

REVISTA BÍBLICA

Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger

“ONDE ESTÁ TEU IRMÃO?” (GN 4,9).

UMA LEITURA NARRATIVA DO EPISÓDIO DE CAIM E ABEL

RIVALDAVE PAZ TORQUATO

ANÁLISIS NARRATIVO Y EXÉGESIS DE ÉXODO 1,15-22

FACUNDO MELA

LA PROGRESIÓN DRAMÁTICA DE IS 40-55 DESDE LOS ORÁCULOS DE SALVACIÓN “NO TEMAS”

ERMES EMMANUEL LIRIANO CAPELLÁN

LA METÁFORA MATERNAL APLICADA A DIOS EN EL DÉUTERO-ISAÍAS

EDGAR A. TOLEDO LEDEZMA

EL EVANGELIO DE MARCOS COMO “RELATO PROGRESIVO”.

EL TRAUMA DE LA GUERRA Y LA PROPUESTA DE UN NUEVO COMIENZO

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

LA GRACIA Y EL APOYO RECÍPROCO ENTRE LOS POBRES

JOHN M. G. BARCLAY

TEOLOGÍA Y ESTRATEGIA EN LA PRIMERA CARTA DE PEDRO

MARÍA JOSÉ SCHULTZ M.

RECENSIONES

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

NOTICIAS

La REVISTA BÍBLICA publica cuatro números al año, editados en dos volúmenes que aparecen en junio y en diciembre.

Director

Jorge M. Blunda Grubert, Seminario Mayor de Tucumán,
Pont. Univ. Cat. Argentina / Univ. Pont. de Salamanca (España)

© Asociación Bíblica Argentina, 2019

© Editorial Verbo Divino, 2019

Maquetación: Estudio SM

Administración (para suscripciones, pagos y reclamos)

Editorial Verbo Divino
Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España

Tel. 0034 948 556 511
publicaciones@verbodivino.es

Edición (para solicitar canjes, enviar trabajos para publicaciones y libros para recensión)

Jorge M. Blunda Grubert
Avda. Sarmiento 841
T4000GTI - San Miguel de Tucumán
República Argentina

revistabiblica@abargentina.org
www.revistabiblica.com

Impresión: Gráficas Astarriaga, Abárzuza (Navarra)
Impreso en España - *Printed in Spain*

ISSN 0034-7078 (versión impresa) - ISSN 2683-7153 (versión en línea)

Queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones previstas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

REVISTA BÍBLICA

Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger
Publicada por la Asociación Bíblica Argentina

Año 81/3-4 (julio-diciembre 2019)



La *Revista Bíblica* (ISSN 0034-7078, edición impresa – ISSN 2683-7153, edición en línea) fue fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger como subsidio “para el entendimiento de la Sagrada Escritura”. Hoy es propiedad de la Asociación Bíblica Argentina y publica (preferentemente en castellano o en portugués) artículos originales relacionados con las ciencias bíblicas, incluyendo investigaciones de tipo filológico, literario, exegético, histórico o teológico. Como publicación de “alta divulgación científica” favorece la comunicación entre los especialistas, presentando los resultados de los estudios bíblicos de un modo también accesible a los que no son expertos en el mismo campo (pastores, graduados en teología, estudiantes y docentes en institutos y universidades).

Director:

Jorge M. Blunda Grubert, Seminario Mayor de Tucumán, Pont. Universidad Católica Argentina / Univ. Pontificia de Salamanca (España)
<https://upsa.academia.edu/JorgeBlunda>

Secretarios de redacción:

Daniel Cutri y Leandro Verdini

Consejo Editor:

Ramón Dus, Arzobispado de Resistencia (Argentina)
Damián Nannini, Obispado de San Miguel (Argentina)
Claudia Mendoza, Pont. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires
Fernando Albistur, Facultad de Teología de San Miguel (Argentina)
Eleuterio Ruiz, Pont. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires
Pablo Andíañach, Pont. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires
Mike van Treek Nilsson, investigador independiente (Chile)
José Alfredo Noratto Gutiérrez, Pont. Universidad Javeriana (Colombia)
Cássio Murilo Dias da Silva, Pont. Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil)
Ahída Calderón Pilarski, Saint Anselm College, Manchester, NH (USA)

Consejo Asesor:

Daniel Kerber, Facultad de Teología del Uruguay
Johan Konings, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte (Brasil)
Ricardo Pietrantonio, Pont. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires
José Luis Sicre, Facultad de Teología, Granada (España)
Horacio Simian-Yofre, Universidad Católica de Córdoba (Argentina)
W. Dennis Tucker, Jr., Baylor University (USA)
Dominik Markl, Pontificio Instituto Bíblico, Roma (Italia)

Publicación:

Los autores deben enviar sus trabajos (en pdf y en formato Word o semejante) a la dirección revistabiblica@abargentina.org. Los artículos tienen que ser originales y adecuarse a las instrucciones para los autores (publicadas al final de cada año), al código ético y a la política editorial de la revista. Antes de ser admitidos serán sometidos a evaluación por pares en un sistema de “doble ciego”. Más información se encuentra en el sitio web de la revista: <https://www.revistabiblica.com/publicacion/>.

Indexación:

Revista Bíblica está indexada en: ATLA Religion Database; Old Testament Abstracts; New Testament Abstracts; Elenchus of Biblica; Dialnet; Latindex; WorldCat; M.I.A.R.; C.I.R.C.; REBIUN.

SUMARIO

ESTUDIOS

RIVALDAVE PAZ TORQUATO, "Onde está teu irmão?" (Gn 4,9). Uma leitura narrativa do episódio de Caim e Abel	221-246
FACUNDO MELA, Análisis narrativo y exégesis de Éxodo 1,15-22	247-271
ERMES EMMANUEL LIRIANO CAPELLÁN, La progresión dramática de Is 40-55 desde los oráculos de salvación "no temas"	273-295
EDGAR A. TOLEDO LEDEZMA, La metáfora maternal aplicada a Dios en el Déutero-Isaías	297-313
SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, El evangelio de Marcos como "relato progresivo". El trauma de la guerra y la propuesta de un nuevo comienzo	315-343
JOHN M. G. BARCLAY, La gracia y el apoyo recíproco entre los pobres	345-361
MARÍA JOSÉ SCHULTZ M., Teología y estrategia en la primera carta de Pedro ..	363-384

RECENSIONES

D. WILLGREN, THE FORMATION OF THE "Book" of Psalms reconsidering the transmission and canonization of Psalmody in light of material culture and the poetics of anthologies (J. Blunda)	385
D. MARKL (ed.), <i>The Decalogue and its Cultural Influence</i> (S. Rostom)	393

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

D. AYUCH, <i>Jesús, Maestro y Redentor. Doce lecturas del Evangelio desde el cristianismo oriental</i> (O. GIENINI)	401
F. AIZPURÚA DONAZAR, <i>Una lectura social del Nuevo Testamento</i> (E. A. Toledo Ledezma)	402
M. ÁVILA ARTEAGA, <i>Efesios I, capítulos 1 al 3. Introducción y comentario; Efesios II, capítulos 4 al 6. Comentario y bibliografía</i> (P. R. Andiñach)	406
H. LONA, <i>Servidores de la Nueva Alianza</i> (J. L. D'Amico)	408
J. VÁZQUEZ ALLEGUE, <i>Guía de la Biblia. Introducción general a la Sagrada Escritura</i> (E. A. Toledo Ledezma)	410

NOTICIAS	413
-----------------------	-----

LIBROS RECIBIDOS	414
-------------------------------	-----

**EL EVANGELIO DE MARCOS COMO “RELATO
PROGRESIVO”.
EL TRAUMA DE LA GUERRA Y LA PROPUESTA
DE UN NUEVO COMIENZO**

Santiago Guijarro Oporto
Universidad Pontificia de Salamanca (España)
sguijarroop@upsa.es

Resumen: Este trabajo propone una lectura del final del relato de Marcos (Mc 11–16) a partir de la situación histórica en la que y para la que fue compuesto este evangelio. Después de ubicar el relato marciano en el contexto de la guerra judía y sus efectos en la región siropalestinese, se recurre a la categoría del trauma cultural que permite caracterizar dicho evangelio como un relato progresivo. La segunda parte del estudio propone una lectura de los capítulos finales del mismo, mostrando cómo en ellos se transparenta la situación que habían vivido y vivían los destinatarios (Mc 11–13), así como la invitación a entender dicha situación a partir de una elaboración del trauma de la pasión y muerte de Jesús (Mc 14–15), para abrirse a un nuevo comienzo que suponía volver a Galilea (Mc 16).

Palabras clave: Exégesis histórica. Guerra judía. Mc 11–16. Trauma cultural. Identidad social.

**The Gospel of Mark as “progressive narrative”.
The trauma of the war, and the proposal of a new beginning**

Abstract: This paper proposes a reading of the end of Mark’s account (Mark 11–16) in the historical situation in which and for which this Gospel was composed. After locating the Gospel in the context of the Jewish War and its effects in the Syro-Palestinian region, the category of cultural trauma will allow us to look at the Gospel of Mark as a progressive narrative. The second part of the

study proposes a reading of the final chapters of the Gospel, showing that they reveal the situation its audience had gone and was going through (Mark 11–13), as well as the invitation to understand this situation in light of the trauma of Jesus’ passion and death (Mark 14–15) in order to open themselves up to a new beginning that involved returning to Galilee (Mark 16).

Key Words: Historical Exegesis. Jewish War. Mc 11–16. Cultural Trauma. Social Identity.

El evangelio según Marcos (EvMc) ha sido definido como un “texto de trauma”¹. El trauma al que se refiere esta definición es la ruptura social provocada por la primera guerra judía contra Roma, un acontecimiento que tuvo un gran impacto en la tierra de Israel, en la región de Siria y en el judaísmo de la diáspora. Según esta visión, el relato marciano sería una respuesta a la experiencia traumática vivida por los creyentes en Jesús a los que se dirige.

Partiendo de esta localización social del relato marciano, en el presente estudio me propongo aclarar en qué medida la vivencia de esta situación determinó la retórica del evangelio. Recurriré para ello a estudios de las ciencias sociales que han desarrollado una teoría sobre el trauma cultural y su relación con la identidad social y la memoria colectiva. Estos estudios han elaborado modelos que permiten analizar los procesos grupales en los que la experiencia traumática da lugar a una nueva identidad colectiva, y han puesto de manifiesto también que la narración es un medio privilegiado para lograr este objetivo.

Ahora bien, dado que la localización del EvMc en el contexto de la guerra judía no es un presupuesto unánimemente aceptado entre los estudiosos, comenzaré mi exposición presentando los argumentos que justifican este punto de partida.

1. El relato de Marcos y la guerra judía

Según la visión más común, todavía hoy, el EvMc habría sido compuesto en Roma en la segunda mitad del siglo I. Esta localización tradicio-

¹ VAAGE, “Violence”, 125: “Leo el evangelio de Marcos como un texto de trauma que refleja y articula la ruptura social ocasionada por la primera guerra judía contra Roma [66-73 d. C.]”.

nal se basa en una noticia de Papías transmitida por Eusebio. Según dicha noticia, Marcos habría actuado como secretario o intérprete de Pedro y habría puesto por escrito sus recuerdos sobre Jesús (*Hist Ecl* 3,39,15). Papías no dice que tal cosa hubiera sucedido en Roma, pero el hecho de que la primera carta de Pedro sitúe a ambos en la capital del Imperio (1 Pe 5,13: Babilonia = Roma) dio pie a tal conexión. El estudio crítico del EvMc ha añadido a esta noticia otros datos que parecen favorecer un origen romano. Entre ellos, el uso de algunos latinismos (Mc 12,42; 15,16), la explicación de algunas costumbres típicamente judías (Mc 7,3-4) o el clima de adversidad, que encaja con la persecución de Nerón narrada por Tácito (*Ann* 15,44,2-3)².

En la investigación de los últimos años, sin embargo, esta visión se ha cuestionado, observando el carácter apologético de la temprana vinculación con Pedro y con Roma, así como el escaso valor probatorio de los datos internos aducidos a favor de dicha vinculación³. Esta crítica a la explicación tradicional ha ido dando paso a una nueva propuesta que sitúa la composición del EvMc cerca de Palestina, en el entorno de la provincia romana de Siria. Esta explicación, minoritaria hasta hace poco, se ha ido consolidando con argumentos cada vez más sólidos y reclama ser tenida en cuenta a la hora de explicar la situación histórica en que fue compuesto el evangelio, y a la hora de comprender su propuesta.

Los principales argumentos a favor de esta nueva localización del EvMc fueron expuestos por Gerd Theissen y Joel Marcus a comienzos de los años noventa del siglo pasado⁴. Ambos autores llegaron de forma independiente a la conclusión de que la guerra judía y sus efectos en las regiones cercanas a Palestina son el contexto vital en el que surgió el EvMc. En los años posteriores, otros autores han corroborado esta conclusión con nuevos datos, contribuyendo así a crear un nuevo consenso⁵. Este consenso se refiere, sobre todo, a la estrecha vinculación del relato de Marcos con la guerra judía. La identificación precisa del lugar de composición es toda-

² Los argumentos sobre el origen romano fueron expuestos por HENGEL, *Studies*, 1-30; y sobre todo por INCIGNERI, *Gospel*.

³ Los argumentos en contra de la localización en Roma pueden verse en MARCUS, *El evangelio I*, 47-52.

⁴ THEISSEN, *Colorido local*, 260-274; MARCUS, "Jewish War". Un año antes de la publicación del libro de Theissen, esta tesis fue expuesta con detalle por SCHENKE, *Das Markusevangelium*, 11-48. Sin embargo, este último trabajo apenas tuvo impacto en la investigación posterior.

⁵ Una síntesis de los argumentos en que se fundamenta este nuevo consenso puede verse en WINN, *Purpose*, 43-91.

vía un tema discutido, aunque la mayoría de los autores que vinculan el EvMc con la guerra judía coinciden en situarlo en la región de Siria, es decir, en un entorno en el que dicha guerra tuvo un impacto directo⁶.

Los principales indicios que relacionan el EvMc con la guerra judía se encuentran en los capítulos finales del evangelio (Mc 11–16), y de forma particular en el capítulo que incluye su discurso de despedida (Mc 13). En el marco narrativo de este discurso, Jesús anuncia la destrucción del templo (Mc 13,1-2), pero su anuncio no contiene ninguna referencia a una futura reconstrucción, como ocurre en otros dichos similares (Mc 14,58; Jn 2,19). Ahora bien, mientras que estos otros dichos son claramente tradicionales, el de Mc 13,2 se debe al evangelista, el cual ha incluido aquí una profecía *ex eventu* en la que se menciona solo la parte del dicho tradicional que ya había sucedido⁷.

También el anuncio de las tribulaciones que aguardan a los discípulos (Mc 13,9-13) parece una profecía *ex eventu*, pues describe una situación que se dio en la época de la guerra, cuando muchos tuvieron que comparecer ante tribunales judíos y romanos (Mc 13,9: *eis synédria kai eis synagōgás... kapì epì hēgemónvōn kai basilēōn*) o fueron acusados por sus propios familiares, provocando así una desintegración social semejante a la que, según Flavio Josefo, se produjo con motivo de la guerra (*Bell* 2,461-464)⁸.

⁶ THEISSEN, *Colorido local*, 269-272, lo sitúa en la región sirofenicia; MARCUS, "Jewish War", 460-462, en la zona de la Decápolis; ROSKAM, *Purpose*, 94-113, lo sitúa en Galilea. Algunos estudios recientes, sin embargo, explican las alusiones a la guerra como parte de una retórica que trata de proponer una alternativa a la ascensión de Vespasiano y sitúan la composición del evangelio en Roma: GELARDINI, *Christus Militans*, 3-22.

⁷ THEISSEN, *Colorido local*, 284-285. KLOPPENBORG, "Evocatio Deorum", ve en este anuncio un reflejo del ritual por el que los pueblos vencidos eran separados de sus dioses protectores y, por tanto, un claro indicio de la relación del EvMc con la guerra judía.

⁸ THEISSEN, *Colorido local*, 294-297. Estos versículos podrían reflejar, según algunos autores, la situación que vivieron las comunidades domésticas de Roma después de la persecución de Nerón: VAN IERSEL, "Failed Followers". Sin embargo, la desintegración familiar de la que aquí se habla no tiene su origen en un episodio concreto, sino en un estado de cosas más duradero. De hecho, la desintegración familiar es un efecto característico de las guerras, sobre todo de las guerras civiles. Puede citarse como ejemplo el informe REHMI, que analiza los efectos de la violencia en la guerra civil de los años ochenta en Guatemala. Este informe señala la desintegración familiar como uno de los principales efectos de la violencia; véase: OFICINA DE DERECHOS HUMANOS DEL ARZOBISPADO DE GUATEMALA, *Guatemala nunca más*, 60-81.

De igual modo, la referencia a la “abominación de la desolación” instalada donde no debe (Mc 13,14), que originalmente pudo referirse a la profanación del templo en tiempos de Calígula, aparece en este contexto como una clara alusión a la profanación del templo por parte de los diversos pretendientes mesiánicos en los años previos a su destrucción⁹. Estos indicios hacen pensar que todo el discurso se refiere a los acontecimientos de la guerra y al impacto que estos tuvieron en los destinatarios del evangelio¹⁰.

Un argumento importante para situar el EvMc en relación directa con la guerra judía es la actitud que se percibe en él con respecto al templo. Como acabamos de ver, en el discurso final, Jesús anuncia abiertamente su destrucción. Sin embargo, tal destrucción había sido prefigurada simbólicamente en el gesto de la maldición de la higuera (Mc 11,12-26). En el centro de esta composición, Marcos narra la expulsión de los mercaderes y cambistas del templo, y explica su actuación citando un texto de Isaías que completa con una frase de Jeremías: “‘Mi casa será casa de oración para todos los pueblos’ [Is 56,7], pero vosotros la habéis convertido en ‘cueva de bandidos’ [Jr 7,11]” (Mc 11,17). Esta combinación de citas que el EvMc pone en boca de Jesús evoca la situación que se vivió en Jerusalén en los años que precedieron a su destrucción.

En primer lugar, la palabra que en ella se usa para referirse a los ladrones no es *kleptēs*, que sería el término más adecuado para aludir a los mercaderes y cambistas que acaban de ser mencionados, sino *lēstēs*, que es el término usado por Flavio Josefo para referirse a los revolucionarios que se levantaron contra Roma. El mismo Josefo cuenta cómo en los primeros años de la guerra algunos grupos de *lēstai* entraron en Jerusalén y ocuparon el templo, profanando el culto y convirtiéndolo en su centro de operaciones (*Bell* 4,135-157). La descripción del templo como “cueva de bandidos” encaja mejor con esta situación que con la expulsión de los mercaderes y cambistas descrita previamente¹¹.

En segundo lugar, esta alusión a los revolucionarios judíos que ocuparon el templo ayuda a entender el sentido de la primera parte del dicho atribuido a Jesús. En él se habla del templo como un lugar de oración para todos los pueblos (*pāsin toīs éthnesin*). El contraste que se establece entre el ideal del templo como “casa de oración para todos los pueblos” y su situación real como “cueva de bandidos” refleja también la situación que se

⁹ THEISSEN, *Colorado local*, 285; MARCUS, “Jewish War”, 447.

¹⁰ YARBRO COLLINS, “Rhetoric”; BALABANSKI, “Mark 13”.

¹¹ MARCUS, “Jewish War”, 448-456; véase también LÜCKING, “Zerstörung”, 150-157.

vivió en Jerusalén durante los primeros años de la guerra, pues los grupos de rebeldes que ocuparon la ciudad y su templo movidos por su ardor nacionalista lograron impedir que los paganos ofrecieran sacrificios en el templo. De hecho, Flavio Josefo afirma expresamente que esta prohibición fue el detonante de la guerra (*Bell* 2,409)¹².

Recientemente, Christopher Zeichmann ha añadido nuevos argumentos a favor de la ubicación del evangelio de Marcos en Siria después de la guerra judía. Su estudio sobre el uso de palabras latinas en textos griegos en el siglo I muestra, en efecto, que los latinismos de Marcos se explican mejor en el contexto de Siria que en Roma, revelando así que un argumento tradicional a favor de la procedencia romana podría ser, en realidad, un argumento en contra. Por otro lado, su perspicaz análisis del episodio sobre el pago del tributo al César (Mc 12,13-17) en el marco de las políticas tributarias de la época y del tipo de monedas que circulaban en Palestina en el siglo I, lleva a la conclusión de que EvMc no pudo haberse escrito antes de 71 d. C.¹³

Finalmente, uno de los rasgos más llamativos de la presentación de Jesús en Marcos confirma esta relación con la guerra judía. El relato marciano muestra una notable reticencia respecto a la caracterización de Jesús como “Hijo de David”. Dicho título está vinculado en el relato a la actividad de Jesús en Jerusalén: cuando sale de Jericó para encaminarse hacia la ciudad santa (Mc 10,47-48); en el momento de su entrada en ella (Mc 11,9-10) y en la escena con que concluye su enseñanza en el templo (Mc 12,35-37). En los dos primeros casos, la reticencia de Marcos hacia este título es evidente, pues, en la primera escena, quien afirma tal cosa de Jesús es un ciego, y en la segunda, la referencia al reinado de David se pone en boca de la multitud que más tarde le condenará (Mc 15,11-14). En la tercera escena, Jesús se opone abiertamente a una visión dinástica del mesianismo. De hecho, cuando los jefes de los sacerdotes le preguntan por el origen de su autoridad (Mc 11, 28), él no reivindica en ningún momento su vinculación con la estirpe de David, sino que cuenta una parábola en la que se identifica como “el Hijo” (Mc 12,1-12). Resulta evidente, pues, que el relato marciano muestra serias reticencias respecto al título “Hijo de David”¹⁴.

Esta reticencia es llamativa, pues los demás evangelios y la tradición cristiana primitiva no muestran recelos hacia ese título, sino que ven en él un rasgo importante de la identidad de Jesús. ¿Cómo explicar enton-

¹² MARCUS, “Jewish War”, 448-452.

¹³ ZEICHMANN, “Loanwords”; ID., “Date”.

¹⁴ GUIJARRO, “Tradición”, 63-71.

ces las reticencias del relato marcano? Una explicación muy plausible es que sus destinatarios estaban sufriendo los efectos de la guerra judía. La afirmación de un mesianismo davídico en esas circunstancias habría atraído sobre ellos la sospecha de que las expectativas mesiánicas que habían promovido la revuelta seguían vivas, y habrían orientado hacia ellos las represalias de que estaban siendo objeto los judíos que habían participado en la contienda¹⁵.

Estos argumentos son los que han convencido a los estudiosos de que el relato marcano fue compuesto originalmente en un espacio y un tiempo cercanos a la guerra judía. Este es también el punto de partida del presente estudio, cuyo objetivo es averiguar si el relato marcano reaccionó frente a dicha situación y cómo lo hizo.

2. Trauma cultural, identidad social y memoria colectiva

La situación creada por la guerra judía supuso un verdadero trauma para toda la diáspora judía¹⁶. Los grupos de discípulos de Jesús, sobre todo aquellos que vivían en la región de Siria, se vieron afectados por esta situación de forma muy directa. La tesis de este estudio es que el EvMc reacciona frente a esta situación redefiniendo la identidad grupal de los creyentes en Jesús para proponer un nuevo proyecto social a partir de una recuperación creativa de la memoria de Jesús. Ahora bien, para identificar las huellas de este proceso en el relato marcano necesitamos un marco teórico que nos permita comprender cómo reaccionan los grupos que experimentan este tipo de traumas¹⁷.

Desde una perspectiva social, el trauma es el resultado de una atribución, lo cual equivale a afirmar que es el resultado de un proceso grupal de interpretación y asimilación. Partiendo de estas premisas, Jeffrey Alexander, uno de los pioneros en el estudio del trauma cultural, propone la siguiente definición:

El trauma cultural se da cuando los miembros de una colectividad sienten que han sido víctimas de un acontecimiento perturbador que ha dejado

¹⁵ MARCUS, "The Jewish War", 146-149. Véase la reciente monografía de RODRÍGUEZ LÁIZ, *El Mesías hijo de David*, 43-107 y 242-250.

¹⁶ Las guerras y posguerras son el escenario más frecuente del trauma cultural, y por eso la mayoría de los estudios sobre este tema tienen que ver con tales circunstancias; véase, por ejemplo: EYERMAN *et al.*, *Narrating Trauma*.

¹⁷ Los estudios bíblicos han recurrido ya, aunque tímidamente, a la teoría del trauma para estudiar procesos similares: GARBER, "Trauma".

una impronta indeleble en la conciencia del grupo, grabando así sus recuerdos y cambiando su identidad futura de un modo fundamental e irrevocable¹⁸.

Hay tres notas en esta definición que ayudan a caracterizar el trauma cultural. En primer lugar, para que este se produzca es necesario que los miembros del grupo se sientan afectados por el acontecimiento. Esto no sucede siempre que se produce un acontecimiento perturbador. De hecho, muchos de los acontecimientos perturbadores que experimenta un grupo no producen un trauma, del mismo modo que muchos sucesos reseñables no se transforman en noticias difundidas por los medios de comunicación. En este sentido, como afirma Alexander, el "trauma no se produce cuando un grupo experimenta dolor, sino cuando ese agudo desasosiego afecta al núcleo del sentido de la propia identidad del grupo"¹⁹.

El segundo aspecto es que la forma en que es percibido y vivido el acontecimiento perturbador no solo deja marcas indelebles en la conciencia del grupo, sino que transforma la identidad del mismo de forma irrevocable. Ahora bien, según la definición ya clásica de Henry Tajfel, la identidad grupal puede definirse como "aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social, junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia"²⁰. La identidad social posee, por tanto, tres dimensiones: una dimensión cognitiva que hace consciente a los individuos de su pertenencia al grupo; una dimensión valorativa, que se activa a través de la comparación con otros grupos; y una dimensión afectiva, que refuerza la vinculación al grupo. Todas estas dimensiones se ven afectadas cuando la experiencia del trauma transforma la identidad del grupo²¹.

Por último, en la definición de Alexander se habla del impacto que el trauma tiene en la memoria del grupo, la cual queda marcada por el acontecimiento vivido. Esto se debe a que la memoria de un grupo y su identidad están unidas y son mutuamente dependientes²². Por esta razón, cuando la identidad de un grupo cambia debido a una experiencia traumá-

¹⁸ ALEXANDER, "Theory", 1. Las observaciones precedentes se basan en su exposición sobre los diversos enfoques del fenómeno (2-10).

¹⁹ *Ib.*, 10.

²⁰ TAJFEL, *Grupos humanos*, 292.

²¹ ALEXANDER, "Theory", 22, afirma: "En la medida en que los traumas se experimentan de este modo y, por tanto, son imaginados y representados así, la identidad colectiva será revisada de forma significativa".

²² ASSMANN, "Cultural Memory", 162-169.

tica, se activa una nueva búsqueda en la memoria colectiva para reforzar la nueva identidad²³.

La relación orgánica que existe entre el trauma cultural, la identidad social y la memoria colectiva nos proporciona un marco teórico inicial para interpretar el relato de Marcos como una respuesta al trauma causado por la guerra judía. Quienes estudian los procesos sociales han observado, en efecto, que las experiencias de pérdida o de crisis que el grupo asume e interpreta en términos de trauma cultural pueden conducir a la definición de una nueva identidad colectiva a través de una recuperación creativa de la memoria del grupo²⁴.

Con todo, aún es posible precisar más observando cómo afecta la experiencia traumática a la recuperación del pasado del grupo y cuál es la función del relato en la redefinición de la identidad grupal de quienes viven este tipo de experiencias.

Para aclarar la relación entre trauma, memoria e identidad colectiva puede ser útil recurrir a la categoría de “trauma elegido” acuñada por Vad-mik Volkan. Un trauma elegido es una representación compartida de un acontecimiento histórico en el que el grupo ha sufrido una derrota, una pérdida o una humillación calamitosa. Junto con las “glorias elegidas”, los traumas elegidos constituyen los principales acontecimientos recordados y conmemorados por el grupo, pues son ellos los que dan forma a la memoria colectiva que configura la identidad del grupo²⁵. Con frecuencia, los traumas elegidos se usan para racionalizar un conflicto diferente. Como afirma Wolkan, “aunque pueden estar latentes durante un largo período de tiempo, pueden ser reactivados y ejercer un enorme influjo psicológico. Los líderes poseen la habilidad de saber intuitivamente cómo reactivar un trauma elegido, especialmente cuando su grupo está en una situación conflictiva o ha sufrido un cambio dramático y necesita reconfirmar o reforzar su identidad”²⁶. En las páginas que siguen intentaré mostrar que el relato de Marcos trató de reactivar el trauma de la muerte de Jesús para racionalizar el conflicto generado por la guerra judía.

²³ Según ALEXANDER, “Theory”, 22: “Esta revisión de la identidad significa que habrá una búsqueda de recuerdos del pasado colectivo, ya que la memoria no es solo social y fluida, sino que está profundamente conectada con el sentido contemporáneo del yo. Las identidades se construyen y se aseguran continuamente, no solo al afrontar el presente y el futuro, sino también al reconstruir la vida de la colectividad”.

²⁴ EYERMAN, “Past in the Present”, 160-163.

²⁵ BAR-TAL, *Intractable Conflicts*, 145-148.

²⁶ VOLKAN, “Chosen Traumas”, 88.

Finamente, para comprender la función de este relato en la redefinición de la identidad de los grupos a los que se dirige, recurriré a la categoría de “relato progresivo” elaborada por Ron Eyerman. En términos literarios, un relato progresivo es aquel en el que la historia avanza decididamente hacia su desenlace. En los procesos de construcción identitaria, un relato progresivo es una narración en la que los acontecimientos o experiencias del pasado se preservan y se recuperan porque se consideran valiosos para hacer avanzar la vida del grupo en el presente²⁷. Lo que caracteriza a este tipo de relato es que toma dichos acontecimientos, frecuentemente conservados en la memoria popular, como punto de partida para un ulterior desarrollo que trata de dar respuesta a una nueva situación social. Este proceso supone una selección e interpretación de los acontecimientos y recuerdos. En las páginas que siguen intentaré mostrar que el EvMc es un relato progresivo, pues se apropia de los recuerdos sobre Jesús, sobre todo el recuerdo traumático de su muerte, y los reinterpreta a la luz de una nueva situación.

El hecho de que el instrumento elegido para este fin sea un relato no carece de significado, pues, aunque el pasado puede preservarse en objetos o en ritos, su sentido se explica, se entiende y se transmite mucho mejor a través del lenguaje. Este proceso da lugar a relatos que refuerzan la identidad del grupo. Por eso, los relatos colectivos, sobre todo los que tienen un carácter fundacional, son un instrumento ideal para elaborar narraciones alternativas. Este tipo de narraciones se contraponen al discurso oficial, es decir, al discurso que selecciona, unifica e impone una interpretación de la realidad sustentada en el poder establecido. Debido a ello, tales relatos son propios de los grupos minoritarios u oprimidos, incluyen con frecuencia un acontecimiento traumático del que emerge el grupo y poseen una enorme fuerza emocional²⁸. El EvMc es un relato de este tipo, pues no solo coloca en el centro la realidad traumática de la muerte de Jesús, sino que, como veremos enseguida, construye a partir de ella una nueva identidad y un nuevo proyecto grupal.

4. El evangelio según Marcos como “relato progresivo”

El EvMc incorpora y reelabora diversos recuerdos sobre Jesús transmitidos entre sus discípulos durante la generación posterior a su

²⁷ EYERMAN, “Cultural Trauma”, 92.

²⁸ EYERMAN, “Past in the Present”, 162-163, aplica al estudio de una minoría étnica este proceso que ha sido estudiado al nivel de la construcción de la identidad nacional.

muerte²⁹. Algunos de ellos, como sus milagros, se refieren a momentos gloriosos de su vida. Otros, sin embargo, evocan momentos de crisis y desconcierto. Tanto unos como otros son el resultado de un proceso de selección y constituyen las glorias y los traumas elegidos que configuraban la memoria del grupo de sus seguidores. Ahora bien, aunque el relato marciano incluye ambos tipos de recuerdos, es evidente que, desde el punto de vista narrativo, el “trauma” es más importante que las “glorias”. Toda la narración, de hecho, conduce hacia el momento de la pasión, que se erige así en punto focal y clave hermenéutica del relato.

La elección de este recuerdo traumático como eje de la narración se debe a la situación que vivían los destinatarios del evangelio. Esta situación, como hemos visto, estuvo determinada por las consecuencias traumáticas de la guerra judía. Fue este nuevo trauma el que motivó la recuperación creativa de aquel otro trauma de la pasión y muerte de Jesús que había sido elaborado por la primera generación de discípulos y que había adquirido probablemente la forma de un relato etiológico³⁰. En el EvMc, en efecto, la memoria de aquel primer trauma quedó integrada en una nueva narración que trataba de responder a la crisis de identidad que habían provocado los acontecimientos de la guerra entre los seguidores de Jesús³¹. El relato de Marcos es, en este sentido, un “relato progresivo”.

El trauma de la muerte de Jesús es, en efecto, un elemento muy presente en la narración de Marcos. La sombra de la cruz parece proyectarse desde el final del relato hasta el inicio mismo de la actividad de Jesús, que el narrador relaciona con la “entrega” de Juan Bautista (Mc 1,14)³². La actuación de Jesús en Cafarnaún da lugar, de hecho, a un complot para matarle que planea ya desde entonces sobre toda la narración (Mc 3,6; 11,18; 14,1). Por eso, a pesar de sus numerosos éxitos y de la positiva acogida que muchos le dispensan, toda su actuación se desarrolla en un clima de amenaza, que se hace más explícito a medida que avanza el relato.

²⁹ No solo recuerdos sueltos, sino también composiciones más elaboradas: KUHN, *Ältere Sammlungen*.

³⁰ Aunque no resulta fácil reconstruirlo, hay datos para pensar que existió un relato tradicional de la pasión: GUIJARRO, “Relato premarquiano”. DUBE, “Jesus’ Death”, ha propuesto cómo pudo haber sido elaborado inicialmente este trauma cultural.

³¹ LÜCKING, “Die Zerstörung”, 161: “La experiencia de la guerra judía y la destrucción del templo de Jerusalén está elaborada en el evangelio de Marcos por el recuento actualizado del sufrimiento y de la muerte de Jesús”.

³² Lo hace usando el verbo *paradídōmi*, que luego utilizará para referirse a la pasión de Jesús (Mc 9,31; 10,33; 14,10.11.18...) y de los discípulos (Mc 13,9.11.12).

Los anuncios de la pasión, que la narración marcana sitúa en el camino que Jesús hace con sus discípulos desde Galilea a Jerusalén, tienen en este sentido una función crucial. En ellos, el mismo Jesús afirma que la amenaza se cumplirá, y anticipa los detalles del desenlace trágico de su vida (Mc 8,31-33; 9,31; 10,32-34), explicando que se trata de un designio divino³³.

Con todo, es al final de la narración donde más claramente se percibe cómo la situación creada por la guerra propició una nueva interpretación de la muerte de Jesús. Esta parte, ampliamente preparada en el relato, está ambientada en Jerusalén (Mc 11-16), que fue también el escenario de los acontecimientos más trágicos y de mayor alcance simbólico de dicha guerra. Tal ambientación responde probablemente a un dato histórico de la vida de Jesús, pero el rígido esquema temporal de la narración marcana, que le sitúa en Jerusalén solo al final de su vida y en relación con los acontecimientos de su pasión, responde probablemente a la intención de evocar en el lector los acontecimientos que precedieron a la destrucción de la ciudad y de su templo.

Esta parte del relato marcana posee un realismo del que carecen los capítulos precedentes. La sensación de realidad se percibe, sobre todo, en las indicaciones de espacio y de tiempo, que son más precisas y coherentes. En los capítulos precedentes, que tienen como escenario principal la región de Galilea, las indicaciones de tiempo son prácticamente inexistentes, hasta el punto de que resulta imposible precisar cuándo duró el ministerio de Jesús. Algo similar sucede con las referencias espaciales, que tampoco permiten reconstruir un itinerario preciso de su actuación allí. Sin embargo, a partir del momento en que Jesús entra en Jerusalén, tanto las indicaciones de tiempo como las referencias espaciales son extremadamente concretas y precisas. Esta concreción del espacio y del tiempo narrado confiere al final del relato una consistencia que no tienen los capítulos precedentes, y hace que el lector perciba esta parte del relato como algo más cercano y real³⁴.

En este último tramo del relato marcana encontramos, sin embargo, un amplio paréntesis que interrumpe la narración y desplaza la atención del lector hacia fuera de ella. En el momento clave, es decir, antes de que se

³³ La naturaleza divina de este designio sobre Jesús se expresa en el primer anuncio a través del impersonal *dei* (Mc 8,31), y en el tercero a través del uso del pasivo divino: *paradothêsetai* (Mc 10,33).

³⁴ FANDER, "Mein Gott", 122-124, añade la interesante observación de que la ruptura de las categorías de espacio y de tiempo que caracteriza el relato de Marcos es un reflejo de la ruptura con el mundo real que experimentan las personas que han sufrido un trauma.

ponga en marcha el complot para matar a Jesús, el narrador introduce una amplia enseñanza de Jesús sobre acontecimientos que sucederán en el futuro (Mc 13,4). De este modo, el paréntesis introduce, desde el punto de vista del relato, un desnivel temporal entre el presente de lo que se cuenta y el futuro de lo que Jesús anuncia. Sin embargo, desde la perspectiva del lector, la relación temporal es justo la inversa, pues lo que Jesús anuncia es algo que sucederá en el tiempo de los destinatarios (Mc 13,30), y por ello lo que Jesús les dice a cuatro de sus discípulos en realidad se lo dice a todos (Mc 13,36)³⁵.

Así pues, desde la perspectiva del lector y los oyentes, el relato de la actuación de Jesús en Jerusalén comienza con una mirada hacia el pasado que evoca algunas de sus acciones en el templo o en relación con él (Mc 11–12). En un segundo momento, la mirada se dirige hacia el presente, para describir la situación en que se encuentran (Mc 13). Después de lo cual, la mirada vuelve hacia el pasado para recordar el trauma de la pasión y muerte de Jesús desde esta nueva situación de crisis (Mc 14–16).

5. Jesús se distancia de la lógica de la guerra (Mc 11–12)

En el relato de Marcos, Jerusalén es el lugar de la pasión y muerte de Jesús (Mc 10,33: “He aquí que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado...”). Por eso, su actuación en la ciudad reaviva enseguida el complot para acabar con él (Mc 11,18: “Los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo matarlo”). Para Jesús, lo mismo que para los destinatarios del evangelio, que sufren las consecuencias de la guerra, Jerusalén es un lugar de conflicto y de violencia. De hecho, la forma en que se cuenta su actuación en la ciudad y en el templo sugiere que la narración tiene como trasfondo algunos de los acontecimientos que motivaron dicha guerra.

La entrada de Jesús en la ciudad (Mc 11,1-11) recuerda la llegada de algunos pretendientes mesiánicos en los años que precedieron a su destrucción. Al igual que ellos, Jesús va a Jerusalén y entra en el templo acompañado por sus seguidores, pero tanto la forma de su entrada como su actuación allí muestran que el narrador quiere distanciarse de aquellos “falsos mesías”. Por eso, aunque los preparativos y la actitud de los que acompañan a Jesús dan a la escena un tono solemne, el hecho de que entre en la

³⁵ FRITZEN, *Von Gott verlassen?*, 135-138, muestra que las profecías, advertencias y amenazas de este capítulo se refieren al tiempo del lector implícito.

ciudad montado en un pollino revela que él no es uno de aquellos caudillos que se presentaron en ella con signos de poder³⁶. De igual modo, la aclamación de la gente, citando el Salmo 118, que imaginaba a Jerusalén rodeada por sus enemigos y liberada por el descendiente de David, contrasta con la pasividad de Jesús, que, después de una rápida visita al templo, abandona la ciudad y se dirige a Betania (Mc 11,11)³⁷.

Los sucesos de la guerra se evocan también en la escena de la expulsión de los mercaderes (Mc 11,15-17). Como ya hemos observado más arriba, las palabras que Jesús pronuncia en esta escena aluden probablemente a la profanación del templo llevada a cabo por los revolucionarios³⁸. Esta escena está relacionada narrativamente con la que precede y la que sigue. En la que precede, Jesús maldice una higuera en la que no encuentra frutos, y en la que sigue él y sus discípulos constatan que tal maldición se ha cumplido. El conjunto aparece así como una reflexión acerca de la destrucción del templo: sus causas, su sentido y su alcance³⁹.

Esta acción de Jesús en el templo provoca una pregunta clave que los líderes del pueblo le plantean en la tercera jornada que pasa en el templo: ¿con qué autoridad actúa así? Esta fue una cuestión muy presente en los años que precedieron a la guerra, cuando los líderes de las diversas facciones reivindicaron para sí autoridad sobre el templo y sobre el pueblo. En el relato marcano, Jesús podría haber justificado su autoridad invocando su pertenencia a la estirpe de David, que la gente le había recordado a su entrada en la ciudad. Sin embargo, no lo hace, sino que utiliza una argucia para acallar a sus interlocutores y cuenta una parábola en la que, en un contexto de violencia, se identifica a sí mismo con "el hijo querido" al que los viñadores matan y echan fuera de la viña (Mc 12,1-12)⁴⁰. La escena concluye con una nueva cita del Salmo 118, el mismo que habían citado los

³⁶ Según Flavio Josefo, uno de estos caudillos, Menahén, "llegó a Jerusalén como un rey" y solía dirigirse al templo "con actitud arrogante y vestimenta real" (*Bell* 2,344.444). Para los textos de Josefo sigo la traducción de NIETO IBÁÑEZ.

³⁷ MARCUS, *El evangelio II*, 897, señala que, además de Sal 118, aquí se evoca la promesa de 2 Sam 7, donde el reinado del Hijo de David se vincula con la victoria sobre los enemigos.

³⁸ FLAVIO JOSEFO, *Bell* 2,135-157.

³⁹ MIQUEL, "Impatient Jesus", descubre en este pasaje un lenguaje encubierto de resistencia, el cual presupone un contexto en el que la destrucción del templo ha causado un notable impacto.

⁴⁰ Parece evidente que el hijo de la parábola se refiere a Jesús, a quien se describe como *huíos agapētós*, es decir, con la misma expresión que se utiliza en los dos pasajes en los que una voz celeste revela su verdadera identidad: la visión que sigue al bautismo (Mc 1,11) y la transfiguración (Mc 9,7).

que le aclamaron al entrar en la ciudad. Ahora, sin embargo, la cita del salmo no tiene nada de triunfante, sino que alude al rechazo del que habla la parábola y anuncia una transformación que será obra de Dios: “La piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra angular. Esto es cosa del Señor, y nos parece admirable” (Sal 118,22-23)⁴¹. Una vez más, en su forma de hablar y de actuar, Jesús se distancia de las actitudes que provocaron la guerra, declarando así que esa lógica no es la suya.

Las controversias que siguen a esta declaración plantean una serie de cuestiones que muy bien podrían relacionarse con la situación de la guerra. El pago de los impuestos al poder opresor (Mc 12,13-17) fue un tema de intenso debate entre los revolucionarios y se convirtió en una preocupación principal para los judíos después de que se les impusiera el pago del *fiscus iudaicus*⁴². La cuestión de la resurrección de los muertos pudo haber cobrado especial interés en un clima de violencia en la que hubo muchos muertos (Mc 12,18-27)⁴³. La cuestión de cuál era el mandamiento más importante pudo también reavivarse en un contexto de odio (Mc 12,28-35)⁴⁴. Pero es sobre todo en la última controversia, la que Jesús plantea a sus adversarios (Mc 12,35-37), donde se percibe más claramente una alusión a la situación creada por la guerra. En ella, Jesús cuestiona con un argumento exegético la convicción de que el Mesías debía ser un descendiente de David. Esta visión del Mesías, que se había cultivado en la interpretación de algunos salmos (entre ellos el Sal 118, citado dos veces en estos capítulos) y en la tradición farisea (*SalSal* 17), tuvo un papel importante en la revuelta contra Roma. El relato de Marcos, sin embargo, toma distancias con respecto a ella, rechazando así la lógica que había llevado a la guerra⁴⁵.

Si el relato de Marcos quiere evocar los acontecimientos de la guerra al narrar la actividad de Jesús en Jerusalén, ciertamente lo hace para distanciarse de ellos. La lógica de la actuación de Jesús no tiene nada que ver con la de los pretendientes mesiánicos que se instalaron en la ciudad antes de su destrucción. A él no se le debe identificar con el tipo de mesianismo que ellos reivindicaron. Para Marcos, todo aquello fue un tremendo fracaso, un camino equivocado. El reinado de Dios es otra cosa, sigue una lógica muy distinta. Por eso solo cabe recordar aquellos acontecimientos para tomar distancia de ellos. Para los destinatarios del evangelio, sin embargo, esta no es

⁴¹ MARCUS, *Way of the Lord*, 111-129.

⁴² ZEICHMANN, “The Date”, 432-436.

⁴³ MARCUS, *El evangelio II*, 961.

⁴⁴ *Ib.*, 971.

⁴⁵ MARCUS, *Way of the Lord*, 137-145; ROSKAM, *The Purpose*, 145-170.

una tarea fácil, pues las consecuencias de la guerra permanecían y les afectaban de forma directa.

6. La situación de los destinatarios (Mc 13)

El llamado “discurso escatológico” es, a primera vista, un elemento extraño en el relato marciano. Las enseñanzas de Jesús son poco frecuentes en este evangelio. De hecho, solo en otra ocasión presenta Marcos a Jesús dirigiendo una enseñanza de cierta extensión a sus discípulos (Mc 4,1-34). En el caso que nos ocupa, además, los destinatarios son solo los cuatro discípulos que le habían seguido desde el comienzo (Mc 1,16-20). Desde el punto de vista de la técnica narrativa, este capítulo constituye también una anomalía, pues es uno de los pocos casos en los que se pasa del tiempo de la narración al tiempo del lector⁴⁶.

Este cambio de registro temporal es solo uno de los recursos que el narrador utiliza para captar la atención del lector y hacer que se sienta directamente implicado. El discurso, en efecto, contiene diversas alusiones que recuerdan a los lectores y oyentes que Jesús está hablando de ellos. Así, aunque inicialmente sus enseñanzas se dirigen a un grupo reducido de discípulos, al final se aclara quiénes son los verdaderos destinatarios: “Lo que a vosotros os digo lo digo a todos” (Mc 13,36). Ese “todos” al que se dirigen sus enseñanzas es la “generación” mencionada un poco antes, es decir, “esta generación” que “no pasará antes de que todo esto se cumpla” (Mc 13,30). Los primeros lectores del evangelio, que formaban parte de esta generación, están incluidos en el “vosotros” al que se dirigen las exhortaciones (Mc 13,9: “Tened cuidado de vosotros mismos”), y son directamente interpelados por el narrador: “¡Entienda el que lee!” (Mc 13,14)⁴⁷.

No obstante, a pesar de sus muchas peculiaridades, el discurso no es un cuerpo extraño en el relato marciano. Existe una notable conexión con los capítulos precedentes, sobre todo con los episodios en los que Jesús anuncia proféticamente la destrucción del templo con el gesto de la maldi-

⁴⁶ El EvMc se refiere con frecuencia a acontecimientos futuros (véase la lista elaborada por FRITZEN, *Von Gott verlassen?*, 134-135), pero solo en algunos casos esos acontecimientos se encuentran fuera del relato: la venida del Hijo del hombre (Mc 8,38), la difusión de la noticia de la transfiguración (Mc 9,9), la situación de los discípulos en el mundo futuro (Mc 10,29-31) o el encuentro de los discípulos con Jesús en Galilea (Mc 14,28; 16,7). Mc 13 es una composición centrada en este tipo de acontecimientos.

⁴⁷ BALABANSKI, “Mark 13”, 62-63.

ción de la higuera (Mc 11,12-26). A esa misma destrucción se refiere Jesús en el diálogo inicial con sus discípulos (Mc 13,2), y todo el discurso está dedicado a aclarar el momento y la forma en que tal acontecimiento sucederá (Mc 13,4).

La enseñanza de Jesús posee también una estrecha relación con el relato de la pasión que sigue⁴⁸. En ambos, en efecto, se usa el verbo *paradídōmi* para hablar de la entrega de los discípulos y de Jesús (Mc 13,9.11.12; 14,11.18...). Más aún, el anuncio de que los discípulos serán entregados a los sanedrines y llevados ante los gobernadores (Mc 13,9) se cumple puntualmente en la pasión de Jesús (Mc 14,55-65; 15,1-5), y el anuncio de que los parientes cercanos serán quienes entreguen a los discípulos (Mc 13,12) se cumple en la entrega de Jesús por uno de los que integran su nueva familia (Mc 14,43-47; 3,31-35). De igual modo, la exhortación a los discípulos para que estén vigilantes (Mc 13,35.36: *grēgoreite*) anticipa una advertencia similar que Jesús dirige a los que le acompañan mientras ora en Getsemaní (Mc 14,34.38: *grēgoreite*). La “hora” cuya llegada Jesús anuncia como algo desconocido (Mc 13,32) llega en el momento de su arresto (Mc 14,41). Por otro lado, los signos que precederán a la venida del Hijo del hombre (Mc 13,24-25) serán evocados en el momento de la muerte de Jesús (Mc 15,33). Además, esta venida se anuncia casi con las mismas palabras en el discurso y en la confesión de Jesús ante el sumo sacerdote (Mc 13,26; 14,62). Finalmente, la destrucción del templo, que es el tema del discurso, aparecerá también en las acusaciones contra Jesús y en las burlas de los que pasan ante la cruz (Mc 14,55-59; 15,29-30), y se consumará simbólicamente en el momento de su muerte, al rasgarse la cortina del templo (Mc 15,38).

El discurso de Mc 13 forma parte de la narración y está perfectamente integrado en ella. Sin embargo, el cambio de género y el desplazamiento temporal le advierten al lector de que aquí no se trata ya de la historia de Jesús, sino de su propia situación. Al mismo tiempo, las conexiones con lo que precede y lo que sigue, sobre todo con lo que sigue, le hacen comprender que hay una profunda relación entre la situación de crisis que los destinatarios están viviendo y el trauma de la pasión de Jesús. El discurso final de Jesús no es, pues, un anuncio de tipo escatológico sobre lo que sucederá al final de los tiempos, sino una prolepsis narrativa. Tampoco es un discurso apocalíptico, pues, aunque utiliza imágenes de tipo apocalíptico para describir la dramática situación que viven los destinatarios del evangelio,

⁴⁸ Esta relación fue observada por LIGHTFOOT, *Gospel Message*, 48-59; véase también: BALABANSKI, “Mark 13”, 66-69, y LÜCKING, “Zerstörung”, 157-161.

para Marcos esta situación es algo que hay que dejar atrás. Esta composición es, más bien, una especie de "discurso de despedida"⁴⁹ en el que se anticipa retóricamente la situación que viven los destinatarios⁵⁰.

Formalmente, la enseñanza de Jesús se presenta como una respuesta a la pregunta de los discípulos sobre el momento de la destrucción del templo y los signos que la precederán (Mc 13,4). En dicha respuesta se establece una secuencia temporal en la que se distinguen tres etapas: el comienzo de los dolores de parto (Mc 13,5-8), el tiempo de la tribulación (Mc 13,9-23) y lo que sucederá después de la tribulación (Mc 13,24-27). Esta secuencia concluye con una exhortación a estar atentos para reconocer los signos, asegurando que todo sucederá en "esta generación", y subrayando la necesidad de estar vigilantes (Mc 13,28-37). En la descripción de las dos primeras etapas, los exegetas han reconocido fácilmente la situación que vivían los destinatarios del evangelio⁵¹. Sin embargo, también la tercera pertenece a las cosas que sucederán en "esta generación".

El acontecimiento central de esta tercera etapa es la venida del Hijo del hombre (Mc 13,24-27). Los lectores pueden reconocer en este anuncio otros en los que Jesús se ha referido a sí mismo como el Hijo del hombre que "vendrá con la gloria de su Padre junto con los santos ángeles" (Mc 8,38), o incluso el anuncio de que el Hijo del hombre "resucitará de entre los muertos" (Mc 9,9). En el contexto del relato marcano, este nuevo anuncio de su futura venida refuerza los anteriores. Sin embargo, no es la última palabra sobre este acontecimiento. Durante su pasión, Jesús referirá este anuncio a sí mismo cuando reconozca ante el sumo sacerdote que él es el Hijo del hombre que vendrá entre las nubes (Mc 14,62), aludiendo así a su futura resurrección⁵². Pero será más adelante, al final del relato, cuando se

⁴⁹ El género literario de Mc 13 es una cuestión muy discutida. Sobre su caracterización como "discurso de despedida", véase HATINA, "Focus", 45-48; FRITZEN, *Von Gott verlassen?*, 135-136.

⁵⁰ VAAGE, *Trauma*, desarrolla esta perspectiva en un capítulo titulado: "El apocalipsis ya terminó: ¿cómo se entra en el reino de Dios?" (125-150,) afirmando que todo lo que Jesús anuncia en este capítulo era para el evangelista algo pasado. YARBRO COLLINS, "Apocalyptic", propuso hace años una lectura similar de Mc 13. Más recientemente, FRITZEN, *Von Gott verlassen?*, 135-152, ha argumentado a favor de esta lectura.

⁵¹ BALABANSKI, "Mark 13", 97-100. Véase también VAN IERSEL, "Failed Followers".

⁵² Como señala VAAGE, *Trauma*, cap. 5, desde el primer anuncio de la pasión, Jesús se ha identificado a sí mismo en el relato de Marcos con el Hijo del hombre que, después de sufrir la pasión, resucitará. Por otro lado, los signos que anunciarán la venida del Hijo del hombre (Mc 13,24-25) se evocan en el momento de la muerte de Jesús (Mc 15,33), reforzando así la conexión entre estos dos pasajes. Finalmente,

clarifique el sentido que este anuncio tiene para los seguidores de Jesús: la futura visión de Jesús, que estos pasajes han venido anunciando, tendrá lugar en Galilea (Mc 16,7)⁵³.

La situación de los destinatarios se describe así como una mezcla de tribulaciones y esperanzas. En su complejidad literaria y teológica, este discurso pone de manifiesto que la experiencia de la guerra ha sido elaborada como un trauma cultural. Los seguidores de Jesús han vivido acontecimientos horribles en su entorno (guerras y hambre), y ellos mismos han sido llevados ante tribunales y reyes y entregados a la muerte por sus propios parientes y por otros creyentes⁵⁴. Estos acontecimientos han marcado de forma indeleble no solo su conciencia como grupo, sino también sus recuerdos. El mundo en que antes vivían ha desaparecido ante sus ojos, ya no existe. Los efectos de la guerra han desestabilizado los pilares sobre los que se asentaba la sociedad: la abominación de la desolación está donde no debe.

Pero esta visión “apocalíptica”, y en cierto modo pesimista, de los efectos de la guerra no es el final. Para Marcos, este apocalipsis es algo que ya pasó (Mc 13,24), y ahora hay que mirar hacia el futuro para construir una nueva identidad y un nuevo proyecto. De hecho, este discurso final de Jesús le proporciona al lector una especie de pausa que le permite tomar distancia con respecto a su propia situación para relativizarla y construir desde ella un nuevo futuro⁵⁵. El trauma vivido no es la última palabra, sino una oportunidad para recuperar de forma creativa el pasado para dejar atrás la situación vivida y construir un nuevo futuro.

Es en este proceso de reflexión donde Marcos recupera el trauma de la pasión para construir, a partir de él, un relato progresivo, es decir, un relato que permita al grupo de los seguidores de Jesús integrar el nuevo trauma de la guerra de forma constructiva. Las relaciones que hemos observado antes entre el discurso final y el relato de la pasión que sigue tienen la finalidad de conec-

la expresión *ek dexiōn kathēmenon tēs dynámeōs* pertenece al lenguaje tradicional de las confesiones de fe en la resurrección (Hch 2,25.34).

⁵³ Mc 13,26; 14,62 y 16,7 son los tres únicos lugares del EvMc en los que el verbo *horaō* está en futuro. Los tres se refieren al momento de la manifestación de Jesús, cuyo contenido se va progresivamente precisando en el relato.

⁵⁴ La situación de los destinatarios integra todos estos elementos característicos del trauma cultural; véase FRITZEN, *Von Gott verlassen?*, 364-366.

⁵⁵ En palabras de BALABANSKI, “Mark 13”, 69: “Marcos 13 rompe el incansable movimiento del relato hacia adelante antes de los eventos clave de la pasión. Esto proporciona a los lectores la oportunidad de orientarse en la narración central de su fe al reconocerse a sí mismos como destinatarios y, por tanto, en cierto sentido, como parte de lo que va a seguir [...] La historia ya no se experimenta como algo ‘objetivo’ que se observa desde fuera, sino como una realidad en la que uno entra”.

tar ambas experiencias, de modo que el lector pueda leer la pasión de Jesús como su propia historia y elaborar la experiencia vivida a la luz de la pasión de Jesús (“trauma elegido”), que es la experiencia fundante del grupo⁵⁶.

7. Un nuevo camino inspirado en la pasión de Jesús (Mc 14–16)

La interpretación de Mc 11–13 que acabo de proponer sitúa el relato de la pasión en un marco preciso. Desde la perspectiva de la narración marcana, este relato final no pretende ofrecer una crónica histórica de los últimos momentos de la vida de Jesús. Su intención es, más bien, proponer a los lectores un modelo que les permita abrir un camino nuevo en lo que parecía una situación sin salida⁵⁷. Dicho de otra forma, el relato marciano de la pasión no mira hacia el pasado, sino hacia el futuro; evoca el pasado para imaginar el futuro.

Esta mirada hacia el relato de la pasión desde la perspectiva del lector ayuda a comprender mejor por qué toda la narración marcana está orientada hacia dicho relato. También permite entender cómo se integra este final en el nuevo comienzo que es todo el evangelio (Mc 1,1: “Comienzo de la buena noticia...”). Este nuevo comienzo brota de la recuperación creativa de un acontecimiento fundacional: la pasión y muerte de Jesús. Tal acontecimiento había sido ya elaborado como un trauma social por sus primeros seguidores. De él existían noticias y, muy probablemente, una narración oral. Ahora, sin embargo, aquellos recuerdos se leen a la luz de la experiencia vivida por los destinatarios del EvMc en el contexto de la guerra judía⁵⁸.

⁵⁶ En palabras de LÜCKING, “Zerstörung”, 161: “Los paralelismos entre el discurso escatológico y la pasión de Jesús relacionan el destino de los discípulos –y con él la experiencia de crisis de las comunidades cristianas– con el sufrimiento y la muerte de Jesús. De esta manera, los lectores experimentan su propia historia en la pasión de Jesús. La experiencia de la guerra judía y de la destrucción del templo de Jerusalén se reelabora, en el evangelio de Marcos, por medio del relato actualizado del sufrimiento y la muerte de Jesús. Ambas experiencias de crisis se interpretan mutuamente”.

⁵⁷ El carácter ejemplar de la actuación de Jesús en el relato de la pasión fue ya observado por DORMEYER, *Passion*.

⁵⁸ FRITZEN, *Von Gott verlassen?*, ha mostrado que el tiempo del relato y el tiempo del lector se funden en Marcos, y que, gracias a esta fusión, el tiempo del lector se lee en el tiempo de Jesús, de modo que “el lector no solo debe tomar el relato como algo pasado, sino como una pauta. Su situación, sus preguntas y desafíos se reflejan en el mundo narrado, en el cual él se ve a sí mismo involucrado” (260).

Las evidentes conexiones entre el discurso de despedida de Jesús y el relato de su pasión nos ayudan a entrar en la lógica de esta lectura. Una primera clave nos la ofrece el final del discurso, en el que Jesús exhorta a sus discípulos a estar vigilantes (Mc 13,33-36). Esta exhortación tiene una especial importancia, pues no solo se dirige a los que en ese momento escuchan a Jesús, sino a todos (Mc 13,37). El imperativo “¡vigilad!” (*grēgoreite*) se repite allí dos veces, y se refuerza con la parábola del portero a quien el amo encarga la función de “vigilar” (Mc 13,33: *hína grēgorē*). La misma invitación resuena, ya dentro del relato de la pasión, en la escena de Getsemaní (Mc 14,32-42). También aquí Jesús exhorta al grupo reducido de discípulos que le acompañan para que estén vigilantes, repitiendo dos veces el imperativo “¡vigilad!” (*grēgoreite*). Ellos, sin embargo, no son capaces de mantenerse despiertos (Mc 14,38.40). Esta exhortación (y la actitud de los discípulos) ocupa aquí también un lugar importante, pues se encuentra en un momento clave del relato de la pasión: aquel en que Jesús acepta, aun sin comprenderla, la voluntad del Padre. La incapacidad de los discípulos de orar con Jesús y entrar así en la lógica de Dios (Mc 8,33) explica por qué uno le traicionará, otro le negará y todos le abandonarán.

Esta forma de presentar a los discípulos más cercanos de Jesús en el relato muestra que no son un buen modelo para el lector. Después de una primera etapa en la que le siguieron de forma incondicional (Mc 1,16-20; 3,13-19, etc.), su actitud hacia él, hacia su misión y su destino se ha ido haciendo cada vez más distante y crítica (Mc 8,14-21; 8,32; 9,33-37, etc.), hasta llegar al abandono total en el momento de la pasión⁵⁹. Esta llamativa presentación de los discípulos en el EvMc tiene, sin duda, una función con respecto a los lectores. Hay en ella, probablemente, una crítica al proyecto histórico liderado por los Doce, pero es también un recurso para mostrar al lector que, si el camino seguido por ellos pudo haber sido adecuado en un momento, ahora no lo es. En esta nueva situación, los lectores no deben tomar como modelo a los discípulos, sino a Jesús.

Jesús es, de hecho, el protagonista del relato de la pasión. Aunque casi no habla y su actitud es cada vez más pasiva, el lector es invitado insistentemente a fijarse en él, en sus actitudes, en su forma de afrontar la traición, la condena injusta, los ultrajes... la muerte. Los lectores y oyentes del relato marcano se introducen en él desde su propia vivencia y descubren en Jesús una forma de afrontarla⁶⁰.

⁵⁹ GUIJARRO, *Camino*, 37-83.

⁶⁰ Como observa HATINA, “Focus”, 48: “La ubicación del discurso antes del arresto, el juicio, las palizas, la humillación y la muerte de Jesús anima a los destinatarios”.

La vinculación entre Jesús y los lectores del evangelio se hace evidente en el relato a través de la condición de “entregados” que ambos comparten. En la parte del discurso de Jesús que refleja de forma más concreta y precisa la situación de los que leen o escuchan este relato se dice que “serán entregados [*paradōsousin*] a los sanedrines...” (Mc 13,9), y que “el hermano entregará [*paradōsei*] al hermano a la muerte”. El verbo *paradídōmi* describe la situación de incertidumbre y de constante peligro de muerte que les acecha en el ambiente de la guerra⁶¹. Esta es también la situación en que se encuentra Jesús al comienzo del relato de la pasión, cuando Judas está buscando una ocasión propicia para entregarlo (Mc 14,11: *pōs auton paradōi*). Durante la cena con sus discípulos, Jesús es consciente de esta amenaza (Mc 14,18: *heîs ex hymōn paradōsei me*), que se cumplirá en Getsemaní (Mc 14,41: *idoú paradídōtai ho hyiōs toû anthrōpou*). A partir de este momento, su itinerario estará jalonado por diversas entregas (Mc 15,1.15). Jesús, como los discípulos, es uno que “ha sido entregado” al sanedrín y tiene que comparecer ante el gobernador. Su situación es una réplica exacta de la que viven los destinatarios del evangelio, pues, como ellos, tiene que afrontar la amenaza del sufrimiento y de la muerte. Describiendo la situación de Jesús de forma tan parecida a la de los futuros discípulos, el narrador invita a estos últimos a fijarse en él y a leer su propia situación en la de Jesús.

Al centrar su atención en Jesús, el lector y los que escuchan esta parte final del relato de Marcos advierten que se va convirtiendo en un personaje cada vez más pasivo. Desde esta perspectiva, en el relato pueden identificarse cuatro momentos diferentes. En el primero de ellos, Jesús está bajo la amenaza de la entrega y muestra una actitud activa frente a ella (Mc 14,1-50). En el segundo momento, ha sido ya entregado y comparece ante el sanedrín y el prefecto romano con una actitud silenciosa (Mc 14,51-15,15). En el tercer momento, después de haber sido condenado, sufre el escarnio y la muerte (Mc 15,16-41). Finalmente, en el cuarto momento, Jesús es puesto en el sepulcro (Mc 15,42-16,8).

En el primer momento, Jesús se halla bajo la amenaza de la entrega. Esta se ha anunciado (Mc 14,11) y Jesús sabe que se producirá (Mc 14,18). Es la situación en la que viven, según Mc 13,9-13, los destinatarios del evan-

rios a comprender cómo el sufrimiento anticipado debe ser fielmente soportado por los seguidores de Jesús”.

⁶¹ VAN IERSEL, “Failed Followers”, 256-258. La forma en que Flavio Josefo describe la situación de amenaza en que vivían incluso los simpatizantes de los hebreos (*Bell* 2,461-463) permite hacerse una idea de lo que significaba exactamente la amenaza de ser entregados.

gelio. En esta etapa, Jesús se muestra más activo que en las siguientes. Es un momento de angustia y de tentación, como revela su oración en Getsemaní (Mc 14,34-35). Sin embargo, en todo momento da muestras de aceptar la muerte que le espera. En Betania interpreta el gesto de la mujer como una unción anticipada de su cuerpo “para la sepultura” (Mc 14,8). En la cena con sus discípulos, el pan y la copa de vino que comparte con ellos anticipan simbólicamente su muerte (Mc 14,22-25). Pero es sobre todo en la escena de Getsemaní donde se revela con más detalle su actitud ante la amenaza de la entrega⁶². La escena introduce al lector en el debate interior de quien se encuentra en una situación así, y le hace comprender que Jesús la afrontó no desde la lógica humana, sino desde la lógica de Dios. Jesús había enunciado ya esta clave con motivo del primer anuncio de la pasión, cuando le reprochó a Pedro que pensaba al modo humano, no según la lógica de Dios (Mc 8,33). Ahora, sin embargo, es él mismo quien se enfrenta a este dilema y, aunque elige hacer la voluntad de Dios y no la suya, lo hace en medio de una intensa angustia vital (Mc 14,34).

En el segundo momento, entregado por uno de los suyos, Jesús tiene que comparecer ante el sanedrín presidido por el sumo sacerdote y ante el prefecto romano. También en este caso la situación que vive Jesús corresponde a la que han vivido y viven algunos de los destinatarios del evangelio (Mc 13,9: “Os entregarán a los sanedrines y seréis llevados a las sinagogas, y compareceréis ante gobernantes y reyes”). La actitud de Jesús en este momento es más pasiva. En los dos interrogatorios, que tienen una estructura paralela, Jesús calla y no responde a las acusaciones que pronuncian contra él, desconcertando a quienes le interrogan (Mc 14,60; 15,4: *ouk apokrinē oudén*). Tan solo en el primero de ellos, ante la insistencia del sumo sacerdote, Jesús reconoce que es el “Mesías Hijo del Bendito”, no un Mesías de tipo davídico, como los que provocaron la guerra, sino uno que renuncia a hacer su voluntad para hacer la del Padre⁶³. En esta respuesta, además, el Jesús marcano retoma el anuncio de la venida del Hijo del hombre con poder y gloria (Mc 13,26), relacionando ahora dicha venida más claramente con su futura y anunciada resurrección⁶⁴. Los que leen y

⁶² Sobre la centralidad de esta escena en el relato de Marcos, véase FELDMIEIER, *Krisis*.

⁶³ MARCUS, “Mark 14:61”, ha mostrado que la aposición *ho hyiòs tou eulogētoû* tiene carácter restrictivo y precisa, por tanto, el significado de *ho jristós*. Esta lectura corresponde a la reticencia que hemos observado en el relato de Marcos a identificar a Jesús con un mesías de tipo regio.

⁶⁴ En el discurso de despedida se habla de una visión del “Hijo del hombre que viene entre las nubes con gran poder y con gloria” (Mc 13,26); en la respuesta al

escuchan el evangelio ven confirmada así su identidad como seguidores de un Mesías que pone su confianza en Dios.

Por último, después de que Pilato lo entregue para ser azotado y crucificado, Jesús afronta con una actitud totalmente pasiva el escarnio, el sufrimiento y la muerte. Esta era una situación por la que estaban pasando o habían pasado ya algunos de sus seguidores en el momento en que se escribe el evangelio, pues también algunos de ellos habían sido entregados a la muerte (Mc 13,12: *paradōsei adelfos adelfōn eis thánaton*). En estas escenas, Jesús tiene que soportar en silencio que se burlen de él y le condenen por ser lo que no es: el Rey de los judíos (Mc 15,26), un Mesías Rey de Israel (Mc 15,32). Imposible explicar a quienes lo acusan y a quienes lo condenan que él no tiene nada que ver con ese tipo de mesianismo que provocó la guerra y sembró el país de muerte y de odio. Jesús acepta resignado el veredicto injusto de los hombres, pero le cuesta más, en este momento decisivo, aceptar el ocultamiento de Dios. Por eso, rompiendo el silencio que ha mostrado ante la condena humana, su voz resuena con fuerza (Mc 15,34: *fōnē megálē*) para introducir a Dios en el drama de su abandono. No es fácil precisar el sentido del grito de Jesús, que repite las palabras iniciales del Sal 22, tal vez porque contienen, al mismo tiempo, un reproche y una actitud de confianza⁶⁵. Esta ambigüedad, de hecho, preside toda la escena de la muerte de Jesús, pues no está claro si las tinieblas son un signo de la presencia divina o de su ocultamiento (Mc 15,33), como tampoco es evidente si el hecho de que la cortina del templo se rasgue anuncia un desastre o un acontecimiento salvador (Mc 15,38)⁶⁶. La muerte de Jesús, lo mismo que la de sus seguidores durante los desastres de la guerra, genera un ambiente de oscuridad y desconcierto, y hace que tanto uno como otros se pregunten por qué Dios no interviene. La trama del relato marcano alcanza en este momento su clímax. El repetido anuncio de la muerte de Jesús se ha cumplido finalmente. Su trayectoria vital, progresivamente descendente, ha concluido en este fracaso. Quienes leen y escuchan el relato marcano pueden identificarse con Jesús, pero ¿de qué

sumo sacerdote se dice que el Hijo del hombre que viene está "sentado a la derecha del Poder" (*ek dexiōn kathēmenon tēs dynámeōs*). Estas expresiones aluden a la entronización divina de Jesús, como ha mostrado HURTADO, "Early Christological".

⁶⁵ Sobre las diversas interpretaciones de este versículo y el influjo que en ellas tiene la situación del lector, véase VAN OYEN – VAN CAPPELLEN, "Mark 15,34".

⁶⁶ FRITZEN, *Von Gott verlassen?*, 323-359, relaciona la escena con la oración de Jesús en Getsemaní, y añade las palabras del centurión a las ambigüedades mencionadas, pues tampoco está claro si se trata de una confesión de fe o de una burla más.

forma puede ayudarles esa identificación a afrontar la experiencia que están viviendo?

La ambigüedad de los detalles que rodean la muerte de Jesús, incluido su propio grito/oración, abre un resquicio para una lectura no fatalista (no apocalíptica) del trauma de la muerte de Jesús y para afrontar el trauma de la guerra. Esta ambigüedad había quedado resuelta, en cierto modo, en los anuncios que Jesús había hecho a sus discípulos durante el camino hacia Jerusalén, pues todos ellos terminan con el anuncio de su futura resurrección (Mc 8,31: *kai metà treís hēméras anastēnai*; cf. 9,31; 10,34). De igual modo, al inicio del relato de la pasión, junto con el anuncio de la dispersión de sus discípulos, Jesús les había anunciado que, después de su resurrección, iría delante de ellos a Galilea (Mc 14,28). Hay, pues, en la narración una intención explícita de recordarle al lector esta promesa, cuyo cumplimiento anuncia el mensaje divino en la escena final del evangelio (Mc 16,1-8), añadiendo que la finalidad del encuentro prometido será “ver” a Jesús (Mc 16,7: *ekeî autòn ópsēsthe*). En este último cuadro del relato, los verdugos de Jesús ceden el protagonismo a sus discípulos, pero, en realidad, el protagonista sigue siendo él, su causa, y Dios, que lo ha resucitado de entre los muertos (Mc 16,6: *ēgérthē*, pasivo divino). El relato, sin embargo, concluye de forma enigmática, pues el miedo impide a las mujeres difundir este mensaje. En el mundo del relato, ellas son las únicas que conocen la noticia. Sin embargo, el mensaje puede ser también escuchado por los lectores, y es a ellos, precisamente, a quienes se dirige el narrador, abriendo así la posibilidad de un nuevo camino⁶⁷. Este nuevo camino exige volver a Galilea para ver allí a Jesús y, desde esa nueva mirada, ensayar una nueva forma de vida, otra forma de vida posible inspirada en la lógica de Dios, que no es la lógica humana; una lógica que integra constructivamente la experiencia del sufrimiento y de la muerte vividas por Jesús en su pasión y por sus seguidores en el contexto de la guerra judía⁶⁸.

8. Conclusión

En su estudio sobre la formación de la identidad afroamericana, Ron Eyerman explica cómo el trauma vivido por los esclavos en los Estados

⁶⁷ Sobre las posibles reacciones de los lectores ante esta escena, véase WHITENTON, “Silence”.

⁶⁸ En el EvMc, esta otra vida posible es la que Jesús propone a sus discípulos al crear con ellos una nueva familia que debe encarnar un modo de vida “ascético”, es decir, alternativo, diferente del ordinario, como ha mostrado VAAGE, “Other Home”.

Unidos hasta la guerra civil fue elaborado por sucesivas generaciones de intelectuales negros hasta convertirse en un rasgo fundamental de dicha identidad. En este proceso fue crucial la construcción de un relato progresivo que asumió la esclavitud como una herencia, una tradición que merecía la pena ser conservada, un pasado colectivo que era fundamental para mantener la identidad del grupo y un recurso cultural que podía ser explorado y explotado⁶⁹.

El EvMc refleja un proceso similar. En este caso, la experiencia del pasado que se recupera, la pasión y muerte de Jesús, ya había sido elaborada como un trauma cultural por los primeros grupos de discípulos que habían construido un relato en el que Jesús aparecía como el justo sufriente. El relato marcano (y el grupo de discípulos que está detrás de él) asumió y reelaboró esta experiencia del pasado fundacional como parte esencial de su identidad. La experiencia que propició este proceso fue la dramática situación creada por la guerra judía en la región siropalestinese. En esta situación desconcertante, aquellos seguidores de Jesús elaboraron un relato progresivo en el que el trauma originario se recuperaba creativamente para redefinir su identidad como grupo.

El EvMc es este relato progresivo de la pasión y muerte de Jesús. Este relato se define a sí mismo como “comienzo de la buena noticia” (Mc 1,1). En realidad, se trata de un “nuevo” comienzo, que se propone después del desastre de la guerra. Toda la narración es este nuevo comienzo, aunque es al final de la misma donde mejor se percibe la novedad que encierra. Esta parte final está ambientada en Jerusalén y su entorno (Mc 11–16), y en ella las indicaciones de lugar y de tiempo son mucho más precisas que en el resto de la narración. Tales indicaciones facilitan la fusión entre lo que ocurre en el relato (la actuación de Jesús) y la situación que viven los destinatarios (las consecuencias de la guerra). Jugando con los diversos planos temporales, el narrador invita a los lectores a afrontar la situación que viven desde una recuperación creativa de la memoria de Jesús.

Desde la perspectiva del lector, en efecto, todo lo que se cuenta en estos capítulos finales tiene que ver, de una u otra forma, con su propia situación. La actuación de Jesús en Jerusalén (Mc 11–12) es, ciertamente, cosa del pasado. Sin embargo, la forma de contar los diversos episodios evoca en el lector lo sucedido en la guerra y le hace caer en la cuenta de que

⁶⁹ EYERMAN, “Cultural Trauma”, 84-97; ID., “Past in the Present”, 163-166. Eyerman analiza también otro tipo de relato de corte regeneracionista, que proponía la restauración del orgullo negro en la patria de origen. Lo propio del relato progresivo es la recuperación del pasado para impulsar un nuevo proyecto en el futuro.

la forma de actuar de Jesús sigue una lógica muy diferente de la de aquellos que causaron el desastre. Esta forma de narrar la historia hace que los lectores también se distancien de la lógica humana de la guerra, aunque ello no les libraría de tener que sufrir sus consecuencias. Estas consecuencias se evocan en el discurso de despedida de Jesús (Mc 13), que anuncia lo que les espera a sus discípulos. Para los lectores del evangelio, sin embargo, no se trata de algo que sucederá en el futuro, sino de la situación en que se encuentran. Desde esta situación son invitados a recuperar la memoria de la pasión de Jesús, descubriendo no solo la relación que existe entre su vivencia y aquel acontecimiento fundante de la vida del grupo, sino también la posibilidad de un nuevo comienzo que en él se vislumbra. La invitación que se hace primero a los Doce y luego a los lectores para que vayan a Galilea (Mc 14,28; 16,7) abre la posibilidad de encontrarse allí con el Resucitado y comenzar de nuevo con toda la carga de la experiencia vivida.

La retórica de Marcos se orienta, pues, a este nuevo comienzo (Mc 1,1), que se insinúa en el final abierto del evangelio (Mc 16,8). Su relato, sin embargo, no contiene una propuesta bien definida de cómo ha de ser este nuevo comienzo en todos sus detalles. Es, en cierto modo, una respuesta inicial que se asienta en la firme convicción de que hay que cambiar de lógica; de que hay que abandonar la lógica humana, es decir, esa que llevó al desastre de la guerra, y que a Pedro y a los demás les impidió entender el camino de Jesús; la convicción de que hay que seguir la lógica de Dios, es decir, esa que le llevó a Jesús a comportarse como Hijo obediente. Entrar en esta lógica es lo que hará posible el nuevo comienzo del evangelio⁷⁰.

Bibliografía

- ALEXANDER, J. C., "Towards a Theory of Cultural Trauma", en J. C. ALEXANDER *et al.*, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley 2004, 1-30.
- ASSMANN, J., "Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations", *Historiography East and West* 1 (2003) 154-177.

⁷⁰ Este artículo es una versión revisada y reelaborada de la ponencia que presenté en julio de 2017 en el *Colloquium Biblicum Lovaniense*. La versión inglesa de dicha ponencia será publicada bajo el título "Cultural Trauma, Collective Memory, and Social Identity. The Gospel of Mark as 'Progressive Narrative'", en G. VAN OYEN (ed.), *Reading the Gospel of Mark in the Twenty First Century* (BETL 301), Leuven 2019, 141-169.

- BALABANSKI, V., "Mark 13: Eschatological Expectation and the Jewish War", en ID. (ed.), *Eschatology in the Making: Mark, Matthew, and the Didache*, New York-Cambridge 1997, 55-100.
- BAR-TAL, D., *Intractable Conflicts. Socio-Psychological Foundations and Dynamics*, Cambridge 2013.
- DORMEYER, D., *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell*, Münster 1974.
- DUBE, Z., "Jesus' Death and Resurrection as Cultural Trauma", *Neotestamentica* 47 (2013) 107-122.
- EYERMAN, R., "Cultural Trauma, Slavery and the Formation of African American Identity", en J. C. Alexander *et al.*, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley 2004, 60-111.
- , "The Past in the Present: Culture and the Transmission of Memory," *Acta Sociologica* 47 (2004) 159-169.
- EYERMAN, R. *et al.*, *Narrating Trauma: On the Impact of Collective Suffering*, London 2013.
- FANDER, M., "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mk 15,34): (Kriegs) Traumatisierung als Thema des Markusevangeliums", en E. Moltmann-Wendel – R. Kirchhoff (eds.), *Christologie im Lebensbezug*. Göttingen 2005, 116-156.
- FELDMIEIER, R., *Die Krisis des Gottessohnes: die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion*, Tübingen 1987.
- FRITZEN, W., *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium as Kommunikationsangebot für bedrängte Christen*, Stuttgart 2008.
- GARBER, D. G., "Trauma Theory and Biblical Studies", *Currents in Biblical Research* 14 (2015) 24-44.
- GELARDINI, G., *Christus Militans. Studien zur polistich-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges*, Leiden-Boston 2016.
- GUIJARRO, S., *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el evangelio de Marcos*, Salamanca 2015, 37-83.
- , "El relato premarquiano de la pasión y la comunidad de Jerusalén", en ID., *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella 2007, 169-201.
- , "La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología", *Revista Catalana de Teologia* 38 (2013) 49-73 [63-71].
- HENGEL, M., *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia 1985.
- HURTADO, L., "Early Christological Interpretation of the Messianic Psalms", *Salmanticensis* 64 (2017) 73-100.
- INCIGNERI, B. J. *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden 2003.
- KLOPPENBORG, J. S., "Evocatio Deorum and The Date of Mark", *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 419-450.

- KUHN, H.-W., *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, Göttingen 1971.
- LIGHTFOOT, R. H., *The Gospel Message of Saint Mark*, Oxford 1950, 48-59.
- LÜCKING, S. “Die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. als Krisenerfahrung der frühen Christen”, en J. HAHN (ed.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* (WUNT 147), Tübingen 2002, 140-165.
- MARCUS, J., “The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark”, *Journal of Biblical Literature* 103 (1992) 441-462.
- , “Mark 14:61: Are You the Messiah–Son-of-God?”, *Novum Testamentum* 31 (1989) 125-141.
- , *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Edinburgh 1993.
- , *El evangelio según Marcos I (1-8)*, Salamanca 2010.
- , *El evangelio según Marcos II (8-16)*, Salamanca 2011.
- MIQUEL, E., “The Impatient Jesus and the Fig Tree: Marcan Disguised Discourse against the Temple”, *Biblical Theology Bulletin* 45 (2015) 144-154.
- NIETO IBÁÑEZ, J. M., *Flavio Josefo: La guerra de los judíos*, Madrid 2001.
- OFICINA DE DERECHOS HUMANOS DEL ARZOBISPADO DE GUATEMALA, *Guatemala nunca más. I: Los efectos de la violència*, Ciudad de Guatemala 1998.
- RODRÍGUEZ LÁIZ, A., *El Mesías hijo de David. El mesianismo dinástico en los comienzos del cristianismo*, Estella 2016.
- ROSKAM, H. N., *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context* (NTSuppl 114), Leiden 2004.
- SCHENKE, L., *Das Markusevangelium*, Stuttgart 1988.
- TAJFEL, H., *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona 1984.
- THEISSEN, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca 1997.
- VAAGE, L. E., “An Other Home: Discipleship in Mark as Domestic Asceticism”, *Catholic Biblical Quarterly* 71 (2009) 741-761.
- , *Trauma, Erzählung, Befreiung: Das Markusevangelium aus amerikanischer Perspektive*, Ostfildern 2017.
- , “Violence as Religious Experience in the Gospel of Mark”, en C. SHANTZ – R. A. WERLINE (eds.), *Experientia, Volume 2: Linking Text and Experience*, Atlanta 2012, 119-135.
- VAN IERSEL, B. M. F., “Failed Followers in Mark: Mark 13:12 as a Key for the Identification of the Intended Readers”, *Catholic Biblical Quarterly* 58 (1996) 244-263.

- VAN OYEN, G. – VAN CAPPELLEN, P., "Mark 15,34 and the *Sitz im Leben* of the Real Reader", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 91 (2015) 569-599.
- VOLKAN, V. D., "Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity", *Group Analysis* 34 (2001) 79-97.
- WHITENTON, M. R., "Feeling the Silence: A Moment-by-Moment Account of Emotions at the End of Mark (16:1-8)", *Catholic Biblical Quarterly* 78 (2016) 272-289.
- WINN, A., *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda* (WUNT 2, 245), Tübingen 2008.
- YARBRO COLLINS, A., "The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context", *Biblical Research* 41 (1996) 5-36.
- ZEICHMANN, C. B., "The Date of Mark's Gospel apart from the Temple and Rumors of War: The Taxation Episode (12:13-17) as Evidence", *Catholic Biblical Quarterly* 79 (2017) 422-437.
- , "Loanwords or Code-Switching? Latin Transliteration and the Date of Mark's Composition", *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting* 4 (2017) 42-64.

[recibido: 29/12/2018 – aceptado: 25/01/19]