LOS PRIMEROS DISCÍPULOS DE JESÚS EN GALILEA

SANTIAGO GUIJARRO
Universidad Pontificia de Salamanca

El casi absoluto silencio de las fuentes cristianas y no-cristianas sobre el movimiento de Jesús en Galilea después de su muerte es un hecho llamativo e intrigante. Galilea fue el principal escenario de la actividad de Jesús y es razonable pensar que sus discípulos galileos continuaran allí el movimiento iniciado por él. Pero entonces ¿cómo se explica que hayan llegado hasta nosotros tan pocas noticias acerca de ellos?[1].

Esta escasez de datos explica que los primeros estudios sobre el tema trataran de identificar los escritos que podrían testimoniar la existencia de grupos de discípulos en Galilea. E. Lohmeyer vio en la tradición de las apariciones y en los relatos de los evangelios un claro reflejo de que existieron dos centros del cristianismo en Palestina: uno en Jerusalén y otro en Galilea[2]. L. Elliott-Binns comenzó también su estudio con un análisis de las aparicio-

[1] Las únicas informaciones directas sobre la presencia de los discípulos en Galilea son dos anuncios de Jesús en el evangelio de Marcos (Mc 14,28 y 16,7), que luego no se cumplen; dos relatos en los que se narran sendas apariciones del resucitado (Mt 28,16-20 y Jn 21,1-23); y una referencia genérica del libro de los Hechos, según la cual "*La iglesia gozaba de paz en toda Judea, en Galilea y en Samaría*" (Hch 9,31). K. Lake, "Note II: The Command not to Leave Jerusalem and the Galilean Tradition", in: F. J. Foakes Jackson – K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity* 1*: The Acts of the Apostles*. Vol. V: Additional Notes to the Commentary, Macmillan, London 1933, 7-16, defendió la existencia de una tradición galilea de las apariciones, pero su explicación no presupone la existencia de un cristianismo galileo, pues, según él, después de estas apariciones los discípulos regresaron a Jerusalén.

[2] E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1936; véanse, especialmente, sus conclusiones sobre Galilea en la historia de la iglesia primitiva en pp. 80-84.

nes, pero basó su reconstrucción del cristianismo galileo en la carta de Santiago, que, según él, habría sido compuesta en Galilea[3].

En los últimos años han aparecido otros estudios que buscan información acerca de estos primeros discípulos galileos de Jesús en las tradiciones pre-evangélicas[4]. La propuesta más difundida y conocida es, sin duda, la que sitúa la composición de Q en Galilea, haciendo de este documento la principal fuente para la reconstrucción del movimiento de Jesús allí durante los años precedentes a la guerra judeo-romana[5]. Otros, como L. Schenke, han intentado reconstruir el movimiento de Jesús en Galilea a partir de las tradiciones orales, en especial de la tradición popular de los milagros[6].

En la línea de estos últimos estudios el presente trabajo se propone analizar la agrupación de las llamadas "controversias galileas" (Mc 2,1-3,6) con un doble objetivo: determinar si pueden ser utilizadas como fuente para el estudio del cristianismo galileo; y averiguar qué información contienen acerca de él.

I. La agrupación pre-marquiana de las "controversias galileas"

Según G. Theissen, el autor del evangelio de Marcos incluyó en su relato tradiciones comunitarias procedentes de Jerusalén (el relato de la pasión y el discurso escatológico) y tradiciones populares (relatos de milagros) y discipulares (apotegmas) procedentes de Galilea[7]. De estos tres grupos de tradiciones el más relevante para nuestro estudio es el último, pues estas tradiciones discipulares son las que pueden proporcionar más información acerca de los grupos en que se transmitieron.

[3] L. E. Elliott - Binns, *Galilean Christianity,* SCM Press, London 1956, 33-53.

[4] La sugerencia de que las fuentes de los sinópticos (Mc, Q y SMt) habrían conservado el recuerdo del cristianismo galileo se encuentra ya en Elliott-Binns, *Galilean Christianity…*, 45.

[5] La mayoría de los estudiosos de Q sitúan su composición en Galilea basándose en el estudio de J. L. Reed, "The Sayings Source Q in Galilee", cap. 6 de: *Archaeology and the Galilean Jesus,* Trinity Press, Harrisburg 2000, 170-196; véase: J. S. Kloppenborg, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Fortress Press, Minneapolis 2000, 214-261. Otros, sin embargo, la sitúan de forma genérica en Palestina o más concretamente en Jerusalén; véase: M. Frenchskowski, "Galiläa oder Jerusalem? Die topographischen und politischen Hintergründe der Logienquelle", in: A. Lindemann, *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, University Press, Leuven 2001, 535-559. J. D. Crossan, *The Birth of Christianity. Discovering what Happenend in the Years Immediately after the Execution of Jesus*, Harper, San Francisco 1998, presupone también que la tradición común de dichos en la que basa su reconstrucción procede de Galilea.

[6] L. Schenke, *La comunidad primitiva. Historia y teología,* Sígueme, Salamanca 1999, 303-332. Su reconstrucción se basa en el estudio de G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1997, 73-128.

[7] Theissen, *Colorido local…,* 264-265. Las tradiciones populares se transmitieron tanto dentro como fuera de la comunidad, mientras que las discipulares sólo se transmitieron dentro de ella (pp. 73-144).

Nos interesan especialmente las tradiciones discipulares que formaban parte de pequeñas agrupaciones antes de ser integradas en el evangelio de Marcos, porque el hecho de haber sido agrupadas indica que respondían a problemas concretos de quienes las unieron para formar una nueva composición. H.-W. Kuhn estudió estas agrupaciones pre-marquianas e identificó tres que contienen tradiciones discipulares: una colección de controversias (Mc 2,1-3,6); una colección de parábolas (Mc 4,1-34) y una colección de instrucciones comunitarias (Mc 10,1-45)[8]. Nuestra atención se centrará en la primera de ellas, porque es la que posee un carácter más claramente discipular. Es también la que puede ser reconstruida con más precisión y la que puede ambientarse con más probabilidad en Galilea. Comenzamos su estudio tratando de identificar la forma que tenía antes de ser incluida en el evangelio de Marcos.

La agrupación de las llamadas "controversias galileas", tal como la encontramos en el evangelio de Marcos, consta de cinco pequeñas unidades, pero no todas formaban parte de la colección pre-marquiana. Kuhn incluye en dicha colección sólo las cuatro primeras, aduciendo que en la primera y en la cuarta se utiliza el título "*Hijo del hombre*" (Mc 2,10. 28) con un sentido muy distinto al que tiene en el resto del evangelio[9]. Marcos habría añadido a esta colección la escena final (Mc 3,1-5) para dar al conjunto la forma de un tríptico perfectamente equilibrado, pero sobre todo habría añadido Mc 3,6, que vincula esta oposición inicial hacia Jesús con su destino de muerte, historizando así la colección de controversias y dándoles un lugar en el conjunto del relato[10].

Un análisis más atento muestra, sin embargo, que la primera escena y la última tienen en común una serie de rasgos muy característicos que las diferencian de las otras tres. En primer lugar, en ellas no intervienen los discípu-

[8] H. - W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. Después examinar las propuestas precedentes (pp. 14-45), llega a la conclusión de que el autor el evangelio de Marcos utilizó estas tres agrupaciones y posiblemente una cuarta colección de milagros (Mc 4,35-6,52). Estas agrupaciones contienen pequeñas unidades procedentes de la tradición oral, cuyo *Sitz im Leben* coincide con el de la agrupación, lo cual indica que responden a necesidades de la comunidad o grupo en que fueron compuestas (pp. 47-49). A estas agrupaciones podría añadirse todavía otra de carácter netamente discipular que contenía tradiciones relacionadas con la casa de Pedro en Cafarnaún. Aunque Kuhn rechaza la propuesta de Pesch sobre esta composición pre-marquiana, ésta debe ser tenida en cuenta a la hora de recuperar las tradiciones galileas de Marcos; véase: R. Pesch, "Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21-34.35-39)", *Bibel und Leben* 9 (1968) 114-128, 177-195 y 261-277, en pp. 271-274.

[9] Este título no vuelve a utilizarse en Marcos hasta el primer anuncio de la pasión (Mc 8,31). A partir de entonces se utiliza con relativa frecuencia y siempre con sentido escatológico o sufriente. Por el contrario, en Mc 2,10. 28 se refiere al poder de Jesús para perdonar los pecados y a su señorío sobre el sábado. Kuhn, *Ältere Sammlungen…*, 81-89

[10] J. Dewey, "The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6", in: W. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark,* Fortress, Philadelphia 1985, 109-118, 115-116.

los, que en las otras desempeñan un papel decisivo. En segundo lugar, la discusión se centra directamente en el poder de Jesús y no en una actuación suya o de los discípulos, como en las otras tres. Y en tercer lugar, sólo la primera controversia y la última incluyen un relato de milagro. A estos rasgos comunes hay que añadir que en ambas controversias son más patentes las referencias a la pasión: en la primera Jesús es acusado de *blasfemia*, lo mismo que en la comparecencia ante el Sumo Sacerdote (Mc 2,7 = Mc 14,64), y en la última se dice que le pidieron que curara en sábado para poder *acusarlo*, como de hecho hicieron después ante Pilatos (Mc 3,2 = Mc 15,3.4). Esta coincidencia es especialmente relevante a la hora de determinar la historia de la composición de esta agrupación de controversias, pues el uso del vocabulario de la pasión en Mc 1-13 es un indicio claro de redacción[11]. Es muy probable, por tanto, que la primera controversia y la última fueran incluidas por Marcos en la colección para crear un tríptico, cuya tabla central sería la colección tradicional de tres controversias (Mc 2,13-28)[12].

En las tres controversias que formaban la colección pre-marquiana pueden identificarse algunos elementos que parecen añadidos a las controversias originales. En la primera se encuentra el relato de la vocación de Leví (Mc 2,13-14), que es una tradición independiente[13]. Sin embargo, el uso del verbo "*llamar*" en la conclusión (Mc 2,17b), que alude explícitamente al relato vocacional, indica que éste fue incluido como marco de la controversia antes de que se uniera a las otras dos[14]. En la segunda controversia se han añadido dos dichos de Jesús que originalmente no tenían que ver con la pregunta acerca del ayuno (Mc 2,21-22), pero en ellos no encontramos ningún indicio de redacción marquiana, y por tanto hay que pensar que formaban parte de la colección pre-marquiana. Finalmente, en la tercera controversia, el argumento de la trasgresión de David y sus hombres (Mc 2,25-26) tampoco tiene que ver directamente con la pregunta de los adversarios y por tanto no per-

[11] Un elenco de las principales alusiones que anticipan el relato de la pasión puede verse en S. Guijarro Oporto, "La composición del Evangelio de Marcos", que aparecerá en el primer fascículo del año 2006 de la revista *Salmanticensis*.

[12] Véase: J. Gnilka, *El Evangelio según Marcos* 1*: Mc 1,1-8,26*, Sígueme, Salamanca 1986, 153-154; J. Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary,* Doubleday, New York 2000, 213-214.

[13] Se trata de un apotegma inspirado en la vocación de Eliseo (1Re 19,19-21), que posee el mismo esquema literario que otros relatos de vocación sinópticos (Mc 1,16-18. 19-20). Véase: S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica,* Universidad Pontificia, Salamanca 1998, 170-174.

[14] El único indicio redaccional que encontramos en esta controversia es la expresión "*pues eran muchos los que le seguían*", construida con "*gar*" en posición enclítica, que es un rasgo propio del estilo de Marcos.

tenecía probablemente a la controversia original[15]. Sin embargo, este tipo de argumentación no es propia de Marcos y por tanto hemos de pensar que se encontraba en la composición pre-marquiana.

Estas observaciones permiten distinguir tres fases en el proceso de composición de las "controversias galileas". En un primer estadio, las tres habrían circulado independientemente con una forma muy parecida (16-17; 18-20 y 23-24.27). Es muy probable que en este primer estadio fueran ampliadas con elementos secundarios como la vocación de Leví en la primera (14-15a), los dichos de comentario en la segunda (21-22) y el argumento de la trasgresión de David en la tercera (25-26). En un segundo estadio estas tres controversias se unieron para formar una colección debido a su semejanza formal y temática, y sobre todo al hecho de que respondían a las mismas necesidades prácticas. Fue probablemente entonces cuando se añadió una introducción común que describía el escenario e identificaba al auditorio (Mc 2,13) y cuando se dio un carácter conclusivo al argumento cristológico de la tercera[16]. Por último, en un tercer estadio, el redactor del evangelio de Marcos habría añadido la primera controversia y la última (Mc 2,3-12 y 3,1-5), creando así un tríptico muy propio de su estilo. Suya sería también la ambientación del comienzo en Cafarnaún (Mc 2,1-2), que establece un claro contraste con la actuación precedente de Jesús en Mc 1,21-39, y la conclusión (Mc 3,6), que orienta el conjunto hacia el relato de la pasión.

La agrupación pre-marquiana podría reconstruirse, por tanto, de la siguiente forma:

> 13 Ἐξῆλθεν [ὁ Ἰησοῦς] παρὰ τὴν θάλασσαν· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς.
>
> 14 καὶ παράγων εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἁλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, καὶ λέγει αὐτῷ, Ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. 15 Καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ... 16 καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων ἰδόντες ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει; 17 καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς [ὅτι] Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰα-

[15] Aunque en Lv 24,5-9 se dice que los panes se presentaban el sábado, el hecho de comerlos no es una trasgresión del sábado, sino de la norma según la cual sólo los sacerdotes podían hacer tal cosa (1Sam 21,1-7).

[16] Según Kuhn, *Ältere Sammlungen…*, 73, la partícula "*kai*" alude a la mención precedente del Hijo del hombre en Mc 2,10 y sería, por tanto, un argumento a favor de la inclusión de Mc 2,1-10 en la colección pre-marquiana, pero este "*kai*" puede ser interpretado también como un recurso para relacionar el tercer apotegma con los otros dos, subrayando la importancia del argumento cristológico en todos ellos.

τροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

18 Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν; 19 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν. 20 ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. 21 οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται. 22 καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκούς καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί· ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς.

23 Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας. 24 καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ, Ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν; 25 καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυίδ ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, 26 πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς, οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν; 27 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον· 28 ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπος καὶ τοῦ σαββάτου.

II. Localización de las "controversias galileas"

Con la reconstrucción de la colección pre-marquiana no ha concluido nuestra tarea, pues sólo si ésta puede ser localizada efectivamente en Galilea podremos utilizarla como fuente para el estudio del "cristianismo galileo" durante la primera generación.

Un primer indicio de localización se encuentra en las indicaciones de lugar. La más relevante es la que sitúa las tres escenas "*junto al mar*". G. Theissen ha mostrado que el hecho de referirse al lago Genesaret como "*mar*" refleja una perspectiva local, pues sólo desde el entorno inmediato se aplica el nombre de mar a un lago[17]. Si Mc 2,13 fue añadido en el momento de formarse la colección pre-marquiana, como hemos sugerido más arriba,

[17] Theissen, *Colorido local*…, 121-125. Las otras indicaciones de lugar (2,14: *al pasar*; 2,15: *en la casa*; 2,23: *por los sembrados*) son muy genéricas. La alusión al vino y al cultivo de cereales refleja un contexto agrícola mediterráneo, pero nada más.

esta ambientación podría ser un indicio de que la colección fue compuesta en Galilea.

Para determinar con más seguridad su lugar de composición hemos de fijarnos en los protagonistas de las controversias y en los temas que son objeto de discusión. Los protagonistas son, por un lado, los "*discípulos de Jesús*", y por otro los *"escribas de los fariseos*", los "*discípulos de Juan y los fariseos*", y los "*fariseos*". Los temas de discusión se refieren a algunos comportamientos de Jesús y sus discípulos que sus adversarios juzgan censurables: "*comer con cobradores de tasas y pecadores*", "*no practicar el ayuno*" y "*hacer en sábado lo que no está permitido*". La colección de controversias sólo pudo haber sido compuesta en Galilea, si la presencia en ella de los fariseos era significativa y si estas cuestiones relativas a la pureza ritual y a la observancia del sábado eran allí relevantes.

Sobre la presencia y el influjo de los fariseos en Galilea en el siglo I d.C. los datos de que disponemos no son muy concluyentes. Lo que puede deducirse a partir de las referencias de Flavio Josefo, de las cartas de Pablo y, sobre todo, de los evangelios es que había fariseos en Galilea. Ciertamente no formaban parte de la clase gobernante ni pertenecían a la aristocracia local, sino que más bien, como afirma A. J. Saldarini, "eran una fuerza social minoritaria y relativamente nueva, que trataba de influir en la gente para que asumiera su forma de vida". Lo cual "explicaría que estuvieran en constante conflicto con Jesús y con otros impulsores de una piedad tradicional diferente a la suya"[18].

Sobre el escenario de observancia judía que reflejan estas controversias podemos encontrar datos de gran interés en las excavaciones arqueológicas de los últimos años. Los descubrimientos realizados en ellas muestran, en efecto, que en la época romana el perfil cultural y religioso de Galilea, sobre todo en el ámbito doméstico, era muy similar al de Judea[19]. J. Reed ha identificado cuatro indicadores arqueológicos de la identidad judía, que pueden encontrarse tanto en Judea como Galilea: a) la abundancia de recipientes de piedra; b) la existencia de baños rituales o *miqvaot*; c) los enterramientos secundarios en osarios dentro de tumbas con *loculi*; y d) la ausencia de hue-

[18] A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach,* Eerdamans, Grand Rapids 1988, 295; véanse pp. 291-297.

[19] En la época que va desde la conquista asiria hasta la época asmonea los asentamientos en Galilea son escasos, lo mismo que la evidencia numismática. Sin embargo, a partir de la repoblación llevada a cabo por los asmoneos a finales del siglo II a.C. los asentamientos se multiplican. Este dato confirma el influjo judío en la configuración de la Galilea romana; véase: J. L. Reed, "The Identity of the Galileans: Ethnic and Religious Considerations", cap. 2 de: *Archaeology and the Galilean Jesus*, 23-61, 28-43.

sos de cerdo[20]. Estos indicadores que revelan el carácter judío de Galilea están muy relacionados con los temas que son objeto de discusión en las controversias de Jesús y sus discípulos con los fariseos.

Existen, por tanto, tres indicios que avalan la localización de la colección pre-marquiana de controversias en Galilea. No poseen el mismo valor, pero unidos configuran una hipótesis razonable y preferible a otras. De los tres el más concluyente es el tercero, pues muestra la estrecha relación que existía entre Judea y Galilea en términos de identidad y práctica religiosa. Ninguna otra región de Palestina revela una cercanía tan grande con la problemática planteada en las controversias, lo cual significa que la colección sólo pudo haber sido compuesta en Judea o en Galilea[21]. La segunda opción es, con mucho, la más probable, pues la comunidad cristiana de Jerusalén era conocida especialmente por su observancia de las prácticas tradicionales judías[22].

Puede añadirse todavía un argumento complementario que tiene que ver con la localización del evangelio de Marcos. Si este evangelio fue compuesto en la región sirofenicia, como se viene sosteniendo cada vez con mejores argumentos, se explicaría fácilmente que haya combinado tradiciones procedentes de Jerusalén con otras procedentes de Galilea, lo cual, a su vez, reforzaría el origen galileo de las agrupaciones pre-marquianas y más concretamente de la colección de controversias que estamos estudiando[23].

III. El proceso de formacion de una nueva identidad social

Las "controversias galileas" son especialmente interesantes para el estudio de los primeros grupos de discípulos, pues, a diferencia de otras controversias en las que sólo interviene Jesús, en éstas el grupo de los discípulos

[20] Reed, "The Identity of the Galileans…, 43-51. Sobre el carácter judío de Galilea y la ideología que está detrás de la repoblación asmonea, véase: S. Freyne, "The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem Relations in Early Jeswish and Christian Experience", *NTS* 47 (2001) 289-311.

[21] Reed, "The Identity of the Galileans…, 51-52, subraya el contraste que existe entre Galilea y las regiones limítrofes en este aspecto.

[22] Las noticias del libro de los Hechos sobre la observancia judía de la comunidad de Jerusalén coincide con las informaciones de Flavio Josefo. Según Josefo (*Ant.* 20,199-203) fueron los saduceos quienes mandaron matar a Santiago, el hermano del Señor, que presidía la comunidad de Jerusalén, mientras que los "más rigurosos en la observancia de la ley (¿fariseos?)" denunciaron el hecho ante Albino. Sobre la comunidad de Jerusalén en tiempos de Santiago, véase: S. Guijarro Oporto, "El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente", *Salmanticensis* 50 (2003) 345-388, 379-381. La comunidad de Jerusalén difícilmente podría verse reflejada en el grupo de los discípulos que aparece en las controversias.

[23] Kuhn, *Ältere Sammlungen…*, reconoce que la localización de las agrupaciones pre-marquianas depende mucho de la localización de Marcos. Según él, la de las controversias podría localizarse en Siria o incluso en Palestina (p. 98). Sobre la localización de Marcos en Siria, son muy convincentes los argumentos de Theissen, *Colorido local…*, 260-274.

tiene un especial protagonismo[24]. En la segunda escena y en la tercera lo que provoca la discusión es un comportamiento de los discípulos (2,18: no ayunar; 2,24: hacer lo que no está permitido en sábado) y, aunque en la primera el objeto de discusión es un comportamiento de Jesús (2,16: comer con pecadores y cobradores de tasas), se afirma explícitamente que los discípulos estaban sentados también a la mesa (2,15). Lo que se discute en estas controversias es, por tanto, el comportamiento de los discípulos de Jesús. Ahora bien, es muy probable que quienes reunieron estas escenas compartieran esta forma de actuar y tuvieran necesidad de justificarla frente a otros grupos. En este caso la colección pre-marquiana expresaría la identidad del grupo de discípulos que la compuso[25].

Un argumento a favor de esta "localización social" de las controversias galileas puede encontrarse en el hecho de que se transmitieran de manera informalmente controlada. Este modo de transmisión se caracteriza por conservar intactos los rasgos básicos adaptándolos a nuevas situaciones. Según K. Bailey este tipo de transmisión oral es el propio de aquellas tradiciones que un grupo considera relevantes para su identidad. A diferencia de los poemas y los proverbios, que se transmiten de forma fija e inflexible, y de las noticias intrascendentes, que se transmiten con gran libertad, las palabras y los recuerdos de personajes y acontecimientos que son importantes para la identidad de un grupo se transmiten combinando la fidelidad a la tradición y a la nueva situación, es decir, con cierta flexibilidad[26]. La situación que refleja esta colección de controversias es, por tanto, la de un grupo que recuerda y actualiza episodios de la vida de Jesús para construir una nueva identidad social frente a otros grupos significativos en su contexto[27].

Para comprender mejor el proceso a través del cual se forma y consolida la identidad de un grupo puede ser de gran ayuda el recurso a la psicolo-

[24] Si comparamos esta colección con la de las controversias de Jerusalén (Mc 11,27-12,37) se advierte que en estas últimas ni los discípulos ni su comportamiento desempeñan papel alguno.

[25] En la formulación más antigua de la primera controversia (Mc 2,16-17a) no se decía expresamente que los discípulos compartieran la mesa con los cobradores de tasas y pecadores; la pregunta de los escribas se refiere sólo al comportamiento de Jesús (2,16b: "*come*" en singular). Sin embargo, cuando se amplió este apotegma, el redactor incluyó a los discípulos entre los comensales (Mc 2,15). Esta ampliación de la controversia, que tuvo lugar antes de que se uniera a las otras dos, revela claramente un cambio de contexto vital, que refleja, a su vez, la motivación por la que se ha transmitido y conservado este recuerdo: justificar con la autoridad de Jesús la práctica de la comensalidad abierta de sus discípulos en una situación posterior.

[26] K. E. Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 34-54, 42-45. Según Bailey, la situación de las zonas rurales de Palestina antes de la guerra judío-romana del 66-70 d.C. era especialmente apta para este tipo de transmisión. Aquellos que aceptaron a Jesús como Mesías habrían conservado y transmitido los recuerdos sobre él como fuente de su propia identidad (p. 50).

[27] Theissen, *Colorido local…*, 132-135, al preguntarse por la función de los apotegmas, llega de forma independiente a la misma conclusión que Bailey y afirma que "los apotegmas de los evangelios definen una identidad social… y ejercen una función social diferenciadora" (p. 133).

gía social, que ha estudiado este tipo de fenómenos[28]. Según una definición que se ha hecho ya clásica, la identidad social es "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"[29]. Es necesario observar que el contenido y la importancia de esta parte del autoconcepto de un individuo se definen culturalmente. Ahora bien, la cultura en que nacieron las controversias que estamos estudiando tenía una marcada orientación colectivista, y eso significa que la pertenencia grupal definía en gran medida la identidad individual[30]. Los individuos de aquella cultura tenían una concepción diádica de la personalidad, es decir, se entendían a sí mismos como parte de un grupo, definían su personalidad a través de los rasgos del grupo o grupos a que pertenecían y catalogaban a otros individuos a través de sus grupos de pertenencia[31].

De acuerdo con la definición precedente, en la percepción que el individuo tiene de su identidad social intervienen dos factores, uno de tipo cognitivo y otro de tipo valorativo. La percepción de tipo cognitivo se alcanza a través de la categorización, mientras que la percepción de tipo valorativo se adquiere a través de la validación y de la comparación[32].

La categorización es un recurso básico de la mente humana. Es el proceso por el que se minimizan las diferencias y se subrayan las semejanzas entre diversos objetos para reducirlas a proporciones cognitivas y prácticas manejables. En la vida social este recurso tiene por objeto orientar los comportamientos y mantener y crear los valores, las normas y las creencias. El resultado más visible de la categorización en la vida social es la creación de estereotipos. Los estereotipos son representaciones abstractas que integran de forma articulada las principales categorías por las que se define un grupo, es decir, sus descriptores de identidad. Pueden ser de carácter positivo (prototipos) o de carácter negativo (antitipos). Los prototipos representan gene-

[28] Para un planteamiento general de esta problemática véase: J. F. Morales Domínguez, "Identidad social y personal" en: J. Mayor – J. L. Pinillos (eds.), *Creencias, actitudes y valores. Tratado de psicología general*, Alambra, Madrid 1989, 41-87. Véase también H. Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales,* Herder, Barcelona 1984, 291-325.

[29] Tajfel, *Grupos humanos…*, 292.

[30] Sobre la distinción entre culturas de orientación individualista y culturas de orientación colectivista, véase H. C. Triandis, *Individualism and Collectivism,* Boulder, Oxford 1995, 43-80.

[31] B. J. Malina, - J. H. Neyrey, "First-Century Personality: Dyadic not Individual", in: J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson, Massachusetts 1991, 67-96, 72-83.

[32] Morales Domínguez, "Identidad social…, 58, relaciona el aspecto cognitivo con la creación de estereotipos, a través de los cuales los individuos determinan los parecidos y diferencias que los unen y separan de quienes los rodean, y con la discriminación, a través de la cual se perciben las diferencias entre miembros de categorías diferentes.

ralmente las categorías a la que los miembros de un grupo deben aspirar, mientras que los antitipos representan aquellas que deben evitar[33].

En el proceso de categorización intervienen diversos factores. Algunos de ellos son de tipo personal como la propia experiencia del individuo, la percepción de sí mismo o la familiaridad con las categorías que definen al grupo. Otros son de tipo contextual, como la configuración del ambiente, que puede contribuir a resaltar más una categoría que otra. Otros, en fin, son de tipo social, como el hecho de compartir un destino común o la preferencia por ciertos valores, que producen sentimientos de pertenencia y contribuyen a definir las categorías que definen al grupo[34]. En una cultura de orientación colectivista, los dos últimos tipos de factores son los más determinantes.

Cuando se produce una categorización en el contexto social, es decir, cuando se crea un nuevo grupo, éste tiende a afirmarse a través de la validación, es decir, del reconocimiento externo de su valor, y a través de la comparación con otros grupos. Ambas acciones tienen que ver con la dimensión valorativa de la identidad social. Los individuos que pertenecen a un grupo necesitan tener una valoración positiva del mismo, porque ello contribuye a la valoración positiva de sí mismos. En la sociedad mediterránea del siglo primero, que tenía una orientación colectivista y cuyo valor central era el honor, la validación y la comparación de la identidad social se realizaban a través de la confrontación en público, es decir, en una situación muy similar a la que presuponen las controversias[35]. En cualquier comparación entre grupos, aquel en que está incluido el propio sujeto (endogrupo) es percibido y evaluado más positivamente que el grupo externo (exogrupo), es decir, se da una actitud de favoritismo hacia el endogrupo y una actitud de discriminación hacia el exogrupo[36]. Pero en las sociedades de orientación colectivista estas actitudes se intensifican notablemente, porque en ellas la pertenencia grupal es mucho más determinante para la comprensión del individuo[37].

Para el estudio de las controversias galileas será útil notar, por último, que en las situaciones en las que la diferenciación positiva a favor del propio

[33] Sobre la categorización como proceso de construcción de la realidad social, véase: J. A. Pérez Pérez, "Percepción y categorización del contexto social", en: Mayor – Pinillos (eds.), *Creencias, actitudes y valores*…, 89-140, 110-113. Ph. F. Esler ha aplicado la teoría de la identidad social al estudio de los textos cristianos antiguos. Sobre el uso de los estereotipos: "Prototypes, Antitypes and Social Identity in *First Clement*: Outlining a New Interpretative Model" Paper delivered at the SBL Meeting in San Antonio, Texas, on 21st. November 2004.

[34] Pérez Pérez, "Percepción y categorización…, 113-116.

[35] B. J. Malina, "Honor and Shame: Pivotal Values of the Mediterranean World", in: Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, 25-65, 29-32 y 38-41.

[36] Sobre la relación entre categorización y la competición social, desde el punto de vista de la psicología experimental de Tajfel, véase: Morales Domínguez, "Identidad social…, 59-67. Sobre la valoración del endogrupo y el exogrupo: Pérez Pérez, "Percepción y categorización…, 120-123.

[37] Triandis, *Individualism and Collectivism*…, 68-72.

grupo está amenazada o tiene que ser construida (ambas situaciones pueden presuponerse en el caso de los primeros grupos de discípulos de Jesús en Galilea), no sólo se intensifican los efectos cognitivos de la categorización, sino que se modulan los efectos de favoritismo hacia el propio grupo y la discriminación de los otros grupos. En estas situaciones inestables, en las que está en juego la legitimidad del grupo, "tanto los grupos que ocupan una posición superior como aquellos que ocupan una posición inferior acentuarán las diferencias y mostrarán un acentuado favoritismo del endogrupo sobre las dimensiones pertinentes para su definición de la identidad social"[38].

IV La identidad social de los discípulos de Jesús en Galilea

Las observaciones precedentes sobre el proceso a través del cual se construye y se mantiene la identidad social de los individuos que pertenecen a un mismo grupo nos permiten descubrir en la agrupación pre-marquiana antes mencionada algunos rasgos del proceso de formación de los primeros grupos de discípulos de Jesús en Galilea. En ellas se puede percibir una categorización del endogrupo y del exogrupo, así como la tendencia a crear y mantener una identidad positiva a través de la valoración propio grupo y de la comparación con los grupos competidores.

La categorización consiste en resaltar algunas características que tienen en común los miembros de un grupo para convertirlas en descriptores de la identidad compartida. En el caso concreto de las controversias esta categorización se refleja en la caracterización de los grupos que aparecen en ellas: los discípulos de Jesús constituyen el endogrupo, y sus adversarios el exogrupo.

La primera característica del endogrupo que aparece resaltada en las controversias es, precisamente, la condición de "discípulos de Jesús" que comparten todos sus miembros (Mc 2,15. 16. 18. 23). El valor positivo de este descriptor de la identidad grupal viene dado por el valor positivo que se atribuye a Jesús en las tres escenas. En la primera aparece como un "profeta" con autoridad, cuya invitación es suficiente para arrancar a un cobrador de tasas de su quehacer habitual, y como el "médico" cuya misión consiste en atender a los que tienen alguna dolencia. El hecho de que ambas imágenes aparezcan unidas no es casual, pues en la tradición judía el modelo del sanador que actúa de intermediario entre Dios y el enfermo era, precisamen-

[38] Pérez Pérez, "Percepción y categorización…, 123-125. Los grupos no compiten sobre todos los atributos, pues en algunos de ellos están de acuerdo sobre quién es superior, sino sobre aquellos en los que no existe acuerdo en este sentido, es decir sobre aquellos en los que ambos grupos se ven como superiores.

te, el profeta Elías, cuya actuación se evoca aquí[39]. En la segunda escena Jesús es presentado como el "novio" que ahora está con sus amigos y más tarde les será arrebatado. También esta imagen tenía connotaciones en la tradición judía, que representaba a Dios como el esposo de Israel y el banquete de bodas como expresión del tiempo de la salvación (Os 2; Ez 16)[40]. En la tercera, finalmente, Jesús es presentado como el "Hijo del hombre", que es "Señor del sábado". En las controversias pre-marquianas esta autodesignación de Jesús no evocaba una figura escatológica, sino la teología de la creación: Jesús es el hombre por excelencia, a cuyo servicio se instituyó el sábado[41]. La identidad del grupo se define, por tanto, en primer lugar, a través de su vinculación con Jesús, que es presentado como el enviado de Dios, como el esposo y como el Hijo del hombre; es decir, como alguien que posee autoridad para legitimar una nueva forma de actuar[42].

Esta descripción general de la identidad compartida se concreta en una forma de actuar que es propia del grupo. En la primera controversia este comportamiento se describe como "*comer con pecadores y cobradores de tasas*" (Mc 2,16), en la segunda como "*no ayunar*" (Mc 2,18) y en la tercera como "*hacer lo que no está permitido en sábado*", en este caso comer espigas (Mc 2,24). Los tres comportamientos tienen que ver con las normas sobre las comidas. Dichas normas establecían qué se podía comer, con quién estaba permitido compartir la mesa, cuándo se podía comer o había que abstenerse de la comida, etc. Desde el punto de vista social, las comidas son ceremonias que contribuyen a reforzar las fronteras de los grupos, de modo que comer los mismos alimentos, o hacerlo con un determinado tipo de per-

[39] La escena de la vocación de Leví reproduce el esquema de la vocación de Eliseo (1Re 19,19-21). Jesús desempeña en ésta el mismo papel que Elías desempeñaba en aquella. Sobre la figura del sanador popular y su relación con Elías, véase: S. Guijarro Oporto, "Relatos de sanación y Antropología Médica. Una lectura de Mc 10,46-52", en: R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002, 247-267, 253-254 y 260.

[40] En la controversia original la referencia a Jesús como "el novio" no tenía las probablemente connotaciones mesiánicas que adquirió al ser ampliada (Mc 2,19b-20) y que encontramos también en otros pasajes de los evangelios (Mt 25,1ss y Jn 3,29). La expresión "*les será arrebatado*" alude a la muerte de Jesús y las expresiones "*días vendrán*" y "*en aquel día*" se refieren al tiempo de la intervención de Dios. Véase: J. Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary,* Doubleday, New York 2000, 236-238; y J. Gnilka, *El Evangelio según Marcos* 1, 132-134.

[41] En Marcos este título tiene, por lo general, un sentido apocalíptico derivado de Dn 7 y se aplica a Jesús en el contexto de la pasión. Sin embargo, en este pasaje y en Mc 2,10 no tiene esta connotación, sino que se subraya su vinculación con otros seres humanos. Véase: Marcus, *Mark 1-8…,* 246.

[42] Con respecto al grupo de los discípulos Jesús no es un prototipo, sino un "modelo" (exemplar). El prototipo es una representación ideal de un personaje que encarna las características del grupo, mientras que el modelo es una persona real (viva o muerta) que representa la identidad social compartida por los miembros del grupo y que con frecuencia desempeña o ha desempeñado funciones de liderazgo dentro de él. Tomo esta distinción de Esler, "Prototypes, Antitypes…, 4, quien a su vez la toma de E. R. Smith, and M. A. Zarate, "Exemplar and Prototype Use in Social Categorization", *Social Congnition* 8 (1990) 243-262, 245-246.

sonas evitando a otras, o abstenerse de comer al mismo tiempo que otros contribuye a delimitar con claridad los contornos del grupo que forman quienes realizan estas prácticas. Las comidas expresan, por tanto, aspectos cruciales de la identidad de un grupo y de sus relaciones con otros grupos [43]. Las prescripciones alimentarias fueron, de hecho, un elemento decisivo en la definición de la identidad de los grupos nacidos en el seno del judaísmo en el periodo que va desde la época macabea hasta la destrucción de Jerusalén. Todos estos grupos las utilizaron para delimitar y reforzar sus fronteras, distinguiendo entre quienes pertenecían a ellos y los extraños, y definiendo de este modo sus respectivas identidades compartidas[44].

Así pues, la categorización del grupo de los discípulos se realiza resaltando dos descriptores de su identidad social: su vinculación a Jesús y ciertos comportamientos relacionados con su forma de comer. El segundo descriptor posee un intenso colorido local que confirma la ambientación de las controversias galileas en un contexto social en el que la cultura judía era dominante. No sólo define la identidad del grupo en el que se transmitieron, sino que permite entender el surgimiento de este grupo de discípulos en un contexto preciso: el del florecimiento de diversos grupos dentro del judaísmo[45].

El segundo recurso que los grupos utilizan para definir su identidad es la comparación. Esta implica, en primer lugar, una categorización del exogrupo, y en segundo lugar una valoración positiva del endogrupo con respecto a él.

El exogrupo con el que se compara el grupo de los discípulos de Jesús es básicamente el mismo en las tres controversias: "*los escribas de los fariseos*" (Mc 2,16); "*los discípulos de los fariseos*" (Mc 2,18); y "*los fariseos*" (Mc 2,24), aunque en la segunda se menciona también a "*los discípulos de Juan*" (Mc 2,18). El hecho de que sean mencionados sin mayores especificaciones indica que los destinatarios de las controversias estaban familiarizados con ellos. Se trata, en efecto, de grupos bien conocidos en el contexto de la Palestina del siglo primero[46].

[43] Sobre las comidas como ceremonias y sobre su función con respecto a los grupos, véase: J. H. Neyrey, "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table - Fellowship", in: Neyrey, (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, 361-387, 362-368.

[44] La función de las normas alimentarias en la formación de nuevos grupos dentro del judaísmo ha sido estudiada por A. I. Baumgarten, "Finding Oneself in a Sectarian Context: A Sectarian's Food an its Implications", in: A. I. Baumgarten - J. Assmann - G. Stroumsa (eds.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Brill, Leiden 1998, 125-147. Véanse, especialmente pp. 127-130.

[45] Este fenómeno ha sido estudiado recientemente por A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era,* Brill, Leiden 1997, 125-147. Sus resultados son especialmente interesantes para ambientar el nacimiento de los primeros grupos de discípulos en Palestina, que se consideraban a sí mismos parte del judaísmo.

[46] Sobre los fariseos, véase: Saldarini, *Pharisees, Scribes…*, 277-297. Los escribas, mencionados en la primera controversia eran un grupo especializado, que tenía diversas afiliaciones; véase Id., pp. 241-276. Los discípulos de Juan son mencionados en otras tradiciones evangélicas (Q 7,18; Mc 6,29; Lc 11,1; Jn 1,35. 37; 3,25 y posiblemente Hch 19,3)

De ellos se hace una caracterización indirecta, pues se presupone que los escribas de los fariseos no compartían la mesa con los pecadores y los cobradores de tasas (Mc 2,16), se dice expresamente que los fariseos y los discípulos de Juan practicaban el ayuno (Mc 2,18) y se sobreentiende que los fariseos observaban el sábado de forma rigurosa. Su observancia de ciertas normas relacionadas con la comida funciona, también aquí, como descriptor de la identidad del grupo. Para ellos, lo mismo que para otros grupos judíos de aquel tiempo, la observancia de estas normas de pureza relativas a las comidas era un instrumento para establecer fronteras y distinguir a sus miembros de otros judíos[47].

Las controversias presentan tres enfrentamientos puntuales entre estos grupos y el grupo de los discípulos de Jesús, pero dada la coherencia temática y la centralidad de las normas alimentarias en el judaísmo de aquella época, el conjunto posee un carácter ejemplar y representativo. El enfrentamiento tiene lugar claramente dentro del marco de las regulaciones alimentarias del judaísmo, que parecen ser compartidas por todos. No se discute aquí si se puede compartir la mesa con un no-judío, aunque no debe descartarse que esta fuera la situación de quienes compusieron la colección de controversias[48]. Lo que se discute son ciertas prácticas que servían para diferenciar a los grupos de carácter sectario dentro del judaísmo[49]. Situada la comparación en este marco, los reproches que les dirigen los grupos adversarios transmiten en el fondo una crítica a la pretensión de ser un grupo con identidad propia. Lo que los discípulos de Jesús hacen: comer con pecadores, no ayunar o comer de forma inadecuada en sábado, es lo que hacía el pueblo de la tierra, de quienes se querían distinguir estos otros grupos más rigurosos.

[47] Baumgarten, "Finding Oneself…, 131-139 propone, sobre el fondo de la observancia común judía, un espectro que sitúa a Banus y a Juan Bautista en el extremo más radical, seguidos de los esenios, la secta de Qumrán y los fariseos, que serían en este punto los más moderados observantes de normas alimentarias específicas. Sobre el tipo de normas que observaban los discípulos del Bautista no sabemos apenas nada, pero las prácticas alimentarias de su maestro le sitúan en el extremo más radical de los grupos judíos de su tiempo. Los fariseos, sobre los que sí tenemos información, eran más moderados en este aspecto: realizaban prácticas de purificación antes de las comidas y tenían normas precisas sobre qué alimentos se podían comer y sobre cómo prepararlos, pero podían invitar a su mesa a quien, no siendo fariseo, aceptara sus ritos de purificación y su comida.

[48] Los cobradores de tasas eran normalmente funcionarios de la administración local, mientras que los pecadores eran, básicamente, aquellos judíos que se comportaban como gentiles. Sobre ambos términos, véanse las interesantes observaciones de E. Miquel, *Amistad con marginados morales y ética contracultural*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 2004) 358-373

[49] Se utiliza aquí el término secta, o grupo sectario, en el sentido que tiene en los estudios sociológicos. Según Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects…*, 7, una secta puede definirse en este sentido como "una asociación voluntaria de protesta, que utiliza mecanismos de separación para distinguir a sus propios miembros de otros que son considerados normalmente como pertenecientes a la misma entidad nacional o religiosa".

La respuesta que se daba a estos reproches en la versión más antigua de las controversias se basaba en la sabiduría popular y en el sentido común: "*No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos*" (Mc 2,17a); "*¿Acaso pueden ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos?*" (Mc 2,19a); "*El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado*" (Mc 2,27). Estas respuestas, que revelan ya una valoración positiva del comportamiento que identifica a los discípulos de Jesús, son reforzadas en la agrupación pre-marquiana con otra serie de argumentos de carácter cristológico, que se fundamentan en la misión de Jesús: "*No he venido a llamar a justos, sino a pecadores*" (Mc 2,17b); y en su señorío sobre el sábado: "*El Hijo del hombre es también señor del sábado*" (Mc 2,28). La valoración positiva del endogrupo viene dada aquí por la condición y la autoridad de Jesús, pues es ella la justifica esta forma de actuar.

Las controversias reflejan, por tanto, una situación en que la diferenciación positiva tenía que ser construida y estaba amenazada, pues en ellas por un lado se acentúan las diferencias en comportamientos que servían para definir a los grupos sectarios en la sociedad palestina aquella época, y por otro se advierte un marcado favoritismo hacia los rasgos característicos del endogrupo, principalmente la vinculación de sus miembros a Jesús.

V. Ambientación histórica

Después de este análisis de las controversias galileas en el marco de los procesos de la construcción y mantenimiento de la identidad social, nos preguntamos si es posible ambientar históricamente el enfrentamiento que en ellas se presupone y definir con más de precisión el contexto y los contornos del grupo de discípulos que se trasparenta en ellas. Lo haremos tratando de responder a estas tres preguntas: ¿Qué factores favorecieron el surgimiento de este grupo de discípulos? ¿Quiénes eran los adversarios frente a los que definieron su identidad? ¿Cómo era el grupo de aquellos primeros discípulos?

Al hablar del proceso de categorización señalamos que éste viene determinado básicamente por tres tipos de factores: personales, contextuales y sociales, y dijimos que en las sociedades de orientación colectivista los dos últimos son los más importantes. En el caso concreto de los primeros grupos de discípulos de Jesús en Galilea existía un factor contextual que debió contribuir decisivamente a su definición como grupo: el florecimiento de sectas judías desde la época macabea hasta la primera guerra judeo-romana. Según Baumgarten, las raíces de este fenómeno se encuentran en una "cultura de enclave", gestada en la época del exilio y trasladada a Palestina por Nehemías. Se trataba entonces de un "enclave nacional", que tenía como

objeto diferenciar a los judíos de otros pueblos. El trasvase de esta "cultura de enclave" a los grupos sectarios fue una consecuencia del fracaso de la política macabea. Quienes se sintieron defraudados por ella afrontaron la nueva situación formando otros "enclaves, más pequeños y seguros, para reemplazar el más amplio enclave nacional amenazado por la desintegración"[50]. Sea como fuere, en la época del segundo templo existían diversos grupos sectarios en Palestina que definían la propia identidad estableciendo diferencias entre ellos y con el resto de los judíos.

Este florecimiento de sectas en el judaísmo del segundo templo es el humus en que nació el grupo de los discípulos de Jesús, pero no basta para explicarlo. Los factores decisivos que le dieron origen son de tipo social, como indican los descriptores de su identidad que hemos estudiado más arriba. Su identidad social se definía, básicamente, por su relación con Jesús, iniciador del movimiento que ellos continuaban. Su origen está en el movimiento de Jesús en Galilea, cuya memoria evocaban al conservar sus anécdotas y enseñanzas. Eran conscientes de que la muerte de Jesús había supuesto el paso a una nueva etapa, pero al mismo tiempo reivindicaban la continuidad con aquella primera etapa del movimiento[51].

En este contexto de pluralidad de grupos que reaccionan frente la amenaza de la desintegración y reivindican la herencia judía nacieron los primeros grupos cristianos, que definieron su identidad frente a otros grupos ya bien asentados, como el de los fariseos. Estos son, en efecto, los principales adversarios del grupo de los discípulos en las controversias. Cabe preguntarse, sin embargo, si estos fariseos representan a los fariseos en general o a aquellos que se habían adherido al movimiento de Jesús. Esta hipótesis fue planteada ya por H.-W. Kuhn. Según él, la argumentación cristológica que se utiliza en las controversias (misión de Jesús, sentido de su muerte y señorío de Hijo del hombre) revela que los adversarios reconocían la autoridad de Jesús[52]. En un estadio en que los grupos cristianos no habían definido aún

[50] El elemento más característico del fenómeno es que los diversos grupos utilizaron estrategias de delimitación (comida, vestido, etc) para distinguirse de otros judíos. Véase: Baumgarten, "Finding Oneself…, 140-147; y: Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects*…, 81-113.

[51] La conciencia de que existe una diferencia entre las dos etapas está claramente expresada en el comentario al apotegma sobre el ayuno: "*vendrán días en que el novio les será arrebatado y entonces ayunarán en aquel día*" (Mc 2,20). El vocabulario utilizado para hablar de la muerte de Jesús no es de Marcos, y por ello hemos de pensar que estaba en la colección pre-marquiana. Como ha mostrado D. Fiensy, "Leaders of Mass Movements and the Leader of the Jesus Movement", *JSNT* 74 (1999) 3-27, el movimiento de Jesús antes de su muerte fue un movimiento campesino de masas. Después de su muerte, sin embargo, se transformó en una asociación voluntaria de carácter reformista. Véase: S. Guijarro Oporto, "La familia en el movimiento de Jesús", *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 65-83.

[52] Véase Kuhn, *Ältere Sammlungen*…, 84-85.

con precisión sus contornos y en el que existían diferencias entre ellos sobre cómo delimitar las fronteras de pertenencia es muy probable que los fariseos que se adhirieron al movimiento siguieran viviendo como fariseos.

De hecho tenemos constancia de que existió un grupo influyente de fariseos en la comunidad de Jerusalén[53]. Este grupo, vinculado a Santiago, provocó en la comunidad de Antioquia un importante conflicto relacionado con la comunión de mesa[54]. Ahora bien, si la influencia de este grupo pudo llegar hasta Antioquia, podemos suponer que fue mucho mayor en Galilea, no sólo por la mayor cercanía física, sino porque, como hemos señalado más arriba, Galilea estaba muy cerca de Jerusalén desde el punto de vista religioso. Es muy posible, por tanto, que los adversarios de quienes compusieron y transmitieron esta agrupación de controversias fueran no los fariseos en general, sino fariseos cristianos vinculados a la comunidad de Jerusalén. Lo que se reflejaría en ellas sería, por tanto, un conflicto interno, en el que aparecen diversas formas de definir la identidad del grupo de los discípulos de Jesús.

Todos estos datos nos permiten responder mejor a la tercera pregunta que nos hemos formulado y que es central en este estudio: ¿Cómo era el grupo de aquellos primeros discípulos galileos? Lo primero que podemos decir es que era un grupo que trataba de definir su identidad frente a otros grupos ya establecidos. Este dato, que es evidente en las controversias, indica que no se trataba de un agregado más o menos articulado de individuos, sino de una secta en el sentido sociológico, es decir, de una asociación voluntaria de carácter reformista que trataba de definir sus contornos frente a otros grupos semejantes. Este tipo de grupos tenía un cierto carácter elitista y estaba formado por individuos procedentes del estrato social de los funcionarios[55]. No eran movimientos populares de masas, aunque trataran de influir en la gente sencilla.

[53] La incorporación de fariseos al grupo de los discípulos está atestiguada en el libro de los Hechos. En Hch 15,5 se menciona a "*algunos de la secta de los fariseos que habían creído*". Este grupo imponía la circuncisión a los que se convertían y les exigía el cumplimiento de la ley de Moisés. En otros lugares este grupo es descrito como "*los de la circuncisión*". Estos son los que acusan a Pedro de haber entrado en casa de un pagano y haber comido con él (Hch 11,2).

[54] Pablo recuerda en su carta a los Gálatas este suceso vivido por él en Antioquia (Gál 2,11-15). Su información es históricamente más fiable que la de Hechos, aunque concuerda básicamente con lo que allí se dice sobre los fariseos que abrazaron la fe. Pablo aclara que "*los de la circuncisión*" pertenecían al grupo de Santiago y venían de Jerusalén. Sobre el incidente de Antioquia y la identificación entre los de la circuncisión y el grupo de Santiago, véase: J. Núñez Regodón, *El evangelio en Antioquia. Gál 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata*, Universidad Pontificia, Salamanca 2002, 105-113. La cercanía del grupo de Santiago a los fariseos aparece también de forma indirecta en la noticia que Josefo da de su muerte (*Ant.* 20,199-203) y en el relato pre-marcano de la pasión; véase: S. Guijarro Oporto, "El relato pre-marcano de la pasión…, 384-386.

[55] Sobre los grupos judíos en general, véase: Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects…*, 197-199. Sobre los fariseos en particular: Saldarini, *Pharisees, Scribes…*, 35-49. Véase, en este mismo

La identidad de este grupo de discípulos se definía, en primer lugar, por su vinculación con Jesús, a quien reconocían como modelo de su actuación, y sobre quien expresan una serie de convicciones y creencias. La imagen de Jesús que aparece en las controversias implica un reconocimiento de su misión, del sentido de su muerte y de su autoridad. La misión de Jesús se entendía sobre el trasfondo de la misión profética de Elías, el profeta sanador evocado en la primera controversia (Mc 2,17b). El sentido de su muerte se expresaba de forma indirecta en el uso de la forma pasiva (Mc 2,20: "*cuando les sea arrebatado*"), que implícitamente la refiere al designio de Dios. Finalmente su autoridad se vinculaba al reconocimiento de su condición de Hijo del hombre (Mc 2,28). La cristología de este grupo, que presupone un reconocimiento de la condición de Jesús como enviado de Dios, sujeto a su voluntad y revestido de su autoridad, es el elemento que definía la identidad más profunda del grupo.

La identidad del grupo se definía también por una forma de actuar inspirada en la actuación de Jesús. En las controversias se menciona un tipo de actuación que expresa la posición del grupo en lo relativo a las normas sobre las comidas. Esta actuación es especialmente significativa, porque, como hemos visto, dichas normas desempeñaban un papel central en la definición de la identidad de los grupos judíos de aquella época. Frente a otros grupos judíos y cristianos que propugnaban una distinción más rígida con respecto al pueblo de la tierra, este grupo adoptó una posición más flexible: podían compartir la mesa con los pecadores y eran poco estrictos en la observancia del ayuno y de las restricciones sabáticas. Las escenas concretas de las controversias son, por tanto, representativas de la actitud del grupo hacia los de fuera: por un lado definen con claridad sus diferencias con respecto a otros grupos sectarios, y por otro diluyen las fronteras con respecto al pueblo de la tierra. En este sentido puede decirse que conservó la orientación universalista del movimiento de Jesús y tomó posiciones frente a otras opciones más rigoristas dentro del cristianismo naciente.

VI. Conclusión

La identificación de un grupo de discípulos de Jesús en Galilea que he propuesto en este estudio se basa en la reconstrucción, localización y datación de la colección pre-marquiana de las "controversias galileas". Para la reconstrucción he utilizado los recursos propios del análisis redaccional, aunque éste resulta siempre problemático y discutible en el caso de Marcos. También es discutible la afirmación de que esta colección fue compuesta en

volumen la colaboración de E. Miquel Pericás (pp. 101-108), que expone con argumentos convincentes la vinculación del grupo de los transmisores de Q con la clase social de los "funcionarios" o "retainers".

Galilea durante la primera generación, y de hecho ninguno de los argumentos expuestos resulta del todo concluyente. El valor de mi argumentación reside en la confluencia de los diversos argumentos puntuales de tipo literario y contextual, que hacen plausible dicha localización y datación. El proceso de construcción de una identidad compartida que refleja esta colección de controversias encaja muy bien en un contexto histórico que se caracteriza por el florecimiento de grupos sectarios dentro del judaísmo. Se trata de un fenómeno típicamente palestinense, que ayuda a entender el surgimiento de los primeros grupos de discípulos en Judea y en Galilea. En este contexto el grupo de discípulos que aparece detrás de las controversias galileas podría representar una forma concreta de seguimiento de Jesús en Galilea durante la primera generación.

Este grupo estaba formado por antiguos seguidores de Jesús que después de su muerte formaron una asociación voluntaria de carácter reformista. Algunos de ellos procedían del estrato social los funcionarios (escribas locales) y conservaron sobre todo la tradición de los dichos de Jesús y sus apotegmas, porque en ellos encontraban las claves para definir su identidad como grupo y para orientar su comportamiento. Es un grupo muy semejante al que se percibe detrás del Documento Q: tanto en Q como en las controversias galileas los miembros del grupo son designados como discípulos[56]; en ambas composiciones Jesús es presentado como una figura profética y se le denomina con el título de Hijo del hombre[57]. en Q, lo mismo que en las controversias galileas, se le acusa de comer con cobradores de tasas y pecadores y mantiene relaciones con los discípulos de Juan[58]. y por último, en Q no se menciona ni el ayuno ni el sábado, que los discípulos de las controversias no observan.

Este grupo de discípulos estaba construyendo su identidad compartida a través de la confrontación con otros grupos semejantes. La hipótesis que aquí hemos presentado es que el grupo frente al que definen dicha identidad era un grupo de discípulos de Jesús estrechamente vinculado a la observancia

[56] Mc 2,15. 16. 18. 23; Q 6,20; 10,2; 14,26. 27.

[57] En Mc 2,14 la actuación de Jesús evoca la de Elías, mientras que en Q 11,29-32 se le relaciona directamente con Jonás; es interesante notar que se trata de dos profetas de origen galileo. El título "Hijo del hombre" se encuentra en Mc 2,28 sin connotaciones apocalípticas, lo mismo que en Q 7,34 (relacionado con la acusación de comer con cobradores de tasas y pecadores); Q 9,58 (relacionado con la invitación al seguimiento); Q 11,30 (relacionado con la petición de un signo y la figura de Jonás) y Q 12,10 (en polémica con los que hablan mal de Jesús). Sin embargo, en Q 12,40; 17,24. 26. 30 este mismo título tiene connotaciones apocalípticas.

[58] La acusación de comer con cobradores de tasas y pecadores es casi idéntica en Mc 2,16 y en Q 7,34. La embajada de los discípulos de Juan (Q 7,18-22), por su parte, refleja una relación entre ellos y los discípulos de Jesús muy parecida a la que presupone la segunda controversia (Mc 2,18-19a).

farisea cuya descripción indirecta encaja bien con lo que sabemos de la comunidad de Jerusalén en tiempos de Santiago[59]. Este hecho revela la riqueza y pluralidad de los comienzos del cristianismo en Galilea, un fenómeno que aún necesita ser estudiado con más detalle.

[59] Este es un rasgo que las controversias galileas comparten con Q. En mi opinión, las maldiciones de Q contra los fariseos y escribas (Q 11,39-48. 52) podrían referirse a aquellos discípulos de Jesús que seguían adscritos al grupo de los fariseos y observaban sus normas de pureza. La dureza de la controversia y la referencia en Q 11,52 al "reino de Dios", que es un término muy propio del movimiento de Jesús, son indicios de ello.