” del encuentro del exorcista con Jesús y su recepción en la comunidad post-pascual.

5. EL EXORCISTA ANÓNIMO: MEMORIA E IDENTIDAD EN PERSPECTIVA DIACRÓNICA

En su estudio clásico sobre la tradición sinóptica, Bultmann apuntaba que Mc. 9, 38 – 40 es probablemente una creación de la comunidad postpascual. La afirmación se apoyaba en tres observaciones: a) El uso del ὄνομα de Jesús para expulsar demonios; b) La observación de Wellhausen sobre que «no se habla del seguimiento de Jesús, sino de mantenerse unido a los apóstoles»; y c) La posible influencia de la historia de Eldad y Meldad (Núm. 11, 26 – 29) en su concepción⁶⁰. En esta adscripción post-pascual era seguido por Gnilka, quien a su vez comentaba que la unidad de 38 – 40 formaba parte de la tradición de la comunidad palestina, lo cual la situaba en un horizonte bastante antiguo. Lo que se debate en la perícopa, decía Gnilka, es una problemática presente en la comunidad, dado que el “no nos seguía” introduce a los discípulos como un grupo compacto⁶¹. Y añadía Gnilka: «El caso presente pone de manifiesto un determinado aprecio de Jesús por parte de los no cristianos»⁶². Con esto sentaba escuela, y a partir de él la mayoría de los exégetas han visto en el exorcista extraño un taumaturgo ajeno que nada tiene que ver con la comunidad, incluyendo a Theissen⁶³. Así, «el que no está contra nosotros, por nosotros está» del v. 40 se interpretaba como un consejo práctico de Jesús, con cierto regusto universalista y “ecuménico”, en el que se animaba a la comunidad a tener una actitud receptiva y de acogida sin paliativos

⁶⁰ R. BULTMANN, *Historia*, pp. 84-85.

⁶¹ J. GNILKA, *El Evangelio*, p. 68-69.

⁶² *Ibid.*

⁶³ «El carisma de obrar milagros hizo a los cristianos tan conocidos que incluso exorcistas no cristianos expulsaban demonios en el nombre de Jesús (Mc. 9, 38 – 40)», G. THEISSEN, *La redacción*, p. 36-37.

con los “extraños”. El apotegma del v. 37 vendría a marcar el sentido de todo el discurso de seguimiento de 9, 35 – 50, del cual nuestra perícopa sería otra ilustración.

No obstante, en mi opinión la identidad del exorcista anónimo como alguien ajeno al entorno cristiano no encaja bien con lo que sabemos de la situación social en la que se halla/n la/s comunidad/es de Marcos. Si asumimos que la comunidad marcana estaba inmersa en un contexto de persecución, una asunción que, como se ha expuesto más arriba, es seguida por todos los exégetas, una actitud tal de apertura y acogimiento sería poco esperable en un grupo acosado y perseguido. De hecho, parecería que la actitud de apertura de la comunidad contradice la estrategia sugerida por el secreto mesiánico, al menos tal y como lo interpreta Theissen.

Sobre el secreto mesiánico en Marcos se ha escrito mucho y durante mucho tiempo, y no entraré en él en este estudio⁶⁴. Aquí sólo quiero aludir a la interpretación que de él hace Theissen, quien opina que se trata de una estrategia para hacer uso tanto del secreto como de la manifestación de la identidad de los cristianos perseguidos. Es decir, Marcos invitaría a sus comunidades a pasar desapercibidas en la medida de lo posible, pero no hasta el punto de esconder su identidad cristiana, buscando un equilibrio entre el secreto protector y el discipulado de sufrimiento⁶⁵. Sea Marcos coherente o no con su uso del secreto mesiánico, el lema «quien no está contra nosotros por nosotros está» parece reflejar una actitud muy confiada y poco práctica respecto a los extraños en un grupo perseguido, tanto más cuando la presión sobre los “cristianos” por parte de los judaísmos movilizados en los albores y a lo largo de la Guerra Judía fue intensa a fin

⁶⁴ W. WREDE, en *The Messianic Secret* (1971), fue quien primero ofreció un estudio sistemático del motivo del secreto, proponiendo que ello obedece a una elaboración teológica de la comunidad post-pascual, que explicaría así por qué Jesús no se presentó como Mesías. Así, Jesús habría ocultado su mesianidad, revelándola sólo a algunos. Ésta se ha convertido en la hipótesis mayoritariamente aceptada hoy en día, con más o menos matices según el autor que la acepta. Para una visión de la cuestión, cf. H. RÄISÄNEN, *The “Messianic Secret” in Mark’s Gospel*, Edinburgh 1990.

⁶⁵ G. THEISSEN, *La redacción*, p. 39. Theissen también comenta que Marcos no desarrolla el motivo de forma coherente, pero precisamente ello ocurre por la necesidad del secreto protector.

de presentar un frente judío común ante Roma⁶⁶. Ya sea que hablemos de Galilea, Judea o de Siria, donde se dieron también disturbios entre judíos y paganos a raíz de la Guerra Judía⁶⁷, una actitud de confianza tal parece improbable. Ahora bien, si nos acercamos a la perícopa desde una perspectiva intragrupal, en la que lo que está en juego son distintas propuestas de seguimiento para el movimiento de Jesús, ésta parece de repente tomar sentido y ajustarse a lo que sabemos de la situación social de las comunidades marcanas.

Esta observación no obstante sólo puede aplicarse al propio *Sitz im Leben* de Marcos. Pero ¿qué ocurre con el origen y desarrollo de la tradición del exorcista ajeno antes de su recepción sinóptica? En este estudio propongo que nuestra perícopa sostiene y da forma a diversas memorias sociales, prolongándose así diacrónicamente en el tiempo y modelando una identidad dinámica y flexible, que se adapta a las circunstancias dentro del margen de negociación que permiten los propios procesos de memoria social. Como se ha expuesto en el primer capítulo, la memoria social es resultado de la negociación entre pasado y presente. No obstante, esa misma negociación es un marco social de la memoria, con la cual las posibilidades de conjugación creativa del grupo que recuerda tienen un límite. Por ello, enfrentar el estudio de la perícopa estableciendo distinciones demasiado rígidas entre el contexto “original” de la perícopa y su recepción en los círculos de seguidores de Jesús genera un doble problema. Por un lado presenta la tradición en cuestión desde una perspectiva exclusivista, como si necesariamente tuviera que ser una cosa u otra; por otra, expurga el desarrollo de la perícopa de su vitalidad, cercenándola del entramado de *tradtum* y *tradtio* que es en esencia el tejido de la memoria social.

⁶⁶ J. MARCUS, *El evangelio*, pp. 53. De forma parecida, CH. MYERS, *Binding*, p. 263, que propone que Mc. 9, 42 – 50 responde la apostasía en el interior de la comunidad debido a la presión de la Guerra.

⁶⁷ G. THEISSEN, *Colorido local*, p. 125, informa de los pogromos que se produjeron en la región de la Decápolis a raíz de la Guerra Judía.

Por mi parte, voy a mantener que una lectura desde las claves de la TIS y la TAC tal como las he presentado en el capítulo primero. Para ello, propongo que en la perícopa del exorcista anónimo se pueden identificar tres momentos en los que la memoria social del grupo que sostiene esta tradición se encuentra en un contexto crítico relacionado con la reformulación de la identidad del grupo, lo cual obliga a la negociación con su/s pasado/s y habla de la flexibilidad de la tradición. Esto, por supuesto, no implica “excavar el texto arqueológicamente” y establecer sustratos más o menos espurios para dar con una forma original⁶⁸. Más bien implica trazar el desarrollo vital de la memoria social y de la identidad social de los grupos que están en contacto con ella.

Así pues, propongo que, desde la perspectiva de Marcos, la perícopa del exorcista extraño debe leerse desde la encrucijada intragrupal e intergrupal, de tal forma que Marcos busca evitar la clave de competencia social en las relaciones entre las distintas comunidades cristianas, al borde de pasar del marco del “endogrupo” al del “exogrupo”. La perícopa, además, sostiene memorias sociales anteriores, las del grupo de Jesús, por un lado, y la de la primera comunidad profética itinerante, por otro, las cuales se inscriben igualmente en un proceso de formación de identidad social patrocinado por la formación de una narrativa colectiva de grupo concreta. Pasaré ahora a desarrollar cada uno de estos tres escenarios.

⁶⁸ Cabe decir que esta descripción de la metodología de la historia de las formas no hace justicia a la ciencia arqueológica. En la excavación de un lugar habitado, o que ha sido habitado, muy excepcionalmente la estratigrafía del yacimiento aparece de tal forma que los estratos superiores sean los más recientes, mientras que los inferiores sean los más antiguos. La construcción de paramentos, suelos, vías, zangas, fosas, cisternas, derrumbes, “colmatamientos”, cegamientos, etc. hace que el supuesto y perfecto orden cronológico “de arriba abajo” sea en realidad la perfecta utopía. La actividad humana incesante, más el impacto de los elementos, provoca que sustratos muy antiguos estén en contacto con sustratos muy recientes. Paradójicamente, ésta es en realidad una estupenda imagen para el estudio de los textos desde la memoria social, porque efectivamente el texto es un *lugar habitado* (tal como se recordaba en la definición de textualidad en el primer capítulo de este estudio). Para la metodología arqueológica, cf. E. C. HARRIS, *Principios de estratigrafía arqueológica*, Barcelona 1991.

5.1. El origen de la perícopa: la práctica exorcista de Jesús

Que los exorcismos fueron una práctica importante en ministerio del Jesús histórico es a todas luces evidente. A pesar de que Mateo y Lucas reducen su visibilidad, incómoda para comunidades más institucionalizadas o con menos contacto con la cultura popular campesina del siglo I⁶⁹, la primera parte del evangelio de Marcos deja meridianamente clara la centralidad de los exorcismos en la manifestación del Reino de Dios (1, 14 – 15, programático). Además, no sólo Jesús expulsa demonios (1, 23 – 26; 34; 3, 11. 22–27; 5, 1 – 13, etc.), sino que una de las tareas que Jesús encomienda a sus discípulos para el anuncio y predicación del Reino es la de expulsar demonios (3, 13 – 15; 6, 7 – 12).

Por otro lado, la identidad y el poder de Jesús como exorcista es uno de los elementos que más impacto y controversia provocan en la audiencia de Jesús (1, 34; 3, 22 – 27; 5, 14 – 17; 6, 1 – 6, etc.). Como se verá en el siguiente capítulo, no es extraño que sean precisamente los sustratos populares los que mejor guarden el recuerdo de la práctica exorcista de Jesús, pues son estos milagros lo que conectan mejor con el tejido social de las aldeas galileas por las que transitó, porque Jesús fue un exorcista, pero no un exorcista cualquiera. En realidad, la práctica exorcista de Jesús encaja con el tipo exorcista amoral que la antropología cultural ha identificado. En el siguiente capítulo hablaré algo más de los exorcistas amorales y de su función mediadora entre el mundo espiritual y el humano. Por el momento sólo diré que el exorcista amoral se caracteriza por no ver en la posesión una censura moral y en entenderla como un fenómeno que afecta tanto al individuo poseído como a su entorno social, ambos necesitados de sanación.

Un rasgo de la práctica de los exorcistas amorales que sin embargo sí interesa destacar en este punto es que éstos suelen reunir a su alrededor grupos solidarios de seguidores formados a menudo por pacientes que han experimentado

⁶⁹ Cf. E. MIQUEL, «Actitudes frente a la posesión en los orígenes del cristianismo», *Qol* 45 (2007) 5 – 34, *passim*.

la terapia del exorcista. Es en el entorno de estos grupos en los que las formas de relación social sanadas por el terapeuta se concretan más factiblemente, de tal forma que forman comunidades regidas «por valores, criterios cognitivos y tipos de interacción social distintos a los de la sociedad de su entorno»⁷⁰. Se trata por tanto de comunidades terapéutico-rituales con una identidad social diferenciada, normalmente marginal, dedicadas a transformar el entorno para que los pacientes puedan reintegrarse en él.

El grupo de discípulos que acompaña a Jesús es un buen ejemplo de grupo terapéutico-ritual y da un buen contexto para identificar la localización social del exorcista anónimo de Mc. 9, 38 – 40, el cual puede haber sido él mismo sujeto de exorcismo y misión (Mc. 3, 31-35, 10, 28 – 30). El hecho de que Juan no lo identifique como “uno de los nuestros” no implica necesariamente que el exorcista anónimo no formara parte del grupo terapéutico-ritual ni que no estuviera vinculado de alguna forma a Jesús. Indica que no forma parte del círculo interno de discípulos o del grupo al que Juan sí pertenece. Pero el grupo de seguidores se extiende mucho más allá de los Doce, y puede incluir muchos tipos de seguimiento ya en tiempos de Jesús⁷¹. Así, la observación de Juan rebelaría una percepción exclusivista y elitista de la pertenencia y la identidad, y su conformación y subordinación a una práctica y posiciones concretas, presuntamente la cercanía al exorcista principal, esto es, Jesús, según la definen los Doce a través de su portavoz, Juan. En esta línea, si se acepta que la lectura del Códice Beza contiene una forma pre-sinóptica, ello fortalecería todavía más nuestra hipótesis, a saber, que el escenario planteado permitiría acercarnos a la definición de la identidad que elabora la perícopa no desde coordenadas exgrupales, sino intragrupalas. A la vista de la respuesta de Jesús, la pluralidad de adhesión y seguimiento sería un marcador identitario rastreable hasta

⁷⁰ E. MIQUEL, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, Salamanca 2009, p. 81.

⁷¹ Como es evidente en que a algunos los llame (los Doce, Mc. 3, 13-19), otros le sigan espontáneamente (Bartimeo, Mc. 10, 52) y otros sean enviados a anunciar el evangelio (el geraseno, Mc. 5, 19).

Jesús, una categoría definitoria que la memoria social ha conservado y sobre la que se han dirimido posteriores conflictos de identidad en la tradición.

5.1.1. El problema del exorcista que usa el nombre de Jesús

Como he expuesto hasta aquí, la existencia de un movimiento de seguimiento jesuánico plural capaz de movilizar a un buen número de individuos y, por ello, con ciertas tensiones internas, parece más que históricamente factible. Es precisamente porque la tentación de definir el movimiento desde coordenadas exclusivistas existió desde el inicio que el modelo de integración que encarna Jesús se reactualiza una y otra vez a lo largo de las situaciones que los grupos cristianos en contacto con la tradición del exorcista anónimo tienen que enfrentar. Ahora bien, también debo añadir que, tan probable como me parece este escenario, es extremadamente problemático afirmar la práctica exorcista concreta de este movimiento a partir de la manera en que se ha recibido en Marcos. La mayor dificultad aquí viene dada por el método de exorcismo que usa el exorcista extraño: el del nombre de Jesús.

He aludido unas páginas más arriba a la función mediadora que ejercen los exorcistas entre un colectivo o grupo determinado y los espíritus. Pero no he indicado que la efectividad del exorcista depende de su capacidad para establecer una relación clientelar, de protección y/o de alianza, con un espíritu protector⁷². Éste puede ser un espíritu que lo ha poseído anteriormente y con quien el exorcista ha aprendido a relacionarse, consiguiendo así el poder para manipular a otros espíritus inferiores. La manera de apelar al poder de este espíritu patrón podía incluir ritos, amenazas, ruegos, palabras que se suponía contenían un poder especial y amuletos, además de ensalmos⁷³. En este contexto, el uso del nombre del espíritu poderoso en

⁷² E. MIQUEL, *Jesús y los espíritus*, p. 71-73.

⁷³ G. H. TWELFREE, *Jesus*, pp. 38-40.

cuestión suele ser práctica habitual en los exorcismos⁷⁴. Por ello, la práctica exorcista en el nombre de Jesús tal y como se presenta en Mc. 9, 38 requeriría de Jesús el ser un espíritu trascendente, con el que el exorcista en cuestión haya podido formar una alianza⁷⁵. Consecuentemente, esto nos llevaría a concluir que la perícopa en cuestión es una elaboración de la comunidad primitiva⁷⁶. Por otro lado, tal como he expuesto, aunque la memoria social puede llegar a ser muy flexible en la negociación del recuerdo, la negociación en realidad se produce dentro de un margen razonable: si Jesús no hubiera dado a su ministerio un perfil mesiánico, difícilmente la/s comunidad/es marcana/s le hubiesen confesado como Mesías. El mismo principio de correlación debería aplicarse a la perícopa del exorcista anónimo. En mi opinión, difícilmente la comunidad habría creado un apotegma no enraizado en la tradición jesuánica para responder al conflicto socioeclesial que está en el fondo de la perícopa.

Pesch y Gundry, en sus respectivos comentarios, ofrecen motivos de peso para afirmar el origen de la perícopa en el ministerio histórico de Jesús a pesar del uso de la expresión ἐν ὀνόματι. Así, Pesch apunta el lenguaje semitizante del texto, la retención del nombre de Juan Zebedeo en la tradición, el cambio en la manera de referirse al exorcista (ἡμῶν, v. 38; με, v. 39), la falta de una estilización cristológica y el agudo contraste entre la tolerancia de Jesús y la intolerancia de los discípulos⁷⁷. Gundry señala que ver en el uso del nombre de Jesús por parte del exorcista anónimo un escenario postpascual subestima el impacto del ministerio histórico de Jesús. Y pregunta: ¿en nombre de quién realizan los exorcismos los discípulos su misión cuando Jesús les da autoridad en Mc. 3, 15? ¿No se podría asumir que si los

⁷⁴ Cf. G. H. TWELFTREE, *Jesus*, p. 41ss. Estos son los llamados *incantational exorcists* en la tipología de Twelftree. Entre éstos, tenemos el testimonio de Flavio Josefo sobre Eleazar, un exorcista judío que usaba el nombre de Salomón en sus exorcismos, en *Ant.* VI, 15.5.

⁷⁵ Contra TWELFTREE, *ibid*, p. 42.

⁷⁶ La leen desde esta perspectiva BULTMANN (*Historia*, p. 84), GNILKA (*El Evangelio*, p. 68) y MARCUS (*El evangelio*, p. 769).

⁷⁷ R. PESCH, *Il vangelo*, p. 174.

discípulos usan el nombre de Jesús tras su muerte es porque ya lo usaron durante la vida de Jesús?⁷⁸ El mismo Gundry hace una observación interesante respecto al v. 41, proponiendo que el “porque sois de Cristo” tendría en mente un intercambio entre dos seguidores de Cristo⁷⁹, lo cual daría nuevamente pie para leer la perícopa desde la perspectiva intragrupal que estoy proponiendo en el horizonte de la comunidad de Marcos.

Así pues, teniendo todo esto en cuenta, en mi opinión la perícopa tiene origen en el Jesús histórico, pero está coloreada con una teología postpascual. Los argumentos de Gundry me parecen muy sugerentes, pero la realidad es que no sabemos cómo practicaban los exorcismos los discípulos de Jesús⁸⁰. Marcos, en realidad, no muestra interés por el ritual del exorcismo, sino que más bien lo muestra por la autoridad de quién lleva a cabo el exorcismo⁸¹, esto es, Jesús. De hecho, en la narrativa del evangelio sólo tenemos noticia directa de un exorcismo de los discípulos, el cual es además un fiasco hasta que Jesús interviene (Mc. 9). La explicación que da Jesús para el fracaso del exorcismo es la necesidad de orar ante este tipo de demonios (9, 39), pero tampoco da ninguna pista explícita sobre bajo

⁷⁸ R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 521. A esto hay que añadir el episodio narrado en Hch. 19, 13 – 17, que si bien postpascual, demostraría que el nombre de Jesús se usó muy pronto entre los exorcistas judíos.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ A pesar de esta observación, la controversia de Beelzebú parece implicar que los discípulos practican el exorcismo con el mismo poder de Jesús. Ahora bien, no queda muy claro si tal poder es la autoridad extensiva del mismo Jesús o el Espíritu Santo. Dado que el Espíritu Santo parece habitar sólo en Jesús, como signo de su mesiazgo, se *supone* que los discípulos apelan al nombre de Jesús. Respecto a esto, Twelftree (*Jesus*, p. 161) comenta que precisamente Jesús atrae acusaciones porque no usa ninguna invocación poderosa, con lo cual la fuente de su poder no queda clara. ¿Hay que asumir lo mismo para los discípulos en la época del ministerio de Jesús? Pero ellos no parecen ser objeto de este tipo de acusación en vida de Jesús.

⁸¹ E. SORENSEN, *Possession*, p. 136, indica que quizá el motivo se encuentre en el deseo de querer alejarse de la sofisticación ritual de otros exorcistas de su tiempo, tal como muestran los *Papiros Mágicos Griegos* (4.3007 – 86). «For the gospel of Mark, the authority to exorcize is not something external to the exorcist, but a spiritual presence that he possesses», p. 142. Sorensen, por otra parte, afirma que los exorcismos de los discípulos se producen explícitamente (!) en el nombre de Jesús cuando los discípulos participan de su ministerio (p. 143). Para ilustrar este punto, Sorensen menciona la práctica de Eleazar ante Vespasiano, que se remite a Salomón, y que he citado anteriormente. La cuestión, sin embargo, es que Salomón es un entidad espiritual, con la que claramente se establece una relación clientelar.

qué autoridad se realiza el exorcismo. En este sentido, el argumento de Gundry, aunque me parece extremadamente plausible, es un argumento desde el silencio.

5.2. La memoria social de los discípulos itinerantes y la casa

Anteriormente, he dicho que la perícopa del exorcista anónimo refleja tres momentos críticos en el desarrollo del grupo o grupos en contacto con esta tradición. No obstante, a pesar de que estos tres momentos ofrecen tres elaboraciones de memoria social, no implican tres momentos necesariamente distintos en el tiempo en lo que concierne a los dos siguientes escenarios. Mi propuesta aquí es que Marcos en verdad dialoga críticamente a dos niveles con dos grupos conectados a las comunidades que son su audiencia, aunque de distinta forma. Por un lado, presentando la rememoración del episodio del exorcista anónimo desde el interior de una casa, Marcos entra en el debate entre el seguimiento itinerante y el sedentario. Por otro, en el conflicto entre Juan Zebedeo y el exorcista anónimo, toma una postura crítica frente a la definición de la identidad cristiana que se sugiere desde la comunidad de éste. En el presente apartado me ocuparé del primer nivel, mientras que en el siguiente me centraré en el conflicto entre las comunidades de Marcos y Juan Zebedeo.

En su ya clásica obra *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, publicada originalmente en 1979, Theissen afirmaba que «el radicalismo ético de la tradición de dichos es un radicalismo itinerante»⁸². Ponía así en primer plano el carácter itinerante y carismático de los primeros seguidores de Jesús. Esta interpretación de Theissen ocasionó que los evangelios, y en particular el de Marcos por ser el más antiguo, fueran sometidos a una atenta lectura sociológica. Resultado de ello ha sido la matización de la postura de Theissen: existen carismáticos itinerantes en el movimiento de Jesús, pero no todo el movimiento de Jesús

⁸² G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985. p. 20.

compartió estas características. En esta línea, la perícopa del exorcista anónimo es un buen punto para ilustrar la posición que tomó Marcos en relación con los carismáticos itinerantes anteriores a su generación, es decir, aquellos que abandonaron casa y familia y abrazaron una vida de predicación y anuncio del Reino, en la cual los exorcismos no tuvieron un papel menor en cuanto a manifestación del Reino de Dios. En realidad, la propuesta que hace Marcos a las comunidades a las que escribe no olvida la memoria de los grupos de predicadores y exorcistas itinerantes, pero la presenta dentro de un marco propio que obedece a la construcción de la identidad que persigue, la cual a su vez se relaciona con la imagen de Jesús que quiere elaborar. Por una parte, Marcos no podía olvidar las raíces galileas del movimiento de Jesús (¡16, 7!), cuanto más si se dirige a comunidades que han estado directamente en contacto con el seguimiento itinerante, se puede asumir, conocido, en Galilea. Por otra, se distancia y rebaja la centralidad de esta itinerancia en favor de un movimiento más focalizado en las casas y las familias⁸³.

A su vez, en esta reelaboración de la memoria social de los grupos itinerantes impacta la recepción que hace Marcos de las tradiciones populares. Aquí cabe decir que Marcos establece una actitud crítica frente a las tradiciones populares relacionadas con el Jesús taumaturgo y exorcista que, como hemos visto, habitan en particular en el recuerdo de los sectores más populares. Para reelaborar esta visión, Marcos usa distintas estrategias: distancia a Jesús del prototipo de taumaturgo de Elías, con raíces profundamente populares, y lo proyecta sobre Juan el Bautista⁸⁴, y vincula las curaciones y los exorcismos con la proclamación de la Buena Nueva por parte de quienes han sido sujetos de sanación⁸⁵. Ahora ya no serán sólo los discípulos o los personajes itinerantes los únicos en anunciar el Reino y, lo que es

⁸³ E. ESTÉVEZ, «Casa, curación y discipulado en Marcos», en C. Bernabé – C. Gil, *Reimaginando los orígenes del Cristianismo*, Estella 2008, *passim*.

⁸⁴ Cf. S. GUIJARRO, «Indicios de una tradición popular», pp. 247- 256.

⁸⁵ E. ESTÉVEZ, «Casa, curación...», p. 228 – 233.

más, los exorcismos y curaciones ya no se entenderán como actos aislados. Más bien, éstos pasan a formar «parte del kerygma, y sólo dentro y a través del mismo se pueden comunicar y transmitir»⁸⁶. Con ello, Marcos se asegura de corregir la lectura popular del taumaturgo para mostrar la actividad de Jesús a la luz de su verdadera identidad, la del Hijo de Dios, una que sólo se descubre al final del camino de seguimiento, es decir, en la cruz. De aquí la necesidad teológica del secreto mesiánico.

El motivo narrativo de la incompreensión de los discípulos aparece también en este escenario con una función teológica, además de narrativa. Ciertamente, el último recuerdo que queda de los discípulos en el relato de la Pasión son las negaciones de Pedro, momento en el cual el grupo como tal ha quedado ya desdibujado en el trasfondo de la historia y desaparece en silencio. En la crucifixión, sólo hallamos a las mujeres contemplando la escena desde lejos (15, 40), y serán las mujeres las testigos de la aparición del ángel y las encargadas de comunicar a Pedro y a los demás la resurrección. Marcos es el único evangelista que no rehabilita al final de su evangelio a los discípulos; al contrario, más bien, les invita a volver a las raíces. Tomando este patrón en cuenta, Theissen propone leer aquí la crítica de Marcos a la primera generación de discípulos y al seguimiento de la ética itinerante radical⁸⁷. En mi opinión, es factible entender la presentación negativa de los discípulos desde esta coordenada, aunque habría que diferenciar entre los discípulos itinerantes de la primera generación representados por los Doce y otras comunidades de seguidores itinerantes (cf. *infra*).

Las modificaciones redaccionales que Marcos realiza a la perícopa del exorcista anónimo, que, como digo, recogen el recuerdo del seguimiento itinerante, encajan bien en este patrón de recepción crítica de las tradiciones populares y populares-discipulares que acabo de exponer. Así, los vv. 33 – 35 son fruto del

⁸⁶ E. ESTÉVEZ, «Casa, curación...», p. 230.

⁸⁷ G. THEISSEN, *La redacción*, pp. 47-48.

propio evangelista, ya que introducen el tema marcano del camino, enfatizado además por la mención, sintácticamente redundante, de τῆ ὁδῶ en el v. 34. El uso del verbo διαλογίζομαι, típicamente marcano y, por supuesto, la ubicación de la enseñanza de Jesús en la casa son otras marcas de su actividad. Esta última, la de la casa, es especialmente pertinente en este contexto, pues es en este espacio que se narra el encuentro con el exorcista anónimo (v. 38) y la corrección y enseñanza de Jesús (v. 39)⁸⁸, un patrón además típicamente marcano. El v. 40 es particularmente revelador de la actitud de Marcos frente a la memoria social de los grupos itinerantes: no la rechaza («El que no está contra nosotros, está a nuestro favor») pero la “desnaturaliza”, en el sentido de que el episodio no se narra en el camino, sino desde el espacio sedentario de la casa⁸⁹. Con esta gestión de la memoria, Marcos atiende a la configuración de sus comunidades, en un momento en que las casas empezarán a tomar un papel cada vez más medular en la articulación del naciente movimiento cristiano. Son las casas las que definirán ahora la esencia del discipulado (“servicio”, categoría cognitiva, emocional y social, es decir, identitaria) y las que realizarán la gestión de la memoria social. No es casualidad, pues, que la acogida de los niños y de los más pequeños (9, 35 – 37), que solo puede realizarse en un ambiente doméstico, defina ahora el verdadero discipulado, esto es, un discipulado de servicio. Tampoco lo es que, a continuación del discurso discipular, Marcos rehabilite las relaciones familiares en el seno de la casa con la enseñanza sobre el divorcio (10, 1 – 9). De nuevo, hallamos la reconfiguración de un seguimiento radicado a partir de este punto en la casa y las relaciones que se establecen en su interior.

⁸⁸ También vale la pena destacar que en esta escena doméstica es en la que, por primera vez, el detonante de la enseñanza de Jesús no es alguien ajeno al grupo de discípulos, sino los propios discípulos (o, más bien, su silencio, v. 34). Cf. P. ARANDA, *La casa, espacio de memoria e identidad en el evangelio según Marcos*, Estella 2012. p. 217ss.

⁸⁹ Sin embargo, hay que tomar nota de que los tres anuncios de la Pasión sí se dan en el camino, como apunta R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 508. La concepción locativa itinerante pasa a convertirse en algo simbólico-cristológico en el seguimiento sedentario.

En este punto, hay que mencionar de nuevo la relación entre Q y Marcos. Como se ha expuesto en el apartado introductorio sobre el evangelio de Marcos, soy de la opinión de que Marcos interacciona con Q. Como hace con el resto de tradiciones populares a las que acude, Marcos se posiciona también críticamente ante la imagen sapiencial/profética de Jesús que Q elabora. En realidad, no podría ser de otro modo si Marcos reacciona ante el movimiento itinerante teniendo en cuenta que el grupo o grupos cuya memoria social Q expresa proponen efectivamente una vía de seguimiento discipular itinerante. En mi opinión, es plausible sostener en este horizonte que el exorcista anónimo es portador de la memoria de la comunidad o comunidades tras Q, ante cuya visión de Jesús Marcos opone la propia sin negar por completo aquella otra. En este sentido, Q en realidad es una colección de dichos y sentencias de Jesús con poco marco narrativo, donde el Cristo de la fe pascual desarrolla ante el maestro de sabiduría/profeta del ministerio histórico de Jesús un papel poco significativo. Ante esta escisión en favor del maestro (διδάσκαλε, v. 38) Marcos colmata el vacío con la visión del Mesías sirviente y sufriente. De aquí que la perícopa del exorcista anónimo abra precisamente el discurso de enseñanza discipular más largo de Jesús, dedicado justamente al servicio en el marco de la acogida.

5.3. Institucionalización y conflicto

Nuestro tercer espacio de gestión de la memoria social nos sitúa hasta cierto punto en el paso de la redefinición de las relaciones intragrupalas a las intergrupales y es testigo del desarrollo de la metanarrativa identitaria que Marcos quiere proponer ya no sólo a “sus” comunidades, sino a “todas” las comunidades cristianas. Se trata, por tanto, de un proyecto que, en propiedad terminológica, se desplaza de la memoria social a la elaboración de la memoria colectiva de Jesús. Marcos juega con las barreras intergrupales para proponer que un marcador de la identidad cristiana es la flexibilidad de la pluralidad de interpretaciones de la memoria de Jesús. Así como

en el anterior punto he abordado la pluralidad de seguimientos y la propuesta propia de Marcos en torno a la casa, aquí también el evangelista elabora qué tipo de comunidad la naciente comunidad cristiana debe ser. Lo que encontramos en disputa en este horizonte es por tanto un modelo concreto de comunidad apoyado en una propuesta concreta de gestión de memoria.

He dicho anteriormente que la propuesta de Marcos valora positivamente la tradición popular de los milagros, pero no por ello la asume acríticamente. Más bien, la recibe integrándola como respuesta a un estímulo interno en el grupo (el paso de la itinerancia a la estabilidad local), lo cual, como hemos visto en el primer capítulo, implica una repuesta para desarrollar la identidad del grupo en un sentido determinado. En este caso, el estímulo que lleva a la necesidad de crear una identidad más fuerte es hasta cierto punto un estímulo externo al grupo de Marcos, dado que a lo que Marcos responde en el uso de la perícopa es al conflicto entre la comunidad de Juan Zebedeo y la/s comunidad/es de Marcos. Se trata en buena medida del enfrentamiento entre un grupo que pretende controlar los exorcismos como manifestaciones del Reino en un entorno limitado y exclusivo frente a una comprensión más permeable e inclusiva del Reino. Veamos cómo esto es posible.

En la perícopa del exorcista extraño, se ha señalado la identificación de Juan Zebedeo con la comunidad de Jerusalén⁹⁰. Esta identificación responde bien con la organización de las primeras comunidades en Palestina que se puede traslucir a través de Hechos y de las cartas paulinas. La posición de autoridad que Pedro, Jacobo y Juan Zebedeo ocuparon en la comunidad jerosolimitana parece clara a juzgar por Hechos, donde Pedro y Juan Zebedeo suelen aparecer juntos (capítulos 3, 4 y 8). Esto parece igualmente ajustarse con la presentación que de ellos hace Marcos frente a los demás discípulos, dado que Jesús se hace acompañar de estos tres en momentos significativos (Mc. 5, 37; 9, 1; 14, 33), a veces también junto con

⁹⁰ J. MARCUS, *El Evangelio*, p. 783ss, y X. PIKAZA, «Exorcismo, poder y evangelio. Trasfondo histórico y eclesial de Mc. 9, 38-40», *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 539-564.

Andrés (1, 19). Mc. 10, 37 también parecía indicar que Juan y Jacobo se hallan en una postura de liderazgo. Así pues, se puede asumir que Pedro y los dos Zebedeos son autoridades en la iglesia de Jerusalén. No obstante, se trata de una autoridad con la que Marcos discrepa: la caracterización negativa de los discípulos, que como he expuesto más arriba tiene un rol tanto narrativo como teológico-cristológico, el hecho de que Pedro, Juan y Jacobo Zebedeo sean los que peor parados salen de entre todos los discípulos y la clara invitación a “volver a Galilea” con la que acaba Marcos – que, por cierto, desde el punto de vista de la oralidad tendía un impacto más que notable por el efecto “eco” con la primera parte del evangelio – parece indicarlo así⁹¹. No es casualidad que Pedro reciba una fuerte reprimenda por parte de Jesús (8, 33ss), poco después de haberle confesado como Mesías (8, 29), justamente al inicio de la sección que estamos tratando. La reprimenda de Jesús además tiene una especial carga en cuanto está directamente relacionada con la cuestión del seguimiento: «Ὑπαγε ὀπίσω μου» es lo que le dice Jesús a Pedro, por lo que el rechazo debe entenderse en términos de seguimiento. Tampoco es casualidad la petición de Jacobo y Juan en 10, 35 – 45, que viene a cerrar, antes de la curación de Bartimeo, esta larga sección de enseñanza discipular. Así pues, es factible afirmar que Marcos reconoce el liderazgo de estos tres personajes, el primer “triumvirato” de Jerusalén hasta la muerte de Jacobo Zebedeo en Hch. 12, 1 – 2, ocurrida sobre el año 44 d. C.⁹². Pero se trata de un triumvirato frente al cual Marcos

⁹¹ Por cierto, sobre la cuestión de Galilea comenta Horsely: «Perhaps Mark’s persistent focus on women and insistence on the acceptance of the children [...] indicates that the humble, egalitarian-spirited village-based movement Mark addresses is defending itself against “apostolic” authority figures who, it feels, look down on them

⁹² X. PIKAZA, *El Evangelio*, p. 79ss. En el “segundo triumvirato” aparece ya Jacobo, el hermano del Señor, y con éstos Pablo celebrará el “concilio” de Jerusalén (Hch. 15, Gal. 2). Conviene sin embargo indicar que la situación de la iglesia de Jerusalén es extremadamente plural. Jacobo “el Justo”, el hermano del Señor, aparece claramente asociado con un grupo (judeo)cristiano muy comprometido con la observancia de la Torá (cf. E. TROCMÉ, «Les premières communautés: de Jérusalem à Antioche», en J. M. Mayeur et al., *Historie du Christianisme 1: Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris 2000; J. D. CROSSAN, «Mark and the Relatives of Jesus», *NT 15* (1973) 81 – 113.) . Según narra F. Josefo en *Ant.* IX, 1, en el año 62 d. C. Jacobo y otros más fueron condenados por Ananías a morir apedreados «por ser infractores de la ley», pero esto levantó las protestas de «los habitantes de la ciudad, más moderados y afectos a la ley». Si bien lo que se dirime es una cuestión política, el pasaje transmite cierta simpatía de los habitantes de Jerusalén por Jacobo. El testimonio de la Hegesipo en *Hist. Ecl.* XXIII, 4-18, aunque

se desmarca, porque más allá de la incompreensión que todos los discípulos comparten en Marcos, estos tres aparecen en puntos especialmente lacerantes en cuanto al entendimiento del mesiazgo de Jesús y de su discipulado. La perícopa del exorcista anónimo viene a responder a este contexto.

La autoridad asociada a Juan Zebedeo, que sólo en este punto del evangelio de Marcos se erige en portavoz de los Doce, viene en este pasaje dada por el control de los exorcismos que quiere ejercer. Dado que el exorcista anónimo no pertenece al grupo del que forma parte Juan, éste último se siente legitimado para prohibirle cualquier apelación al nombre de Jesús que no pase por las propias instancias. A la vista de que una de las correcciones que Marcos establece respecto a las tradiciones populares y la visión taumatúrgica de Q de Jesús es la presentación de los exorcismos como ligados al kerygma, la prohibición que Juan quiere establecer, y la circunscripción de la práctica exorcista a su grupo («se lo hemos impedido»), no sólo se relaciona con el milagro en sí, sino que atañe a la propia predicación y extensión del Reino, algo en lo que, efectivamente, los Doce han recibido un mandato particular (3, 15: ἵνα ὅσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν) aunque no exclusivo. Ahora bien, en la comprensión de Juan Zebedeo, el Reino quedaría limitado sólo a quienes cumplen la condición de pertenencia a un grupo reducido de seguidores, mientras que para Marcos el Reino trasvasa cualquier frontera grupal y es bonanza para todos los seguidores de Jesús: ἐλεῖς γὰρ ἐστὶν ὃς ποιήσει δύνάμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με (9, 39) da a entender que quien realiza el exorcismo ya es un

claramente embellecido, da a entender fundamentalmente lo mismo. Además, en Hch. 12 no se dice que Jacobo huyera de la ciudad, mientras que la persecución sí afecta a Pedro y a Jacobo Zebedeo. Por otro lado, la presentación de Marcos de los familiares de Jesús es muy negativa en el c. 3, especialmente en la acusación que le dirigen de “estar fuera de sí”. Esto llevaría a asumir que el grupo “observante” de Jacobo no se siente cómodo con los exorcismos. Sin embargo, el grupo de Juan y Jacobo Zebedeo los reivindica, pues lo que Juan critica del exorcista anónimo no es que haga exorcismos, sino que los haga sin vincularse al grupo Zebedeo. Es cierto que Marcos se opone a la iglesia de Jerusalén, pero sobre todo critica la visión de grupos diversos de la iglesia de Jerusalén (Pedro, Jacobo y Juan Zebedeo por un lado y Jacobo el hermano del Señor por otro). La fecha de la muerte de Juan no nos es conocida, pero Mc. 10, 35-40 da por supuesto que Juan, como su hermano Jacobo, ya había muerto cuando Marcos compone su evangelio.

seguidor de Jesús (“no puede hablar mal de mí”), de quien deriva solamente el poder para realizar exorcismos⁹³. Se trata pues de la confrontación entre una comprensión exclusivista del Reino frente a otra más inclusivista e igualitaria, patrocinada por Marcos, pues, a fin de cuentas, y tal como comenta Myers, el camino más rápido para socavar las aspiraciones de control social es mantener la definición de pertenencia fluida e inclusiva⁹⁴. La ironía no está ausente del relato marcano⁹⁵, dado que sólo unos versículos atrás los discípulos no han sido capaces de expulsar al espíritu que causaba la mudez del joven (9, 14 – 29), quedando así desacreditada antes de que se dé en el tiempo del relato la propuesta exclusivista de la comunidad de Juan.

5.3.1. Creación y gestión de marcos y cuadros de memoria social

En la construcción de su comunidad inclusiva, y su presentación de la identidad cristiana marcada por la acogida y el servicio, Marcos usa dos estrategias que afectan directamente la cuestión de la memoria social y que van más allá de la “colonización” y “apropiación” que hace de la memoria del grupo itinerante que se halla en el trasfondo de la perícopa del exorcista anónimo, quizá portador de recuerdos en contacto con Q. La gestión de la memoria social que Marcos hace frente a la comunidad de Juan Zebedeo es mucho más sistemática y, en este sentido, mucho más restrictiva, pues no acepta el tipo de comunidad exclusivista que representa Juan. Aquí el rechazo de Marcos se concentra por un lado en la transformación del exorcismo en lugar de memoria, esto es, en marco de la memoria, y en la desautorización de los cuadros de memoria portadores de esta identidad exclusivista, por otro.

⁹³ Sobre esto, véase el capítulo siguiente.

⁹⁴ CH. MYERS, *Binding*, p. 262.

⁹⁵ R. H. GUNDRY, *Mark*, pp. 510-511; B. M. F. VAN IERSEL, *Mark*, p. 310.

a) Los exorcismos como marcos de la memoria social

En el primer capítulo he definido los marcos de la memoria social como aquellos eventos, objetos, prácticas, etc., que nos ayudan a fijar el “itinerario” de nuestra identidad. El bautismo cristiano es, además de rito de iniciación, un marco de la memoria social, un punto desde el que ejercemos el recuerdo y desde donde nos ligamos a la memoria colectiva de un grupo⁹⁶. Desde esta perspectiva, es interesante que en Marcos el bautismo de Jesús no tome un carácter propiamente iniciático cristiano⁹⁷. A diferencia de Mateo y Lucas, Marcos presenta el bautismo de Jesús como una experiencia personal de éste, en la que la visión de la apertura (σχίζω) de los cielos y la voz que identifica a Jesús como hijo amado son algo que sólo el mismo Jesús percibe. Sin embargo, ambos fenómenos se han transformado en Lucas y sobre todo en Mateo en un episodio del que otros personajes son testigos, como indica el cambio del “tú” (Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, Mc. 1, 11) a “éste” en Mateo (Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, Mt. 3, 17) y el escenario público que dibuja Lucas (Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν..., Lc. 3, 21)⁹⁸. A pesar de que se puede discutir que en los sinópticos el bautismo no toma un carácter prototípico para los cristianos⁹⁹, lo cierto es que el pasaje de la comisión universal (Mt. 28, 19) y la relación que establece Lucas en Hechos entre la fe y el bautismo (Hch. 8, 34 – 40 Hch. 10) dan a entender que el bautismo se convierte en la marca del cristiano, en un símbolo que externaliza su identidad. En Marcos, sin embargo, parecería que la conexión entre la fe, el bautismo y la pertenencia no están esbozadas. Por ello, se puede afirmar que se muestra un estadio menos

⁹⁶ Sobre el bautismo y la Santa Cena como rituales de iniciación y pertenencia, cf. F. RIVAS, «El nacimiento de la Gran Iglesia», en R. AGUIRRE, *Así empezó*, pp. 436 – 441. También la tercera parte de G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2002.

⁹⁷ O no lo hace hasta así hasta el final canónico. Cf. *infra*.

⁹⁸ El cual Lucas no se habría molestado en apuntar con el versículo redaccional que introduce el episodio si la experiencia de Jesús en el Jordán sólo le hubiera afectado a él, sin que otros la testimoniasen. El ἅπαντα τὸν λαὸν tiene de hecho una clara función teológica, pues representa a Israel como pueblo de Dios (M. TURNER, *Power from on High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield 1996, n. 27, p. 196). Cf. también J. FITZMEYER, *El evangelio según Lucas*, Vol. II, p. 348-349.

⁹⁹ J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Salamanca 1981. P. 113ss.

“institucionalizado” de la comunidad cristiana¹⁰⁰. Así pues, parecería que en Marcos no hay “ritual” para ser seguidor de Jesús. Sólo está el deseo de seguirle.

Lo que acabo de apuntar es relevante, dado que el verbo κωλύω, que aparece en Mc. 9, 38 («Μὴ κωλύετε αὐτόν») en referencia a la actividad exorcista, suele aparecer en contextos bautismales¹⁰¹ (como en Hch. 8, 36). Teniendo en cuenta que en 9, 38 – 40 Jesús autoriza la práctica del exorcismo en su nombre, y no la vincula a la pertenencia inmediata al grupo de los Doce/discípulos, el uso de κωλύω ligado a los exorcismos indica una comprensión mucho más espontánea de la comunidad, no ligada a la mediación y celebración del ritual, sino a la experiencia inmediata de liberación en el marco del Reino característica de los exorcismos, una comprensión que el versículo 40 explicita. En este sentido, el signo de la comunidad en Marco toma características menos articuladas y más vivenciales: aquellos que son sujetos de la experiencia del Reino forman parte de la comunidad mesiánica, sin necesidad de que el ritual sancione y moldee su identidad. Esta comprensión responde además bien al perfil universalista de Marcos, pues el evangelio no sólo va dirigido a los judíos, sino también a los paganos. El Jesús de Marcos se pasea por la Decápolis haciendo milagros (no una, sino dos veces: 5, 1.20 y 7, 24), disputa teológicamente con una mujer siriofenicia (7, 26 - 28) y en el sumario redaccional de 3, 7 – 8 Marcos se ocupa de especificar que también gente “del otro lado del Jordán”, esto es, la Decápolis, venían a escuchar a Jesús. Todo esto indica que la comunidad de Marcos es, además de permeable, abierta a su entorno social inmediato: el Reino no sólo está en el interior comunidad, sino que este es ofrecido a toda la humanidad. Por eso, en el evangelio de Marcos, la cruz puede entenderse como el exorcismo que Jesús lleva a cabo frente al gran espíritu

¹⁰⁰ E. MIQUEL, «Actitudes frente a la posesión...», p. 28-31.

¹⁰¹ X. PIKAZA, *El Evangelio*, p. 666, nota 83. La conexión entre el lenguaje legalista y el bautismal la estableció O. CULLMANN en «Spuren einer alten Taufformel im Neuen Testament (1937)», en *Vorträge und Aursätze (1925 – 1962)*, Tübingen 1966. p. 524-531.

impuro, esto es, Satán¹⁰². Como se ha expuesto más arriba, la acción del exorcista amoral no solamente va dirigida a la persona, sino también a la sanación de su entorno social. La cruz, en Marcos, es el acto por el que Jesús sana el medio social humano y lo introduce en la esfera del Reino de Dios. En la visión de Marcos, el Reino va expandiéndose inevitablemente a partir de Jesús, de forma más o menos visible según el momento, pero siempre incansable (Mc. 4, 26 – 32). Por tanto, se trata de una realidad que actúa en todos y todas, no sólo en algunos, y no sólo en algunos círculos/comunidades.

En este punto es donde se hacen evidentes los horizontes intergrupales e intragrupal que Marcos maneja: a la iglesia representada por Juan Zebedeo responde con una concepción compartida de la identidad cristiana, en la que las diferencias no deberían traducir fronteras entre comunidades. Así, Marcos quiere evitar que la comunidad zebedeana se transforme totalmente en un exogrupo, tal y como la identificación de Jesús con el grupo de Juan insinúa (cf. *infra*). En este sentido, Marcos quiere evitar que la máxima que se citaba en el primer capítulo de este estudio, «somos lo que somos porque ellos no son lo que somos», se entienda en una clave diferenciadora que aboque a la competitividad intergrupala. Está claro que la comunidad de Marcos se diferencia de la “zebedea” y no acepta su modelo: sin ir más lejos, su entendimiento del alcance de los exorcismos – marco social de la memoria de Jesús – es distinto. En este sentido, hay que tomar nota de que tanto Marcos como Juan apelan a la práctica exorcista¹⁰³. Para ambas comunidades, éste es un enclave esencial para la construcción de su recuerdo de Jesús: Jesús es un exorcista y envía a sus discípulos a predicar la buena nueva, la cual incluye indudablemente la expulsión de los demonios. La cuestión en disputa aquí es sin embargo la calidad, o la textura específica, de este marco de la memoria: para

¹⁰² X. PIKAZA, «Exorcismo, poder...», p. 548.

¹⁰³ De hecho, la explicación de Jesús sobre que sólo es posible expulsar el tipo de demonio mudo de Mc. 9, 29 con oración y ayuno quizá refleje la práctica exorcista habitual del grupo de Marcos, que el grupo de Jerusalén representado por los Doce, y en particular por los tres pilares (Pedro y los dos Zebedeos), no sigue. Sobre esto, cf. R. A. HORSLEY, *Hearing the Whole Story*, Louisville 2001, p. 96.

Marcos los exorcismos son patrimonio de todo grupo cristiano, porque encapsula un trazo distintivo de su identidad. Para Juan Zebedeo la rememoración de la práctica implica que sólo algunos pueden efectuarla (¿quizá aquellos que han recibido un encargo específico?). Este particular marco de memoria alimenta pues una lectura restrictiva. En última instancia, esta lectura encaja bien con la presentación que hacen los evangelistas de los Zebedeos (Lc. 9, 54, el episodio de Samaria; y Mc. 3, 17, donde Jacobo y Juan Zebedeo reciben el apodo de Boanegres, «hijos del trueno», en referencia quizá a su audacia o bien a su carácter insurrectivo, ¿quizá zelote?)¹⁰⁴. Sea como sea, para la comunidad de Marcos el exorcismo y su práctica son explicitaciones del Reino y, por tanto, no son controlables ni están supeditadas a un solo grupo, porque son signo no sólo para unos pocos, sino para todas aquellas comunidades y grupos que entienden los exorcismos como explicitación del evangelio para toda la sociedad.

Ante esta tesitura, la respuesta de Marcos no es sin embargo la simple diferenciación, sino la presentación de una realidad que supere las diferencias: el seguimiento de Cristo. Éste, a mi juicio, es el elemento básico de categorización que Marcos propone, porque el seguimiento de Jesús el que caracteriza a todas las comunidades que apelan a su memoria. Ahora bien, para sustentar este entendimiento “ecuménico” de las relaciones entre las comunidades y evitar la competitividad que la TIS predice, presenta el modelo de Jesús, capaz de acoger una pluralidad de prácticas. Esta actitud es la seña identitaria básica (“identificación”, el segundo proceso de la TIS) que Marcos quiere proponer a todas las comunidades cristianas. En este intento marcano también incide la TAC, pues a fin de cuentas el seguimiento implica una imitación de Cristo, lo cual invita obviamente a un proceso de despersonalización. En este sentido, en el evangelio de Marcos nadie es mejor modelo de seguimiento que el propio Jesús. Los anuncios de la Pasión siempre van seguidos de expresiones con un matiz generalizador e

¹⁰⁴ R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 169. Desde luego, el perfil zelote respondería admirablemente a una comprensión exclusivista de grupo.

integrador que invitan al seguimiento según el propio paradigma de Jesús: «Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν» (8, 34), «Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι» (9, 35) y «ὃς ἂν θέλη μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν» (10, 43). Así pues, en Marcos el seguimiento requiere un proceso de despersonalización a la usanza de Jesús, el modelo ejemplar de discípulo¹⁰⁵. Como decía en el primer capítulo, la despersonalización no implica una pérdida de personalidad, sino un aumento de la misma.

Desplazándonos un poco hacia delante, pero siguiendo todavía con la cuestión de los exorcismos como marcos de la memoria social, si nos detenemos en el final canónico de Marcos veremos que curiosamente aquí se añade el envío misional y se establece una conexión entre la fe y el bautismo (Mc. 16, 6), a la que además se supedita la expulsión de demonios en el nombre de Jesús (σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύουσιν ταῦτα παρακολουθήσει ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, Mc. 16, 17). Así pues, la mano redactora de este final canónico, datado probablemente en el siglo II¹⁰⁶, mantiene el interés de Marcos por los exorcismos, pero le da un contexto mucho más insitucionalizado. El bautismo, por definición, implica una estricta delimitación entre “los de dentro” y “los de fuera”. De esta forma, en Mc. 16, 16 – 17 encontramos por una parte una comunidad con fronteras mucho más claras y, por otra, una comunidad en la que los exorcismos y su vivencia se han visto relegados a un segundo plano respecto a la fe bautismal. En cierto sentido, aunque con distintos intereses a la “iglesia zebedeá” de Mc. 9, 38 – 40, el final canónico habla una iglesia interesada en insertar la práctica exorcista, incómoda en el siglo II para una iglesia con un claro interés apologético, en un cuadro restrictivo de comprensión. Aquí el bautismo, y no los exorcismos, son el marco de memoria autorizado.

¹⁰⁵ L. W. HURTADO, «Following Jesus in the Gospel of Mark – and Beyond», en R. N. Longenecker (ed.), *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Grand Rapids 1996. pp. 25ss. Hurtado comenta también en estas páginas que el hecho de que el evangelio de Marcos no cuente con un evangelio de la infancia ni tampoco con apariciones (destinadas a autorizar los receptores de las mismas en los demás evangelios) es fruto de esta voluntad de presentar a Jesús como el discípulo perfecto, pues ciertamente en la vida del discípulo “de a pie” no hay “evangelio de la infancia” ni “apariciones”.

¹⁰⁶ X. ΠΙΚΑΖΑ, *El Evangelio de Marcos*, p. 1160.

b) La réplica a los cuadros de memoria social

Como se ha mostrado, en la comprensión de la comunidad que manifiesta Juan sólo una cierta práctica del exorcismo, la ejercida desde el grupo que se erige como sancionador del uso legítimo, es la adecuada. Pero Juan no sólo pretende controlar la práctica en sí, sino quién puede y quién no puede ejercerla, es decir, quién puede erigirse como representante del grupo en cuestión y quién no. La función representativa afecta directamente a lo que en el capítulo primero hemos llamado los cuadros de memoria social, pues éstos son quienes articulan y sancionan el ejercicio del recuerdo autorizado¹⁰⁷. Así pues, los cuadros de memoria social están directamente relacionados con la autoridad y el prestigio dentro del grupo en cuestión porque gestionan el “recuerdo autorizado”. Son nódulos especialmente importantes a la hora de producir y orientar la metanarrativa de sentido que define la identidad del grupo. En la “iglesia zebedeá”, Juan, Jacobo y Pedro aparecen como un cuadro de memoria social, pues esta comunidad, que también valora los exorcismos, se construye a partir del recuerdo del ministerio de Jesús que ofrecen los tres apóstoles. En su recuerdo, sin embargo, la comunidad de Jesús es exclusiva. El envío de Juan y Pedro a Samaría en Hch. 8, 14, más allá de los intereses redaccionales de Lucas, encaja bien en esta lógica exclusivista, pues los samaritanos han recibido un mensaje de Dios que no responde a la memoria que de éste hacen Pedro y Juan. Así pues, hasta que los dos apóstoles no les imponen manos, los samaritanos no son “cristianos completos”. El mismo sentir exclusivista se halla presente en Pedro en Hch. 10. Se trata de la historia de Cornelio y su integración en el Pueblo de Dios por intervención del Espíritu, un episodio mucho más relacionado con los límites intergrupales: las normas de pureza son marcadores

¹⁰⁷ «Los cuadros sociales de la memoria son, por tanto, elementos fundamentales para la construcción de las identidades personales y los núcleos identitarios (doctrinales y práticos) de los grupos, marcando las distancias y las diferencias tanto con los de fuera como en el interior del grupo. Son los encargados habituales de re-construir y re-crear el pasado, estableciendo una línea de continuidad con el presente. Se les reconoce una competencia (*auctoritas*) y sabiduría en este campo. Deben tener conexión (personal o institucional) con los orígenes fundacionales», F. RIVAS, «Los profetas (y maestros) en la Didajé: cuadros sociales de la memoria de los orígenes del cristianismo», *Estudios Eclesiásticos* 284 (2006), p. 184.

claramente identitarios y exclusivistas. A estas mediaciones y autorizaciones de la memoria, Marcos responde con el ejemplo de Jesús, esto es, apelando al modelo fundante al cual se remite la identidad del grupo que, a fin de cuentas, no es Juan (ni Pedro), sino Jesús.

Además de la autorización de memoria de otros grupos que realiza el Jesús de Marcos, otro rasgo más muestra su carácter integrador. Se trata del posicionamiento subjetivo respecto a la comunidad representada por la postura de Juan. El uso que se hace del pronombre ἡμεῖς en los vv. 38 y 40 es manifiestamente revelador aquí. Mientras que el pronombre en labios de Juan traduce una actitud efectivamente restrictiva, el empleo por parte de Jesús responde a la actitud contraria en la medida en que el Jesús de Marcos se siente parte de la comunidad de Juan¹⁰⁸. Establece una distancia crítica frente a éste y rechaza el intento de Juan de presentarse como único cuadro de memoria autorizado, pero no se separa de la comunidad de Juan («ὅτι ἡμῶν ἐστίν»). Es decir, el Jesús de Marcos forma parte tanto de la comunidad de Juan como de la de Marcos, forma parte tanto de la iglesia de Jerusalén como de las iglesias de Marcos. Marcos, por tanto, pretende evitar que, en las relaciones entre estos dos grupos, domine el carácter exogrupal por encima del endogrupal: las comunidades de Siria y la de Jerusalén forman parte de la misma iglesia porque ambas geografías apelan al mismo fundamento, esto es, Jesús. La cuestión en disputa es *qué* se recuerda y *quién* recuerda, y aquí es donde Marcos marca distancias con la memoria social de Jesús que se está proponiendo desde Jerusalén.

¹⁰⁸ R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 511, señala que efectivamente Jesús no corrige el ἡμῶν de Juan en el v. 38, en correlación con la identificación que hace de sí mismo con los discípulos y el niño en los vv. 33-37.

6. CONCLUSIONES

Todo lo que se ha expuesto a lo largo de este capítulo viene a ilustrar la flexibilidad de la tradición y su estrecha vinculación con la memoria social y la identidad de los grupos. Al situar la perícopa en un escenario intracomunitario, con distancias variables en relación a la/s comunidad/es de Marcos, hemos podido identificar el tipo de identidad social que Marcos persigue, así como las memorias que habitan la perícopa del exorcista anónimo, que Marcos recibe pero troquela de acuerdo a sus necesidades. Así,

- a) En un primer momento, hemos identificado una pluralidad de seguimientos ya en el entorno del Jesús histórico, que no tuvieron un encaje fácil. En el círculo de Jesús muy pronto aparecieron actitudes cercanas al elitismo y al ejercicio de una autoridad que tiende a presentarse como la única autorizada, excluyendo otras manifestaciones que no pasan por las propias mediaciones. Jesús vendría a desacreditar este tipo de comprensiones y patrimonializaciones de su ministerio. La práctica exorcista de Jesús y sus seguidores sería un puntal básico en la extensión del Reino de Dios.
- b) En un segundo momento, hemos podido identificar la memoria social de un grupo itinerante palestino, probablemente en contacto con Q, que ve en Jesús el gran exorcista el modelo a seguir. Recogiendo la perícopa del exorcista y reconociendo su fundamento de legitimidad, pues es la autoridad de Jesús la que valida la libertad del exorcista anónimo, Marcos la “coloniza” con su propia memoria social. Ésta es la memoria social del seguimiento sedentario, cifrado en las casas, que en el tiempo de Marcos articulan el movimiento cristiano. Con este grupo Marcos dialoga, pero presenta una imagen de Jesús más completa, vinculando a Jesús, el maestro, el exorcista, el taumaturgo, con el Hijo de Dios y su destino de cruz y resurrección.
- c) En un último momento Marcos no sólo presenta una memoria social que plasma la identidad de sus comunidades, sino que también quiere construir una memoria colectiva, es decir, una metanarrativa que acoja una pluralidad

de identidades cristianas en la medida en que todas, sin embargo, son explicitaciones del seguimiento del Jesús muerto y crucificado, ahora ya el Cristo. Así pues, ante el intento de definición exclusivista a través de los exorcismos de la comunidad cristiana zebedeá, probablemente centrada en Jersualén, Marcos contrapone un modelo más inclusivista de comunidad.

El hecho de que el Jesús de Marcos se sienta parte tanto de la comunidad zebedeá como de la marcana implica que Marcos no quiere desbancar a la comunidad zebedeá, sino compartir con ella su entendimiento de ministerio mesiánico de Jesús. En esta línea, Marcos se mueve fluidamente entre las líneas que demarcan los grupos y que conducen a la competitividad en una sociedad diádica como la presente. Marcos mantiene la memoria social de sus comunidades, y en este sentido, tiene un proyecto intragrupal. Pero no admite que las diferencias con la iglesia zebedeá lleven a la constitución de dos exogrupos que se relacionan sólo a través de la diferenciación, como ocurre con las relaciones que establece Marcos con los diversos grupos judíos con los que, aquí sí, entra en competencia. De aquí que la identidad cristiana que propugna no sólo afecta a “sus” comunidades marcanas, sino a todas aquellas que quieren ser testigo fiel del Hijo de Dios. Así pues, las fronteras entre el “intra” y el “inter” se difuminan.

De esta forma, las comunidades que asisten a la representación/lectura oral del evangelio de Marcos toman parte de un proceso paralelo al que en el inicio del capítulo segundo definíamos como el modelo narrativo identitario. Prefiguración, configuración y refiguración están aquí presentes: las expectativas que la audiencia trae al “texto” son tomadas por Marcos y configuradas de una cierta forma para crear a lo largo de toda la representación la fusión de horizontes entre los oyentes y el texto. De esta forma, Marcos no sólo fortalece la memoria social de sus comunidades, sino que propone una memoria colectiva para aquellas otras más lejanas.

Capítulo 4

Los exorcismos como marcos de la memoria social

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior he hecho una propuesta de lectura de la perícopa del exorcista anónimo que identifica por un lado el desarrollo de la memoria social de los grupos que están en contacto con ella y, por otro, la elaboración de la misma que propone de Marcos, la cual es el último estadio de memoria social, ahora ya pasada a colectiva en la medida que quiere dar una imagen de Jesús para todas las comunidades cristianas. En este cuarto y último capítulo quisiera abordar por qué para Marcos los exorcismos y, sobre todo su vinculación con Jesús, son tan importantes. La respuesta será, como indica el título, la importancia de los marcos de la memoria. Además, también querría detallar la particular relación de los exorcismos con las tradiciones populares, que he apuntado en los dos capítulos precedentes. Para ello, en un primer punto me detendré con algo de profundidad en la controversia de Beelzebú y luego me acercaré de forma más sucinta a la perícopa del endemoniado geraseno (Mc. 5, 1 – 20).

2. LA AUTORIDAD DE JESÚS: POR EL PODER DEL ESPÍRITU SANTO

La llamada controversia de Beelzebú (Mc. 3, 22 – 30) me ha servido para tomar nota de la particularidad de Jesús en su práctica exorcista en el capítulo tres. Como allí se exponía, Jesús no recurre a ninguna entidad espiritual superior por la cual conjuga a los demonios. Más bien expulsa a los espíritus malignos por el poder del

Espíritu Santo que, sin embargo, está asociado personalmente a él: su voz, su gesto, su palabra, bastan. También, como he expuesto en páginas anteriores, Marcos relata los exorcismos dentro de un marco de comprensión particular, y no sencillamente como experiencias destinadas a mostrar las maravillas y el poder de Jesús. Jesús, efectivamente, es poderoso. Pero no es sólo el poder lo que lo distingue de otros exorcistas de su tiempo. Lo que distingue particularmente a Jesús es su ejercicio en favor de un fin, esto es, en favor del Reino de Dios. Esto es lo que la controversia de Beelzebú ilustra.

2.1. Breve estudio exegético de la controversia de Beelzebú

La controversia de Beelzebú nos es conocida en la tradición sinóptica con cuatro versiones: Mt. 9, 32 – 34; 12, 22 – 30; Lc. 3, 22 – 27 y Mc. 3, 22 – 27. Esto de entrada indica que el desarrollo de esta tradición ha sido muy intenso, no sólo en su recepción sinóptica, sino en la tradición oral y pre-marcana¹. Por este motivo, es uno de los pasajes a los que se suele acudir para indicar la relación, o falta de relación, entre Mc y Q². Parecería que el *logion* del reino dividido y su conclusión (3, 26) se transmitieron juntos en la tradición oral, pero el *logion* no estaba inicialmente relacionado con la doble acusación que se dirige a Jesús (el estar poseído y el expulsar demonios por el poder de Beelzebú). Esta suposición deriva de que el *logion* no responde directamente a la doble acusación y porque designa de una forma diferente al príncipe de los demonios, Satanás, en lugar de llamarlo por el

¹ Un estudio en profundidad de este desarrollo puede verse en E. MIQUEL, «How to Discredit an Inconvenient Exorcist: Origin and Configuration of the Synoptic Controversies on Jesus' Power as an Exorcist», *BTB* 40/4 (2010) 187-206.

² Cf. por ejemplo las divergentes conclusiones de H. T. Fleddermann, que afirma que la controversia de Beelzebú marcana proviene de Q o se puede explicar como reacción a Q, mientras que R. H. Gundry comenta que nada favorece que Marcos tome de Q el pasaje, sino que lo conoce de otra fuente. Un punto interesante en la argumentación de Fledderman es que todos los extras que Marcos añade a la controversia proceden de otros lugares de Q, aunque esto, efectivamente, se puede explicar por el contacto con la tradición oral. T. H. FLEDDERMANN, «Mark's Use of Q», p. 27. R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 183.

nombre que aparece antes, Beelzebú. La parábola del hombre fuerte (3, 27) aparece en Evangelio de Tomás *log.* 35 sin relación con el contexto que le da Marcos. Es probable que haya sido la tradición oral la que ha establecido la vinculación entre esta parábola y el *logion* del reino dividido³, tomando en cuenta que Lucas y Mateo, que dependerían de Q, también la establecen. El dicho sobre el pecado imperdonable contra el Espíritu Santo sería independiente, ya que Marcos lo toma de Q 12, 10, editándolo para desarrollar el tema de la blasfemia, que es uno de los temas a los que el evangelista da importancia⁴.

Las aportaciones redaccionales de Marcos a la perícopa, presentada como una escena prototípica que recoge las acusaciones reincidentes contra Jesús y su respuesta⁵, descubren claramente los intereses de Marcos. Para empezar, su versión es un claro ejemplo de la técnica compositiva de Marcos que tradicionalmente ha recibido el nombre de “sándwiches”, y a la que ya he aludido antes indicando que el tema de los sándwiches suele marcar el punto teológico central que ilumina las perícopas anterior y posterior en la cual se halla inserta la perícopa emparedada en cuestión. En este caso, tanto la perícopa anterior como la posterior muestran las discrepancias entre Jesús y sus familiares (3, 20 – 21 y 3, 31 – 34). Por su parte, los v. 22 (Βεελζεβοὺλ ἔχει) y 30 (Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει) marcan, en forma de *inclusio*⁶, los límites de la controversia propiamente. La continuidad entre las tres escenas es evidente: los parientes de Jesús (οἱ παρ’ αὐτοῦ) le acusan de estar loco en el v. 21 (ἐξέστη, lit. “está fuera de sí”, un verbo que, por cierto es una forma compuesta de ἴστημι, el cual se usa en Mc. 3, 24 – 26 para hablar del dominio de Satán⁷, “permanecer”). Ello introduce la acusación de los escribas, asociando de paso a la familia de Jesús con ellos, al menos en su valoración de Jesús. Este acuerdo entre los

³ S. GUIJARRO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007, p. 104.

⁴ H. T. FLEDDERMANN, «Mark's use of Q», p. 26.

⁵ R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 182.

⁶ R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 170.

⁷ J. MARCUS, *El evangelio*, p. 306-307.

escribas y la familia se recupera de nuevo en el v. 30: el antecedente de “afirmaban” son los maestros de la Ley, pero la audiencia oiría aquí el eco de la familia de Jesús, que efectivamente, entra en escena a continuación (nótese la tensión entre el aoristo de ἐξέρχομαι en el v. 21 y el presente de ἔρχομαι del v. 31). La transición entre los vv. 23 – 27 (la perícopa del hombre fuerte) y la del pecado contra el Espíritu Santo (vv. 28 – 29) es un poco abrupta. En todo caso, Marcos ha intervenido bastante en la redacción: ha suprimido el exorcismo que introduce la controversia, que Mateo y Lucas (= Q) conservan y, que, de hecho, hace la escena más comprensible; destaca mucho la cuestión del poder/ser capaz (δύναται); remarca la autoridad de Jesús sobre los escribas con el verbo προσκαλεσάμενος (v. 23), que suele tener por objeto a los discípulos o a la gente⁸, entre otras marcas redaccionales.

En nuestro caso, nos interesa no tanto lo que Marcos edita como lo que omite, en particular, Mt. 12, 27 – 28 y el paralelo de Lc. 11, 19 – 20. La cuestión de los “hijos de los hombres” es una que ha sido peliaguda para la exégesis⁹. ¿Se refiere Q a que hay otros, además de Jesús, que expulsan demonios, lo cual es signo de la presencia del Reino? La cuestión parece haberla resuelto R. Shirock al apuntar que los hijos de los que se habla aquí son en realidad los discípulos de Jesús, ciertamente hijos de los judíos¹⁰. En mi opinión, Marcos elimina sin embargo esta mención por la ambigüedad de la expresión, porque efectivamente el Reino de Dios sólo se hace presente a través de Jesús, y solamente a través de él. Es por ello que, a fin de evitar cualquier sombra de malentendido, Marcos decide suprimir este *logion*, a pesar de que Mt. 12, 28 // Lc. 11, 20 está totalmente alineado con su teología. Para contrarrestar esta omisión, y reforzar la asociación entre el Reino y

⁸ J. MARCUS, *El evangelio*, p. 308.

⁹ R. BULTMANN, *Historia*, pp. 73 – 76.

¹⁰ El apunte lo da S. GUIJARRO, *Jesús*, p. 20. El estudio original, R. SHIROCK, «Whose Exorcists are They. The References οἱ υἱοὶ ἄνθρώπων at Matthew 12, 27 / Luke 11, 19», *JNST* 46 (1992) 41 – 51.

Jesús, la da gran protagonismo a la parábola del hombre fuerte, la cual queda en el centro de la composición quiástica del pasaje¹¹:

- 3, 20-21 parientes de Jesús
- 3, 23-26 le acusan de actuar como agente diabólico
- 3, 27 parábola del hombre fuerte
- 3, 28-30 le acusan de actuar como agente diabólico
- 3, 31-35 parientes de Jesús

Este planteamiento es especialmente significativo en cuanto a la identidad cristiana que he propuesto como la del exorcista anónimo en el capítulo precedente: sólo Jesús, o aquellos en contacto con él, pueden realizar los signos de la presencia del Reino, es decir, exorcismos y curaciones. Desde esta perspectiva también se puede leer la omisión de Mt. 12, 30 y Lc. 11, 23 («El que no está conmigo, está contra mí; y el que conmigo no recoge, desparrama»): en el Reino de Dios *sólo* se puede estar con Jesús, no hay posibilidad de estar “en contra” de Jesús en el Reino. La versión suavizada de este *logion* en Mc. 9, 40 (donde la reacción a Q 11, 23 se une al carácter proverbial y conocido de la sentencia, como se ha indicado en el capítulo anterior) viene a enfatizar lo mismo: sólo aquellos que están en contacto con Jesús y el Reino pueden hacer las señales del mismo. Esta lectura, por tanto, nos invita a matizar el carácter integrador de Marcos: efectivamente Marcos es integrador, como se ha mostrado en el capítulo precedente, pero hay un límite para esta actitud: el compromiso con el Reino, que pasa por Jesús. Por eso, los exorcismos son marcos de la memoria social.

¹¹ J. MARCUS, *El evangelio*, p. 316.

2.2. «Nadie puede entrar en la casa del hombre fuerte si antes no lo ata». Los exorcismos como marco de la memoria social en el movimiento de Jesús

La controversia de Beelzebú es un estupendo enclave para mostrar que los exorcismos tuvieron un impacto trascendental en las tradiciones popular y discipular de los exorcismos, ya que en la medida que los exorcismos fueron práctica habitual de Jesús y sus discípulos se pueden adscribir también a las tradiciones discipulares (informalmente controladas). La controversia de Beelzebú en particular provee la respuesta normalizada del grupo de seguidores de Jesús a las acusaciones de posesión demoníaca, y en este sentido son tradiciones que muy probablemente se transmitieron en el círculo de seguidores de Jesús. Pero sus seguidores y discípulos pertenecen a un estrato preferentemente popular, con lo cual en realidad, al menos en su origen, las tradiciones discipulares también son populares. La extracción social de los discípulos así lo señala: Simón, Andrés, Jacobo y Juan Zebedeo son pescadores, y Leví es recaudador de impuestos¹². Por otro lado, la etiquetación del exorcista como brujo está muy en contacto con la sensibilidad popular, como se explicará en el siguiente punto.

La importancia de los exorcismos viene dada porque éstos son manifestación de la lucha cósmica que Jesús lleva a cabo con el diablo. La parábola de hombre fuerte, que ya se ha visto como central en Marcos, es especialmente pertinente en este contexto y deja claro que los exorcismos, tanto de Jesús como de sus seguidores, participan de esta batalla cósmica. La asociación entre Jesús y los discípulos en los exorcismos queda clara en 6, 7, pero también en la controversia de Beelzebú, donde Marcos introduce cambios redaccionales para vincular a los

¹² Por supuesto, la pertenencia al “estrato popular” en el mundo antiguo no responde al estatus económico, sino a la adscripción social por nacimiento. Los Zebedeos y Leví parecen haber gozado de cierta holgura económica, pero eso no obsta para que sigan formando parte del estrato popular. Otra cuestión es sin embargo la de la “subcultura campesina/rural”, de la que hablo más adelante. Sobre los órdenes sociales romanos, P. VEYNE, *La sociedad romana*, Madrid 1990.

discípulos con Jesús: Mc. 3, 20 se ocupa de dejar claro que Jesús está con sus discípulos («que ni siquiera podían comer»), aunque los discípulos ni dicen ni hacen nada durante la controversia. En realidad, se limitan a acompañar a Jesús, en coherencia con la elección de los Doce en 3, 13 («eligió a doce para que lo acompañasen»). Quizá también por ello ha suprimido el episodio del endemoniado ciego y mudo (Mt. 12, 22)/ mudo (Lc. 11, 14) de Q.

La imagen del reino (βασιλεία) y la casa (οἰκία) divididos, junto con la del hombre fuerte, presentan fuertes rasgos apocalípticos y escatológicos. En la literatura intertestamentaria es común hallar la idea de que los espíritus malignos se organizan en bandas bajo el poder del príncipe de los demonios (1 Henoc 6, 1 – 8), usándose un lenguaje real para hablar de la relación del diablo con sus subordinados y con los seres humanos (así, en 4Q286, 10 II, 1-13 se habla del “reino de Belial”)¹³. La οἰκία, por otro lado, no refiere tanto a la casa física como a la dimensión a la que ésta da cabida, esto es, las relaciones familiares extensas que se establecen en el seno de la casa. Ambas imágenes refieren por tanto al reino de Satán. Jesús muestra con su diálogo la absurdidad de que el reino del diablo se vuelva contra sí mismo¹⁴, pero lo hace introduciendo un matiz confrontacional que luego se concreta claramente en la parábola del hombre fuerte, dado que el infinitivo aoristo σταθῆναι puede también tener el matiz de «mantener/defender el propio campo o terreno frente al asalto de los enemigos»¹⁵. El campo semántico bélico de este verbo ciertamente permite la correlación con ἐκβάλλω, del que ya se ha dicho que en los LXX se usa para referirse a la expulsión del enemigo a fin de que el propósito de Dios pueda cumplirse¹⁶. Aunque el hilo narrativo entre los vv. 26 y 27 es un poco difícil de seguir, lo que se plantea es que la caída del reino de Satanás está

¹³ J. MARCUS, *El evangelio*, p. 309.

¹⁴ R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 173, que señala la posición adelantada en el griego para resaltar la cuestión de la absurdidad.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ G. H. TWELFTREE, *Jesus*, p. 109-110.

ocurriendo (ἀλλὰ τέλος ἔχει), no por la absurdidad de que Satanás se levante contra sí mismo, sino porque Jesús se ha levantado contra él, ahora y aquí¹⁷. La parábola del hombre fuerte viene a enunciar esta realidad de forma enfática: el saqueador de la casa del hombre fuerte (esto es, el mundo, que ha caído bajo la influencia de Satán) es el mismo Jesús. Las posesiones (σκεύη) tienen aquí un sentido figurativo, dado que se refieren no tanto a los objetos materiales como al ser humano (como en 2Co. 4, 7, donde se habla del ser humano como “vaso del Espíritu”). Igualmente, el concepto “atar a los demonios” (δέω, v. 27) es común en un contexto escatológico de liberación, como en Ap. 20, 2 – 3 o *T. Leví* 18, 10 – 12¹⁸. Por otro lado, el atamiento de los poderes malignos y/o la derrota de Satán era algo propio de la irrupción de la edad mesiánica (1QS 4, 18; *1Henoc* 10, 4ss.)¹⁹. Lo interesante de toda esta asociación de imágenes es que, a pesar de que en la edad mesiánica se esperaba la caída de Satán, no es hasta el propio Jesús que se establece conexión entre los exorcismos y la escatología²⁰. Por eso, los exorcismos (junto con las curaciones) son la muestra más palpable de la irrupción del Reino de Dios. El conflicto cósmico entre el Reino de Dios y el Reino del diablo se arremolina pues en torno a Jesús con proporciones cósmicas.

Es en este sentido que cabe decir que, para los primeros seguidores de Jesús, los exorcismos son marcos sociales: remiten a la experiencia liberadora en Jesús y les introducen en esa misma dimensión. Así, el recuerdo del exorcismo, y la misma práctica del exorcismo tras la muerte de Jesús en su nombre, actualizan y potencian el recuerdo de Jesús y su mensaje de liberación, trayendo al frente la nueva identidad liberada del cristiano o cristiana y su participación en el Reino de Dios.

¹⁷ R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 173. «Therefore v. 27 will follow up with a parabolic indication of the real reason for Satan’s downfall, i.e., Jesus’ exorcistic invasion of Satan’s domain».

¹⁸ J. MARCUS, *El evangelio*, p. 311.

¹⁹ G. H. TWELFTREE, *Jesus*, p. 219.

²⁰ *Ibid*, p. 220.

3. LOS EXORCISMOS COMO MARCO DE LA MEMORIA EN LA SUBCULTURA RURAL

En un estudio fechado en el año 1988 (republicado en un libro recopilatorio en 2008), Douglas E. Oakman abordaba el estudio de la controversia de Beelzebú desde la mentalidad y comportamiento del campesinado judío de inicios del siglo I d.C.²¹. Oakman señalaba así la existencia de bandidos sociales, los cuales podían tener raíces nobles, y cuyos pillajes selectivos entre las capas más privilegiadas y ricas de la sociedad podían atraerse las simpatías de los campesinos. Esto podía ocurrir especialmente si el “bandido” en cuestión (etiquetado así por los poderosos) tenía el rango de pretendiente al trono y anunciaba el amanecer de un reino nuevo, ejemplificado en la condonación de las deudas de los campesinos. El argumento de Oakman en realidad quiere entender el título de Hijo del Hombre desde esta perspectiva, pero a lo largo de su estudio hace dos observaciones interesantes. Una es que la mentalidad campesina funciona bajo parámetros que hoy definiríamos como holísticos:

«Broad areas of peasant behavior are patterned in such fashion as to suggest that peasants view their social, economic, and natural universes – their total environment – as one in which all of the desired things in life... *exist in finite quantity and are always in short supply...*»²².

La otra observación es que los demonios con los que la βασιλεία τοῦ θεοῦ colisiona son portadores de problemáticas sociales relacionadas con la falta de privilegios sociales, la malnutrición, la violencia endémica y la destrucción de las familias rurales de la Palestina del siglo I d. C.²³. Lo que se dirime en los exorcismos es por tanto una problemática social y colectiva que responde en realidad a la

²¹ D. E. OAKMAN, *Jesus and the Peasants*, Eugene 2008.

²² *Ibid*, p. 120. Cita original de G. M. FOSTER, «Peasant Society and the Image of Limited Good», in J. Potter *et al.*, *Peasant Society: A Reader*, Boston 1967. p. 305.

²³ D. E. OAKMAN, *Jesus and the Peasants*, p. 125.

existencia de una subcultura de grupo subordinado²⁴. Las comunidades rurales (pueblos y aldeas) se caracterizan por el ejercicio de la solidaridad colectiva y el estrecho nivel de colaboración que despliegan, pues las hambrunas, carestías, sequías, enfermedades, etc., no afectan sólo a las personas o a las familias, sino a toda la comunidad íntegramente, que dispone de menos medios para subsistir²⁵. Esto también lleva a que en ellas se observe un código moral estricto, destinado a afirmar los mecanismos de solidaridad colectiva²⁶. Así pues, el excesivo enriquecimiento de un individuo a costa de la comunidad sin que ésta obtenga algún tipo de contrapartida se censura duramente, porque los bienes, como acabamos de ver, son limitados. Es en este contexto que hay que situar el fenómeno de las posesiones y los exorcismos, pues éstos evidencian algún tipo de problemática relacionada con la solidaridad comunitaria o con su concreción social. Esta característica colectiva y holística ilustra por qué la práctica exorcista de Jesús tuvo tanta relación con la cultura popular, y por qué en ella se conservaron y transmitieron los recuerdos del Jesús el exorcista con particular intensidad. Mucho más si, como sostengo, la audiencia de Marcos está formada por comunidades (aquí, en el sentido de “comunidades celebrativas del recuerdo de Jesús”) insertadas en un ambiente rural como el que acabo de describir.

²⁴ «La subcultura de un grupo subordinado se define siempre en relación a la cultura del grupo dominante – la oficialmente vigente. Comparte con ella los rasgos fundamentales de su visión del mundo, pero se distancia de ella y, a veces, se opone en lo que se refiere al sistema de valores así como a la configuración y expresión de la vida emocional. La subcultura de un grupo subordinado sirve, entre otras cosas, para configurar una percepción moral propia capaz de inmunizar a sus miembros del desprecio y los abusos que habitualmente sufren por parte del grupo dominante», E. MIQUEL, «La subcultura campesina en el mensaje de Jesús: ser dueño de un viñedo en la Galilea de Antipas», en J. López – J. C. Barboza – E. M. Flores (eds.), *La aportación de la antropología cultural al estudio del Nuevo Testamento*, Guadalajara 2007, p. 114. Miquel en este artículo habla de la “subcultura campesina”, pero el patrón también se puede aplicar a aquellos que no hacen de la explotación de la tierra su medio de vida primario, como es el caso de los pescadores del Lago de Galilea (quien, probablemente, por otro lado, alternarían las dos actividades). Por ello, he preferido hablar de “subcultura rural”, aunque en realidad el concepto es el mismo. Así pues, la cultura dominante sería la de las élites políticas, urbanas, mientras que la subordinada sería la rural galilea.

²⁵ Cf. R. A. HORSLEY, *Jesus and the Powers*, Minneapolis 2011. pp. 132-136.

²⁶ Se trata de la «moral económica del campesinado», es decir, la tipificación de las normas de conducta que vehiculan el ejercicio de la solidaridad de la aldea. E. MIQUEL, «La subcultura campesina...», p. 115-116.

Si nos volvemos ahora a los cuatro relatos de exorcismos que contiene el evangelio de Marcos, veremos que todos ellos atañen a personas en una marcada posición de vulnerabilidad social²⁷. Así, 1, 23 – 28 relata el exorcismo de un varón adulto, poseído por un espíritu impuro; 5, 1 – 20 cuenta el exorcismo del varón geraseno, en las afueras de la ciudad; 7, 24 – 30 contiene la historia del exorcismo de la hija de la mujer siriofenicia; y 9, 14 – 28 narra el exorcismo del niño epiléptico. Como comenta Guijarro²⁸, en el espacio privado son las mujeres y los niños los más propensos a evidenciar las tensiones generadas por la autoridad del *paterfamilias* a través de las posesiones, mientras que en los espacios públicos lo normal es encontrar que los varones adultos son los poseídos, dejando así patentes cuestiones de dominio y sumisión. Así pues, es posible afirmar que los exorcismos son un fenómeno tanto “teológico” como “sociopolítico”, en los que ambas dimensiones aparecen estrechamente relacionadas²⁹.

3.1. Los exorcismos desde la antropología cultural

Siguiendo estas intuiciones y aplicando sistemáticamente el modelo del antropólogo Ioan M. Lewis, Esther Miquel ha estudiado el fenómeno de los exorcismos y la práctica exorcista de Jesús. Así, Miquel llama la atención sobre el fundamento clientelar que regula las relaciones entre el mundo de los espíritus y el mundo

²⁷ C. BERNABÉ, «La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural», en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús*, Estella 2002. p. 93.

²⁸ S. GUIJARRO, *Jesús*, p. 112.

²⁹ Contra Twelftree. Este autor reacciona a la lectura política que hace CH. MYERS, *Binding*, de la controversia de Beelzebú, en la que el hombre fuerte a derrotar es el Imperio Romano. Twelftree en mi opinión tiene razón al rechazar esta identificación, pero en su crítica pierde de vista la relación natural de la práctica exorcista con lo colectivo y lo político, como expondré a continuación. Escribe Twelftree, «Our conclusion on Mark's board understanding of Jesus' almost uninterrupted battle with Satan and his disfiguring grip on people [...] is bound to be that Mark does not see it as taking place in the *socio-political but in the spiritual or cosmic arena, which is expressed in the personal realm*» (p. 108). Cursiva mía. Cf. G. H. TWELFTREE, *In the Name of Jesus*, Grand Rapids 2007. p. 108.

humano y el papel como intermediarios de los exorcistas entre los dos³⁰. Igualmente, y de forma notable, apunta también la conexión entre los fenómenos de posesión y la manifestación de tensiones sociales en el entorno palestino del siglo I. Así, a menudo las posesiones pueden funcionar como válvulas de escape de las tensiones a las que los grupos subordinados se hallan sometidos³¹ – incluyendo la subcultura rural palestina, en proceso de empobrecimiento debido a la presión fiscal y a la presencia romana, frente a los estamentos urbanos herodianos³². Esto por supuesto incide también en la valoración social que se hace de los exorcistas amorales, más inclinados a entender las posesiones bajo este paradigma de protesta social más o menos encubierta. Las clases acomodadas tienden a ver a los exorcistas amorales como agitadores, y por ello los suelen acusar de brujos, como ilustra la controversia de Beelzebú. En cambio, la valoración del exorcista que hacen los sectores populares es mucho más benevolente.

En el capítulo anterior he hablado de los llamados “exorcistas amorales”. Decía allí que por exorcistas amorales se entiende aquellos especialistas en el trato con el mundo de los espíritus que no usan el registro moral para explicar las posesiones negativas. Esto quiere decir que el exorcista amoral no conceptualiza la posesión como si de un mecanismo moral retributivo se tratara, es decir, como castigo por una transgresión moral, sino como la manifestación de una problemática social más profunda. A diferencia del exorcista moral, que sí busca la causa de la

³⁰ E. MIQUEL, «La lógica antropológica de la práctica exorcista de Jesús», *Medellín* 143 (2010), p. 398. La interacción de un espíritu con un individuo y/o grupo puede tomar la forma de una posesión positiva o negativa. Por posesiones positivas se entienden aquellas en la que el espíritu central del grupo en cuestión, esto es, el espíritu o dios protector del grupo, toma posesión del cuerpo de un individuo para beneficio del grupo. Un ejemplo de ello es la posesión de la que era víctima el oráculo de Apolo en Delfos. Las “posesiones negativas” se definen como posesiones de los espíritus periféricos del grupo social en cuestión, esto es, espíritus que no tienen una relación clientelar, de protección y culto, con un grupo determinado. Coyunturalmente, un espíritu central también puede promover una posesión negativa, cuando tal posesión perjudica al grupo o a algún miembro del grupo que no se rige por la moral intragrupal. Cf. E. MIQUEL, *Jesús y los espíritus*, Salamanca 2009.

³¹ E. MIQUEL, *Jesús y los espíritus*, p. 90.

³² Para conocer más de la situación socio-económica de la Galilea de Jesús, S. FREYNE, *Galilee and Gospel. Collected Essays*, Tübingen 2000.

posesión en el comportamiento del individuo y/o de la comunidad, el exorcista amoral buscará el motivo en el entorno social inmediato, identificando en él la causa subyacente de la posesión. Esto obviamente implica que la causa de la posesión negativa recibirá un juicio u otro dependiendo de quién la interprete: los estamentos gobernantes tenderán a juzgarla negativamente y a adjudicar su razón a alguna falta por parte de la comunidad o de la persona que está sufriendo la posesión. Por su parte, los estamentos populares tenderán a ver en ella una expresión “legítima” de una disrupción social, es decir, la entenderán como una crítica implícita de los espíritus centrales del grupo hacia el orden social, o algún aspecto del mismo, lo cual ha llevado a que el espíritu central del grupo permitiera la posesión negativa. Si la posesión negativa puede vehicular tensiones sociales y, en este sentido, funcionar como una válvula de escape de colectivos o individuos subordinados que sólo pueden visibilizar de esta forma su disconformidad, el exorcista no tiene un papel menos (socio)político. De hecho, como ya he indicado, pueden llegar a aglutinar colectivos comprometidos con la práctica o la causa del exorcista. Pero más allá de esta circunstancia, el hecho de que el exorcista amoral entienda que la posesión se debe al entorno social provoca que él mismo a menudo se yerga como crítico del orden social establecido. Efectivamente, la terapia del exorcista amoral no sólo incide en el paciente poseído, sino también en la sanación y restauración de su entorno social, dado que si éste no recibe a su vez tratamiento la posesión muy probablemente volverá a repetirse³³. Esto ocasiona que, además de su posición ambigua como experto mediador con los espíritus – capaz tanto de expulsarlos como de atraerlos –, el exorcista amoral pueda llegar a levantar los recelos de los sectores de la población más acomodados.

Por todo lo expuesto hasta aquí, se entenderá fácilmente que los exorcismos de Jesús fueron la parte de su ministerio que más impacto causó entre los sectores populares. En este sentido, funcionan como marcos sociales de una memoria

³³ E. MIQUEL, «Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús», en C. Bernabé – C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella 2008, p. 204-205.

popular sobre Jesús, que se centra en su identidad como terapeuta, pero que en general no lo inscriben dentro de un proyecto teológico. De aquí que Marcos, como ya se ha expuesto en el capítulo precedente, asuma el recuerdo popular de los exorcismos de Jesús, pero lo amolde a un nuevo contexto en el cual la identidad mesiánica de Jesús y su lucha escatológica contra el príncipe de los demonios toma el primer plano³⁴. Por otro lado, la preocupación tanto por el paciente como por la reintegración en un entorno social igualmente sanado se corresponde con la práctica del ministerio terapéutico de Jesús: su concepción del Reino de Dios empieza por la sanación de las relaciones tanto individuales como comunitarias, que toma forma en la ética del Reino de Dios, pues éste implica una transformación del entorno humano. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que en Jesús se da el patrón sociopolítico de los exorcistas amorales en la medida que éstos vehiculan el desencanto y crítica populares hacia los estamentos acomodados. El proceso de condena a Jesús en el evangelio de Marcos puede leerse desde esta perspectiva.

3.2. La memoria social popular de los exorcismos de Jesús: el exorcismo del geraseno

Como ejemplo del carácter de tradición “popular” y su imagen de Jesús, estudiaré en este apartado el exorcismo de Gerasa (Mc 5, 1- 20). Con esto, pretendo definir qué es lo que hay que entender por “tradición popular” en el evangelio de Marcos y cómo Marcos responde a esta “tradición popular”. Presentaré en primer lugar un rápido análisis histórico-literario de la perícopa y luego resaltaré selectivamente algunos aspectos relacionados con su origen popular y su integración en la comprensión mesiánica que tiene Marcos de Jesús.

El relato del exorcismo de Gerasa es una excelente muestra del desarrollo de la tradición, aunque no siempre de forma harmónica. Las repeticiones e

³⁴ S. GUIJARRO, «Indicios de una tradición popular», *passim*.

inconsistencias internas se suelen citar como ejemplo de ello (y, en este sentido, de su longevidad en cuanto a la memoria social): así, en 5, 2 se supone que endemoniado está cerca de Jesús, pero en 5, 6 se dice que corre hacia Jesús; hay varias referencias a que las tumbas son el lugar en el que vivía el endemoniado geraseno (5, 2.3.5); los demonios piden dos veces que se los deje entrar en los cerdos (5, 10.11); y el relato está lleno de formas verbales singulares y plurales, que no presentan un sujeto coherente³⁵. Algunas de estas incoherencias cabe ciertamente adjudicarlas a la subsistencia de una tradición popular sobre el endemoniado geraseno, que ha ido creciendo con distintas adiciones. Sin embargo, también habría que tener en cuenta el impacto de la oralidad, que tiende a la repetición, y al probable uso de una tradición discipular sobre el mismo suceso, que Marcos emplearía³⁶. A esto, por supuesto, hay que añadir el trabajo redaccional del mismo evangelista. Las siguientes son marcas que revelan en particular la subsistencia de una tradición popular:

- a) *El uso alterno de plurales y singulares (5, 9-11)*: toda la perícopa gira en torno a la cuestión de la numerosidad: el endemoniado se llama Legión porque dentro de él habitan muchos espíritus. El término Legión – y el catastrófico final de la piara de cerdos, que acaba expulsada de aquella región y engullida por el mar³⁷ – ha sido argumento para que aquí se leyeran ecos de resistencia popular contra la ocupación romana³⁸, en mi opinión correcta

³⁵ Análisis completo de la perícopa en E. ESTÉVEZ, «Estudio histórico-crítico» en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús*, pp. 57 – 71.

³⁶ Cf. R. H. GUNDRY, *Mark*, pp. 266. En realidad Gundry no habla de una “tradición discipular”. Sin embargo, sí se ocupa de identificar a los espectadores de 5, 16 con los discípulos, entre otros, que han «visto lo sucedido con el endemoniado» (p. 253). Los discípulos se incluyen en un vago «ellos» en el 5, 1, que tanto Gundry (p. 256) como J. MARCUS (*El evangelio*, p. 390) ven tradicional, no redaccional.

³⁷ Las variantes textuales atestiguan una rica historia del desarrollo en cuanto a la localización de este episodio. Además de Gerasa, se documentan Gadara y Gergesa, lo cual se ha pretendido en alguna ocasión (Pesch) como prueba de que la perícopa en realidad ha nacido de dos tradiciones, una que se refiere a los cerdos y otra a otro exorcismo (sin cerdos). Pero Gundry desecha esta última hipótesis con el argumento de que la numerosidad liga el nombre de Legión con los cerdos (R. H. GUNDRY, *Ibid*, p. 257).

³⁸ CH. MYERS, *Binding*, pp. 190-191.

aunque no exclusivamente. La flexibilidad de la tradición, y la pluralidad concomitante, permiten que una tradición sostenga muchas memorias sociales. Que el nombre de Legión refiera a la multitud de espíritus no excluye la identificación (secundaria, eso sí) con las legiones romanas.

Un fenómeno interesante respecto a la valoración social de las posesiones es que, cuando éstas ocurren, el medio social que rodea al sujeto poseído asume que la persona bajo el influjo de la posesión no es responsable de sus actos. El uso de los plurales y singulares puede estar reflejando esta comprensión: cuando se usa el singular se recalca la acción del geraseno como portador de los espíritus, y cuando se usa el plural se refiere la acción de los espíritus que han tomado el control de su cuerpo y de su comportamiento³⁹. El uso de las formas pasivas puede tener el mismo sentido, tal como ocurre en 5, 4 (δεδέσθαι, διεσπάσθαι)⁴⁰, indicando así que el poseído no es responsable de sus acciones, ni de su fuerza.

- b) *El vocabulario del atar y el desatar*: ya se ha indicado en el punto precedente que este es un vocabulario tradicional para referirse a la acción de los espíritus y a su expulsión. En este sentido, el hecho de que los habitantes del lugar intenten encadenar al poseído, aunque sin éxito, es una representación externa de su estado interno, pues efectivamente el poseído está internamente atado. La fuerza de este atamiento en particular viene no sólo indicada por el nombre del espíritu, sino por el empleo del término ἰσχυεν, además del uso reiterado de partículas que señalan los fracasos por controlar al endemoniado (διὰ, πολλάκις). La cuestión del ἰσχυεν nos remite a la cuestión del “hombre fuerte” de la controversia de Beelzebú⁴¹. Es una adición marcana, con lo cual de nuevo encontramos situado el exorcismo en el escenario de la batalla escatológica cósmica. Esto lo confirma el μή με

³⁹ R. H. GUNDRY, *Mark*, p. 261.

⁴⁰ J. MARCUS, *El evangelio*, p. 391.

⁴¹ *Ib*, p. 392.

βασανίσης (v. 8 → Ap. 20, 10) y el vocabulario militar que ribetea los versículos 11 – 13: enviar (πέμπω, que además es un hápax en Marcos), permitir (ἐπιτρέπω), precipitarse (ὀρμάω). Esto muestra que si bien Marcos elabora la tradición desde una perspectiva particular, sin embargo conserva una comprensión popular de los exorcismos como lucha contra los espíritus malignos, que ve en Jesús el intermediario adecuado con el espíritu central del judaísmo, esto es, Yahvé⁴². El hecho de que el espíritu maligno intente exorcizar al mismo Jesús con el nombre del Dios Altísimo (ὀρκίζω σε τὸν θεόν) es precisamente muestra de esta batalla cósmica.

- c) Sin embargo, la señal más clara del indicio de la presencia de una tradición popular es precisamente el paralelo que se traza con Elías. Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ remite a Mc. 1, 24, pero ambos a su vez remiten a 1Re. 17, 18 (τί ἐμοὶ καὶ σοί, LXX, el modismo que traduce יְהוָה אֱלֹהֵינוּ). Esta es la tradición que ve a Jesús como el taumaturgo, heredero de Elías, y que aparece reflejada en varios puntos de la narrativa evangélica (Mc. 5, 22 – 34; 6, 37 – 42; 8, 1 – 10, entre otros), una visión que Marcos se ocupa de rectificar explícitamente en Mc. 6, 14 – 16 y 8, 27 – 30⁴³. En este caso, la enmienda de la tradición popular vendría en principio dada probablemente por el rechazo que experimenta Jesús en 5, 17, dado que se le ruega que abandone el lugar. Ahora bien, ocurre que el término ὄχλος, con el que se asocian los círculos populares que cultivaron este tipo de memoria de Jesús⁴⁴, no se halla en toda la perícopa. Por el contrario, se habla siempre de un difuso “ellos”, en referencia a los “de la ciudad”, a los “porqueros” o a “los que vieron lo que sucedió”.

⁴² El exorcismo se lleva a cabo en territorio pagano, pero con testigos judíos (4, 36; 5, 1). Desde el punto de vista pagano, esto significa que la acción del espíritu central de Jesús no queda circunscrita sólo a Israel.

⁴³ S. GUIJARRO, «Indicios de una tradición popular», p. 248-49, 260.

⁴⁴ *Ibid*, p. 247. Guijarro define la tradición popular como «la memoria sobre Jesús conservada y transmitida de forma oral por algunos de sus seguidores y simpatizantes en los contextos vitales en los que se desarrolló su actividad» (p. 246).

Con esto, se nos plantean pues dos preguntas: ¿quién ha transmitido la tradición sobre el endemoniado geraseno? Y ¿qué correcciones ha introducido Marcos en la tradición popular taumaturga para adaptarla a su visión del Mesías sufriente?

a) ¿Quién ha transmitido la tradición?

En su obra *Colorido local y contexto histórico de los evangelios* Theissen⁴⁵ concluye que en este relato se pueden identificar dos tradiciones del mismo suceso que colisionan: una es una tradición popular negativa y la otra es una tradición popular positiva. La popular negativa sería la propia de los testimonios oculares, y toma un matiz negativo porque la perícopa informa de que la gente tenía miedo. La popular positiva sería la originada por el propio geraseno, que ha sido sujeto de exorcismo. Theissen finaliza con un comentario especialmente acertado al señalar el carácter “transfronterizo” de las tradiciones populares: éstas traspasan las fronteras sociales y geográficas⁴⁶. Pero en mi opinión la calidad transfronteriza va mucho más allá del ámbito social y geográfico: en la perícopa se pueden rastrear tradiciones discipulares y populares en íntimo contacto. Si, como hemos visto en el apartado anterior, los exorcismos fueron una práctica nuclear en la predicación del Reino, también debe existir una tradición discipular que guarde el recuerdo de esta actividad. Aunque con distintos matices, las tradiciones populares y discipulares sobre los exorcismos de Jesús se cultivaron y celebraron tanto en el ámbito popular como en el discipular. Así pues Marcos recogería también una (¿o unas?) tradiciones discipulares, que se evidencian más claramente en los vv. 18 – 20. Éstos son los que muestran una redacción más claramente marcana y post-pascual e introducen el tema del anuncio y la predicación. Pero en especial resuena aquí el tema de la

⁴⁵ G. THEISSEN, *Colorido local*, p. 116.

⁴⁶ *Ibid*, p. 128.

constitución de los Doce⁴⁷, que es claramente discipular. Por otro lado, a pesar de que se puede afirmar que la gente de la ciudad rechaza a Jesús, en realidad no todos los testigos visuales lo rechazan. Además del geraseno, están aquellos que acompañan a Jesús desde el otro lado del lago y los porqueros, de quienes se dice que salieron huyendo y contaron lo sucedido. La huida no implica rechazo; ni siquiera el miedo lo hace (¡Mc. 16, 8!). No es éste el caso de los habitantes de la ciudad, que explícitamente le piden a Jesús que se vaya. ¿Quizá se reflejan aquí tensiones entre el medio urbano de Gerasa, que al fin y al cabo es una de las ciudades de la Decápolis, y la subcultura rural? Ésta última, en todo caso, sería la más cercana a la memoria de los exorcismos de Jesús, quizá no como un grupo con una identidad diferenciada, como sería el caso de los seguidores itinerantes de Jesús, pero sí un grupo más o menos amplio que guardaba en su acerbo el recuerdo de Jesús y sus exorcismos.

b) ¿Qué correcciones ha hecho Marcos?

Si este planteamiento es correcto, se esperaría que Marcos realizara algunas intervenciones redaccionales para ligar esta tradición popular que recuerda a Jesús positivamente a su propia imagen. No obstante las intervenciones sobre la tradición pre-marca son más bien escasas⁴⁸. Quizá Marcus esté en lo cierto al proponer que el pasaje entero toma como modelo la experiencia del paso del Mar Rojo en Ex. 14-15⁴⁹. Pero en este caso, Jesús aparecería asociado con la tipología de Moisés, el profeta, del cual no obstante también se desmarca en el episodio de la Transfiguración⁵⁰. Si acaso, la desautorización de esta tradición vendría dada por el

⁴⁷ R. H. GUNDRY, *Mark*, 3, 14.

⁴⁸ Centradas en 5, 8 y en 5, 17 – 20, sobre todo.

⁴⁹ Véase el cuadro comparativo en J. MARCUS, *El evangelio*, p. 400.

⁵⁰ «Este relato [el de la transfiguración] no narra un encuentro simbólico de Jesús con la Ley (Moisés) y los profetas (Elías) [...] sino que describe el encuentro de Jesús con dos personajes del ámbito celeste para situarle a él en este mismo ámbito. Sin embargo, Marcos modificó esta visión que vinculaba a Jesús con

rechazo de los habitantes de la ciudad. No obstante, se trataría de nuevo de un tipo de tradición popular específica (la “negativa” de Theissen) que marca distancias con la popular de los testigos visuales (la “positiva” de Theissen). A estas dos, habría que añadir la discipular, que es la que muestra marcadas redaccionales más nítidas en la elaboración marcana de la perícopa.

Estas reflexiones en torno a la vitalidad de la tradición del exorcismo del geraseno invitan a ser conscientes de la pluralidad de memorias sociales que habitan en el recuerdo de los exorcismos. Son marcos sociales de la memoria para el grupo de los discípulos, porque son una parte esencial en la predicación y extensión del Reino de Dios según el proyecto jesuánico. Y son también marcos de la memoria de los sectores más populares, probablemente menos organizados en cuanto a comunidades que hacen de Jesús el centro de su celebración, pero que aun así lo recuerdan como un exorcista sensible a sus problemáticas cotidianas, vinculadas a los conflictos habituales de una subcultura rural en oposición a una cultura dominante. Para Marcos, ambas son memorias incompletas, pero no por ello menos legítimas.

4. CONCLUSIONES

Este último capítulo de nuestro estudio nos ha servido en realidad para poner en una mayor perspectiva lo que exponíamos en el capítulo tres. Tras el exorcista anónimo, y la autorización de su práctica que hace Jesús, no se halla “sólo” un conflicto intragrupal. En realidad, se dirime mucho más: se dirime el proyecto mesiánico de Jesús tal y como Marcos lo interpreta. En este proyecto, los exorcismos

Elías y Moisés introduciendo un comentario a las palabras de Pedro: “y es que no sabía lo que decía, porque estaban atemorizados” (Mc. 9, 6). [...] Rompe la continuidad entre la primera parte de la epifanía (manifestación de Elías y Moisés) y la segunda (la voz desde la nube). Si prescindimos de él, los dos momentos tienen una relación armónica [...]. El comentario del evangelista introduce discontinuidad entre los dos momentos de la epifanía y convierte la manifestación de Elías y Moisés en un momento previo a la manifestación de la verdadera identidad de Jesús [...]. El evangelista reelaboró así una tradición popular que vinculaba a Jesús con Elías (y Moisés), haciendo de este encuentro una revelación de la gloria de Jesús». S. GUIJARRO, «Indicios de una tradición popular», p. 250-51.

son una expresión fundamental e irrenunciable de la sanación de la comunidad humana, tome ésta la forma concreta que tome, y por ello son territorio de disputa, de memoria contestada. Para Marcos son la expresión del conflicto escatológico que enfrenta al Mesías con el diablo y muestras concretas de su victoria, que tiene en la cruz su gran clímax central. Por eso, porque el conflicto se sitúa a una escala cósmica, y porque es un asunto que atañe a todo el mundo, Marcos integrará tanto los recuerdos populares como los discipulares de Jesús, que en realidad también tienen su carga “popular”. Los completará y perfilará según su visión, porque a su juicio la imagen de Jesús que se halla tras los marcos sociales discipulares y populares de los exorcismos cuentan una parte de la historia, pero no *toda* la historia. Y es que, a fin de cuentas, la integración de Marcos tiene un límite, a saber, que en este conflicto hay que estar del lado de Jesús, que no es sólo el Maestro ni el taumaturgo, sino el Hijo de Dios.

Conclusiones

Llega ahora el momento de reunir todos los hilos que he ido tendiendo a lo largo de este estudio y clarificar las conclusiones a las que hemos llegado. Empezábamos nuestro recorrido con una explicación del concepto de memoria social, del cual señalábamos en el siguiente capítulo su correlación con la cuestión de la oralidad. Los elementos apuntados en estos dos capítulos se han puesto luego en juego en el tercer y cuarto capítulos, que en realidad han venido a ser la aplicación práctica del planteamiento teórico. Así pues, a la hora de recoger las conclusiones a las que he llegado, mantengo la misma estructura.

En cuanto a las primeras, las relacionadas con los capítulos 1 y 2, las conclusiones básicas que hay que destacar son las siguientes:

- i. La creación y desarrollo de la identidad social, por un lado, y la generación y gestión de la memoria social de los grupos, por otro lado, son dos procesos concomitantes e inextricablemente entrelazados.
- ii. Esto requiere que, necesariamente, las tradiciones que forman parte de la metanarrativa de un grupo, esto es, “su biografía”, sean capaces de conjugar flexibilidad y fidelidad a la vez. Se trata de una relación tensa, pero precisamente por ello creativa y abierta al futuro. Dentro de esta negociación entre pasado y presente que requiere el desarrollo de la madeja de la memoria social, fidelidad y flexibilidad son absolutamente necesarias: fidelidad que vincula con los orígenes fundantes del grupo y con sus normas fundamentales. Flexibilidad para saber adaptarse a las realidades presentes y hacer del pasado un marco de sentido para el presente.

- iii. Otros mecanismos ayudan a que memoria social e identidad social se conjuguen conjuntamente: los marcos de la memoria son críticos en esta cuestión, pues establecen los espacios en los que se lleva a cabo esta negociación entre pasado y presente y, por tanto, la generación continua de la identidad social, pues no hay identidad sin tiempo. Por eso, tanto el presente, desde el que se recuerda, como la propia memoria son marcos sociales de la memoria. Éstos establecen los “límites” y la “extensión” desde los que la negociación es posible.
- iv. Dada la relación entre memoria social e identidad social, las teorías de la identidad social (tanto la TIS como la TAC) son herramientas especialmente sensibles para estudiar y comprender los procesos de formación de la identidad ligada a los grupos sociales. Teniendo en cuenta que la TIS establece la relación entre los grupos a partir de la diferenciación y categorización, la teoría es especialmente útil para el estudio de una sociedad diádica como es la mediterránea del siglo I d. C. Si la TIS se centra en las relaciones intergrupales, la TAC permite establecer el funcionamiento de las relaciones intragrupalas. Aquí el proceso de despersonalización resulta especialmente sugerente.
- v. En el contexto de los inicios del cristianismo, la oralidad fue un medio básico a la hora de moldear y ahormar las narrativas de la identidad, ligadas a la memoria social. Los conceptos de biosfera y equilibrio homeostático son básicos porque quién recuerda, qué se narra y cómo se recuerda en el contexto de una representación oral/aural, en la que la audiencia tiene sus propias expectativas, es esencial para reactualizar la configuración y refiguración de la identidad social.
- vi. De la misma forma, la oralidad incide directamente en los procesos de transmisión de la tradición, en los cuales, como ya se ha dicho, la dinámica entre flexibilidad y estabilidad es crítica. La oralidad no implica falta de estabilidad. Por el contrario, dependiendo de la importancia del

recuerdo/tradición en concreto, la interfaz entre la oralidad e identidad social establecerá controles para poner más o menos límites a la creatividad del proceso. Así, existen tradiciones populares, tradiciones comunitarias y tradiciones discipulares, todas con distintos grados de “control”, pero ninguna de ellas más falsa que la otra. Todas ellas obedecen, según escenarios y contenidos, a las necesidades de recuerdo y adaptación.

El siguiente paso de este estudio ha consistido en aplicar todas estas observaciones a Mc. 9, 38 – 40, la perícopa del exorcista anónimo. Aquí lo que me ha interesado enfatizar ha sido la perspectiva diacrónica que permite aplicar la interfaz entre memoria social e identidad social y que muestra, sobre todo, la vitalidad de la tradición. Sin embargo, para poder aplicarla, ha sido necesario primero establecer el sentido de “grupo” en la comunidad de Marcos. El escenario político-social en el que se mueve la comunidad de Marcos, y la tendencia que muestra Marcos al diálogo con otras memorias sociales, me ha permitido afirmar que en el perícopa del exorcista anónimo se dirimen varios conflictos de identidad que van de un ámbito endogrupal a otro casi exogrupal, sin acabar de ser esto último, puesto que, como espero haber mostrado, Marcos pretende evitar que las nacientes comunidades cristianas, en especial la representada por Juan Zebedeo (vinculada probablemente a Jerusalén) hagan de la competencia intergrupala su vía de relación habitual. Así, he mostrado que, en el horizonte más antiguo, el exorcista anónimo guarda la memoria de un grupo relacionado con Jesús, que valora en gran medida los exorcismos, pero que no es el grupo representado por los Doce. La tradición del exorcista anónimo acogería más adelante la memoria social de un grupo de itinerantes, probablemente relacionados de alguna forma con Q, en la cual los exorcismos serían un marco de memoria importante para su recuerdo de Jesús. Finalmente, en el propio horizonte de la comunidad de Marcos se dirimen dos conflictos: por una parte, Marcos plantea un seguimiento sedentario frente al itinerante del anterior grupo, y por otra reivindica a través del recuerdo de la

práctica exorcista de Jesús un entendimiento, en cierta forma universalista, del Reino de Dios. Esto le lleva a recibir la tradición del exorcista anónimo, entre otras, pero a hacerlo de tal forma que la troquela según sus intereses. Muestra de ello es el proceso de despersonalización al que invita al proponer a Jesús como modelo de seguimiento, sobre cuya autoridad se funda la práctica del exorcista anónimo.

La última parte de este estudio ha abundado en la comprensión de los exorcismos como manifestación del Reino de Dios, en el marco de la lucha cósmica contra los poderes del príncipe de los demonios, y su estrecha relación con las tradiciones populares. En esta última cuestión, la observación a mi juicio más importante es la necesidad de matizar la división entre «tradiciones populares» y «tradiciones discipulares». Por un lado, los discípulos de Jesús provienen ellos mismos de sectores populares; por otro, los exorcismos también son marcos de memoria esenciales para la memoria de Jesús que sostienen las tradiciones discipulares. Por tanto, la distinción entre tradiciones populares y discipulares, aunque resulta útil para la clarificación, no debe aplicarse rígidamente, especialmente en los horizontes más tempranos. Los dos tipos de tradiciones no solamente se solapan, sino que tienen un origen común.

Estas son, resumidas, las conclusiones más importantes de este estudio. Todas ellas remarcan en realidad la vitalidad de la tradición, y su capacidad para acoger una pluralidad de memorias sociales, todas a su vez igualmente originales y todas a su vez igualmente verdaderas. Por supuesto, han quedado muchas otras cuestiones pendientes, en particular una mayor contextualización de los exorcismos en el marco del evangelio de Marcos y una mayor profundización de la relación (¿simbiótica?) entre las tradiciones populares y las discipulares. Otra cuestión que ha quedado insinuada, pero en la que tampoco se ha profundizado, es la de los cuadros de la memoria social: ¿quién ejerce, y cómo exactamente, el control de la tradición en el ámbito comunitario? Ésta es una cuestión que hoy en día se haya en pleno auge en los estudios del cristianismo de los orígenes.

Mirando más allá del horizonte del Nuevo Testamento, y señalando posibles temáticas de estudio para el futuro, una cuestión que me gustaría explorar es precisamente la apreciación de la tradición oral a partir del siglo II y hasta el fin del periodo de formación del canon en el siglo IV. En esta línea, ¿qué implica el ejercicio y circularidad de la regla de fe para los procesos de la oralidad, la lectura del texto bíblico y la memoria social? Éste es una cuestión que, ciertamente, me gustaría explorar en un futuro no muy lejano.

Bibliografía

1. Instrumentos de trabajo

ALAND, KURT – METZGER, BRUCE M. *ET. AL.*, *Nuevo Testamento Griego-Español Nestle-Aland. Editio XXVII*, Madrid 2008.

ALONSO DÍAZ, JOSÉ – VARGAS-MACHUCA, ANTONIO, *Sinopsis de los evangelios*, Madrid 1996.

BALZ, HORST – SCHNEIDER, GERHARD, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca 1996.

FREEDMAN, DAVID N., *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. II, New York 1992.

KLOPPENBORG, JOHN S. *ET. AL.*, *El Documento Q*, Salamanca 2002.

METZGER, BRUCE M., *Un comentario textual al Nuevo Testamento*, Stuttgart 2006.

Recursos informáticos

BUSHELL, MICHAEL S. – TAN, MICHAEL D. – WEAVER, GLENN L., *BibleWorks*, Versión 8.0, BibleWorks, LLC. 1994-2008.

2. Estudios consultados

AGUILAR, MARIO I., «The Archeology of Memory and the Issue of Colonialism: Mimesis and Controversial Tribute to Caesar in Mark 12:13-17», *BTB* 35/2 (2005) 60-66.

AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL, «Los orígenes del cristianismo y la inculturación de la fe», *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (2004) 121-138.

_____, *Así empezó el cristianismo*, Estella 2011.

ARANDA, PEDRO, *La casa, espacio de memoria e identidad en el evangelio según Marcos*, Estella 2012.

ASSMAN, JAN, «Form as Mnemonic Device: cultural texts and cultural memory» en R. Horsley *et al.* (eds.), *Performing the Gospel. Orality, Memory and Mark*, Minneapolis 2006.

_____, *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires 2008.

BAKER, COLEMAN A., «BTB Reader's Guide to Social Identity Theory and Biblical Interpretation», BTB 42/3 (2012) 129-138.

_____, «A Narrative-Identity Model for Biblical Interpretation: The Role of Memory and Narrative in Social Identity Formation», en J. B. Tucker – C. A. Baker, *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, New York – London 2014.

BAILEY, KENNETH E., «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospel», *Themelios* 20/2 (1995) 4-11.

BAUCKHAM, ROBERT, *Jesus and the Eyewitness. The Gospel as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006.

BERNABÉ, CARMEN, «La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural», en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús*, Estella 2002. pp. 92-120.

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

BIRD, MICHAEL F., «The Formation of the Gospels in the Setting of Early Christianity: The Jesus Tradition as Corporate Memory», *WTJ* 67 (2005) 113-34.

BROWN, RAYMOND E., *Introducción al Nuevo Testamento. Vol. II: Cartas y otros escritos*, Madrid 2002.

BULTMANN, RUDOLF, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000.

BYRSKOG, SAMUEL, «A Century with the Sitz im Leben. From Form Critical Setting to Gospel Community and Beyond», *ZNW* 98 (2007) 1-27.

_____, «Oral Tradition», *Revista catalana de teologia* 38/1 (2013) 31-48.

CANO, JESÚS M. – MORAL, FÉLIX, «El sí mismo desde la teoría de la identidad social», *Escritos de Psicología* 7 (2005) 59-70.

CROSSAN, JOHN D., *El nacimiento del cristianismo*, Bilbao 2002.

CONDOR, SUSAN, «Social Identity and Time», en P. Robinson (ed.), *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henni Tajfel*, Oxford 1996. pp. 285-315.

DEWEY, JOANNA, «Oral Methods of Structuring Narrative in Mark», *Interpretation* 43/1 (1989) 32-44.

_____, «Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience», *CBQ* 53 (1991) 221-236.

_____, «The Gospel of Mark as Oral Hermeneutic», en T. Thatcher (ed.), *Jesus, the Voice, and the Text. Beyond the Oral and the Written Gospel*, Waco 2008. pp. 71-87.

DULLING, DENNIS C., «Memory, collective memory, orality and the gospels», *HTS Theologieses Studies/Theological Studies* 67/1 (2011) Art. #915, 11 pages.

DUNN, JAMES D. G., *Jesús y el Espíritu*, Salamanca 1981.

_____, *El cristianismo en sus comienzos I. Jesús recordado*, Estella 2009.

_____, *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids-Cambridge 2013.

EDWARDS, JAMES E., «Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives», *NT XXXI*/ 3 (1989) 193-216.

ESLER, PHILIP F., (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, London 1995.

_____, «Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory», *Biblical Interpretation* 8/4 (2000) 325-357.

_____, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos*, Estella 2005.

_____, *Lazarus, Mary, and Martha. Social-Scientific Approaches to the Gospel of John*, Minneapolis 2006.

_____, «An Outline of Social Identity Theory», en J. B. Tucker – C. A. Baker, *T&T Handbook to Social Identity in the New Testament*, London – New York 2014. pp. 13-39.

ESTÉVEZ LÓPEZ, ELISA, «Estudio histórico-crítico», en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús*, Estella 2002. pp. 57 – 71.

_____, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo identidad y discipulado en Mc. 5, 24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella 2003.

_____, «Casa, curación y discipulado en Marcos», en C. Bernabé – C. Gil, *Reimaginando los orígenes del Cristianismo*, Estella 2008. pp. 219-248.

EVANS, CRAIG A., *Mark* (Word Biblical Commentary 34B), Nashville 2001.

FENTRESS, JAMES – WICKHAM, CHRIS, *Memoria social*, Valencia 2003.

FITZMYER, JOSEPH A., *El evangelio según Lucas*, Vols. II-III, Madrid 1986.

FLEDDERMANN, HARRY T., «The Discipleship Discourse (Mark 9:33-50)», *CBQ* 43 (1981) 57-75.

_____, «Mark's Use of Q: The Beelzebul Controversy and the Cross Saying», en M. Labhan – A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark, and Q*, London – New York 2001. pp. 17-33.

GNILKA, JOACHIM, *El Evangelio según San Marcos*, Salamanca ⁴2001.

GUIJARRO OPORTO, SANTIAGO, «La composición del evangelio de Marcos», *Salamanticensis* 53 (2006) 5-33.

_____, «Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el evangelio de Marcos», *Salamanticensis* 54 (2007) 241 – 261.

_____, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007.

_____, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2010.

_____, *Los evangelios. Memoria, biografía, escritura*, Salamanca 2012.

GUNDRY, R. H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993.

_____, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids²1994.

HALBWACHS, MAURICE, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona 2004.

_____, *La memoria colectiva*, Buenos Aires, 2011.

HENDERSON, IAN H., «“Salted With Fire” (Mark 9. 42-50): Style, Oracles and (Socio)Rhetorical Gospel Criticism», *JSNT* 80 (2000) 44-65.

HENDRIKS, WIM M. A., «In Search of the Original Text in Mark 9:38», *Acta Theologica* 35/1 (2015) 80-95.

HORSLEY, RICHARD A., *Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel*, Louisville 2001.

_____, *Jesus and the Powers. Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor*, Minneapolis 2011.

HURTADO, LARRY W., «Following Jesus in the Gospel of Mark – and Beyond», en R. N. Longenecker (ed.), *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Grand Rapids 1996. pp. 9-29.

_____, «Greco-Roman Textuality and the Gospel of Mark. A Critical Assessment of Werner Kelber's *The Oral and the Written Gospel*», *BTB* 7 (1997) 91-106.

KEITH, CHRIS, «Memory and Authenticity. Jesus Tradition and What Really Happened», *ZNW* 102/2 (2011) 155-177.

KELBER, WERNER H., «Jesus and Traditions: Words in Time, Words in Space», en J. Dewey (ed.), *Orality and Textuality in Early Christian Literature* (Semeia 65), Atlanta 1995. pp. 139-168.

_____, «The Works of Memory: Christian Origins and Mnemo-History. A Response», en A. Kirk – T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text* (Semeia 52), Atlanta 2005. Pp. 221-248.

_____, «The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Process of Remembering», en *BTB* 36 (2006) 15-22.

KIRK, ALAND – THATCHER, TOM, «Jesus Tradition as Social Memory», A. Kirk – T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text* (Semeia 52), Atlanta 2005. pp. 25-42.

KIRK, ALAND, «Memory Theory: Cultural and Cognitive Approaches to the Gospel Tradition», en D. Neufeld – R. E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London 2010.

_____, «Social and Cultural Memory» en A. Kirk – T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text* (Semeia 52), Atlanta 2005. pp. 1-24.

MARCUS, JOEL, *El evangelio según Marcos*, Salamanca 2010.

MATEOS, JUAN – CAMACHO, FERNANDO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1993.

MIQUEL PERICÁS, ESTHER, «Actitudes frente a la posesión en los orígenes del cristianismo», *Qol* 45 (2007) 5-34.

_____, «La subcultura campesina en el mensaje de Jesús: ser dueño de un viñedo en la Galilea de Antipas», en J. López – J. C. Barboza – E. M. Flores (eds.), *La aportación de la antropología cultural al estudio del Nuevo Testamento*, Guadalajara 2007.

_____, «Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús», en C. Bernabé – C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella 2008. pp. 181-208.

_____, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, Salamanca 2009.

_____, «How to Discredit an Inconvenient Exorcist: Origin and Configuration of the Synoptic Controversies on Jesus' Power as an Exorcist», *BTB* 40/4 (2010) 187-206.

_____, «La lógica antropológica de la práctica exorcista de Jesús», *Medellín* 143 (2010) 391-402.

_____, *El Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales*, Estella 2011.

MYERS, CHED, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, New York 1988.

OAKMAN, DOUGLAS E., *Jesus and the Peasants*, Eugene 2008.

OLICK, JEFFREY K. – ROBBINS, JOYCE, «Social Memory Studies: From "Collective Memory" to Historical Sociology of Mnemonic Practices», *American Review of Sociology* 24 (1998) 105-140.

OLICK, JEFFREY K., «Products, Processes, and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory», *BTB* 36/1 (2006) 5-14.

PESCH, RUDOLF, *Il vangelo di Marco*, Brescia 1982.

PIKAZA, XABIER, «Exorcismo, poder y evangelio. Trasfondo histórico y eclesial de Mc. 9, 38-40», *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 539-564.

_____, *El Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*, Estella 2012.

RIVAS REBAQUE, FERNANDO, «Los profetas (y maestros) en la Didajé: cuadros sociales de la memoria de los orígenes del cristianos», *Estudios Eclesiásticos* 284 (2006) 181 – 203.

_____, «El nacimiento de la Gran Iglesia», en R. Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, Estella 2011.

ROSELL NEBREDÁ, SERGIO, *Christ Identity. A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5-11*, Göttingen 2011.

SCHWARTZ, BARRY, «Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», en A. Kirk – T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text* (Semeia 52), Atlanta 2005. pp. 43-56.

SORENSEN, ERIC, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen 2002.

STEIN, ROBERT H., *Mark*, Grand Rapids 2008.

THATCHER, TOM, «Beyond Texts and Traditions. Werner Kelber's Media History of Christian Origins», en T. Thatcher (ed.), *Jesus, the Voice, and the Text. Beyond the Oral and the Written Gospel*, Waco 2008.

THEISSEN, GERD, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985

_____, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997.

_____, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2002.

_____, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Estella 2002.

THEISSEN, GERD – MERZ, ANNETTE, *El Jesús histórico*, Salamanca 1999.

TURNER, JOHN C. ET AL., *Rediscovering the Social-Group: A Self-Categorization Theory*, Oxford-New York 1987.

TURNER, MAX, *Power from on High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield 1996.

TWELFTREE, GRAHAM H., *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Peabody 1993.

_____, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Grand Rapids 2007.

VAN ECK, ERNEST, «Social Memory and Identity: Luke 19:12b-24 and 27», *BTB* 41/ 4 (2011) 201-212.

VAN IERSEL, BAS M. F., *Mark. A Reader-Response Commentary*, Sheffield 1998.

WILLIAMS, RITVA, «BTB Reader's Guide: Social Memory», *BTB* 41/4 (2011) 189-200.

ZERUBAVEL, EVIATAR, «Social Memory: Steps to a Sociology of the Past», *Qualitative Sociology* 19/3 (1996) 283-299.