

Estudios Exégeticos Homiléticos

Volume 2006 | Number 78

Article 1

September 2006

Número 78: Domingo 3 de Septiembre de 2006-Domingo 24 de Septiembre de 2006

Follow this and additional works at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh>



Part of the [Christianity Commons](#), and the [Practical Theology Commons](#)

Recommended Citation

(2006) "Número 78: Domingo 3 de Septiembre de 2006-Domingo 24 de Septiembre de 2006," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2006 : No. 78 , Article 1.

Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2006/iss78/1>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons @ Luther Seminary. It has been accepted for inclusion in Estudios Exégeticos Homiléticos by an authorized editor of Digital Commons @ Luther Seminary. For more information, please contact akeck001@luthersem.edu.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 078 – Septiembre de 2006

Instituto Universitario ISEDET

Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Responsable: Néstor Míguez

Introducción General a los textos del mes

Durante este mes trabajaremos los textos del Evangelio de Marcos. No vamos a hacer una introducción general al Evangelio, pero sí aportar algunos datos que nos ayuden a situarnos en qué momento del Evangelio se dan estos textos. Todos los pasajes que estudiaremos se ubican en el mismo marco narrativo, y muestran un momento particular del ministerio de Jesús en el esquema marcano, que llamaremos periodo intermedio, o “perigalilaico” (de las afueras de Galilea).

En la organización que tiene el Evangelio de Marcos esto es importante. En los primeros tres capítulos se señala el ministerio popular de Jesús en Galilea, la extensión de su fama como obrador de milagros. Al final de esa etapa elige a sus discípulos (3:13-19). El capítulo 4 marca una transición: Se concentra en las enseñanzas de Jesús (las parábolas), culminando esta enseñanza con la introducción de una distinción que hasta entonces no aparecía: el discurso público de Jesús se diferencia de la enseñanza que da en privado a los discípulos (4:33-34). A partir de ese momento comienzan los “retiros” de Jesús con sus discípulos, saliendo y entrando de Galilea. Así se dan las visitas que forman el escenario de los pasajes que veremos este mes: en la Decápolis (6:53, escenario del inicio del cap. 7), en Fenicia –Tiro y Sidón (7:24) y nuevamente en la Decápolis (7:31), camino a Cesarea de Filipos (8:27), o, en el último caso, dentro mismo de Galilea, pero procurando pasar ignoto (Mc 9:30-31). Esta etapa termina con el viaje final a Judea (Mc 10:1), que inaugurará una nueva fase, la fase jerosolimitana, que culminará con la cruz. En Marcos las apariciones del resucitado son anunciadas en Galilea (16:7), el lugar de su ministerio popular.

Las incursiones de Jesús fuera de Galilea, en el Evangelio de Marcos, arrancan con su visita a Gadara (o Gerasa, según las distintas versiones) en la Decápolis (costa este del Lago de Galilea). Sin embargo, ya antes registra (Mc 3:7-8) que su fama se había extendido a otras regiones, incluso a los lugares gentiles mencionados luego. Se refieren antes varios “cruces” de Jesús en el lago. Sin embargo, en la primera parte parecen ser itinerarios norte-sur (o viceversa), lo que hace que permanezca en territorio propio de Galilea. Son los cruces a la margen oriental del lago los que lo depositan en tierras de la gentilidad, aunque la tradición indica una población mezclada, ya que en su momento fueron territorios ocupados por las tribus de Gad y Manasés. Pero desde los tiempos de la presencia helénica esos territorios acusan una influencia griega por la fuerte urbanización (Decápolis = diez ciudades). Sin embargo, Jesús no entra en las ciudades, ni allí ni en Fenicia ni en Cesarea de Filipos. El texto es cuidadoso en marcar que fue “a la región” de Tiro o de la Decápolis – lo que claramente excluye su entrada a las ciudades, ya que Gadara o Genesaret son aldeas rurales, no ciudades. El ministerio de Jesús es siempre un ministerio rural.

Pero, como indicamos, la característica de este periodo intermedio de Jesús no está dada solamente por la variación geográfica, sino que indica también un cierto cambio en la “estrategia” de Jesús. Es decir, en este periodo intermedio se da una distinción entre las presencias públicas de Jesús en Galilea, y sus viajes fuera. La mención que enseñaba en particular a los discípulos, que arranca después de su elección y el discurso de parábolas, se vuelve más frecuente en esta parte del Evangelio. La actuación pública se alterna y matiza con la enseñanza en privado, o sus intentos de retiro con sus discípulos para prepararlos y elaborar con ellos su proyecto y misión. En ese espacio se encuentran los textos que el leccionario nos presenta para este mes.

Domingo 3 de Septiembre de 2006

Sal 15; Deut 4:1-2.6-9 (EEH 41, 31.08.2003); Stg 1:17-27 (EEH 06, 03.09.2000);

Mc 7:1-8, 14-15, 21-23

Introducción

(Ver Introducción General a los textos del mes)

El texto del Evangelio como se enuncia en el Leccionario se nos presenta con algunos recortes que reflejan algunos problemas que existen en el texto mismo, que reúne distintos tipos de situaciones y enseñanzas de Jesús. Así, 7:1-8 es una escena típica de discusión de Jesús con los fariseos y escribas en torno de los ritos, que culmina con una cita profética. Los versos siguientes, que el leccionario omite, probablemente introducen una escena que tiene origen en otro lugar y ocasión. La frase “Les decía también...” (v9) es un indicador de que el propio autor lo ve como un elemento separado que trae a colación como una segunda argumentación. Esa segunda discusión (9-13) no se relaciona directamente con el tema central y el origen del entredicho (la actitud de los discípulos de comer sin purificarse según las tradiciones judaicas). Más bien aparece como una acusación de avaricia que destruye la ley y el mandamiento que dicen defender. El siguiente párrafo se presenta como un discurso público de Jesús, una instrucción a la multitud, que se mantiene como una frase enigmática. Los vv. 17-23 son la aclaración de ese dicho de Jesús a los discípulos. El texto es introducido con expresiones similares al tema de las parábolas (cf. Mc 4:9-12).

Estos cortes, marcados por variaciones de tema y de audiencia, sin embargo se conforman como una unidad a partir del tema que los atraviesa: la primacía de lo ético sobre lo ritual, en qué consiste lo puro y lo impuro, la oposición de Jesús al legalismo de los fariseos. En esta serie lo más extraño es la perícopa 9-13 –discusión sobre el *Corbán*, por lo que es posible dejarla un poco de lado. En cambio, la continuidad de la parte final (14-23) es conveniente mantenerla, pues si no lo hacemos el pasaje pierde parte de su fuerza y se convierte en una cuestión muy moralista, dejando de lado, como veremos, que esto es más que una receta moral: es una verdadera crítica de costumbres donde se pone en juego la fidelidad al modo de relaciones humanas que Jesús inaugura bajo el nombre de Reino de Dios.

Análisis del texto

El texto comienza con la indicación de dos acciones concurrentes que motivan el relato: por un lado (v. 1), la presencia de fariseos y escribas “venidos de Jerusalén”. La indicación no es inocente: por un lado quiere indicar la “extranjería” de los que van a cuestionar a Jesús (doble disloque: han salido del medio urbano del que provienen, y además fuera de Israel, ya que el lugar de la acción es “Genesaret”, fuera de Galilea). La mención de que son venidos de Jerusalén por un lado muestra que están vinculados al poder del Templo (lo que se resaltará en la discusión sobre el Corbán en vv. 9-13), y por otro lado a su carácter urbano en la situación rural en que se da la confrontación (en la región solo hay aldeas rurales, y no ciudades). La procedencia urbana (que incluye posibilidades prácticas ajenas al mundo rural del que provienen y en el cual se mueven Jesús y sus discípulos) y el sentido elitista de los inquisidores son componentes que no pueden ignorarse en el relato.

Por otro lado está la acción de algunos de los seguidores de Jesús, que saltan la práctica ritual esperada por los fariseos, al comer el pan sin lavarse (v. 2). No debe confundirse con una cuestión higiénica. La palabra usada para calificar las manos “impuras” significa en realidad “comunes”, es decir, no santificadas por la purificación ritual. Esto introduce el tema de la pureza y la condena de escribas y fariseos. Pero de paso muestra que la costumbre común de la gente de la zona, seguidores de Jesús incluidos, no estaba regida por la norma farisea. No hay una instrucción de Jesús para no seguir los rituales o una rebeldía profética manifestada en ese gesto, sino que espontáneamente ellos actúan como siempre lo hacen. La confrontación no es solo con Jesús sino, de alguna manera, con el judaísmo popular rural, que no tiene las características legalistas que los venidos de Jerusalén pretenden. La cita de Jesús en el v. 8 mostrará, justamente, esta oposición entre la tradición más formalista de las elites (los que enseñan) y el pueblo común.

Los siguientes versículos (3-4) ponen en evidencia que Marcos está escribiendo para una comunidad que ya ha perdido el vínculo regular con las tradiciones judías, e incluso parece compuesta por cristianos de la gentilidad. La idea de que “todos los judíos” hacen estas cosas podría incluir (al tiempo de la redacción, cerca del año 70 –recordemos que esto es una nota redaccional) una velada crítica a los cristianos que aún mantenían la ritualidad judaica. Pero además pone en evidencia una contradicción, ya que el mismo Jesús y sus seguidores, siendo “judíos” no hacían estas cosas. Así se muestra que el uso de judíos aquí no tiene carácter étnico, sino que indica una determinada tradición dentro de Israel, el alto judaísmo postexílico, como se refleja en los libros de Esdras y Nehemías y su desarrollo posterior en el hasidismo y el fariseísmo.

Así quedan puestos en escena los elementos que van a hacer comprensible la pregunta de los fariseos y el motivo de la confrontación. Vale la pena notar que en este caso, como en otros (los discípulos de Jesús no ayunan como los de Juan el bautista y los fariseos, Mc 2:18), la pregunta va dirigida a Jesús por acciones que realizan sus seguidores y que él permite. Se supone que si es un maestro, enseñará conforme a la tradición. Ellos ya tienen establecido lo que es un maestro y lo que debe enseñar y sancionar. Pero queda en evidencia que Jesús no llena ese molde, que tiene su propia interpretación de lo que pide la fidelidad a Dios. Para afirmarlo, sin embargo, se apoyará también en la tradición (introduce una cita profética) pero la leerá contra ellos.

El término *hipócritas* para calificar a los fariseos (v. 6), que suele ocurrir en el evangelio de Mateo (hasta que en el uso común se han vuelto sinónimos), sólo aquí aparece en Marcos. La cita que introduce Jesús en vv. 6b-7(Is 29:13), que sigue textualmente la versión griega llamada Septuaginta, no se refiere directamente al problema de la pureza, sino que traslada

el asunto al tema de lo que verdaderamente agrada a Dios. Y señala la contradicción entre una expresión de reconocimiento externo y la realidad interior (el corazón) que esta lejos de Dios. Pero no culmina allí la cita, sino que se extiende para indicar que esto es la responsabilidad de quienes enseñan, ya que propagan sus pareceres y comentarios como si fueran doctrina, en lugar de la palabra de Dios. Y esa era la acusación que levanta contra los escribas (v. 8), de los cuales Jesús se diferencia. Ellos han reemplazado con ritos externos la piedad que deberían promover, “dejando el mandamiento de Dios”. Los versículos que siguen, que no analizaremos acá, pondrá en evidencia que el mandamiento de Dios tiene que ver con el cuidado del otro (en este caso, del padre y la madre ancianos).

Esta discusión, en el v. 14, se extiende a toda la multitud, que es convocada como testigo y confrontada con un enigma que deberá dilucidar (v. 16). La palabra de Jesús sigue una forma poética hebrea tradicional, elaborado en dos partes, en paralelo antitético. Es decir, lo que afirma en la primera mitad lo complementa en forma opuesta en la segunda. Técnicamente se conforma como un *mashal* (proverbio de sabiduría), pero, al modo de las parábolas, Jesús lo enuncia sin explicarlo, dejando a la audiencia la tarea de encontrarle su sentido (v. 16). Esto el pueblo que escucha tendrá que entenderlo en su práctica cotidiana, no de los maestros que solo dan “enseñanzas de hombres”. Por su parte Jesús se lo explicará luego a sus discípulos, con cierto fastidio por su incompreensión (v.18). No es lo que el ser humano incorpora lo que lo mancha, sino lo que emite. Trasladado al campo ético, la mancha no está en lo que el otro me hace, sino en lo que yo le hago a mi prójimo. El recorrido de la comida en el cuerpo no contamina (y nuevamente Marcos añade una nota para el cristianismo gentil –declarando limpios todos los alimentos). Es lo que nosotros hacemos con aquello que recibimos lo que puede contaminar. Alimentos puros e impuros terminan en la misma letrina. Eso no hace la diferencia. La diferencia estará en lo que nosotros hacemos con la fuerza que nos dan esos alimentos.

La lista de vicios que aparece en los vv. 21-22 es la única de estas características que aparece en los evangelios, aunque son frecuentes en la literatura epistolar del Nuevo Testamento. “Los malos pensamientos” es una categoría general, que se confirma a nivel estilístico pues “malos pensamientos” está separada, en el texto griego, del resto de la lista, pues el verbo se intercala después de esta expresión. Luego se explicita que son estos malos pensamientos, enumerando doce “vicios”. La nómina tiene dos partes: las primeras seis están en plural y las restantes seis en singular. Todas son conductas ofensivas para mi prójimo. La lista de los plurales culmina con “maldades”, que resumiría los actos dolosos contra mi prójimo. La lista de los singulares muestra actitudes de la persona que motivan esas maldades, expresan claramente la condición subjetiva del que obra en detrimento del otro. Este es el “anti-Reino” que se resiste a recibir el mensaje de Jesús, y para ocultar esta dureza de corazón pone la mirada en los rituales y las formulaciones legales. El v. 23 resume así este pensamiento y cierra la perícopa.

Interpretación y homilética

¿Cómo distinguir la enseñanza de los hombres de la voluntad divina? Vivimos todos de las mismas tradiciones: Jesús mismo invoca la tradición (profética, primero, poética después) contra la tradición (legal). Pero ambas son parte del mismo canon, y en otros momentos Jesús invocará la tradición legal (por ejemplo, en la pregunta sobre los mandamientos más importantes). ¿Cuáles son los caminos que nos permiten interpretar algo (y especialmente la Escritura) como aquello que Dios nos señala? ¿Cómo reconocer dentro de esas

interpretaciones lo que es el adorno y el interés que los seres humanos colocamos a la intención de la Palabra que nos es confiada?

En la vida cotidiana hacemos esas interpretaciones constantemente. Con las leyes divinas y con las normas que rigen nuestro mundo. Porque junto a las leyes escritas, existen los requerimientos de otras leyes que nos reclaman: y que nos pretenden presentar como leyes naturales o como defensa de la fe, aunque no dejan de ser enseñanzas y doctrinas humanas (las leyes del mercado, las nuevas leyes de la “guerra preventiva”, etc). Frente a esto sospecho que el criterio de Jesús es una pregunta, siempre la misma: ¿dónde queda mi prójimo, el más débil?

Escudados en la pretendida necesidad de cierta pureza (de un sistema económico, de una forma de vida) hoy también se imponen críticas y opresiones a lo que hacen las gentes comunes, los pueblos llanos. Y se reviste de una capa de “realidad virtual”, que se disfraza en las propagandas y en las “noticias”, que son otras formas de propaganda. De qué manera esa “apariencia” que hoy se impone, ese lavado por fuera que resulta doctrina de hombres, no es sino la muestra de una contaminación más profunda, donde nuestro ser más íntimo es sometido a una corrupción que nos hace insensibles a las demandas del Evangelio, y preferimos entonces las señales externas de una mentada devoción, que oculta un vacío interior. O, más grave aún, un profundo individualismo, un egoísmo y búsqueda de autosatisfacción que termina en la soberbia y la insensatez.

Los cristianos también nos hemos vuelto ritualistas, observando lo exterior. Cuántas veces en nuestras iglesias se generan discusiones sobre cuestiones litúrgicas, modos de los oficios, o la disposición de los elementos, y esas discusiones se han transformado en otra cosa: pulseadas por el poder, intentos de imponer nuestra lectura de la tradición, crítica y prejuicios contra los que piensan o actúan diferente. La pregunta se hace aguda: ¿cómo ser amplio en nuestra relación con los demás sin caer en un relativismo ético? ¿Cómo reconocer el valor de una tradición que nos abre a la voluntad de Dios sin caer en el legalismo que nos impide conocer esa misma voluntad? La respuesta que Jesús a esa pregunta apunta a una mirada interior a nuestra propia fe, a lo que nos corrompe o a lo que libera en nosotros las fuerzas de Su amor.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 078 – Septiembre de 2006

Instituto Universitario ISEDET

Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Responsable: Néstor Míguez

Domingo 10 de Septiembre de 2006

Sal 146; Is 35:4-7; Stg 2:1-17 (EEH 06, 10.09.2000 y EEH 42, 07.09.2003); **Mc 7:24-37**

Introducción

(Ver Introducción General a los textos del mes)

El pasaje que hoy nos señala el leccionario se compone de dos relatos de milagros. Ambos se dan en territorio gentil (población no israelita): el primero en la región fenicia, el segundo en la Decápolis. El ambiente gentil que constituye el marco narrativo debe tenerse en cuenta. Si bien las dos partes (24-30 y 31-37) tienen estos elementos en común, hay, también particularidades que los diferencian.

Si bien estos textos han sido leídos sobre todo a partir de su fuerte simbolismo, y el estudio histórico crítico ha puesto en cuestión ciertos detalles históricos y redaccionales, nosotros optamos, por lo menos en un primer paso, por leerlos como relatos. Es decir, partimos del relato como lo tenemos, porque así nos lo quiso comunicar su autor. Es posible distinguir luego niveles y posibles significaciones, pero a partir de lo que el texto nos está contando como verídico.

En el caso de la mujer, claramente se marca su origen “pagano”, es decir, natural de la región en la cual se presenta (ese es el significado original del término “pagano”: alguien del pago, de la zona; de allí se ha extendido a su actual significado religioso: alguien que adora a los dioses locales, en contraposición al “Dios universal”). En el caso del sordomudo, no se aclara su origen étnico, pero las señales que hace Jesús (meter los dedos en sus oídos, escupir sobre su boca, suspirar, mirar al cielo y clamar) muestran rasgos de la práctica de los “hombres divinos” de la tradición grecorromana.

Análisis del texto

El texto de 24-30 ha sido bastante estudiado en base a ciertas características que lo hacen muy particular:

⇒ Ocurre en territorio claramente gentil, con una protagonista no israelita.

⇒ La interlocutora privilegiada de Jesús es una mujer, que a su vez pide por la liberación de otra mujer, su hija, víctima de una posesión maléfica.

⇒ La dura respuesta de Jesús, postergando de una manera casi insultante el pedido de la mujer.

⇒ la humilde obstinación de la mujer que insiste pese a la frase despreciativa, y que finalmente consigue su propósito, desarmando el argumento de Jesús (la mujer pagana que le “ganó” una discusión a Jesús, donde fracasaban los eruditos judíos).

⇒ la realización del “milagro a distancia” como respuesta de Jesús a la declaración de la mujer.

Sin embargo, un examen cuidadoso del texto nos obliga a hacer ciertas precisiones para evitar las “sobreinterpretaciones” que la perícopa ha sufrido en su historia.

1. Jesús visita la región con ánimo de descansar y no con sentido “misionero”. Es más, es sorprendido contra su voluntad de permanecer oculto. ¿Será por que lo interrumpió “en su retiro” que Jesús reacciona tan duro? En todo caso, eso hablaría de la “plena humanidad” de Jesús.

2. La mujer llega a Jesús por la fama de él. Ella es caracterizada en primer lugar por su preocupación: tiene una hija con un “espíritu impuro (inmundo)”. Luego se la describe por su actitud: se arroja a los pies de Jesús. Y finalmente se la caracteriza étnica y culturalmente: es de origen sirofenicio, de cultura griega. Es decir, para la tradición israelita, hay una doble impureza: por extranjería y por el demonio que habita su hija (su casa).

3. La disposición humilde de la mujer se manifiesta por su actitud inicial, ponerse a los pies de Jesús. Si bien se espera que una mujer se muestre siempre humilde ante un varón, el gesto excede las costumbres regulares y anticipa un pedido especial.

4. El cambio de interlocutor aparece en el lenguaje: mientras el redactor habló de “un espíritu impuro”, la mujer habla de un “demonio” (v.26), un término que más claramente introduce la cultura griega.

5. La traducción textual sería: “no es bueno tomar el pan de los hijos para tirarlo a los cachorros” (v. 27). La inmensa mayoría de los comentaristas, antiguos y modernos, refieren la respuesta de Jesús a la prelación de los judíos en su ministerio, aunque de hecho esto no aparece explícito en el diálogo como lo tenemos en Marcos. La oposición “hijos/perros” puede interpretarse como “judío/gentil”, y para ello se buscan antecedentes en la literatura judía. Los hay, pero no abundan ni expresan directamente esta oposición. Supondría una falta de voluntad de Jesús para acceder al pedido de la mujer en base a una situación racial o religiosa. Esta lectura está influida por el paralelo de Mateo (Mt 15:21-28), donde el asunto racial aparece explícito, aunque probablemente el Evangelio de Marcos es anterior a Mateo, por lo que hay que leerlo previo a esa influencia, en sus propios términos.

6. Así, hay otra lectura posible, en base a lo que el propio texto de Marcos nos señala. Jesús no va hacia la región de Tiro en función misionera –pese a que muchos estudios incluyen el análisis de este texto bajo el rubro general de “misión a los gentiles”. Bien al contrario, el texto de Marcos (a diferencia del de Mateo) señala que se retira allí para evitar ser conocido. Jesús valoraba estos momentos de “privacidad” (solo o con sus discípulos, para enseñarles) y eso es propio, como vimos, de esta parte de su ministerio. ¿Jesús expresa con la frase de hijos y perritos una distinción étnica, o su fastidio por ser abordado en un momento inoportuno y “fuera de lugar”? Él le estaba dando pan a los hijos (orando y reflexionando sobre su misión, o quizás impartiendo enseñanza a sus discípulos). Pero su fama lo había precedido y esta mujer irrumpe y pide algo que pertenece a otro momento, a otro lugar. Jesús reacciona señalando que no está bien interrumpir ese momento para atender otros asuntos. Pero la mujer insiste que también ella quiere aunque sea las migajas

de ese alimento. Y Jesús se lo da, haciéndola a ella misma protagonista de la curación de su hija. Así el texto se inserta mejor en la propia estructura del Evangelio, que en una distinción entre la misión a los judíos y la misión a los gentiles, que no forma parte de la concepción central del Evangelio de Marcos.

7. La perseverancia de la mujer reivindica (ni más ni menos que frente a Jesús) la situación de los humildes, de los que están fuera del círculo elegido. No solo porque ella acepta un calificativo despectivo y lo da vuelta a su favor, sino porque indica el derecho de todos a buscar de Jesús su presencia y don, según lo que está a su alcance.

8. Estrictamente, la expulsión del demonio no la realiza Jesús sino la propia mujer. “Por esta palabra, vete, que ha salido el demonio de tu hija”. Es la palabra de la mujer la que ha puesto fin al problema que le traía a Jesús. El final reafirma que se ha cumplido la palabra de Jesús, y que se ha realizado la voluntad de la mujer.

El leccionario añade también otro “milagro”. El siguiente relato nos pone en otro escenario. Es posible que estos relatos tengan origen distinto, y que el v. 31 haya sido elaborado como un itinerario medio forzado (no tiene una buena lógica geográfica) para unirlos. Menos llamativo que el precedente, conviene de todas maneras apuntar algunos elementos aclaratorios:

Algunos anónimos lugareños le traen a Jesús un persona sordomuda (la palabra por “muda” puede significar también gangosa o tartamuda) para que le imponga las manos ¿Buscan una curación, una bendición, un acto mágico? En todo caso no media diálogo alguno, ni una “prueba de fe” del beneficiario del acto y las características se acercan mucho más a una función prodigiosa. Los gestos de Jesús aparecen emparentados con la tradición de los taumaturgos (hacedores de milagros) populares. Forman parte, diríamos hoy, de una “religión popular”: el sujeto a ser curado es separado y destacado de la multitud, Jesús mete los dedos en los oídos, la escupida sobre la boca, los ojos al cielo, el suspiro y la palabra portentosa. El resultado es instantáneo y apreciable por los que están cerca.

El relato de la curación del sordomudo pone en evidencia la influencia local de los ritos de los taumaturgos de los cultos helenistas. Jesús realiza una “actuación” que se asemejará a algunos de los ritos curativos que se ven en relatos de los “hombres divinos” de las tradiciones helenistas. Debemos considerar que las costumbres griegas habían influido en la zona, no solamente por los pueblos gentiles que se habían establecido en la zona, acompañando las incursiones militares y políticas; también, después de 300 años de ocupación, sus costumbres habían prendido en la población de origen israelita en la región. Estos gestos de Jesús también se pueden verificar en el relato de la curación del ciego en 8:22-26 (cf. Jn 9: 6-7). Pero también en textos que nos cuentan de otros “curanderos”, sean griegos o hebreos, de la época (al emperador Vespasiano se le atribuye un milagro con ritos similares).

El encargo de mantener silencio contrasta con el pedido hecho al endemoniado de la misma región, en Mc 5: 19-20, que es enviado a publicar lo que el Señor ha hecho con él. Pero el resultado final no dista mucho: parece que el ex-sordo y sus acompañantes o no lo oyeron bien, o no le hicieron caso. Una vez que se le soltó la lengua, comenzó a contar lo que le había hecho Jesús y propagar su fama, indicando, de paso, una referencia de cumplimiento de la profecía.

Interpretación y homilética

Más allá de los relatos de milagros (y la divinidad poderosa de Jesús que se manifiesta en ellos), estos textos nos hacen reflexionar sobre algunas cuestiones más humanas (y de la propia humanidad de Jesús).

Un tema que aparece aquí es el de las culturas, de su variedad y de la presencia del Evangelio en ellas. Porque los relatos lo ubican a Jesús en entornos que no son su lugar inicial, el medio cultural de su crianza y primer ministerio. Las expectativas de los interlocutores tiene que ver con características de sus propios lugares y orígenes y la reivindicación de sus necesidades. La mujer defiende su derecho a irrumpir en el espacio “masculino”, reservado, de Jesús y los suyos para hacer su reclamo para su hija. Asimismo, aparecen en Jesús gestos propios de la cultura popular local cuando cura al sordomudo.

Otra cuestión que se da en estos y en otros relatos similares es el la cuestión solidaria. En ninguno de los dos casos la persona “beneficiaria” del milagro se presenta por sí. En el primer caso es una madre rogando por su hija. En el segundo son unos anónimos (probablemente vecinos de la zona) los que acercan a Jesús al amigo disminuido. Son personas que interceden por otros. En el primer caso podemos decir que el afecto materno impulsa a esta mujer a atreverse ante un forastero famoso y soportar su desplante inicial. También es cierto que Jesús no llega a conocer a la niña. Estos elementos marcan lo que podríamos llamar “afectos solidarios”. Los que se preocupan por el vecino, el del propio Jesús que habilita a la mujer para que su palabra expulse al demonio de una niña a la que nunca llega a conocer personalmente.

Algo que también podemos traer a la luz con estos pasajes es el tema de la fama de Jesús. Cierta teología ha insistido en el tema de la soledad de un Jesús incomprendido. No parece ser el caso en estos relatos. Jesús es muy conocido y reconocido entre su gente y también más allá de las fronteras de Galilea. Las gentes lo siguen y esperan de él que obre de acuerdo a lo que saben, y Jesús no los defrauda, incluso con cierta “actuación” que llena el ojo de los espectadores circunstanciales. La diferencia con los charlatanes que hacían negocio con sus supuestos poderes curativos (ver el caso del mago Simón, en Hch 8: 8-11) es que en este caso la curación verdaderamente existe y no hay lucro de por medio. Es necesario rescatar esta idea de un ministerio “popular” de Jesús, tan válido y necesario para su misión como el más reservado ante los discípulos. A veces las iglesias nos hemos hecho reservorio de los discípulos ilustrados y tendemos a despreciar las manifestaciones más populares de la fe, que son bien aprovechadas por charlatanes e impostores. No se trata de actuar populachosamente para llenar la iglesia, pero si de responder a las demandas de quienes se nos acercan, en términos que ellos mismos, que ellas mismas, puedan entender.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 078 – Septiembre de 2006

Instituto Universitario ISEDET

Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Responsable: Néstor Míguez

Domingo 17 de Septiembre de 2006

Sal 116:1-8; Isa 50:4-9; Stg 3:1-12, (EEH 06, 17.09.2000 y EEH 42, 14.09.2003); **Mc 8:27-38** (un estudio de Mc 8:31-38 se encuentra en EEH 36, 16.03.2003).

Introducción.

(Ver Introducción General a los textos del mes)

Visto que ya hay un estudio en los EEH sobre Mc 8:31-38, nos detendremos en la primera parte de la perícopa de hoy, los vv. 27-30

La pregunta ¿Quién dicen ustedes que yo soy? llama a una reflexión sobre la identidad. Es, de hecho, una pregunta que Jesús hizo a sus discípulos. Pero vino detrás de una primera pregunta: “¿Quién dicen las gentes que yo soy?” La pregunta por la identidad no es una pregunta que puede contestarse a partir de sí mismo, sino también de la identidad que otros nos dan. Esta también es nuestra identidad. Éste es un punto mayor en la reflexión sobre la identidad y misión. ¿Quién nosotros somos para otras personas? ¿Cómo otras personas nos ven, más allá de nuestra propia definición o intención? Y esto es lo primero que Jesús quiere conocer. Los discípulos escuchan los comentarios que la gente no se le atreve a hacerle personalmente.

El texto se ubica nuevamente en tierras lejanas al centro de la actividad de Jesús. Es en ese momento en que ha cumplido ya un ministerio popular que le ha dado extensa fama que Jesús pregunta a los suyos por las identificaciones que ellos perciben.

Análisis del texto

Cuando Jesús, en camino con sus discípulos, hizo la pregunta que preside nuestro texto, él formula una pregunta que otros ya se estaban haciendo. Escribas y Fariseos habían hecho esa pregunta, no libre de un comentario crítico, ponderando la autoridad de Jesús para perdonar los pecados (Mc 2:6. Juan el bautista también envía a algunos de sus seguidores con la pregunta: ¿Eres tú el que ha de venir? (Lc 7:20). Los discípulos también, sorprendidos cuando la tormenta y viento obedecieron su orden, y formuló la pregunta: ¿Quién él es, ese incluso los vientos y agua obedézcalo? (Mc 4:41). También Herodes le atribuye una identidad, probablemente a partir de un interés político, después de que decapitó a Juan (Mc 6:14-16:9).

Algunos habían elaborado una respuesta desde su conocimiento anterior, desde sus recuerdos. Las gentes del pueblo en que Jesús fue criado, quienes podían evocar su historia

familiar, su padre y madre, hermanos y hermanas tenían su propia versión: ¿No es este el carpintero, el hijo de María, el hermano de...? (Mc 6: 3). Ellos podían contar la historia sobre este artesano y su familia, pero no la del hacedor de milagros que se les presentaba ahora. También los demonios tenían su historia, y su propia cuento acerca de Jesús: ¿Qué lo tienen hacer con nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Yo sé quién eres, el Santo de Dios.” (Mc 1: 24). Y el episodio hace que también la multitud se pregunte por él ¿Quién es éste que hasta los demonios le obedecen? ((Mc 1:27).

Contestando la primera de las preguntas de Jesús los discípulos informan que el pueblo había construido su imagen de Jesús sobre la memoria de los profetas. Las tres narrativas sinópticas de las respuestas coinciden en los nombres de Elías y Juan el Bautista. Todos agregan que es un profeta. ¿Qué había en la memoria colectiva de estas personas, que les permitieron hacer tal conexión, relacionar la identidad de Jesús a tales caracteres? Cuando no pudieran contar la historia de este recién venido, inventaron una “metáfora”, construyeron su historia a partir de su memoria de personas significantes y eventos del pasado, lejanos o recientes, y, probablemente, también desde sus expectativas.

Una cosa en común para Elías y Juan, y algunos otros “profetas de antiguo”, eran sus orígenes rurales. Cada uno en su contexto particular, se manifestaban opuestos a lo que algunos podrían llamar los pasos “progresistas” en la economía y política de su tiempo. Elías se enfrentó con Ajab por la “internacionalización” de la corte y la cultura religiosa de Israel, y la expansión de la economía urbana, pasando por encima de los representantes de los dueños de la tierra (Nabot). Jeremías (citado por el paralelo en Mateo) criticó a su rey por sus alianzas internacionales y el “modernizado” de modales y trajes. Juan se opone al hábil político Herodes, que trajo un impulso dinámico a la administración local y la urbanización, debido a la corrupción de las políticas del palacio, y predica sobre lo que él considera la explotación de los pobres por los soldados y los nuevos burócratas ricos. Nosotros podríamos decir, en un anacronismo obvio, que ellos enfrentaron las consecuencias de la “globalización” de su tiempo.

Ellos eran, por así decirlo, representantes de la gente común, y así como otros profetas, denunciaron a sus reyes como opresores, así como los arreglos de poder internacional, de las alianzas imperiales que provocaron la pobreza y afligían a los campesinos locales. ¿Era esto el tipo de cosas que las personas vieron en la actitud de Jesús? ¿Esa memoria era lo que los llevó a identificarlo de esa manera? Si ese fuera el caso, no sería sorprendente que él llegara a sufrir el mismo destino que sus precursores.

No se menciona en esta encuesta informal que el pueblo propusiera una identificación de Jesús con las figuras del poder o con las imágenes de sabios prestigiosos, no obstante su fama como un hombre milagroso. En cualquier caso, sus milagros son tomados por las señales de un profeta, como Elías, que podía realizar milagros, pero que fue obligado a vivir en el destierro durante muchos años. Es interesante notar que, por lo menos en esta fase del ministerio de Jesús, el pueblo no lo identifica como el Hijo de David, como ocurrirá con su entrada en Jerusalén, o como el Sumo Sacerdote del orden de Melquisedec, como la Epístola a los Hebreos ensayará después. Eso podría venir más tarde, y dentro del círculo de sus seguidores.

Entonces aparece la segunda pregunta –”pero ustedes, ¿quién dicen que yo soy?” Pedro toma la voz del grupo y da la respuesta: “Eres el Cristo”. Pero Jesús responde con la orden de ocultar esta respuesta. La declaración mesiánica no altera la identificación hecha por la gente. El programa mesiánico de Jesús es más íntimo de lo que podría ser el resultado del ministerio profético crítico. Él debe ir a Jerusalén y morir la muerte de un profeta mártir, no

imponer el dominio de un Rey. Si él es el ungido, debe descubrirse a través de una revisión de su memoria y proyecto, según él lo interpreta.

Cierta sobresimplificación del ideal “mesiánico” en Israel ha dominado los estudios del Nuevo Testamento. La opinión que Israel estaba esperando a un rey guerrero como el Mesías, aunque extendida, es algo parcial. Ciertamente, ésta era una de las concepciones dominantes de lo que haría el Mesías. Pero otros grupos dentro de Israel, también con importante seguimiento, como los círculos apocalípticos, los esenios o los samaritanos, entre otros, tenían otras maneras de ver el Mesías esperado y su venida. Para sus seguidores, Juan el Bautista quizás podría ser el Mesías, aunque ciertamente no era un monarca épico. La mujer samaritana en el Evangelio de Juan expresa claramente otra tradición, basada en la idea de que el Mesías sería un sabio, maestro de Verdad (Jn 4:25). La idea de un Mesías revelador, pero luego asesinado, quizás también era un modelo mesiánico en algunos círculos de efrimitas. Los escritos hallados en Qumrán muestran que para esa comunidad habría más de una figura mesiánica; uno, un conductor de la batalla y el otro, un líder espiritual. Ciertamente la idea de un mesías profético, un ungido pregonero de libertad, podía leerse en Is 61:1, y Jesús estaba informado por esa comprensión mesiánica, según Lc 4:16ss.; pero ello no implicaba arreglos de guerra.

En la historia narrada por Flavio Josefo encontramos varios aspirantes a los títulos de Rey y Mesías, que no necesariamente encajan en la descripción del ideal mesiánico que hace la mayoría de los comentaristas. Un estudio detallado de las tendencias diferentes en el judaísmo en días de Jesús mostrará cómo ellos también difieren en sus conjeturas sobre el programa mesiánico. Probablemente esas imágenes se formaron por las experiencias diferentes, recuerdos y proyectos relacionados a su situación en la historia y sociedad israelita

¿De qué manera, y con qué resonancia, a partir de qué recuerdos y proyectos Pedro ha declarado como Cristo a Jesús? – el Evangelio de Marcos no atribuye este reconocimiento a una revelación especial, como lo hará Mateo (16:17). La noción que él esperaba a un Restaurador de la nación Israelita podría ser correcto (como lo muestra Cleofás en Lc 24:21), pero no es seguro. En cualquier caso, la manera en que llegaría esa liberación estaba lejos de ser indiscutible. Cuando Jesús hizo claro que, aceptando la designación, él todavía estaba comprometido en un programa que involucraba el sufrimiento y la muerte, Pedro le pidió que abandonara esa idea (según Mc 8:32). El reproche de Pedro ha sido interpretado principalmente en el sentido que Pedro fue defraudado porque él no podía pensar sino en un general triunfante, y no un Mesías sufrido. Pero ni el texto ni el contexto histórico requieren tal interpretación. Realmente al contrario, la acción de Jesús, hasta ese momento, se acercaba más a la imagen de un “hombre divino” de la tradición griega, o de un predicador de Sabiduría; o, como la gente señalara, de un profeta ungido, que a la de líder político o rebelde. Había poca base para que Pedro pensara de otra manera. ¿Por qué no leer el reproche de Pedro simplemente como la expresión de un amigo afectuoso que intenta preservar a su maestro admirado de la prueba de sangre y muerte que él estaba anunciando para sí? La contestación de Jesús a Pedro no necesariamente significa que él sataniza la esperanza de liberación política. Pedro actuó desde una perspectiva humana en lugar de la divina (¿cómo podría ser de otra manera?); y esa expresión de Jesús puede leerse como que, movido por un amor afectuoso hacia su maestro, él estaba arriesgando la llamada de Dios y la misión de Jesús.

Interpretación y homilética

El proyecto de Jesús se construyó sobre recuerdos y metáforas. Él había integrado otras imágenes: esas que brotan de las profecías de Isaías sobre el Siervo Sufriente, de la liberación del pobres y la cura del enfermo; también la de Daniel de la espera apocalíptica a través de del Hijo de Hombre, y quizás otras (o por lo menos, según lo evoca después la comunidad, cuando brinda su testimonio de él).

La identidad de Jesús no tiene que ser leída en la descripción de los títulos atribuidos a él. Los Evangelios apuntan a una narración de Jesús, de sus palabras y hechos. Una respuesta convencida a la pregunta “¿quién soy yo para ti, para ustedes?” depende de como hemos recibido su historia. El proceso empezó con la práctica de Jesús y la dinámica que él generó. Aceptando la contestación de Pedro, y diciéndoles al mismo tiempo a los discípulos que la guardaran en secreto, Jesús estaba proponiendo una doble estrategia: por un lado, estaba teniendo en cuenta como el pueblo estaba entendiendo sus hechos, a partir de sus recuerdos y metáforas; por otro lado, él estaba proporcionando una pista para enriquecer esa comprensión con una nueva dimensión de la presencia y acción de Dios en su (sus) vida(s), que sería descubierta siguiéndolo. Él no les ordena a sus discípulos ir y corregir las definiciones erróneas (si lo fueran) pero los invita a ellos y a la multitud (Mc 8:34-36) a tomar sobre sí la tarea de asumir su ministerio, y descubrir en sus vidas el verdadero sentido de su llamado.

En el campo de la misión, cuando se presenta a Jesús y se da a conocer su historia, las personas tienden a hacer las mismas cosas que hicieron las gentes de Galilea: identificar al recién venido con los recuerdos y metáforas proporcionadas por su propia cultura, su propio pasado y sueños. El evangelio nunca alcanza a otros desprovisto de recuerdos humanos y relaciones. No sólo de las tradiciones del oír, sino también de la historia de los poderes y circunstancias de sus portadores.

A veces, al predicar, estamos pretendiendo, en base a nuestra propia memoria y tradición, responder por otros a la pregunta de Jesús: “¿quién dicen que yo soy?” Y nosotros esperamos que otros acepten como propia esa respuesta. Pero para muchos, esas respuestas se relacionan a la imposición de cultura extranjera, de opresión política y económica, cuando no directamente a la tortura, asesinato y genocidio. No se unen estas representaciones de Jesús con los profetas que en viejos tiempos defendieron al pobre y el campesino local contra las imposiciones de los poderes económicos y políticos. Al contrario, con el correr de los siglos, la imagen de “el Cristo” se asoció con los Imperios, los Conquistadores, dando pie a la discriminación, vindicando el abuso.

Ya no podemos sostener la idea ingenua que nosotros presentamos a Jesús a una mente en blanco, a culturas inertes, con un pasado o posiciones de poder neutros. Y, aun cuando la mayoría de nosotros reconoce estos rumbos ahora, no podemos evitar el hecho que esto ha creado conflictos que se filtran en las contestaciones a la comprensión de la identidad de Jesús. En ese sentido, Jesús, en lugar de un punto de encuentro en la historia, se ha vuelto también un centro de discordia. En tiempos de globalización, de desigualdades crecientes, de una acumulación desvergonzada de riqueza contra el aumento de pobreza, ¿cómo, desde dónde, con quién, con qué recuerdos y proyectos enfrentamos las preguntas de Jesús?

Al identificar a Jesús nosotros nos identificamos también, “Porque como él es así somos nosotros en este mundo” (1Jn 4:17). La respuesta que nosotros damos a la pregunta de Jesús también es una respuesta a la pregunta “¿Qué nos gustaría ser?” Al identificar a Jesús definimos nuestra misión. En ese sentido, cualquier respuesta que damos tiene resonancias

en la manera en que presentamos a Jesús y nos presentamos, y las maneras que otros perciben cómo presentamos a Jesús y a nosotros mismos. Por ejemplo, si cuando presentamos a Jesús ante los demás lo hacemos desde sus títulos, esperamos que los oyentes incorporen la teología que explica esos títulos. Y sugeriré que nosotros somos los sabedores de esa teología, y que quienes aceptan a Jesús deben ponerse en el lugar de aprendices. Así, cualquier cosa que hacemos, se montará sobre esa comprensión. Otros mirarán nuestras actitudes y confirmarán o desecharán esa autodefinición, la aceptarán o se lo negará, y actuarán en consecuencia. Es muy distinto presentarlo primero, como el mismo se presentó, a partir de su historia, y dejar que quienes lo reciben lo enuncien según sus propios recuerdos y búsquedas, su forma de acercarse y relacionarse con Él.

En ese sentido, no sólo lo que decimos, pero también lo que hacemos, y desde dónde lo hacemos, también entra en la identidad. No sólo de nosotros, pero también de nuestras convicciones religiosas. Otros dirán, “Así son ellos, así será su Señor”. En el campo de la misión, la identidad es una travesía compleja que abarca nuestra propia memoria y proyectos, pero también la memoria y proyectos de otros, sus coincidencias y oposiciones.

La “memoria y el proyecto” (lo que Jesús evoca y lo que anuncia) es uno de los componentes mayores de cualquier identidad. De dónde vengo y a dónde querría ir, es una manera de decir quien soy, quienes somos nosotros. Cualquier identidad involucra a otros en mi memoria y en mi proyecto. Cualquier memoria también es una memoria de otros; cualquier proyecto también es un proyecto para otros, como lo fueron la memoria y el proyecto de Jesús para sus discípulos y lo siguen siendo para nosotros. La memoria y proyecto también son cultural y socialmente (políticamente, económicamente) limitados. La identidad es correlativa, y los recuerdos de relaciones anteriores entran en la construcción de cualquier relación, de la identidad. Y cuando alguien completamente inesperado aparece en escena, entonces las experiencias y sueños (o pesadillas) anteriores ayudan a formar nuestra percepción del recién venido y las metáforas con que lo nombraremos.

Para decir quién es alguien, es conveniente contar una historia y mencionar sus relaciones (así hacemos muchas veces cuando nos presentamos o presentamos a otros). Las historias son importantes, pero la historia de Jesús no puede relatarse sin el hecho de los conflictos que las hace relevantes (todo cuento lo exige). Los recuerdos también son recuerdos de dolor, de confrontación, de tiempos de derrota y/o victoria, de los humores que acompañan el acontecimiento. Las historias y sus relatos también son un entrecruzamiento con otras narraciones e historias leídas de otros lados del mismo evento. Responder a la pregunta de Jesús ¿Quién dicen ustedes que soy? es poner en juego nuestra propia vida mezclada con la suya, es atreverse a seguirlo en camino de Cruz.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 078 – Septiembre de 2006

Instituto Universitario ISEDET

Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Responsable: Néstor Míguez

Domingo 24 de Septiembre de 2006

Sal 54; Jer 11:11-18; Stg 3:13-4:3.7-8 (EEH 06, 24.09.2000 y EEH 42, 21.09.2003);

Mc 9:30-37

Introducción

(Ver Introducción General a los textos del mes)

La lección de hoy reúne dos escenas, separadas tanto en su localización como en su tema. La tendencia ha sido a unirlas teológicamente, especialmente por la influencia de leerlas con Mc 10:35-45, por la coincidencia de 9:35 con 10:43. Forman parte de la enseñanza de Jesús a sus discípulos, sobre la culminación de esta etapa intermedia del esquema marcano.

En esta preparación para la etapa final la transición la da el hecho extraordinario de la Transfiguración (9:2-13). Estos diálogos se producen al regresar de este ignoto monte camino a Cafarnaún.

En la primera parte se retoma el tema visto en 8: 31, aunque es más escueta que aquella. En la segunda se introduce un nuevo elemento, que es la discusión por quien es el mayor y la identificación de Jesús con un niño. Ambas historias son independientes, aunque la teología (y el leccionario) ha tendido a unirlas. Conviene estudiarlas en forma autónoma, y luego, si conviene, ver su relación.

Análisis del texto

Como queda dicho, el primero de estos diálogos ocurre en caminos de Galilea, pero forma parte de la enseñanza de Jesús a sus discípulos, parte de su estrategia de ocasionales ocultamientos de la multitud (vv. 30-31a). Como suele ocurrir cuando se refiere a su muerte, Jesús habla en tercera persona, usando la expresión “el hijo del hombre”. No podemos entrar aquí en todo el debate que se da en torno de si esto revela el uso de un título apocalíptico que Jesús se da a si mismo, o simplemente un circunloquio semítico para evitar usar “yo”. Ambas posiciones han sido extensamente fundamentadas. En todo caso cabe señalar que en el Evangelio de Marcos la expresión “el hijo del hombre” está relacionada con la entrega y muerte (8:31, 9:12, 9:31, 10:33, 10:45, 14:21, 14:41) y eventualmente con la resurrección (por ejemplo, 9:9) –lo que lleva implícito el paso por la cruz. Excepciones ocurren en el caso del cap. 2, (2:10, 2:28) y ambas se dan en el contexto de curaciones, y como parte de la respuesta a quienes lo cuestionan (escribas y fariseos). En 8:38 y 13:26 la expresión aparece con el anuncio de la gloriosa manifestación final, pero en

el capítulo 8 complementa la explicación de 8:31 de la muerte y Resurrección del hijo del hombre. En el segundo caso se encuentra en el seno del discurso apocalíptico. En 14:62 también Jesús usa la expresión como complemento del “yo soy” frente al Sumo sacerdote que lo interroga, para anunciar también su resurrección y manifestación gloriosa. Fuera de estos casos, no aparece.

Otro de los debates en torno de este pasaje está dado por el “será entregado”. El verbo está en pasivo, y no aparece el agente: quién es quien lo entrega. Cierta tradición teológica ha visto aquí un “pasivo divino”: es Dios quien lo entrega, para asegurar el cumplimiento del plan salvífico, el sacrificio del Hijo por la redención de la humanidad. Dios entrega a manos de hombres a su hijo, para que, sacrificado por ellos, se cumpla la expiación del pecado de los hombres. Más allá de que el texto no da ningún pie para esta interpretación, difícilmente pueda el Evangelio de Marcos plantearse como base de una teología sacrificial y expiatoria. Más vale nos quedamos con el sentido de un cierto sentido impersonal que es característico de varios otros anuncios de la cruz (es necesario que...). El hecho de que Jesús sea entregado a muerte no es necesariamente una exigencia de un Dios que no puede perdonar desde la pura misericordia (demandar un sacrificio no es ejercer misericordia). Puede ser leído, en cambio, como el resultado inevitable de la consecuencia de vivir el amor de Dios en un mundo que se ha construido en la injusticia.

El anuncio de muerte por manos de hombres va seguido por el anuncio de la Resurrección, y esto sí sólo puede ser obra de la voluntad divina. Lo que se pone en contraste, entonces, no es un Dios que pide la muerte para después resucitar a quien hizo matar, sino la dinámica asesina de los poderosos humanos contra la dinámica de vida del poder de Dios. Esto es lo que los discípulos no llegan a comprender (y algunos comentaristas tampoco). Por eso vale la pena ponerlo en consideración junto a la perícopa siguiente.

El séquito llega a Capernaún, lugar público por excelencia de las primeras manifestaciones de Jesús, y se aloja “en casa” (probablemente en la casa de algunos de sus seguidores más cercanos). Por casa no debemos entender la habitación (chozas, mayormente de adobe, con una o a lo sumo dos habitaciones pequeñas) sino el espacio que la rodea. Es más, “la casa” es la organización social, no solo el espacio físico del hábitat, sino el espacio social de las relaciones tanto familiares como laborales en el mundo antiguo rural. En la medida en que todavía las costumbres urbanas impuestas por el mundo grecorromano no habían tensionado la casa en la “polis”, la casa es también un lugar fundamental de la estructura básica del poder y economía local, el espacio patriarcal. Eso explica la presencia de un grupo grande, y de niños que ocasionalmente están jugando por allí. Dentro de la casa hay una jerarquía, que debe tenerse como marco de la conversación, que pone en el lugar más bajo a los niños, y a las mujeres encargadas del servicio doméstico.

Desde el punto de vista del relato, Jesús toma la iniciativa de preguntar por otras conversaciones que se dieron también en el camino. Evidentemente, una cierta disputa por jerarquías dentro del grupo. Toma la ocasión para plantear una cierta dinámica del poder. “Si alguno quiere ser el primero, será el último y el servidor de los demás”. Es de notar, contra la lectura de cierta tradición, que Jesús no dice que está mal querer ser el primero. No es un elogio de la mediocridad. Lo que afirma es que, si ese es el deseo, hay que empezar desde abajo, siendo el último, y que el modo de ser reconocido es el servicio. Por cierto que esto tiene que ver con el lugar en el que se dice el discurso: la casa y sus jerarquías. La conversación, por lo tanto, no debe confundirse con la de Mc 10:35-45, si bien tiene una dinámica en común expresado en 10: 43. En el cap. 10 el tema es iniciado por los lugares “en el Reino”, cuya dinámica comienza en las relaciones del propio grupo

de los discípulos. Esta otra conversación no tiene el mismo sentido y la introducción del niño la pone en el ámbito doméstico.

Si bien la discusión de los discípulos comienza en el camino y en privado, Jesús la resuelve en la casa y frente a muchos espectadores. El gesto de tomar un niño y abrazarlo es ya un lenguaje. Solemos, por nuestra cultura logocéntrica, mirar “los discursos” de Jesús, pero hay también un mensaje en su gesto. Él se identifica con el último en la jerarquía doméstica, y reclama “ser recibido”, y quien puede discernir a Jesús en el niño, podrá también discernir “al que me envió” en Jesús.

Recibir a Jesús en la casa, es lo que hizo aquél discípulo que lo está albergando. Pero Jesús le indica que solo lo recibirá plenamente a él y a quien lo envió cuando reciba también al que no tiene poder, al que ocupa el último lugar. No se trata del romanticismo de la inocencia del niño, o de la ingenuidad e indefensión del amor. El tema es el poder, las jerarquías, el patriarcado, la vida doméstica. También allí se juega la fidelidad y la comprensión en actos dignos del Reino.

Interpretación y homilética

Unir los dos pasajes nos lleva a pensar de qué manera Jesús vivió su ministerio y cómo podemos vivirlo nosotros. Muchos comentaristas señalan el contraste en que, mientras Jesús anuncia su muerte los discípulos disputan jerarquías. Y esto marca la incompreensión de ellos.

Pero... ¿estamos seguros que nosotros entendemos mejor? El tema del poder no es un tema menor. y creo que, más que el auspicio de una teología sacrificial o el falso moralismo de “ser último” con que se adornan ciertos títulos, aquí aparecen otras cuestiones mucho más críticas. Ambas perícopas ponen en juego dinámicas de poder: el poder humano, para matar, el poder de Dios de levantar de los muertos. El poder patriarcal para ordenar las jerarquías, o el poder del servicio para transformarlas. Todas tienen que ser vistos como formas del poder. Nos hemos acostumbrado a una valoración negativa del poder, probablemente porque lo hemos sufrido más ue lo hemos ejercido. O para mejor decir, porque nos damos cuenta de su existencia cuando lo padecemos, pero no somos concientes de lo que hacemos nosotros con nuestro poder.

Sin duda hay una dimensión opresiva del poder. Pero la alternativa no es mediocridad, sino un uso constructivo: el poder que da vida, el que transforma, el que realiza los gestos impensados de recibir al que no cuenta. Ese también es poder, y es bueno tenerlo y usarlo. El Evangelio de hoy no es una invitación a la renuncia al poder, sino a una comprensión positiva del mismo como capacidad de dar, de dar hasta la vida, y de modificar las jerarquías impuestas por un orden patriarcal que aprendemos en el hogar y trasladamos a las otras relaciones. El Reino de Dios, la presencia gloriosa del hijo del hombre, anuncia otra forma de vivir, de vivir, sí, con poder, con el poder que da vida.