



LIBRO
MANO

JOHN D.
CROSSAN



grijalbo mondadori

Jesús:

biografía revolucionaria

JOHN
DOMINIC CROSSAN

*Jesús:
biografía
revolucionaria*

Traducción de Teófilo de Lozoya



grijalbo mondadori

*A Robert W. Funk y a mis colegas del Seminario
sobre Jesús del Westar Institute por su coraje,
su compañerismo y coherencia*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares de la misma mediante alquiler o préstamo públicos

Título original:

JESUS: A Revolutionary Biography

Traducido de la edición de Harper San Francisco

Cubierta SDD, Serveis de Disseny, S. A.

© 1994, JOHN DOMINIC CROSSAN

© 1996 de la traducción castellana para España y América:

GRIJALBO MONDADORI, S. A.

Aragó, 385, Barcelona

Publicado por acuerdo con Harper San Francisco, una división de HarperCollins Publishers Inc

Primera edición

ISBN: 84-253-2932-9

Depósito legal. B. 385-1996

Impreso en Hurope, S L., Recared, 2, Barcelona

La ilustración que aparece en la cubierta de la presente obra y el relieve reproducido aquí arriba, del cual ha sido tomada aquélla, no son tanto un elemento decorativo cuanto un resumen de nuestro libro. El relieve en cuestión corresponde a una de las planchas gemelas de mármol polícromo, decoradas con escenas bíblicas, correspondientes a los primeros años del siglo IV e. v.

Dos escenas de curación gratuita enmarcan una imagen de comensalía abierta, motivos que constituyen, según la tesis sostenida en la presente obra, el núcleo de la visión y el programa original de Jesús. A la izquierda, aparece éste curando al paralítico, que lleva a hombros su litera, según el texto de Mc 2,1-12. A la derecha, el hijo de la viuda de Naín se levanta del féretro, según el relato de Lc 7,11-16. Jesús aparece representado en el extremo izquierdo, lamentablemente roto; probablemente apareciera también su figura en el extremo derecho, que falta por completo. En la parte inferior, pueden apreciarse en el centro cuatro personajes con la postura típica del banquete pagano con el difunto. Las dos figuras centrales aparecen «reclinadas» tras una tabla curva apenas perceptible, mientras que la pareja que las flanquea da la impresión de estar sirviéndoles. Tienen ante ellos seis cestos —es decir, cantidades ingentes— de comida, y se ve que están comiendo y bebiendo (nótese la copa que sostiene en su mano el tercer personaje por la izquierda). La escena clásica de la parte inferior se ha convertido en una representación de la multiplicación de los panes —pero no se ve ni rastro de peces—, según los relatos de Mc 6,35-44 o Jn 6,5-13, al combinarse con la escena de la parte superior, en la que aparecen tres discípulos, a la izquierda, que se dirigen hacia Jesús, situado a la derecha. Por último, el propio Jesús es representado como maestro o filósofo, según demuestra el volumen que lleva en su mano. Las dos veces aparece vestido con el palio propio de la sabiduría griega, y no con la toga del poder romano. Pero, si en la escena de la izquierda vemos que lleva el

palio encima de la túnica, en la del centro lleva sólo palio, sin túnica, dejando al descubierto el torso y el hombro derecho. Así pues, no sólo es representado como filósofo, sino concretamente como filósofo cínico.

El relieve nos muestra, por consiguiente, a Jesús realizando curaciones, asistiendo a una comida, impartiendo sus enseñanzas y con el aspecto propio de un filósofo cínico: en otras palabras, estamos ante una miniatura iconográfica de la presente obra.

Prólogo

DE CRISTO A JESÚS

Intentar conocer al verdadero Jesús es como intentar, en el terreno de la física atómica, localizar una partícula submicroscópica y determinar su carga. Directamente no es posible verla, pero en una lámina fotográfica se pueden observar las líneas dejadas por la trayectoria de las partículas de mayor tamaño puestas en movimiento por aquélla. Rastreando esas líneas hasta su origen común, y calculando la fuerza necesaria para mover esas partículas del modo en que lo hicieron, podemos localizar y describir la fuerza oculta que las causó. Según la opinión común, la historia es más compleja que la física; las líneas que conectan a la figura original con las leyendas desarrolladas posteriormente no pueden trazarse con una precisión matemática; hay que tener en cuenta la intervención de factores desconocidos. Por consiguiente, a sus resultados no se les puede exigir más que un elevado índice de probabilidad; y, como decía el obispo Butler, «la probabilidad es la verdadera guía de la vida».

MORTON SMITH, *Jesus the Magician*,
Harper & Row, San Francisco, 1982

La presente obra ofrece la reconstrucción de la figura del Jesús histórico que me han permitido confeccionar mis veinticinco años de investigación erudita acerca de lo que ocurrió realmente en Galilea y Jerusalén a comienzos del siglo I de la era vulgar. ¿Pero qué falta hacían tantas investigaciones? ¿Acaso no tenemos cuatro biografías de Jesús, un simple campesino mediterráneo judío del siglo I, escritas por Mateo, Marcos, Lucas y Juan, personajes todos ellos directa o indirectamente relacionados con él, y que compusieron sus obras aproximadamente setenta y cinco años después de su muerte? ¿Acaso no estamos ante una situación semejante o incluso mejor que la de los estudios en torno a la figura del emperador romano contemporáneo de Jesús, Tiberio, de quien

poseemos sendas biografías de Velejo Patérculo, Tácito, Suetonio y Dión Casio, de los cuales sólo el primero tuvo una relación directa con él, mientras que los demás escribieron sus obras entre setenta y cinco y doscientos años después de su muerte? ¿Qué falta hace, pues, disponiendo de una documentación tan abundante, realizar ulteriores estudios de carácter erudito en torno a la figura del Jesús histórico?

Precisamente es en esa cuádruple relación de los hechos donde está la clave del problema. Si leemos los cuatro evangelios de arriba abajo, de forma vertical, por así decir, desde el principio al fin, uno detrás de otro, la impresión que dan es la de una enorme unidad, la de que existe una gran armonía y concordancia entre ellos. Pero si los leemos de forma horizontal, fijándonos en este punto de aquí o en el otro de más allá, y comparándolo en dos, en tres o incluso en las cuatro versiones, llaman más la atención sin duda alguna las divergencias que las similitudes. Y tales discordancias no son fruto casual de las veleidades de la memoria, sino de la coherencia teológica de cada texto. En otras palabras, los evangelios son meras interpretaciones. De ahí que, pese a haber existido un solo Jesús, haya más de un evangelio, esto es, más de una interpretación.

A este problema clave viene a unirse otro. Los cuatro evangelios no representan la totalidad de los primeros evangelios de los que se tiene noticia, ni siquiera son una simple muestra, producto del azar, de los mismos, sino que, por el contrario, constituyen una colección premeditada de obras denominadas evangelios canónicos. Este hecho se pone de manifiesto al estudiar los demás evangelios, ya sean los que el examen de los cuatro oficiales nos permite deducir y postular como fuentes, ya sean otras obras descubiertas al margen de aquéllos.

Ejemplo de fuente oculta dentro de los cuatro evangelios canónicos es el documento reconstruido que suele denominarse Q, inicial de la palabra alemana Quelle, «fuente», integrado en los textos de Lucas y Mateo. Ambos autores utilizan también por regla general como fuente a Marcos, de suerte que cuando coinciden en algún punto que no se encuentra en Marcos, cabe postular que se trata de un rasgo procedente de Q. Y como, al igual que Marcos, también este documento posee un carácter genérico y una coherencia teológica propia, abstracción hecha de que otros textos lo utilicen a modo de Quelle o fuente, al referirme a esta obra hablo siempre de Evangelio Q.

Ejemplo de documento descubierto al margen de los cuatro evangelios canónicos es el Evangelio de Tomás, hallado en Nag Hammadi, en el Alto Egipto, durante el invierno de 1945, y que, en opinión de numerosos especialistas, es totalmente independiente de los evangelios canónicos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Resulta además curioso lo distinto que es

de éstos, sobre todo en su forma, y de hecho se halla mucho más cerca del Evangelio Q que de cualquiera de los otros cuatro. Aunque al final se denomina a sí mismo evangelio, se trata en realidad de una colección de sentencias de Jesús, expresadas sin ningún orden compositivo, en la que además falta el relato de sus hechos o milagros, de su crucifixión y resurrección, y sobre todo la inclusión de un marco narrativo o biográfico general. La existencia de esos otros evangelios significa que los cuatro canónicos constituyen una serie de interpretaciones oficiales que conforman una sólida visión cardinal, capaz de convertir posteriormente en apócrifo, secreto o censurado cualquier otro texto que se alejara de ella, independientemente de que lo hiciera hacia su derecha o hacia su izquierda.

Supongamos que en esa situación quisiéramos saber no ya lo que los primeros creyentes escribieron acerca de Jesús, sino lo que habríamos visto y oído nosotros mismos, de haber sido testigos más o menos neutrales de las primeras décadas del siglo I. Evidentemente, hubo quienes lo ignoraron por completo, otros que sintieron veneración por él y otros en fin que lo crucificaron. ¿Pero qué pasaría si quisiéramos adentrarnos más allá de la pantalla de las interpretaciones teológicas y, sin negar ni rechazar en ningún momento la validez de la fe, pretendiéramos ofrecer un informe detallado e imparcial de quién fue el Jesús histórico, y no ya el Cristo confesional? Pues bien, ése es el objetivo de los estudios académicos o de carácter erudito en torno a la figura del Jesús histórico, a menos que no sean un mero disfraz para hacer teología y llamarla historia, para escribir una autobiografía y hacerla pasar por biografía, o para realizar una apología del cristianismo y hacerla pasar por un tratado académico. En otras palabras, por fascinantes que puedan ser los resultados y las conclusiones de tales estudios, sólo valdrán lo que valgan la teoría y el método en los que se basen.

Mi método sitúa al Jesús histórico en la intersección de tres vectores independientes. Esa triple conjunción me sirve de disciplina interna y de instrumento de corrección recíproca, pues para que cualquiera de esos vectores sea correcto, los tres tienen que coincidir en un mismo punto. Es como si se tratara de tres grandes reflectores que enfocaran a un mismo objeto en medio de la noche.

El primer vector corresponde a la antropología intercultural, basada no ya en esta sociedad en concreto o en la otra de más allá, sino en los elementos que a lo largo de la historia tienen en común todas las sociedades que pertenecen a un mismo tipo ecológico y tecnológico. ¿Qué nos dicen los especialistas en este campo del saber acerca de la cultura mediterránea antigua, y en qué se diferencia, por ejemplo, de lo que es la cultura norteamericana contemporánea? ¿Acerca de la sociedad

agraria y de sus diferencias respecto a la industrial? ¿Qué nos dicen acerca de lo que es el trance y la posesión demoníaca, el remedio y la curación, la magia y el exorcismo? ¿Acerca de lo que es una situación imperial y otra colonial? ¿Qué nos dicen acerca de las clases dominantes y de los campesinos, de la política y la familia, los impuestos y las deudas, la pertenencia a una determinada clase o a un determinado sexo? Toda esta información resulta fundamental, por cuanto no tiene una relación directa con Jesús y, por consiguiente, no es probable que haya sido tergiversada en favor suyo o en su contra. Por ejemplo, si a alguien se le ocurre definir a Jesús como un carpintero de clase media poseedor de una cultura general, la antropología intercultural le recordará que en las sociedades antiguas no existía la clase media y que los campesinos han sido y son casi siempre analfabetos. ¿Cómo iba a haber sido por tanto Jesús algo que no existía en su época?

El segundo vector corresponde a la historiografía grecorromana y sobre todo hebrea del primer cuarto del siglo en que vivió Jesús. Lo esencial aquí es saber cuál era la situación del país de los judíos como colonia del imperio romano, como territorio puente entre Siria, al norte, y Egipto, al sur, y como entidad política regida unas veces directamente por un gobernador romano y otras indirectamente a través de los príncipes herodianos. Nos centraremos a este respecto en las obras del historiador y aristócrata judío Flavio Josefo, que nos ofrece dos relatos distintos pero paralelos de todo este período. Por lo general, los escritores que pertenecen a la clase dominante hablan muy poco de las clases más bajas o de los campesinos, a menos que dichos grupos se rebelen o protagonicen una revuelta. Pues bien, como durante los cien años que precedieron al estallido de la Primera Guerra de los Judíos en 66 e. v. se produjeron constantes disturbios del campesinado, no tendremos más remedio que fijarnos muy mucho en lo que Josefo nos dice acerca de los manifestantes y los profetas, los bandidos y los mesías durante esta época, aunque deberemos intentar también hacernos una idea del nivel alcanzado por los disturbios campesinos que no logran salir a la superficie y que no son recogidos nunca por las fuentes a menos que estallen de forma clara y contundente.

El tercer vector, y también el más complicado de los tres, es el literario o textual. Permítaseme adelantar un poco del trasfondo de todo este asunto y unas cuantas conclusiones generales aceptadas por la mayoría de los especialistas críticos de hoy día. En primer lugar, evangelios existen no sólo dentro, sino también fuera del Nuevo Testamento. En segundo lugar, los cuatro evangelios del Nuevo Testamento no son, por tanto, ni una colección completa de todos los existentes ni tampoco una

simple muestra elegida al azar de la totalidad de ellos. Son más bien un montaje realizado deliberadamente, en el cual se dio entrada a determinadas obras, mientras que otras fueron rechazadas y excluidas. En tercer lugar, tanto en los evangelios incluidos en el Nuevo Testamento, como en los que no están en él, podemos encontrar tres niveles sucesivos, que comportan la conservación de los materiales en torno a la figura original de Jesús, el desarrollo de esos materiales así conservados y la creación de otros completamente nuevos. En cuarto lugar, las diferencias y discrepancias entre los distintos relatos y versiones no se deben principalmente a los caprichos de la memoria ni a las divergencias a la hora de hacer hincapié en uno u otro punto, sino a diversas interpretaciones teológicas, perfectamente deliberadas, de la figura de Jesús. En último lugar y en resumidas cuentas, lo que los primeros cristianos consideraban una continuación de la presencia de Jesús resucitado y una serie de poderes permanentes concedidos por el Espíritu Santo otorgó a los responsables de la transmisión de las tradiciones en torno a la figura de Jesús una libertad de creación que ni se nos habría ocurrido postular si no fuera porque nos la impone la evidencia. Por ejemplo, incluso cuando Mateo o Lucas utilizan a Marcos como fuente de lo que dijo o hizo Jesús en tal ocasión o en tal otra, o de lo que otras personas hicieron o dijeron en relación con Jesús, hacen gala de una desconcertante libertad a la hora de omitir o añadir datos, de cambiarlos, corregirlos, o crearlos en la nueva relación que ellos escriben, ateniéndose siempre, eso sí, a la interpretación de Jesús que les es propia. Los evangelios no son obras históricas o biográficas, ni siquiera según el concepto, por lo demás bastante magnánimo, que de estos géneros había en la Antigüedad. Son lo que, en último término, fueron llamados, es decir un Evangelio o Buena Nueva, y ello implica una doble llamada de atención por nuestra parte. El término Bueno sólo tiene sentido si se tiene en cuenta la opinión o la interpretación de un determinado individuo o comunidad. Y una Nueva concreta no es un concepto que admita el número plural.

Al tener que enfrentarme a una serie de estratos tan sutiles, propios del desarrollo y la interpretación, he seguido fundamentalmente dos estrategias, a fin de que la reconstrucción de los hechos que realizo esté basada en unos materiales lo más originales posible. Me fijo sobre todo en el estrato más antiguo de la tradición, esto es, en unos materiales que yo sitúo en el período que va del año 30 al año 60 e. v. Y nunca me baso en ningún dato que cuente sólo con un único testimonio independiente. Todos los profesionales del periodismo siguen siempre este proceder, y los historiadores críticos deberían hacer lo propio. Un testimonio único puede ser, por supuesto, perfectamente fidedigno, pero yo pretendo fun-

damentar mis tesis, en la mayor medida posible, en la atestiguación plural, para pasar luego al testimonio único. La atestiguación independiente múltiple o cuando menos plural en el primer estrato nos sitúa ante el material más antiguo del que podemos disponer. Es una cuestión de rigor metodológico, un proceso que acaso no suponga una garantía de verdad, pero que al menos dificulta los comportamientos deshonestos.

Quienes deseen explorar este tema con mayor detalle y complejidad podrán siempre remitirse a mi anterior libro, mucho más extenso, en el que se basa el actual. Las citas íntegras, los argumentos y la documentación pertinente pueden encontrarse, pues, en mi obra *Jesús: Vida de un campesino judío*, publicada por *Crítica* (Barcelona, 1994).¹ El presente volumen constituye una versión de mi anterior obra mucho más asequible para el gran público, pero no sólo eso. Todos y cada uno de sus capítulos contienen algún elemento que no estaba en el libro precedente. Además, el impacto acumulativo de esta biografía histórica es —o al menos así espero— más perentorio y dramático debido precisamente a que se presenta en una forma más compacta y directa. Ha podido beneficiarse de los debates y discusiones que se han producido, de las cuestiones y objeciones suscitadas, y de las ulteriores reflexiones y estudios aparecidos desde la publicación de mi anterior libro.

Un detalle, sin embargo, permanece inalterable en ambas obras: mi empeño en reconstruir la figura del Jesús histórico con la mayor fidelidad y honradez posible. No era mi intención encontrar a un Jesús más o menos de mi gusto, a un Jesús con el cual pudiera estar más o menos de acuerdo. Concluiré, por consiguiente, reproduciendo un diálogo imaginario que copio de un artículo mío publicado en el número del *Christian Century* correspondiente a las Navidades de 1991. El Jesús histórico habla conmigo y me dice:

—He leído tu libro, Dominic, y me parece bastante bueno. ¿Y qué? ¿Estás ya listo para vivir tu vida conforme a mi visión de las cosas y para unirte a mi programa?

—No creo que tenga valor suficiente, Jesús, pero la descripción que de ti hacía en él era bastante buena, ¿no te parece? Lo que estaba particularmente bien era el método, ¿verdad?

—Gracias, Dominic, por no falsificar mi mensaje para adecuarlo a tus incapacidades. Eso ya es algo.

—¿No es bastante?

—No, Dominic, no es bastante.

1

UN CUENTO DE DOS DIOSES

Puesto que la Providencia ... ha ... ornado nuestra edad con la presencia del dios supremo, *Augusto*, ... y en su liberalidad nos ha concedido, a nosotros y a cuantos están por venir, [un Salvador] que ha hecho cesar la guerra y va a imponer un orden [pacífico] sobre todas las cosas ..., habida cuenta de que el nacimiento de nuestro Dios ha marcado el comienzo de la Buena Nueva para todo el mundo por causa suya ..., en consecuencia ... los griegos de Asia han decretado que el Año Nuevo comience en todas las ciudades el 23 de septiembre ... y el primer mes sea ... reverenciado como mes de César, comenzando el 23 de septiembre, día del nacimiento de César.

Decreto ordenando el cambio del calendario colocado en estelas de mármol por todos los templos de Asia dedicados a Roma y Augusto, su primer emperador

El ángel le dijo: No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios, y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin ... El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios ... Díjoles el ángel: No temáis, os traigo una buena nueva, una gran alegría, que es para todo el pueblo; pues os ha nacido hoy un Salvador, que es el Mesías Señor, en la ciudad de David.

Mensajes del ángel a la Virgen María en Nazaret y a los pastores de Belén (Lc 1,31-35 y 2,10-11)

1. Edición original: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper San Francisco, 1991.

LLEGA EL CÉSAR TROYANO

En el curso de un solo siglo, en dos extremos de ese mar cruel y hermoso que es el Mediterráneo, hubo dos hombres a los que se llamó *hijo de dios* en vida y simplemente *dios* una vez muertos. Uno de ellos, Octavio, ocupaba la cima de la aristocracia romana, mientras que el otro, Jesús, pertenecía al estrato más bajo del campesinado judío. No es de extrañar, por tanto, que poseamos datos cronológicos y geográficos precisos de la biografía del primero, y que en el caso de Jesús carezcamos por completo de ellos.

Gayo Octavio nació el 23 de septiembre del año 63 a. e. v. y se convirtió en hijo adoptivo y heredero legítimo de su tío Julio César, asesinado el 15 de marzo de 44 a. e. v. Cuando César fue divinizado por el Senado romano el 1 de enero de 42 a. e. v., Octavio se convirtió en *divi filius*, esto es, en «hijo del divino». No obstante, aunque esos datos incontestables fueran perfectamente asequibles para todo el mundo, a la hora de contar cómo Octavio se convirtió en Augusto la mitología acabó por sustituir a la historia, la fe a los meros hechos, y la poesía a la crónica de sucesos.

Ya en el año 40 a. e. v., tras diez años de guerra civil, el poeta Virgilio habla con entusiasmo en su *Égloga IV* de un recién nacido imaginario que ha venido a un mundo que acaba de recobrar la paz después de que Octavio y Antonio sellaran su futura alianza en el tratado de Brindisi, ciudad italiana situada en el tacón de la bota. Veamos cómo había de ser el futuro de ese niño en un mundo de paz inquebrantable:

Luego que ya robusta la edad / un hombre te haga,
Se apartará el timonel de la mar, / y el pino bogante
No trocará mercancía: / dará todo ya toda tierra.
Ni sufrirá rastrillos el campo / ni hoces la viña;
Ya el membrudo arador / al buey desunche del yugo.
Ni aprenderá a mentir / color variada la lana,
No, sino que el carnero en los prados / ya sus vedijas
Él mudará de grana encendida / y él de azafranes:
Hierbarrubia al cordero al pacer / teñirá de su grado.

Pero dejando a un lado esa visión ideal, la paz corriente y moliente, la paz normal y cotidiana, tardaría aún diez años en llegar y no se impondría hasta que, tras la batalla de Accio, en la costa occidental de Grecia, la armada de Cleopatra recogiera al general derrotado y pusiera rumbo a Alejandría y al áspid.

En una grandiosa combinación de musicalidad poética y propaganda

política, Virgilio se apresuró a proporcionar a Octavio y a la familia Julia toda una genealogía mítica digna del nuevo orden romano. Para hallar la inspiración necesaria, el poeta mantuano recurrió a la única fuente posible, esto es, a Homero, verdadera «Biblia», si es que cabe emplear semejante término, del paganismo grecorromano. Para escribir su *Eneida*, realizó una refundición de las dos grandes epopeyas griegas: la *Ilíada*, que trata de una guerra librada en tierras extrañas, y la *Odisea*, que narra el regreso a su patria de uno de los participantes en ella. En la epopeya latina se celebraba a Julio César y a Gayo Octavio como herederos de un antiquísimo linaje, emparentados incluso con los mismos dioses. En efecto, Eneas, hijo de un mortal y de una deidad, Venus, salva a su padre, Anquises, y a su hijo de la destrucción de Troya, incendiada por los griegos, para conducirlos a Italia, donde ese mismo hijo, Julo, dará origen a la familia Julia. Citando unos versos del libro I de la *Eneida*,

Nacerá un César troyano de noble estirpe, cuyo imperio se extenderá hasta el océano y su gloria hasta las estrellas, Julio, nombre que heredará del gran Julo. Con el tiempo tú, sin ningún temor, le recibirás en el cielo cargado con los despojos del Oriente. También él será invocado con súplicas ... Las funestas puertas del templo de la Guerra se clausurarán con sólidas cerraduras de hierro.

Aunque los datos cronológicos y geográficos fueran perfectamente conocidos, la mitología era el único medio capaz de expresar una visión radicalmente nueva de la sociedad romana. Pero independientemente de cómo lo consideremos —mitología, ideología, teología, o mera propaganda—, en la raíz de todo ello estaba el hecho histórico de que Octavio había puesto fin a veinte años de luchas civiles y había quedado como único vencedor. A partir de ese momento pasó a llamarse Augusto, título de una magnífica ambigüedad, a medio camino entre lo divino y lo humano. Era asimismo *princeps*, título igualmente ambiguo, a medio camino entre el rango de rey y el de simple ciudadano. Digamos que era un *primus inter pares*, el primero entre sus iguales, una vez, eso sí, que todos sus iguales habían muerto. Y antes de precipitarnos y tomar a burla semejante mezcla de historia y mitología, recordemos que siempre resulta más fácil distinguir esas mezclas en la vida de otros, en otras sociedades, y en cualquier cultura que no sea la nuestra. La mayor parte de las veces, cuando somos nosotros los que realizamos ese tipo de confusiones, ni siquiera nos damos cuenta. En cualquier caso, el 17 de septiembre del año 14 e. v., un mes apenas después de su fallecimiento, acontecido el 19 de agosto, el senado romano divinizaba a Augusto. A partir de ese momento no sólo era divino por su linaje o por adopción,

sino también por derecho propio, por todo lo que había hecho por la unificación interna del poder de Roma y por la consolidación del mismo en el exterior. Y ello nos lleva una vez más a considerar el caso de Jesús.

EL FUTURO DEL PASADO

De los cuatro evangelios incluidos en el Nuevo Testamento, sólo los de Mateo y Lucas contienen una relación del nacimiento y primeros años de Jesús. A continuación, ambos evangelistas, lo mismo que Marcos y Juan, pasan a exponer su vida de adulto hasta llegar al punto en el que los dos últimos comienzan sus relatos. Y sin embargo, lo que habría que explicar sería más bien la presencia y no la ausencia de una relación de la infancia de Jesús. Por ejemplo, antes de morir, Augusto dejó en el templo de las Vestales, para su conservación, una lista de todas sus hazañas, destinada a ser expuesta en dos pilares de bronce colocados delante del mausoleo que se le había erigido en Roma. Según una copia de la misma descubierta en las ruinas del templo de Roma y Augusto en Ankara, en la Turquía central, el emperador comienza su exposición con las siguientes palabras:

A los diecinueve años organicé un ejército bajo mi propia responsabilidad y a mi costa, con el que liberé a la república del dominio de una facción.

Así, pues, las *Res Gestae Divi Augusti* o *Hazañas del divino Augusto* comienzan no con su nacimiento ni su infancia, sino con los acontecimientos inmediatamente posteriores al año 44 a. e. v. Augusto, pues, es ya adulto y Antonio es dejado en el anonimato y relegado al grado de mera facción.

Lo fundamental, por tanto, no es ya lo que Mateo y Lucas nos dicen acerca del modo, el lugar y el momento en el que se produjo el nacimiento de Jesús, sino precisamente por qué nos hablan de semejante asunto. ¿Pero qué son esas historias de la infancia? Pues bien, no constituyen tanto los capítulos correspondientes a las primeras fases de la vida de Jesús —muchas otras secciones de la cual, relativas asimismo a su infancia y primera juventud, fueron escamoteadas o simplemente se perdieron—, cuanto un exordio, una especie de obertura, una presentación condensada de los principales temas de ambos evangelios, a los cuales sirven de introducción y resumen a un tiempo. Y como cada uno de estos evangelios posee una visión distinta de la vida del Jesús adulto, es

natural que presenten también una visión distinta de su infancia, una versión distinta de dicha obertura. Ello explica, al menos a grandes rasgos, aquello que más sorprende al lector atento de una y otra obra, a saber, las diferencias existentes entre los dos relatos y lo difícil que resulta integrarlas en una sola versión coherente y bien hilvanada. Por ejemplo, únicamente Lucas habla de los pastores y los ángeles, del mesón y el pesebre, de la presentación del Niño en el Templo y de su posterior pérdida; por otra parte, sólo en Mateo aparecen Herodes y los Magos, o la matanza de los Inocentes y la huida a Egipto. Pero pasemos a dar algunos detalles más concretos.

Juan y Jesús

Los primeros capítulos del evangelio de Lucas cuentan la historia de dos nacimientos, tomando dos direcciones al mismo tiempo: por un lado, se remiten al pasado, asociando el nacimiento de Juan el Bautista al de los antiguos patriarcas, profetas y héroes de las Sagradas Escrituras hebreas (adoptadas por los cristianos en su traducción al griego y que constituyen el Antiguo Testamento), y por otro miran hacia el futuro, al afirmar la primacía del nacimiento de Jesús respecto al del Bautista y, por ende, respecto al de los demás personajes de épocas pretéritas con los que éste había sido asimilado.

El Antiguo Testamento contiene varios relatos acerca de la procreación de hijos pese a la esterilidad de los padres, incluso cuando éstos han alcanzado ya una edad particularmente avanzada, en la que normalmente no cabría la menor esperanza de procreación. El ejemplo más típico es el de la pareja de cónyuges sin hijos formada por Sara y Abraham (Gén 18,10-11), a los cuales promete Dios un hijo, aunque «eran ya Abraham y Sara ancianos». Se producen así dos milagros, uno que corresponde a la superación de la esterilidad y otro que corresponde a la superación de la vejez. Otro ejemplo, aunque esta vez el milagro afecta sólo a la esterilidad, es el de los padres del profeta Samuel (1 Sam 1-2), donde vemos que Dios escucha la plegaria de Ana y le concede a ella y a su marido Elcana un hijo varón. Como es de suponer, por tanto, al hijo nacido por intercesión divina le aguarda en ambos casos un destino magnífico. Es por Isaac por quienes los judíos son hijos de Abraham, y es por Samuel por medio de quien obtienen una monarquía, cuyo ideal de rey sería David. Más tarde, cuando ha despertado la atención de todo el mundo, ese destino magnífico se hace remontar a unos orígenes pretéritos, cuando no despertaba el interés de nadie. Una vida y una muerte maravillosas re-

quieran retrospectivamente una concepción y un nacimiento también maravillosos y, a la larga, esas exigencias se ven satisfechas. Pues bien, la historia de Sara y Abraham, o la de Elcana y Ana sirven de modelo a la de Isabel y Zacarías, quienes, según Lc 1,7, «no tenían hijos, pues Isabel era estéril y los dos ya de avanzada edad». La concepción de Juan el Bautista supone una prolongación e incluso la consumación de los modelos veterotestamentarios, según los cuales una pareja estéril y/o anciana tiene un hijo predestinado, de suerte que la propia concepción del hijo es un anuncio de la grandeza a la que está llamado. Esta es una parte del programa de Lucas; la otra resulta incluso más significativa.

Los estrictos paralelismos existentes entre el relato de la infancia de Jesús y el de la de Juan son tan grandes que pueden apreciarse incluso en una lectura apresurada del texto, y las investigaciones de los especialistas vienen únicamente a esclarecer los detalles. Imaginemos por un momento que se trata de sendos dramas en cinco actos.

El primer acto corresponde a la *anunciación del ángel*: a Zacarías, comunicándole la próxima concepción de Juan (Lc 1,15-25), y a María, la de Jesús (Lc 1,26-38). Este primer paralelismo es muy pronunciado, probablemente con el fin de llamar la atención sobre la estructura general de la composición. Comparemos, por ejemplo, las palabras del ángel, «No temas», dirigidas a Zacarías (Lc 1,13), y a María (Lc 1,30); o las objeciones planteadas por Zacarías (Lc 1,18: «¿De qué modo sabré yo esto? Porque yo soy ya viejo y mi mujer muy avanzada en edad») y por María (Lc 1,34: «¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?»). Pero, pese a las analogías en la forma, salta a la vista la diferencia en su contenido, evidente ya en esta última comparación. El ángel Gabriel dice en Lc 1,15 refiriéndose a Juan: «Será grande en la presencia del Señor»; pero al hablar de Jesús en 1,32 afirma que «Él será grande y llamado Hijo del Altísimo». Al fin queda claro el sentido de la analogía. Su intención es exaltar la figura de Jesús, nacido de una virgen, por encima de la de Juan, nacido de unos padres estériles y ancianos.

El segundo acto corresponde a la *publicación del nacimiento* de ambos niños. Primero se habla del de Juan, aunque de forma bastante sucinta, en Lc 1,57-58:

Le llegó a Isabel el tiempo de dar a luz, y parió un hijo. Oyendo sus vecinos y parientes que el Señor le había mostrado la grandeza de su misericordia, se congratulaban con ella.

El nacimiento de Jesús, en cambio, se nos cuenta de manera mucho más pormenorizada (Lc 2,7-14):

Y [María] dio a luz a su primogénito, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón. Había en la región unos pastores que pernoctaban al raso, y de noche se turnaban velando sobre su rebaño. Se les presentó un ángel del Señor, y la gloria del Señor los envolvía con su luz, quedando ellos sobrecogidos de gran temor. Díjoles el ángel: No temáis, os traigo una buena nueva, una gran alegría, que es para todo el pueblo; pues os ha nacido hoy un Salvador, que es el Mesías Señor, en la ciudad de David. Esto tendréis por señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre. Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: «Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres del [divino] agrado».

Paralelismo, sí, pero que una vez más viene a subrayar una primacía. Cuando nace Juan sólo se congratulan con Isabel «sus vecinos y parientes» (Lc 1,58), mientras que, cuando nace Jesús, hay «una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios» (Lc 2,13).

El tercer acto corresponde a la *circuncisión y nombre* de los recién nacidos Juan (Lc 1,59-63a) y Jesús (Lc 2,21).

Al octavo día vinieron a circuncidar al niño, y querían llamarle con el nombre de su padre, Zacarías. Pero la madre tomó la palabra y dijo: No, se llamará Juan. Le decían: ¡Si no hay ninguno en tu parentela que se llame con ese nombre! Entonces preguntaron por señas al padre cómo quería que se llamase; y pidiendo unas tablillas, escribió: Juan es su nombre. Y todos se maravillaron. Y al instante se abrió su boca (y se soltó) su lengua, y, empezando a hablar, bendecía a Dios.

Cuando se hubieron cumplido los ocho días para circuncidar al Niño, le dieron el nombre de Jesús, impuesto por el ángel antes de ser concebido en el seno.

El cuarto acto corresponde a la *presentación en público y profecías respecto al destino* de los niños. La presentación en público de Juan tiene lugar en casa de sus padres, el suceso corre de boca en boca por todo el vecindario y llega hasta las colinas circundantes, pero la profecía tiene en realidad que ver más con Jesús que con el propio Juan. Leemos así en Lc 1,65-79:

Se apoderó el temor de todos los vecinos, y en toda la montaña de Judea se contaban todas estas cosas, y cuantos las oían, pensativos, se decían: ¿Qué vendrá a ser este niño? Porque, en efecto, la mano del Señor estaba con él. Zacarías, su padre, se llenó del Espíritu Santo y profetizó diciendo:

Bendito el Señor, Dios de Israel,
 porque ha visitado y redimido a su pueblo
 y suscitó en favor nuestro un poder salvador
 en la casa de David, su siervo,
 como había prometido por la boca de sus santos profetas desde antiguo,
 salvándonos de nuestros enemigos
 y del poder de todos los que nos aborrecen,
 para hacer misericordia con nuestros padres,
 y acordarse de su alianza santa,
 el juramento que juró a Abraham, nuestro padre,
 darnos, para que, sin temor,
 libres del poder de los enemigos,
 le sirvamos en santidad y justicia,
 en su presencia, todos nuestros días.
 Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo,
 pues tú irás delante del Señor

para preparar sus caminos,
 para dar a conocer la salvación a su pueblo,
 con la remisión de sus pecados,
 por las entrañas misericordiosas de nuestro Dios,
 en las que nos visitará el (astro) que surge de lo alto,
 para iluminar a los que están sentados en tinieblas
 y sombras de muerte,
 para enderezar nuestros pies por el camino de la paz.

La presentación pública de Jesús, en cambio, tiene lugar en el Templo, y no sólo en su casa; la noticia llega a oídos de «cuantos esperaban la redención de Jerusalén», y no sólo a las colinas circundantes; la profecía en torno al destino que le aguarda la pronuncian Simeón y Ana, y se centra exclusivamente en la figura del propio Jesús. Así en Lc 2,21-38 leemos:

Así que se cumplieron los días de la purificación conforme a la Ley de Moisés, le llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, según está escrito en la Ley del Señor que «todo varón primogénito sea consagrado al Señor», y para ofrecer en sacrificio, según lo prescrito en la Ley del Señor, un par de tórtolas o dos pichones. Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piadoso, que esperaba la consolación de Israel, y el Espíritu Santo estaba en él. Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de ver al Ungido [Cristo] del Señor. Movido del Espíritu, vino al templo, y al entrar los padres con el niño Jesús para cumplir lo que prescribe la Ley sobre Él, Simeón le tomó en sus brazos y, bendiciendo a Dios, dijo:

Ahora, Señor, puedes ya dejar ir a tu siervo
 en paz, según tu palabra;
 porque han visto mis ojos tu salud,

la que has preparado ante la faz de todos los pueblos;
 luz para iluminación de los gentiles
 y gloria de tu pueblo, Israel.

Su padre y su madre estaban maravillados de las cosas que se decían de Él. Simeón los bendijo y dijo a María, su madre: Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel y para signo de contradicción; y una espada atravesará tu alma para que se descubran los pensamientos de muchos corazones. Había una profetisa llamada Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, muy avanzada en días, que había vivido con su marido siete años desde su virginidad, y permaneció viuda hasta los ochenta y cuatro. No se apartaba del templo, sirviendo con ayunos y oraciones noche y día. Como viniese en aquella misma hora, alabó también a Dios y hablaba de Él a cuantos esperaban la redención de Jerusalén. Cumplidas todas las cosas según la Ley del Señor, se volvieron a Galilea, a la ciudad de Nazaret.

El quinto acto corresponde al *relato del crecimiento del niño* y, como en todos los demás casos, Juan viene primero, pero Jesús, que aparece en segundo lugar, es levantado por encima de él. Según Lc 1,80 y 2,40-52:

El niño [Juan] crecía y se fortalecía en espíritu, y moraba en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel.

El Niño [Jesús] crecía y se fortalecía lleno de *sabiduría*, y la *gracia de Dios* estaba en Él ... Sus padres iban cada año a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. Cuando era ya de doce años, al subir sus padres, según el rito festivo, y volverse ellos, acabados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén sin que sus padres lo echasen de ver ... Al cabo de tres días le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores, oyéndolos y preguntándoles. Cuantos le oían quedaban estupefactos de su inteligencia y de sus respuestas ... Jesús crecía en *sabiduría* y edad y *gracia ante Dios* y ante los hombres.

La exaltación de la figura de Jesús queda consumada en el pasaje situado entre los dos bloques de palabras subrayadas. Juan se oculta en el desierto, mientras que Jesús deja estupefactos a los doctores del Templo cuando sólo cuenta doce años.

En estas dos historias de una infancia, Lucas dirige dos mensajes importantísimos al oyente o al lector de su obra: Juan supone la condensa-

ción y consumación del pasado de su pueblo, mientras que Jesús es más grande, mucho más grande que Juan.

Moisés y Jesús

Al igual que Lucas, Mateo está también muy interesado en relacionar el nacimiento de Jesús con las antiguas tradiciones de las Sagradas Escrituras de su pueblo. Pero, en vez de recurrir a parejas de padres estériles y a concepciones milagrosas, se fija exclusivamente en la infancia de Moisés. Su historia preliminar presupone por una parte el relato básico que aparece en Éx 1-2 y las derivaciones del mismo que eran habituales durante el siglo I e. v. En la versión bíblica, el Faraón o soberano egipcio intenta exterminar a los israelitas establecidos en su país al mandar «a todo su pueblo que fuesen arrojados al río cuantos niños nacieran a los hebreos, preservando sólo a las niñas» (Éx 1,22). Precisamente por esa época nace Moisés y se salva gracias a que su madre, no pudiendo ocultar por más tiempo su nacimiento, lo deja en una cestiña de papiro entre las plantas de la ribera del río, de donde lo recoge la propia hija del Faraón. Como es natural, al final libraré a su pueblo del peligro mortal que se cierne sobre él en Egipto y lo conducirá a la Tierra Prometida. Al leer la historia se nos plantean inmediatamente dos problemas relacionados con su congruencia narrativa. Primero, por qué se le ocurre a Moisés nacer cuando no debe. Y segundo, cómo se les ocurre a los israelitas seguir teniendo hijos cuando todos los varones que les nazcan están condenados a muerte. Ambas cuestiones quedaban perfectamente contestadas en la versión que de la infancia de Moisés efectuaban los posteriores relatos populares que ampliaban este mismo tema. A continuación citaré diversas versiones de estas tradiciones populares, tanto las de época más temprana como de las de fecha más tardía. Las más antiguas, conservadas en Josefo y Pseudo-Filón, datan del siglo I y resultan importantísimas por cuanto demuestran que dichas derivaciones existían ya antes de que Mateo compusiera su relato de la infancia de Jesús. Las de fecha más tardía, como por ejemplo la que contiene el *Libro de los recuerdos* (o *Sefer ha-Zikronot*), manuscrito hebreo inédito de época medieval conservado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, son más extensas y permiten establecer una serie de comparaciones más completas y detalladas con la versión de Mateo. Imaginémos de nuevo que se trata de un drama en varias versiones paralelas, aunque ahora en tres actos en vez de cinco. Eso sí, esos tres actos comportan diversas escenas aparte y subordinadas.

El primer acto corresponde a la *estratagema del soberano*. Resulta que Moisés no sólo nace después de que se ordene la matanza, sino que dicha orden se dicta con el único objeto de causar su muerte. Josefo, historiador judío perteneciente a una familia de casta sacerdotal, cuya obra en veinte volúmenes titulada *Antigüedades de los judíos*, en la que se narra la historia de su pueblo, se publicó aproximadamente en el año 93 o 94 e. v., añade parafraseando el relato del libro del Éxodo los siguientes detalles:

Otro incidente vino a azuzar la inquina de los egipcios y a avivar sus deseos de exterminar a nuestra nación. Uno de sus escribas sagrados —individuos dotados de gran habilidad a la hora de predecir el futuro— pronosticó al rey que por aquel entonces les nacería a los israelitas uno que, si llegaba a la edad adulta, había de derribar el poderío de los egipcios y levantar a los israelitas, sobrepasando a todos los hombres en virtud y ganando una nombradía eterna. Alarmado por aquella profecía, el rey, siguiendo los consejos del sabio, mandó que fueran arrojados al río cuantos niños varones nacieran a los hebreos.

En otras palabras, el Faraón ordena la matanza de todos los niños hebreos precisamente con objeto de acabar con el niño predestinado. Este mismo relato se amplía con otras cuatro escenas concretas en una obra ya de época tardía titulada el *Libro de los recuerdos*:

[1 *La señal*] El Faraón soñó que estaba sentado en el trono de su reino. Levantó la vista y vio a un anciano ante él que llevaba en su mano una balanza como las que usan los mercaderes. El anciano cogió los platillos de la balanza y se los mostró al Faraón. Tomó luego a todos los ancianos de Egipto, a sus príncipes y nobles, y los puso en uno de los platillos. En el otro platillo puso, en cambio, un delicado cordero, cuyo peso era superior al de todos ellos juntos. El Faraón se turbó ante aquella visión terrible, incapaz de entender cómo el cordero podía pesar más que todos los demás juntos. Entonces se despertó y comprendió que todo había sido un sueño.

[2 *El temor*] A la mañana siguiente se levantó el Faraón, reunió a toda su corte y declaró el sueño que había tenido. Los cortesanos quedaron sobrecogidos de espanto.

[3 *La consulta*] Se levantó entonces un príncipe de sangre real y respondió: «Esto sólo puede significar que un gran mal caerá sobre Egipto al fin de los días». «¿Y en qué consistirá ese mal?», preguntó el rey al eunuco. El eunuco respondió al rey: «Nacerá en Israel un niño que destruirá toda la tierra de Egipto. Con la venia del rey, escríbase aquí mismo un real decreto y publíquese por toda la tierra de Egipto; manda en él matar a to-

dos los hijos varones que nazcan a los hebreos, para que la tierra de Egipto se vea libre del mal».

[4 *La matanza*] El rey así lo hizo y mandó llamar a las parteras de los hebreos. [A partir de este momento el relato se acomoda al de Éx 1,15].

Esta historieta, con estas cuatro escenas sucesivas, constituye el modelo del relato que hace Mateo del nacimiento de Jesús en 2,1-18, aunque, eso sí, él tiene que incluir en su texto la presencia de los sabios paganos, rasgo que no tiene paralelo en las historias populares en torno al nacimiento de Moisés. Según Mateo, Jesús es *rechazado* por las autoridades herodianas y al mismo tiempo *aceptado* por la sabiduría pagana. La presencia de los sabios paganos al comienzo de la biografía de Jesús escrita por Mateo apunta ya a la exhortación situada al final de la misma (Mt 28,19), cuando Jesús resucitado dice a sus discípulos: «Id, pues; enseñad a todas las gentes». He aquí su versión, en forma sumaria:

[1 *La señal*] Nacido, pues, Jesús en Belén de Judá en los días del rey Herodes, llegaron del Oriente a Jerusalén unos magos, diciendo: ¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer? Porque hemos visto su estrella al oriente y venimos a adorarle.

[2 *El temor*] Al oír esto, el rey Herodes se turbó, y con él toda Jerusalén.

[3 *La consulta*] Y reuniendo a todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo, les preguntó dónde había de nacer el Mesías. Ellos contestaron: En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta.

[4 *La matanza*] Entonces Herodes, viéndose burlado por los magos, se irritó sobremanera y mandó matar a todos los niños que había en Belén y en sus términos de dos años para abajo.

El segundo acto corresponde a *la decisión del padre*. Mientras que Éx 2,1-2 afirma simplemente que, tras publicarse el decreto que ordenaba la matanza, tomando «un hombre de la casa de Leví mujer de su linaje, concibió ésta y parió un hijo», las versiones populares amplían en gran medida la historia. El *Libro de las antigüedades bíblicas*, obra anónima atribuida erróneamente al filósofo judío Filón de Alejandría, cuando en realidad data de una fecha poco posterior a la caída de Jerusalén, en el año 70 e. v., amplía considerablemente toda esta información, por lo demás bastante difusa.

Los ancianos del pueblo reunieron al pueblo entre lamentos y se lamentaron y clamaron diciendo: Publiquemos un bando disponiendo que

ningún varón se acerque a su esposa...., pues vale más morir sin hijos, hasta que sepamos lo que va a hacer Dios. Y Amram [el padre de Moisés] respondió y dijo: No seguiré vuestras disposiciones, sino que iré y tomaré a mi esposa y engendraré hijos con ella, y traeremos muchos al mundo ... Así, pues, iré y tomaré a mi esposa, y no obedeceré las órdenes del rey ... Y la palabra que Amram llevaba en su corazón halló gracia ante Dios ... Y Amram, de la tribu de Leví, fue y tomó a una mujer de su tribu, y así, cuando la hubo tomado, los demás siguieron su ejemplo y tomaron a sus esposas ... Por la noche el espíritu de Dios se acercó a María [Miriam] y tuvo un sueño, que a la mañana siguiente reveló a sus padres: Esta noche he tenido un sueño en el que vi cómo un hombre cubierto con un vestido de lino se presentaba ante mí y me decía: «Ve y di a tus padres: A aquel que nazca en vuestra casa lo arrojaréis al agua, pues por él se secará el agua, y a través de él os daré señales y salvaré a mi pueblo; y ostentará la primacía para siempre».

Según esta versión, Amram se niega a participar en ese divorcio general del pueblo y la función profética de Miriam se limita a proclamar el futuro. En el *Libro de los recuerdos*, obra muy posterior y también mucho más minuciosa, Amram se divorcia como todos los demás israelitas y sólo la profecía de Miriam le hará cambiar de opinión. Este acto tiene tres escenas:

[1 *El divorcio*] Cuando los israelitas tuvieron conocimiento del decreto emitido por el Faraón ordenando que todos los varones que les nacieran fueran arrojados al río, una parte del pueblo se separó de sus esposas, pero el resto siguió casado con ellas ...

[2 *Las palabras de ánimo*] Y después, al cabo de tres años, el Espíritu de Dios descendió sobre Miriam, que pronunció en medio de su casa la siguiente profecía: «Sabed que un día de estos les nacerá a mi padre y a mi madre un hijo que salvará a Israel del poder de Egipto».

[3 *El nuevo desposorio*] Así, pues, cuando Amram escuchó las palabras de su hija, fue y volvió a desposar a su mujer, de la que se había divorciado a raíz del decreto del Faraón en el que se ordenaba la muerte de todo varón que naciera en la casa de Jacob. Y a los tres años de su divorcio, se acostó con ella y la dejó encinta.

Estas tres escenas vuelven a aparecer en Mt 1,18-25, aunque la concepción virginal del Niño modifica en gran medida el contenido de todo el texto. Cabe subrayar especialmente el parecido existente entre las palabras proféticas de Miriam y las palabras angélicas de Gabriel, que tienen por objeto dar ánimos a sus respectivos interlocutores afirmando el carácter *salvador* del niño aún no nacido.

[1 *El divorcio*] Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto.

[2 *Las palabras de ánimo*] Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. *Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados ...*

[3 *El nuevo desposorio*] Al despertar José de su sueño hizo como el ángel del Señor le había mandado, recibiendo en casa a su esposa, la cual, sin que él antes la conociese, dio a luz un hijo y le puso por nombre Jesús.

El tercer acto corresponde a *la huida del niño*, y en este punto las tradiciones populares se abstienen prudentemente de manejar a su gusto la versión del Éxodo, que realmente es perfecta. Moisés se libra de la manzana del Faraón y acaba conduciendo a su pueblo en su salida de Egipto camino de la Tierra Prometida. Mateo, en cambio, introduce aquí una ironía terrible: Jesús escapa de Herodes, pero para ello tiene que *refugiarse* en Egipto, y no huir de este país como hiciera Moisés. Ello viene a subrayar otro tema típico de Mateo, ausente del pasaje análogo del Éxodo: es la sabiduría pagana extranjera, y no la autoridad civil nacional la que reconoce y adora al Niño Jesús.

Así, pues, no es el mero relato bíblico del nacimiento de Moisés, sino las versiones y ampliaciones populares del mismo, las que sirvieron de modelo a Mateo para describir el nacimiento de Jesús. Efectivamente, si el Faraón tiene noticias de que ha venido al mundo un niño predestinado e intenta acabar con él matando a todos los varones recién nacidos, Herodes el Grande pretende hacer lo mismo con Jesús. Por otra parte, si el padre de Moisés se niega a separarse de su esposa, como hacen los demás israelitas y recibe un mensaje del cielo por boca de Miriam, anunciando el glorioso destino de su hijo, también José piensa primero repudiar a María, aunque luego rechaza la idea, tras escuchar el mensaje del ángel, que le comunica el glorioso destino de su hijo. En el caso de Moisés se afirma que «salvará a mi pueblo» de las garras de Egipto, mientras que en el de Jesús se dice: «salvará a su pueblo de sus pecados». La versión de Mateo contiene, desde luego, alguna que otra transposición de carácter irónico, pero también numerosas analogías exactas. Los magos paganos ven la estrella y vienen desde sus remotos países a adorar al Niño, mientras que Herodes ve las Sagradas Escrituras e intenta matarlo. Pero, sobre todo, Jesús huye y busca refugio en Egipto, el país del que lo-

grara escapar Moisés con grandes penalidades. Una vez más, sin embargo, la propia estructura del relato de Mateo, como hacía el de Lucas, pone ante nuestros ojos un mensaje tremendo: Jesús es el nuevo Moisés, más grande incluso que él.

BUSCANDO EN LAS ESCRITURAS

De modo que, si nos quedamos en el nivel puramente superficial, da la impresión de que Lucas y Mateo compusieron unas historias completamente distintas de la infancia de Jesús; al hacer especial hincapié en las figuras maternas, Lucas establece un parangón muy estrecho entre Juan y Jesús, concebido como una consumación del Antiguo Testamento; Mateo, en cambio, al hacer hincapié en las figuras paternas, establece un parangón muy estrecho entre Moisés y Jesús, concebido como culminación del Antiguo Testamento. Profundizando un poco, sin embargo, vemos que ambos autores adoptaron exactamente la misma estrategia. Utilizaron el pasado como fundamento del presente y base del futuro, pero en ese proceso la figura de Jesús debía resultar incomparablemente más grande que cualquiera de las de sus predecesores, sobre las que había sido modelada. Esa semejanza en el modo de proceder de uno y otro evangelista no es mera coincidencia, sino que viene a poner de manifiesto dos ejemplos divergentes de una misma tradición cristiana antigua, consistente en escudriñar las Escrituras, concebidas como texto fundacional, no ya de carácter apologético o polémico, para entender la figura de Jesús, el movimiento por él encabezado y su destino, así como las vidas y esperanzas de sus primeros seguidores. Podemos descubrir otros tres ejemplos, mucho más concretos, de esa búsqueda detrás de otros tantos rasgos comunes a los textos de Mateo y de Lucas, lo cual demuestra que eran anteriores a la composición de estas dos obras: se trata de la concepción virginal de Jesús, de su pertenencia a la casa de David, y de su nacimiento en la ciudad de Belén.

Una virgen concebirá

Mateo y Lucas coinciden en afirmar la concepción virginal de Jesús. El primero se centra sobre todo en la figura de José, que se plantea repudiar a María, con la que se había desposado, cuando se entera de que ha quedado encinta antes de cohabitar con él. Según hemos visto, el relato de este divorcio potencial se realiza según el modelo del de los padres de

Moisés incluido en las versiones populares del nacimiento del patriarca elaboradas por aquella misma época. Y, como ocurre en la historia de Moisés, es un mensaje divino el que impide la separación de los cónyuges. En Mt 1,20-23 leemos:

José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había anunciado por el profeta, que dice:

«He aquí que una virgen concebirá y parirá un hijo, y se le pondrá por nombre “Emmanuel”, que quiere decir “Dios con nosotros”».

El profeta citado es Isaías (7,14) y la situación original a la que hace referencia la profecía, concretamente la de los años 734 o 733 a. e. v., corresponde al intento fallido de convencer a Acáz, rey de Judá, el reino judío del sur, víctima de los ataques conjuntos de Siria y de Israel, el reino judío del norte, de que confíe en Dios, en vez de pedir ayuda al emperador de Asiria. Al rechazar Acáz la promesa de ayuda divina, lo único que obtiene es la profecía de su destrucción (cf. Is 7,14-25). Antes de que *cualquier* «virgen grávida dé a luz» y su hijo «sepa desechar lo malo y elegir lo bueno» —esto es, antes de que alcance el uso de razón— tanto los dos reinos que atacan a Acáz como la tierra de éste serán devastados. Efectivamente Dios será «Emmanuel», esto es «Dios con él», pero en la hora del juicio, no en la de la salvación. La profecía de Isaías no habla para nada de concepción virginal. El original hebreo habla de una *almah*, de una virgen recién casada, pero aún no embarazada de su primer hijo. En la versión griega de las Sagradas Escrituras el término *almah* fue traducido por *parthénos*, que en ese contexto significa exactamente lo mismo que la palabra hebrea, esto es «virgen recién casada». Tanto la profecía de Isaías acerca de Emmanuel como la *Égloga IV* de Virgilio tienen en mente el breve lapso de tiempo que va desde el nacimiento del niño al momento en el que éste alcanza el uso de razón, pero mientras que el texto clásico promete la consecución de una paz absoluta, el otro habla de una devastación completa en el mismo breve lapso de tiempo. Mateo, en cualquier caso, interpreta la profecía de Isaías como si se tratara de una esperanza, y no de una condena, y utiliza el término *virgen* aplicándoselo a la mujer antes de ser madre, en el parto y después del parto.

Lucas coincide con Mateo al afirmar que María había contraído es-

ponsales con José cuando quedó encinta, pero subraya que se trata de una concepción virginal por obra y gracia de Dios (cf. Lc 1,31-35):

Y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin. Dijo María al ángel: ¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón? El ángel le contestó y dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios.

Nótese ante todo que, a diferencia de Mateo, Lucas no hace ninguna referencia explícita a Is 7,14, pero implícitamente la profecía está presente. En Mt 1,21 se afirma que «lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús». En Lc 1,31 se dice, en cambio: «Y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús». Se trata, desde luego, de dos versículos curiosamente parecidos, aunque procedan de dos fuentes independientes la una de la otra. Los dos, sin embargo, han sido modelados siguiendo fielmente el texto de Is 7,14: «He aquí que la virgen grávida da a luz, y le llama Emmanuel». Aunque, eso sí, en griego Lucas está más cerca de Isaías que Mateo.

Por consiguiente, sustituyendo simplemente la palabra *Emmanuel* por *Jesús*, la tradición cristiana común a Mateo y a Lucas, aunque heredada de forma independiente por cada uno de ellos, basaba —explícitamente en Mateo, e implícitamente en Lucas— la concepción virginal del niño en una determinada interpretación de la profecía de Is 7,14. Es evidente que alguien se tomó la molestia de escudriñar el Antiguo Testamento buscando un texto que pudiera ser interpretado como una profecía de la concepción virginal de Jesús, aunque en realidad ése no fuera nunca su significado original. Alguien había decidido que el Jesús adulto había tenido una importancia trascendental y había intentado que esa importancia se remontara a su concepción y a su nacimiento. No es preciso, dicho sea de paso, suponer que todas las tradiciones del cristianismo primitivo creían que el texto de Is 7,14 era una profecía de la concepción virginal de Jesús. En realidad semejante concepción no se encuentra fuera de esa tradición, conocida independientemente por Mateo y Lucas y utilizada únicamente por ellos en los diferentes relatos que cada uno hace de la infancia de Jesús.

En cuanto los adversarios del cristianismo oyeron hablar de la concepción virginal de Jesús por obra y gracia de Dios, reaccionaron apelando a la consecuencia lógica más inmediata y obvia: ¡Si no tenía un pa-

dre humano, es que era un bastardo! Celso, filósofo pagano cuya obra podemos datar en el último cuarto del siglo II, afirma, hablando en nombre del judaísmo y del paganismo a un tiempo, que el verdadero motivo de semejante pretensión sólo podía ser intentar disimular su condición de bastardo. Según él, su padre ilegítimo habría sido un soldado romano llamado Panthera, en cuyo nombre podemos adivinar una alusión burlona y retorcida a *parthénos*, la palabra griega para designar a la joven que aparecía en Is 7,14.

Nacido en la aldea de David

Mateo y Lucas coinciden en afirmar que Jesús nació en Belén, aldea situada al sur de Jerusalén, en las montañas de Judea. Pero de nuevo nos adentramos en el terreno de la mitología, y no en el de la historia. Según las Escrituras (1 Sam 17,12), «David era hijo de un efrateo, de Belén de Judá, que tenía ocho hijos, llamado Isaí». David, sin embargo, era algo más que un rey de tiempos pretéritos: como Arturo, era el soberano del pasado y del porvenir. A medida que los embates de la injusticia social, la dominación extranjera y la explotación colonial iban arrasando el territorio judío, el pueblo soñaba con la llegada de un caudillo davídico que le devolviera la paz y la gloria de otros tiempos, santificados por una larga nostalgia y fuertemente teñidos de idealismo utópico. Entre las profecías recogidas en el libro de Miqueas, figura de finales del siglo VIII a. e. v., contemporánea de Isaías, aunque algo más joven y, a diferencia de este último, perteneciente a la clase baja, encontramos el siguiente texto, lleno de fervientes esperanzas (cf. Miqu 5,2):

Pero tú, Belén de Efratá, pequeño entre los clanes de Judá, de ti me saldrá quien señoreará en Israel, cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad.

Esta misma profecía aparece citada explícitamente en Mt 2,6 para explicar por qué el Esperado, el Mesías, el Cristo o el Ungido, debía nacer en Belén. El evangelista da a todas luces por supuesto que José y María habían vivido siempre en esta ciudad, y que sólo se establecieron en Nazaret tras producirse el nacimiento de Jesús y la huida a Egipto.

Para Lucas, igual que para Mateo, Jesús es sin duda alguna el Mesías davídico, el personaje cuya llegada aguardaban determinados círculos judíos y al que consideraban esperanza del futuro, una personalidad tan grandiosa en lo que tiene de promesa general, como imprecisa en sus ras-

gos concretos. Como acabamos de ver, en Lc 1,32 el ángel dice a María que Jesús «será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre». Sin embargo, a diferencia de Mateo, al comienzo de su historia Lucas sitúa en Nazaret la residencia de José y María antes del nacimiento de Jesús. Veamos por qué se trasladan a Belén, según Lc 2,1-7:

Aconteció, pues, en los días aquellos que salió un edicto de César Augusto para que se empadronase todo el mundo. Este empadronamiento primero tuvo lugar siendo Quirino gobernador de Siria. E iban todos a empadronarse, cada uno en su ciudad. José subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y de la familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta. Estando allí, se cumplieron los días de su parto, y dio a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón.

Se nos plantean tres problemas. En primer lugar, no hubo ningún empadronamiento de todo el mundo en tiempos de Octavio Augusto. En segundo lugar, hubo, sí, un censo de toda Judea, Samaria e Idumea, territorios regidos por Arquelaos, hijo de Herodes el Grande, hasta que los romanos lo desterraron a la Galia y se anexionaron sus tierras el año 6 e. v. Publio Sulpicio Quirinio, legado imperial de Siria en 6-7 e. v. habría sido el encargado de llevar a cabo el censo. Pero este suceso tuvo lugar diez años después de la muerte de Herodes el Grande, aunque Lc 1,5 sitúa la historia de Juan y Jesús «en los días de Herodes, rey de Judea». En tercer lugar, por lo que sabemos de los decretos relativos al empadronamiento y al cobro de impuestos en el Egipto romano, las personas se inscribían normalmente en el lugar donde residían y trabajaban. Y estaban obligadas a regresar a su lugar de residencia en caso de hallarse ausentes de él. La idea de que la gente tuviera que dirigirse a las ciudades de sus antepasados para empadronarse y regresar a sus puntos habituales de residencia habría supuesto entonces, lo mismo que en la actualidad, una auténtica pesadilla burocrática. Lo más importante, entonces y ahora, era que la persona estuviera empadronada en la ciudad donde pagara sus impuestos. Siento mucho tener que hablar así, pues se trata de una historia realmente encantadora, pero todo eso del viaje de Nazaret a Belén y viceversa para inscribirse en las listas censuales y tributarias es un invento, un mero producto de la imaginación de Lucas, que le permite trasladar a José y María hasta Belén para que Jesús nazca en esta ciudad. Téngase en cuenta, sin embargo, que el nacimiento en Belén, lo mismo que la concepción virginal de Jesús, se vincula a una profecía del Anti-

guo Testamento explícitamente por Mateo, aunque en Lucas sólo lo sea de manera implícita. Por último, recordemos el intercambio de pareceres que presenciarnos en Jn 7,41-42, donde la gente discute si Jesús es el Mesías davídico —esto es el Ungido, Cristo—, o no:

Otros decían: Éste es el Mesías; pero otros replicaban: ¿Acaso el Mesías puede venir de Galilea? ¿No dice la Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David, ha de venir el Mesías?

En esta discusión no vemos ni rastro de que hubiera alguien que sostuviese que Jesús había nacido en Belén, y de hecho tampoco lo hay en ningún otro texto del Nuevo Testamento. La concepción virginal de Jesús y su nacimiento en Belén constituyen, a todas luces, dos rasgos exclusivos de la tradición —sea la que fuere— utilizada por Mateo y Lucas para redactar sus relatos de la infancia de Jesús. Las profesiones de fe que se ocultan tras ellos —a saber, la de que Jesús era el Hijo de Dios y la de que era el Mesías davídico— se hallan, por supuesto, mucho mejor enraizadas en las tradiciones del cristianismo primitivo.

En los días del rey Herodes

Hay un último rasgo común a los relatos de la infancia escritos por Mateo y por Lucas, y, dado que éstos son independientes uno de otro, dicho rasgo constituiría un indicio de que estamos ante una tradición anterior utilizada por ambos evangelistas. Como acabamos de ver, Lc 1,5 comienza el relato de las infancias paralelas de Juan y Jesús con una noticia cronológica por lo demás bastante vaga: ambos hechos habrían tenido lugar «en los días de Herodes, rey de Judea». Del mismo modo, Mt 2,1 sitúa la llegada de los Magos «en los días del rey Herodes». Ambas frases, en cualquier caso, se estarían refiriendo a un período de tiempo de más de treinta años.

Desde casi un siglo antes de que los romanos llegaran a Palestina, el estado judío había venido siendo gobernado por una dinastía autóctona, la de los Asmoneos. Pero las guerras civiles de los judíos por la obtención del trono se enredaron desastrosamente con la guerra civil suscitada por la aristocracia romana, y el resultado de todo ello fue el triunfo de un oscuro idumeo, Herodes. Nombrado rey de Judea por el senado romano, gobernó el país desde 37 a 4 a. e. v., haciendo gala de una enorme astucia política y de una despiadada crueldad.

Por lo tanto, decir que Jesús nació «en los días de Herodes» el

Grande nos sitúa ante un lapso de más de treinta años. Ahora bien, hay otras dos indicaciones, de validez igualmente dudosa, que apuntan hacia una fecha situada a finales de dicho período. Como se recordará, en Lc 2,2 se relaciona el nacimiento de Jesús en Belén con el empadronamiento de Quirinio, efectuado aproximadamente en 6-7 e. v. Pero, por desgracia, este hecho habría tenido lugar más de diez años después de la muerte de Herodes. Se podría aducir, no obstante, que ese error de Lucas apuntaría hacia una fecha más próxima a los últimos años del reinado de Herodes que a los primeros. Y, como se recordará también, Mateo, ciñéndose al modelo de Moisés y el Faraón, hace que Herodes mate a todos los niños nacidos en Belén, que Jesús huya a Egipto, y que, a la muerte del rey, pero todavía siendo niño, se traslade a Nazaret, en vez de regresar a Belén (cf. Mt 2,13-23). Una vez más todo apunta hacia una fecha situada a finales del reinado de Herodes. Todos estos elementos, sin embargo, parecen claramente dictados por la creatividad compositiva de los evangelistas, de suerte que ni siquiera la combinación de todos ellos nos proporciona una mínima seguridad histórica.

La muerte de Herodes el Grande trajo consigo una rebelión social y política generalizada en todos sus territorios. Podemos medir la magnitud de la revuelta —como suele ocurrir con este tipo de acontecimientos— por el tamaño de las fuerzas que hicieron falta para reprimirla. Los disturbios locales podían ser sofocados simplemente por las tropas auxiliares locales, pues en el estado judío no había legiones acantonadas. Pero, cuando los alborotos adquirían mayores proporciones o se convertían en una rebelión generalizada, era preciso que el legado de Siria bajara con sus legiones para restaurar el control del Imperio Romano. Josefo, el historiador judío a quien me referiré con más detalle en el capítulo siguiente, habla de tres individuos de clase baja que intentaron hacerse con el trono dejado vacante por Herodes, a imitación de los viejos modelos mesiánicos y militares de Saúl y David. Se trata de Judas, que se levantó en el norte, en Galilea; de Simón, que lo hizo al este, en Perea, al otro lado del Jordán; y de Atronges, que se rebeló en el sur, en Judea. Judas era alto y apuesto, como lo fuera en otro tiempo Saúl, y Atronges era pastor, lo mismo que David. La existencia de estos tres personajes constituye un indicio no sólo de que se produjeron rebeliones armadas en las principales regiones del país, sino de que esas rebeliones surgieron de la clase de los campesinos y se basaban en los viejos modelos de Saúl y David, paradigma de reyes justos por mandato divino y sometidos al control del cielo, idealizados por la nostalgia y la irrealidad de la memoria. Pues bien, en vista de la situación, el gobernador de Siria,

Publio Quintilio Varo, marchó con tres legiones, además de numerosas tropas auxiliares, directamente sobre Jerusalén, fuera de cuyas murallas hubo de crucificar a dos mil rebeldes para que el dominio de Roma en la región quedara otra vez sólidamente establecido. La escena estaba ya dispuesta para que se produjera el reparto de los antiguos territorios de Herodes entre sus hijos: así, a Arquelao se le concedieron las regiones del sur y del centro, Idumea, Judea y Samaria; a Antipas, Galilea, al norte, y Perea, en la zona oriental de Transjordania; y a Filipo, los territorios situados al norte de Transjordania. Todo ello, en definitiva, vendría a confirmar que la muerte de Herodes debió de constituir un momento difícil de olvidar para todos aquellos que sufrieron sus efectos. Los últimos «días del rey Herodes» debieron de quedar grabados en la memoria del pueblo durante mucho tiempo, siendo recordados por los habitantes de todo el país, incluso en los niveles más bajos del campesinado, a cuyos miembros, por lo demás, habría tenido completamente sin cuidado la sucesión de las diversas dinastías. Resulta, por consiguiente, cuando menos posible que las primeras tradiciones cristianas recordaran que Jesús nació antes o poco antes de que diese comienzo aquel terrible período. Así, pues, situar el nacimiento poco antes del año 4 a. e. v. vendría a constituir, como mínimo, una conjetura bastante sensata.

Atendiendo a los datos de las inscripciones funerarias que se han conservado, la esperanza de vida de los varones judíos en su país era por aquel entonces de veintinueve años. Y teniendo en cuenta que estamos seguros de que Jesús murió entre 26 y 36 e. v., años durante los cuales Poncio Pilato fue prefecto de Judea, la edad que habría tenido en el momento de su muerte hubiera sido casi exactamente la que la estadística establece como media.

¿NO ES ACASO EL CARPINTERO?

Los cristianos creen que Jesús es, según afirma Jn 1,4, el Verbo de Dios hecho carne, aunque raramente se preguntan a qué clase social o económica pertenecía esa carne. Al conocer la fama del Jesús adulto, los vecinos de Nazaret, su pueblo natal, se formulan, según Mc 6,3, dos preguntas:

¿No es acaso el carpintero, hijo de María y hermano de Santiago, de José, y de Judas, y de Simón? ¿Y sus hermanas no viven aquí entre nosotros?

El texto de Mt 13,55-56 se basa en Mc 6,3, pero en él las preguntas que se plantea el pueblo son tres, y además la primera cambia sustancialmente:

¿No es éste el hijo del carpintero? ¿Su madre no se llama María, y sus hermanos Santiago y José, Simón y Judas? Sus hermanas, ¿no están todas entre nosotros? ¿De dónde, pues, le viene todo esto?

El correspondiente texto de Lc 4,22 se basa también en el de Mc 6,3, pero en una forma simplificada que contiene una sola pregunta: «¿No es éste el hijo de José?». Por último, en Jn 6,42, texto probablemente independiente de los anteriores, vemos cómo los galileos se plantean la siguiente cuestión: «No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre nosotros conocemos? ¿Pues cómo dice ahora: Yo he bajado del cielo?» Así, pues, sólo Marcos dice que Jesús fuera carpintero. Ahora bien, ¿qué nos dice esa fuente, en opinión de todos la única independiente, acerca de la familia y el oficio de carpintero?

A mi juicio, la concepción virginal de Jesús constituye un aserto de carácter confesional en torno al *status* de Jesús, y no una afirmación de carácter biológico en torno al cuerpo de María. Se trataría de una profesión de fe —cronológicamente posterior— en el Jesús adulto, mitológicamente aplicada de forma retrospectiva al Jesús niño; pero semejante opinión comporta dos consecuencias importantísimas. En primer lugar, los cuatro hermanos varones cuyos nombres se especifican y las hermanas —por lo menos dos— innominadas de las que se habla, serían los hermanos naturales de Jesús. Y en segundo lugar, Jesús no tendría por qué ser necesariamente el primogénito de José y María. Por lo que sabemos, podría ser también el menor de sus hijos. Me pregunto incluso si la preponderancia que se da a la figura de Santiago, conocido por Pablo y por Josefo como «hermano» de Jesús, no podría acaso ser un indicio de que Santiago era el mayor de la familia, y de que la preeminencia por él alcanzada a la muerte de Jesús se debió no sólo a su reconocida piedad, sino a su posición destacada en el seno de una familia cuyo padre, José, quizá hiciera ya mucho tiempo que había fallecido. Se trata naturalmente de una pura especulación, pero si recurro a ella es para recordar que la idea de que Jesús era el primogénito de María sólo se sostiene si se la conjuga con la de su concepción virginal, y si esta afirmación se toma al pie de la letra, como si se tratara de un hecho factual e histórico.

Poco importa que leamos con Marcos «carpintero», o que prefiramos la versión de Mateo, «hijo del carpintero», pues poca diferencia supondría dicha variación en un mundo en el que por regla general los

hijos seguían en cualquier caso el oficio de su padre. ¿Pero cuál era exactamente la clase social o económica a la que pertenecía un *téktōn*, término que aquí se traduce por «carpintero»? El problema que debemos evitar de inmediato es el de interpretar la palabra *carpintero* en el sentido que hoy día le damos, esto es, el de respetable individuo de clase media, conocedor de un oficio cualificado y bien remunerado. Para ello, sin embargo, lo único que podemos hacer es someter nuestra imaginación a la disciplina de la historia social y de la antropología intercultural.

Ramsay MacMullen ha señalado ya que en el mundo grecorromano podía conocerse perfectamente el «pedigrí» social de un individuo, y que un calificativo como el de «carpintero» aplicado a una persona indicaba claramente que el *status* que le correspondía era el de miembro de la clase baja.¹ Al final de su libro, este mismo autor ofrece una «Lista de esnobismos», en la que aparecen los términos utilizados por los autores grecorromanos cultos y, por consiguiente, pertenecientes a la clase alta, para poner de manifiesto sus prejuicios contra las personas incultas y, por consiguiente, pertenecientes a la clase baja. Entre estos vocablos se incluye el término *téktōn*, o «carpintero», el mismo utilizado por Mc 6,3 para designar a Jesús o por Mt 13,55 para referirse a José. Naturalmente no debemos suponer que los dicterios de la clase alta pudieran determinar el concepto que de sí mismos fueran a tener los miembros de las clases inferiores. Pero, en general, la gran línea divisoria que separaba a los individuos en el mundo grecorromano era la que distinguía a las personas obligadas a trabajar con sus manos de las que no tenían que hacerlo.

Un estudio anterior de Gerhard Lenski nos permite situar todo ese material en un marco intercultural de referencias mucho más amplio.² Este autor divide a las sociedades humanas, basándose en criterios tecnológicos y ecológicos, en sociedades cazadoras y recolectoras, sociedades hortícolas simples, hortícolas avanzadas, agrarias, e industriales. El imperio romano constituía una sociedad agraria, tipo genérico caracterizado por la utilización de arados de hierro forjado, el aprovechamiento de la tracción animal, y el uso de la rueda y la vela para el traslado de mercancías. Se caracterizaba además por el abismo que separaba a las clases altas de las bajas. En un lado de esa gran línea divisoria se encontrarían los Dirigentes y Gobernantes, que, pese a constituir únicamente el uno por ciento de la población, habrían sido los propietarios, cuando menos, de la mitad de la tierra. En ese mismo lado de la divisoria habría

1. Ramsey McMullen, *Roman Social Relations: 50 B. C. to A. D. 384*, Yale University Press, New Haven, CT, y Londres, 1974, pp. 17-18, 107-108, 139-140, 198 nota 82.

2. Gerhard Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, McGraw-Hill, Nueva York, 1966, pp. 189-296.

otras tres clases: la de los Sacerdotes, que probablemente llegaran a poseer el quince por ciento de las tierras; la de los Subalternos, entre los que se incluirían desde los generales del ejército hasta los burócratas especializados; y la de los Comerciantes, cuyos integrantes probablemente evolucionaran hasta esta posición de superioridad a partir de las clases más bajas, llegando a acumular una riqueza considerable e incluso cierto poder político. En el otro extremo estarían, en primer lugar, los Campesinos —la inmensa mayoría de la población—, casi tres cuartas partes de cuyas cosechas estaban destinadas a mantener a las clases superiores. Con suerte, vivían justo al nivel de la mera subsistencia, con capacidad apenas para sostener a su familia y a sus animales, y atender a sus obligaciones sociales; y por si fuera poco, tenían que guardar una parte suficiente de la cosecha a fin de contar con la semilla necesaria para la temporada sucesiva. Pero si la suerte no les acompañaba, una simple sequía, las deudas, la enfermedad o la muerte podían obligarlos a abandonar sus tierras y a dedicarse a la aparcería o al colonato, e incluso relegarlos a una situación peor. A continuación vendrían los Artesanos, que suponían aproximadamente un cinco por ciento de la población, y estarían situados un peldaño más abajo que los campesinos en la escala social, por cuanto sus miembros eran reclutados habitualmente entre los campesinos desposeídos. Por debajo de ellos estarían todavía las clases de los Degradados y los Despreciables: sus orígenes, sus ocupaciones o su condición convertían a los primeros en parias, mientras que los segundos —probablemente el diez por ciento de la población— incluían desde los mendigos y delincuentes a las prostitutas, jornaleros y esclavos. Esos Despreciables existían, como sugiere su ominoso calificativo, porque, pese a la elevada tasa de mortalidad y las enfermedades, las guerras y la hambruna, en las sociedades agrarias solía haber muchos más miembros de las clases inferiores de lo que las clases altas consideraban oportuno utilizar. En otras palabras, los Despreciables eran un requisito indispensable del sistema.

Pues bien, si Jesús era carpintero, pertenecería a la clase de los Artesanos, el grupo situado en el peligroso espacio que quedaba entre los Campesinos y los Degradados o Despreciables. Y me gustaría subrayar que sea cual sea la clase socioeconómica que queramos adjudicar a Jesús, nuestra decisión no se basará en criterios dictados por la teología cristiana, sino por la antropología intercultural, no ya como querrían hacerlo quienes están interesados en exaltar la figura de Jesús, sino como lo harían quienes ni siquiera creen en su existencia. Por otra parte, teniendo en cuenta que entre el noventa y cinco y el noventa y siete por ciento de la población del estado judío era en tiempos de Jesús analfabe-

ta, hemos de suponer que también lo era Jesús, y que, como la inmensa mayoría de sus contemporáneos, integrantes de una cultura oral, sólo conocería los relatos fundacionales, las historias básicas, y las esperanzas generales de la tradición a la que pertenecía, pero no los textos exactos, las citas concretas ni los complicados argumentos de la exquisita casta de los escribas. En otras palabras, escenas como las que aparecen en Lc 2,41-52, donde la sabiduría del Niño Jesús deja asombrados a los doctores del Templo de Jerusalén, o en Lc 4,1-30, cuando, ya adulto, su habilidad a la hora de localizar e interpretar cierto pasaje de Isaías deja boquiabiertos a sus paisanos en la sinagoga de Nazaret, deben ser consideradas ni más ni menos que lo que son, es decir mera propaganda de Lucas, en la que se pretende parafrasear el carisma de Jesús y el desafío oral por él lanzado en los términos de erudición y exégesis propios de la casta de los escribas.

CUESTIÓN DE CLASE

Los términos «gobernante» y «artesano» vuelven a contraponer las figuras de Octavio y Jesús. Del primero conocemos perfectamente todas las fechas importantes, pero sus seguidores más fervientes prefirieron la mitología. En cuanto a Jesús, aunque las fechas más relevantes de su biografía fueron guardadas en la memoria y nunca olvidadas del todo, es probable que sus seguidores optaran también por la mitología. De un modo semejante, aunque independientemente unos de otros, por supuesto, los creyentes en una y otra figura volvieron su ojos hacia sus respectivos textos fundacionales: unos hacia la tradición homérica, hacia la *Iliada* y la *Odisea*; los otros, hacia la Ley y los Profetas de la tradición hebraica; ambos en cualquier caso encontraron exactamente lo que andaban buscando: unos, la exaltación de Italia por encima de Grecia; los otros, la exaltación del cristianismo por encima del judaísmo. Jesús, según la mejor conjetura histórica, nació *posiblemente* poco antes del año 4 a. e. v. de José y María en Nazaret, una pequeña aldea, cuya población se calcula que fuera de mil doscientos o dos mil habitantes, y aunque en un principio me mostré partidario de la primera cifra, ahora me siento inclinado a considerar más probable la segunda. Nacido en el seno de una familia numerosa, aunque no fuera necesariamente el primogénito, habría tenido, cuando menos, seis hermanos. Todo lo demás es pura mitología, que nos dice mucho acerca de los seguidores de Jesús, pero nada acerca de sus orígenes y sus primeros años; esto es, nos explica perfectamente cómo puede fundamentarse una historia en el futuro, pero no desde luego lo que sucedió en el pasado.

En cierto sentido, sin embargo, todo esto está fuera de lugar. Tanto en los argumentos del cura piadoso como en los del ateo de pueblo, que exponen sus ideas a favor o en contra de la historicidad de los relatos escritos en torno al nacimiento de Jesús, se echa en falta una cuestión primordial. Los orígenes divinos de Jesús tienen, sin duda alguna, un carácter tan fabuloso o mitológico como los de Octavio. En el siglo I, sin embargo, a nadie le extrañó que se adjudicara a Octavio una ascendencia divina. Lo increíble era que a alguien se le ocurriera adjudicársela a Jesús.

Entre los años 177 y 180 e. v., cuando ya había dado comienzo la persecución de los cristianos por orden del emperador Marco Aurelio, el filósofo pagano Celso escribió su *Verdadera doctrina*, concebida como un ataque intelectual contra la religión cristiana. Al hablar del nacimiento virginal de Jesús, por ejemplo, en ningún momento dice que semejante hecho pueda considerarse increíble de por sí. Lo increíble es que pudiera ocurrirle a un miembro de la clase baja, a un campesino judío, a un don nadie como Jesús.

¡Qué absurdo! Evidentemente los cristianos han utilizado los mitos de Dánae y Melanipe, de Auge o Antíope, para fabricar la historia del nacimiento virginal de Jesús ... Al fin y al cabo, los viejos relatos de los griegos que atribuyen un nacimiento divino a Perseo, a Anfion, a Éaco o a Minos, constituyen asimismo una prueba óptima de las asombrosas obras realizadas por estos héroes en beneficio de la humanidad; y desde luego no son menos plausibles que los cuentos de tus seguidores. ¿Qué hiciste tú de palabra o de obra que fuera tan maravilloso como las hazañas de los antiguos héroes?

Nada tiene de absurdo, en opinión de Celso, pretender que Jesús fuera *divino*; lo absurdo es pretender que precisamente *Jesús* fuera divino. ¿Quién es Jesús o qué es lo que hizo para merecer semejante progenie? En el fondo, tras las objeciones que Celso pone al cristianismo se oculta en realidad algo muy próximo al esnobismo de clase:

En primer lugar, sin embargo, debo tratar de Jesús, el llamado salvador, que no ha mucho tiempo se dedicó a enseñar nuevas doctrinas, siendo considerado hijo de Dios. Este salvador, como pretendo demostrar, engañó a muchos y les obligó a admitir un tipo de creencias nocivas para el bienestar de la humanidad. Esta religión, surgida de la plebe, sigue propagándose entre el vulgo; mejor aún, puede decirse que se propaga, debido a la vulgaridad e incultura de sus seguidores. Y, aunque hay algunas personas prudentes, sensatas e inteligentes que interpretan sus creencias en clave alegórica, prospera entre los ignorantes en su forma más pura.

Así, pues, no basta con seguir afirmando que Jesús no nació de una virgen, que no era de la casa de David, que no nació en Belén, que no hubo pesebre, ni pastores, ni estrella, ni magos, ni matanza de los Inocentes, ni huida a Egipto. Todo eso está muy bien, sí; pero todavía se nos plantea la cuestión de quién era y qué hizo Jesús para que a sus seguidores se les ocurriera atribuirle todos esos rasgos. Se trata de una cuestión histórica, que no podemos soslayar recurriendo a las descalificaciones de Celso.

2

EL JORDÁN NO ES SÓLO AGUA

El apocalipticismo de Oriente Próximo y el mundo mediterráneo es, sin duda alguna, el más elaborado desde el punto de vista literario ... Sin embargo, si ampliamos nuestro horizonte, en las culturas de ambas Américas, de África y Oceanía podemos descubrir curiosísimos fenómenos análogos que difícilmente cabría explicar haciendo referencia a relaciones históricas primitivas con las zonas arriba mencionadas, o a cualquier tipo de difusión ... La *revitalización en un momento dado de los materiales míticos* y su reinterpretación a partir de la situación existente en la época constituye un rasgo recurrente de esos movimientos.

TORD OLSSON, en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*,
David Hellholm, ed., Mohr, Siebeck,
Tubinga, 1979

Para el purista, sólo cabe hablar de milenarismo propiamente dicho en relación con el período fijo de mil años que encontramos en la tradición judeo-cristiana. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, este término puede aplicarse en sentido figurado a toda concepción basada en la llegada de una futura edad perfecta, o en la obtención de una tierra perfecta. La idea puede variar según el modo en que se inserte el tiempo en el esquema del cosmos. La edad perfecta puede llegar en virtud de una regeneración, haciendo retroceder el tiempo hasta alcanzar su estado primitivo, hasta recuperar la armonía propia de los albores del mundo. Pero la edad perfecta puede caracterizarse igualmente por esa misma frescura primigenia y, sin embargo, llegar con el paso del tiempo. Durará entonces un período de tiempo fijo, variable, o indeterminado, según los casos,

cabiendo incluso la posibilidad de que constituya una de las etapas de un ciclo de edades. O también puede ser una edad de duración infinita, sin una conclusión pre-determinada.

SYLVIA L. THRUPP, en *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, Shocken, Nueva York, 1970

DIOS ESTÁ AHORA EN ITALIA

Ya en el capítulo anterior mencionábamos de pasada la figura del historiador judío Josefo; ahora es el momento de abordarla más en serio y de estudiarla con mayor profundidad. Perteneciente a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, nació en 37 e. v. e hizo su aparición en Roma para defender ante Nerón a ciertos sacerdotes, colegas suyos, en 64 e. v.; durante la Primera Guerra de los Judíos de 66-73 e. v. dirigió la rebelión de Galilea, pero acabó rindiéndose al general romano Vespasiano en 67 e. v. Habiendo vaticinado que su vencedor acabaría convirtiéndose en emperador de Roma, fue puesto en libertad cuando su profecía se cumplió en 69 e. v. Asistió al asedio y la caída de Jerusalén al lado de Tito, para quien realizaba las funciones de intérprete, y al fin regresó a Roma, bajo la protección de la nueva dinastía de los Flavios, inaugurada por Vespasiano, emperador de 69 a 79, a quien sucedió su hijo mayor Tito (79-81), y por último su segundo hijo, Domiciano, que reinó de 81 a 96 e. v. Su muerte debió tener lugar en las postrimerías del siglo I. Así, pues, al menos por lo que respecta a la Primera Guerra de los Judíos, Josefo fue protagonista de los hechos y testigo ocular tanto desde el bando judío como desde el romano. Y, sin embargo, nunca puede darse por segura la exactitud de sus informaciones. ¿Cómo, pues, hemos de leer a Josefo, cuya relación de los hechos oscila entre la paráfrasis completamente acrítica y el escepticismo más corrosivo?

La primera obra de Josefo fue la *Guerra de los judíos*, escrita entre mediados de los años setenta y comienzos de la octava década del siglo I e. v. En ella no sólo se describe el período que va de 66 a 74 e. v., sino que contiene una introducción al mismo en el que se repasan los acontecimientos de la época inmediatamente anterior, la que va de 175 a. e. v. a 66 e. v. Su segunda obra, las *Antigüedades de los judíos*, cuya primera edición completa apareció en 93-94 e. v., es mucho más extensa, aunque no está tan bien escrita. Se relatan en ella con todo lujo de detalles los sucesos acontecidos desde la creación del mundo hasta el estallido de la

guerra en 66 e. v. Así, pues, Josefo es autor de dos relaciones distintas de lo acontecido entre los años 175 a. e. v. y 66 e. v., que es preciso confrontar con sumo cuidado para entender por qué hace hincapié en determinados puntos, cuáles son sus prejuicios y objetivos. Dos de sus presupuestos básicos resultan especialmente significativos para el presente capítulo.

En primer lugar, y conforme al punto de vista tradicional que conjuga la profecía bíblica y la historia de los imperios, todas las peripecias por las que pasan los judíos en el imperio de turno se interpretan como resultado de los designios punitivos o liberadores de Dios. Tal es el principio que se aplica a los romanos, como anteriormente se hace con los egipcios, asirios, babilonios, persas, griegos y sirios. Así, pues, con respecto al imperio romano en general y a la dinastía Flavia en particular, la postura teológica de Josefo queda absolutamente clara, por ejemplo en *BJ* V, 367, 378 y 412:

Antes la fortuna de todas partes se les ha pasado [sc. a los romanos]; y el Dios que regía en todas las naciones el imperio, ahora, si lo miráis, hallaréis que está en Italia ... Vuestra lucha no es sólo contra los romanos, sino también contra Dios ... [pues] Dios mismo apartó los ojos de esta ciudad y los puso en estos contra los cuales vosotros ahora guerreáis.

Según Josefo, Dios desea que los judíos se muestren políticamente obedientes a Roma; por consiguiente, los que durante la Primera Guerra de los Judíos se rebelaron contra los romanos, en realidad se habían rebelado contra Dios.

Pero hay en su obra otro prejuicio incluso más importante todavía. Recordemos uno de los temas aludidos en el capítulo anterior, concretamente el de las esperanzas en la llegada de un futuro príncipe ideal, el Ungido o Mesías, figura sumamente evocadora, que había de restablecer la justicia y la paz en el país de los judíos, reducido a la miseria a causa de la discriminación social, la dominación cultural, y la opresión imperialista. A medida que el control iba haciéndose más completo y las esperanzas más urgentes, los movimientos, a nivel individual y colectivo, solían adoptar un carácter apocalíptico, y empezaban a imaginar que estaba a punto de producirse una intervención divina a gran escala, una auténtica conmoción universal, a raíz de la cual el cielo había de bajar a la tierra o la tierra subir al cielo. Aunque los detalles de su actuación resultarían sumamente vagos, y por lo mismo tanto más vigorosos, lo cierto es que Dios, con ayuda de una fuerza militar humana o sin ella, debía actuar pronto, indudablemente muy pronto, y restaurar el orden en aquel mundo absolutamente desquiciado. Veamos un eco de esas esperanzas en

boca de un grupo activo a mediados del siglo I a. e. v., tal como atestiguan los *Salmos de Salomón* 17,21; 29; 32-33 y 35:

Mira, Señor, y ensálzales a su rey,
al hijo de David, para que gobierne a Israel tu siervo,
en el tiempo que sólo tú conoces, oh Dios ...
Y tendrá a las naciones de los gentiles sirviendo bajo su yugo ...
Y en sus días no reinará entre ellos la injusticia,
pues todos serán santos,
y su rey será el Mesías Señor.
(Pues) no se apoyará en caballos, jinetes y arcos,
ni recogerá oro y plata para la guerra.
Ni sembrará en las multitudes la esperanza de un día de guerra ...
Golpeará la tierra con la palabra de sus labios para siempre.

Pero no es éste, ni mucho menos, el modo en que Josefo entendía las esperanzas mesiánicas y apocalípticas de su pueblo. Veamos cuál es su interpretación en *BJ* VI, 312-313:

Pero lo que a ellos principalmente los movió a ser pertinaces y guerrear, [incluso después de haber sido incendiado el Templo en el año 70 e. v.] era una respuesta [oracular] dudosa, hallada también en los libros y escrituras sagradas, la cual decía que había de ser en aquel tiempo, cuando un hombre nacido entre ellos había de tener imperio del orbe universo. Tomaron esto como propio, y muchos sabios se engañaban en declarar lo que esto significaba. Y esta profecía declaraba el imperio de Vespasiano, el cual fue elegido emperador estando en Judea.

Unas cuantas palabras en torno al trasfondo histórico de este texto. El emperador Nerón, que sólo pudo evitar su asesinato quitándose él mismo la vida en junio del año 68 e. v., había precipitado el ignominioso final de la dinastía Julio-Claudia. Durante todo un año la existencia de otros tres pretendientes al trono imperial además de Vespasiano hizo que sobre Roma planeara de nuevo la sombra de un largo período de guerra civil, pero en julio de 69 e. v. este último, encargado por aquel entonces de dirigir la guerra en Judea, fue proclamado emperador. A la nueva dinastía Flavia le hacían falta todas las profecías de las que pudiera echar mano y todos los triunfos que pudiera celebrar, aunque fuese por una victoria sobre una nación tan pequeña como la de los judíos. Cuando en el año 67 e. v., al comienzo de la Primera Guerra de los Judíos, Josefo, a la sazón prisionero de los romanos en Galilea, aplicó a la figura de Vespasiano las ideas mesiánicas y apocalípticas de su pueblo, logró salvar la vida y, más tarde, el cumplimiento de su profecía supuso el inicio de su

flamante carrera. Teniendo en cuenta estos antecedentes, resulta bastante lógico que Josefo no explique con excesiva claridad o por lo menos que no subraye con demasiada energía la existencia del cumplimiento de otras profecías apocalípticas o mesiánicas con anterioridad al caso de Vespasiano o independientemente de él.

Así, pues, además de esa primera actitud tendenciosa de Josefo en favor del poder imperial de Roma, como si su dominio obedeciera a una orden del cielo, existe este segundo prejuicio en favor de la dinastía Flavia, como si su triunfo fuera un hecho decretado por Dios, predicho por la Biblia y profetizado por el propio Josefo. Y debemos tener presente todo esto cuando repasemos su versión sobre la historia de Juan el Bautista.

ENCERRADO EN MAQUERUNTE

Recuérdese lo que decíamos en el capítulo anterior acerca de los territorios heredados por los tres hijos de Herodes el Grande a la muerte de éste en el año 4 a. e. v. Aproximadamente en 30 e. v., Herodes Antipas, a quien habían tocado Galilea y Perea, repudió a su primera mujer para casarse con Herodías, esposa de su hermanastro Herodes, siendo posteriormente derrotado en el campo de batalla por su suegro, Aretas, rey de los nabateos. Pues bien, cuando Josefo escribe su relato de la muerte del Bautista da a entender que tras la derrota militar de Herodes se ocultaba la venganza divina por la ejecución de Juan. Su descripción del Bautista rebosa de conceptos apologéticos teológicos y, de hecho, va haciéndose cada vez menos comprensible a medida que profundizamos en ella. Presento el texto de *AJ* XVIII, 116-119 en dos partes, pues de esa forma se pone claramente de relieve lo extraño de su carácter:

Pues en efecto, Herodes había hecho matar a aquel hombre bueno [sc. Juan el Bautista] que exhortaba a los judíos a llevar una vida virtuosa, practicando la justicia con sus semejantes y la piedad con Dios, y a entrar juntos en el bautismo. Pues, a su juicio, era ésta una condición imprescindible para que el bautismo pudiera resultar aceptable a los ojos de Dios. No debían utilizarlo para obtener el perdón de los pecados cometidos, sino para santificar su cuerpo, por cuanto el alma debía estar ya purificada de antemano mediante el comportamiento justo.

Josefo insiste en que el bautismo no era un acto mágico o ritual con capacidad para borrar los pecados, sino más bien una limpieza física externa que sólo era posible *una vez que* se había llevado a cabo la necesi-

ria purificación espiritual interna. Desde luego resulta difícil descubrir indicio alguno de delito merecedor de la pena de muerte en un rito corporal dirigido principalmente a unas personas ya purificadas y, a juzgar simplemente por este fragmento, no cabría esperar en ningún momento la existencia de unas *masas* que vinieran hasta Juan para recibir ese bautismo. Lo cierto, sin embargo, es que tras la escrupulosa exposición de Josefo, se trasluce una forma hasta cierto punto distinta de entender el bautismo, una concepción según la cual cuerpo y alma estarían indisolublemente unidos, y en la que el rito borraba los pecados tan absolutamente como los borraba la intervención de los sacerdotes del Templo de Jerusalén. De hecho, se trataba a todas luces de una alternativa deliberada de ese sistema de purificación, por mucho que Josefo se empeñe en negarlo.

Pero veamos qué más dice Josefo acerca de Juan:

Y juntándose otros a las masas de sus seguidores, enardecidos en grado sumo por sus sermones, Herodes empezó a temer que una elocuencia de efectos tan persuasivos en las personas diera lugar a alguna sedición, pues parecía que todas sus acciones respondían a los consejos de aquél. Consideró, por tanto, oportuno que, antes que por su culpa se produjera alguna novedad, más valía anticiparse y librarse de él que esperar a que la sublevación fuera un hecho, y tener que arrepentirse de su imprevisión cuando se viera en dificultades ... Así, pues, Juan fue hecho prisionero por las sospechas de Herodes y encerrado en Maquerunte ... y fue ejecutado.

De repente, y sin que se den más explicaciones, todo ha cambiado. ¿Quiénes son esos *otros*? ¿Por qué están tan *enardecidos*? ¿Cuál es el contenido de esos *sermones*? ¿Adónde podía Juan conducir a todos aquellos que seguían sus consejos *en todas sus acciones*? ¿Y cómo podía aquello dar lugar a *alguna sedición* o producir incluso una *sublevación*? Desde luego, una vez leído este segundo fragmento, no es de extrañar que Antipas actuara rápidamente y decidiera eliminar a Juan. La cuestión es cómo reconciliar esta segunda sección del texto de Josefo con la primera. ¿Cómo puede un acto de piedad ritual ser interpretado como una rebelión en potencia? La respuesta a esta cuestión nos exige dar un rodeo y ver lo que los evangelios integrados en el Nuevo Testamento dicen de Juan, para luego volver una vez más al texto de Josefo.

EL DESIERTO DEL JORDÁN

La ejecución de Juan por orden de Herodes Antipas no puede justificarse apelando sencillamente al testimonio de Mc 6,17-29, ni siquiera

aunque tomáramos por un hecho histórico lo que sólo es una deliciosa obra de ficción:

Porque, en efecto, Herodes había enviado a prender a Juan y le había encadenado en la prisión a causa de Herodías, la mujer de su hermano Filipo, con la que se había casado. Pues decía Juan a Herodes: No te es lícito tener la mujer de tu hermano. Y Herodías estaba enojada contra él y quería matarle, pero no podía, porque Herodes sentía respeto por Juan, pues sabía que era hombre justo y santo, y le amparaba, y cuando le oía estaba muy perplejo, pero le escuchaba con gusto. Llegado un día oportuno, cuando Herodes en su cumpleaños ofrecía un banquete a sus magnates, y a los tribunos, y a los principales de Galilea, entró la hija de Herodías y, danzando, gustó a Herodes y a los comensales. El rey dijo a la muchacha: Pídeme lo que quieras y te lo daré. Y le juró: Cualquier cosa que me pidas te la daré, aunque sea la mitad de mi reino. Saliendo ella, dijo a su madre: ¿Qué quieres que pida? Ella le contestó: La cabeza de Juan el Bautista. Entrando luego con presteza, hizo su petición al rey, diciendo: Quiero que al instante me des en una bandeja la cabeza de Juan el Bautista. El rey, entristecido por su juramento y por los convidados, no quiso desairarla. Al instante envió el rey un verdugo, ordenándole traer la cabeza de Juan. Aquél se fue y le degolló en la cárcel, trayendo su cabeza en una bandeja, y se la entregó a la muchacha, y la muchacha se la dio a su madre. Sus discípulos, que lo supieron, vinieron y tomaron el cadáver y lo pusieron en un monumento.

Lo más probable es que este relato de Marcos sea una creación suya, gracias a la cual puede subrayar algunas de las analogías existentes entre el destino de Juan y el de Jesús, sobre todo cómo fueron ejecutados a instancias de terceros por orden de una autoridad civil reacia a hacerlo y casi inocente de su muerte, concretamente Herodes Antipas en un caso y Pilatos en otro. Juan es, en opinión de Marcos, el precursor de Jesús no sólo en su vida, sino también por lo que a su muerte se refiere, e incluso por el modo de ser enterrado por sus discípulos. Además es probable que al escribir este texto estuviera evocando deliberadamente alguna vieja historieta de terror, bien conocida en todo el Mediterráneo. En el año 184 a. e. v., ejerciendo Catón el cargo de censor, hizo excluir del senado a Lucio Quintio Flamínio, pese a su calidad de antiguo cónsul. El crimen que lo hiciera merecedor de tal castigo nos lo cuenta el orador Cicerón, muerto el año 43 a. e. v.; también lo recoge el historiador Tito Livio, cuya muerte se produjo en 17 e. v.; y por último lo relata asimismo el retórico Séneca el Viejo, muerto en 40 e. v. He aquí una de las dos versiones del hecho que da Livio en su historia de Roma, XXXIX, 43, 3-4:

En Placencia invitó a cenar a una mujer de mala nota, de la cual estaba perdidamente enamorado Flaminio. Empezó entonces a jactarse ante la cortesana entre otras cosas de su severidad a la hora de dictar sentencia y de la gran cantidad de reos que tenía presos y a punto de ser decapitados. La mujer entonces, acostándose a sus pies, comentó que nunca había visto a una persona decapitada y que deseaba ardientemente contemplar semejante espectáculo. Por consiguiente —dice—, su generoso amante ordenó que trajeran a uno de aquellos criminales y le cortó la cabeza con su propia espada. Semejante acción ... fue brutal y execrable: ¡Ofrecer a una ramera desvergonzada el espectáculo del sacrificio de un ser humano y salpicar las mesas con su sangre mientras estaban comiendo y bebiendo, cuando la costumbre es hacer libaciones a los dioses e impetrarles su bendición!

Lo importante no es que el individuo en cuestión fuera inocente; en realidad, iba a ser ejecutado de todas formas. Pero su ejecución no debía llevarse a cabo simplemente para satisfacer la curiosidad de una amante, y menos todavía en medio de un banquete. Evidentemente la historieta constituía un ejemplo bien conocido de cómo *no* debía ejercerse el poder. Con toda probabilidad lo que perseguía Marcos al inventarse todo este episodio era evocar este modelo clásico.

Aun admitiendo que fueran ciertas las críticas vertidas por Juan sobre los desarreglos conyugales de Herodes Antipas, difícilmente habrían podido justificar su ejecución. La reacción de Antipas tuvo que ser provocada por alguna amenaza mucho más grave. Lo cierto es que casi podemos conjeturar cuál pudo ser esa amenaza, pues Josefo se pone especialmente en guardia, mostrándose sobremanera esquivo y vago, siempre que le toca aludir al mesianismo o apocalipticismo hebreo. Al fin y al cabo, tocar semejante argumento equivalía a ponerse en evidencia, al demostrar explícitamente que lo que él había dicho del emperador romano Vespasiano también otros podían aplicarlo a los patriotas judíos antirromanos, y tanto peor si eran miembros de una clase inferior, situada muy lejos de la púrpura imperial. Pues bien, en los evangelios incluidos en el Nuevo Testamento Juan aparece precisamente con todo el ropaje de un profeta apocalíptico, aunque también en ellos podemos ver una clara tendencia a suavizar los conceptos, convirtiendo la política en piedad y la rebelión en religión.

Josefo no habla en ningún momento del desierto ni del Jordán en relación con Juan; además se esfuerza demasiado en subrayar que el bautismo de Juan *no* tenía por objeto la remisión de los pecados. Marcos, en cambio, alude en este contexto al desierto, al Jordán y a la remisión de los pecados, de suerte que semejante discordancia entre ambos autores debería inducirnos a actuar con cautela y a pensar que de alguna forma

todos esos elementos están relacionados entre sí, que si Josefo los ha omitido es porque le interesaba, y que no tendremos más remedio que volver a hablar de ellos más adelante. De momento he aquí el texto de Mc 1,4-5:

Apareció en el desierto Juan el Bautista, predicando el bautismo de penitencia para remisión de los pecados. Acudían a él de toda la región en Judea, todos los moradores de Jerusalén, y se hacían bautizar por él en el río Jordán, confesando sus pecados.

Desde el punto de vista geográfico, este desierto se extiende por el sur a uno y otro lado del valle del Jordán. De él formaría parte casi toda Perea, precisamente uno de los territorios regidos por Antipas, cuya frontera meridional defendía la fortaleza-palacio de Maquerunte.

Otro de los evangelios nos proporciona una muestra de uno de aquellos sermones del Bautista que, según Josefo, *enardecían* a esos *otros*, por lo demás no identificados. Según el *Evangelio Q* recogido por Mt 3,7-12 o Lc 3,7-9 y 16b-17, Juan hablaba en los siguientes términos:

Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que está a punto de llegar? Haced frutos dignos de penitencia y no os gloriéis diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer surgir de estas piedras hijos de Abraham. Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego ... Yo, cierto, os bautizo en agua con vistas a la penitencia; pero en pos de mí viene otro más fuerte que yo, cuyas sandalias no soy digno de llevar; él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego. Tiene ya el biello en su mano, y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible.

En el contexto del relato evangélico, la profecía sobre El Que Ha de Venir se referiría a Jesús, aunque, a decir verdad, no constituya una descripción muy buena de las actividades de Jesús. Pues bien, sólo en Jn 1,26-31 el Bautista parafrasea su profecía, aplicándola explícitamente a la figura de Jesús:

Juan les contestó, diciendo: Yo bautizo en agua, pero en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis, que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia. Esto sucedió en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan bautizaba. Al día siguiente vio venir a Jesús y dijo: He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Éste es aquel de quien yo dije: Detrás de mí viene uno que es

antes de mí, porque era primero que yo. Yo no le conocía; mas para que Él fuese manifestado a Israel he venido yo, y bautizo en agua.

Tanto la repetición de la profecía como su aplicación explícita a la figura de Jesús vienen a subrayar un elemento evidente en el sermón del Bautista, siempre y cuando lo leamos literalmente y lo desgajemos del contexto en el que ha sido incluido en los evangelios. Juan no estaría hablando ni mucho menos de Jesús, sino del inmediato advenimiento del Dios vengador apocalíptico. Y para aludir a esa aparición catastrófica de Dios se recurre a dos vigorosas imágenes, tras las cuales se halla la amenaza del fuego. En su papel de El Que Ha de Venir, Dios es presentado primero como un leñador provisto de su hacha que separa los árboles buenos de los malos, y luego como un trillador que separa el grano de la paja. Según el tremendo panorama expuesto por Juan, sólo existen dos categorías, la de los buenos y la de los malos, y la persona no puede tardar mucho en decidir dentro de qué categoría quiere vivir y morir.

Los elementos que, como cabría esperar, suprime Josefo al hablar de Juan el Bautista son precisamente los que encontramos cuando los evangelios hablan de él, aunque a éstos les interesa más bien desde el punto de vista teológico convertir a Juan en precursor o heraldo de Jesús. Juan el Bautista era un predicador de corte apocalíptico que, siguiendo la tradición judía clásica, anunciaba el próximo advenimiento de un Dios vengador y no, como afirmaba Josefo, el inmediato advenimiento de un conquistador imperialista. Pero aún nos hace falta conocer más detalles acerca del desierto, el Jordán y la relación existente entre el bautismo y la remisión de los pecados. No tenemos, pues, más remedio que apelar de nuevo a Josefo.

EL TIMBALERO DEL APOCALIPSIS

Ya hemos hecho alusión al modo en que la gran poesía de época augustea recurrió a las galas de la mitología para envolver la nueva realidad imperial en un manto de vetustas glorias y grandes destinos finalmente cumplidos. Recordemos los famosos versos de la *Eneida* VI, 851-853:

Tú, romano, acuérdate de regir a los pueblos con tu imperio —éstas serán tus artes—, de imponer las leyes de la paz, de perdonar a los vencidos y domeñar a los soberbios.

Pero pensemos ahora por un momento qué sensación produciría todo esto en el otro lado, en la parte inferior, en la mente de los pacificados, de los conquistados, de los domeñados. Veamos el magnífico discurso que, para gloria eterna suya, incluye el historiador romano Cornelio Tácito, perteneciente a una noble familia aristocrática, en el capítulo XXX de su *Agrícola*, biografía de su suegro, Gneo Julio Agrícola, gobernador de Britania entre 77 y 84 e. v. Así define el general rebelde Calgaco al imperio romano justo antes de la batalla final y de su enfrentamiento con el poderío militar de Roma en el nordeste de Escocia:

Saqueadores del mundo, cuando les faltan tierras para su sistemático pillaje, dirigen sus ojos escrutadores al mar. Si el enemigo es rico, se muestran codiciosos; si es pobre, despóticos; ni el Oriente ni el Occidente han conseguido saciarlos; son los únicos que codician con igual ansia las riquezas [los países ricos] y la pobreza [los países pobres]. A robar, asesinar y asaltar llaman con falso nombre imperio, y paz al sembrar la desolación.

Pues bien, ¿cómo responde un pueblo oprimido ante la tremenda seducción de la nueva cultura, la aplastante superioridad militar, la brutal explotación económica, y la inapelable discriminación social del opresor? Una posible reacción sería simplemente luchar contra él y ser derrotado una vez tras otra. Pero, como hemos visto al repasar los levantamientos de corte mesiánico que se produjeron en el año 4 a. e. v. a la muerte de Herodes el Grande, al frente de estas operaciones militares solía haber unos caudillos que invocaban la memoria de antiguas victorias nacionales y que esperaban la ayuda sobrenatural de sus antepasados, los ángeles, los dioses o el mismísimo Dios único. Debemos distinguir a estos *pretendientes de corte mesiánico* de los *profetas apocalípticos*. Estos últimos no suponen la existencia de una rebelión armada; se limitan a anunciar simplemente la existencia de un poder transcendental que está a punto de hacer realidad lo que la mera resistencia humana ni siquiera es capaz de imaginar, esto es, la victoria absoluta del bien sobre el mal, de «nosotros» sobre «ellos», y el establecimiento de un mundo de justicia y bondad en el que cielo y tierra se confunden para siempre.

El apocalípticismo, llamado habitualmente milenarismo en el amplio espectro de la antropología comparada, adopta principalmente dos tipos; siguiendo la estratificación de clases establecida por Lenski que veíamos en el capítulo anterior, uno surgiría en el seno de la clase de los Subalternos, que ponen su inteligencia y su cultura al servicio de los Gobernantes; el otro, surge en el seno de la clase de los Campesinos, que los apoyan con la fuerza y el sudor de sus cuerpos. Ya vimos un ejemplo de

ese primer tipo de resistencia en los *Salmos de Salomón*, obra producida en el seno de un grupo sumamente cultivado de escribas o sacerdotes judíos un siglo antes de Juan el Bautista y de Jesús. Ese es también el tipo de apocalipticismo que aparece en la Biblia, por ejemplo en el libro de Daniel o en el Apocalipsis. Ahora, sin embargo, me centraré en el apocalipticismo de origen campesino surgido en el mismo siglo en que vivió Jesús, pues constituye el trasfondo histórico más inmediato para entender como es debido la figura de Juan el Bautista. Pues bien, del mismo modo que los pretendientes mesiánicos de origen campesino invocaban los modelos antiguos de Saúl y David, los profetas apocalípticos de origen campesino invocaban los modelos antiguos de Moisés y Josué.

Durante la tercera, cuarta, quinta y sexta década del siglo I, se produjeron en la nación judía diversos estallidos de resistencia, y no sólo en Judea, sino también en Samaria. Josefo habla, en efecto, con cierto tono despectivo, de impostores, embusteros, charlatanes y falsos profetas, que durante algún tiempo llevaron al pueblo por la senda equivocada. No obstante, a pesar de sus dicerios, nos da una idea bastante clara de cuáles eran sus actividades. Bastará para entenderlo con repasar un par de textos suyos; uno es una descripción general de la situación, mientras que el otro nos muestra un ejemplo concreto, pero ambos hacen referencia a los años cincuenta del siglo I. Los dos sucesos tuvieron lugar cuando, una vez que hubieron salido de escena los príncipes herodianos, Félix fue nombrado gobernador romano de todo el país, al borde ya de la insurrección total. He aquí una descripción sumaria de lo que eran esos profetas apocalípticos en los textos paralelos de *BJ* II, 258-260 y *AJ* XX, 167b-168:

(1) [Además de los sicarios, terroristas de la clase de los subalternos que asesinaban en Jerusalén a los judíos colaboracionistas] Surgió otro grupo de malos hombres que tenían las manos más limpias, pero que con conceptos pestíferos y muy malos corrompieron el próspero estado y felicidad de toda la ciudad, no menos que hicieron aquellos matadores [los sicarios] y ladrones. Porque aquellos hombres, impostores y engañadores del pueblo, pretendiendo con sombra y nombre de religión hacer muchas novedades, hicieron que enloqueciese todo el vulgo y gente popular, porque se salían a los desiertos y soledades, prometiéndoles y haciéndoles creer que Dios les mostraba allí *indicios y señales de la libertad* que habían de tener.

(2) Unos impostores y embusteros persuadieron al populacho para que los siguiera al desierto, pues decían que iban a mostrarles prodigios inequívocos y *señales* aparecidas conforme a la *providencia de Dios*.

La actuación de Félix no se hizo esperar y, lanzándose sobre la multitud inerte, produjo una gran matanza. Las frases que he destacado en cursiva resultan especialmente significativas para entender cuáles eran las intenciones de los profetas apocalípticos. En realidad estaban repitiendo el viejo modelo de Moisés y Josué conduciendo a los israelitas hasta el desierto antes de entrar en la Tierra de Promisión, tal como sucediera mil doscientos años antes. Así, por ejemplo, la expresión *indicios o señales de la libertad* es la misma que se utiliza en *AJ* II, 327 para designar a las plagas que Moisés pide que caigan sobre Egipto antes del Éxodo. Y en cuanto a la frase *designios o providencia de Dios*, es la misma que se emplea al relatar el milagro que realiza Moisés con su cayado compitiendo con los magos egipcios antes del Éxodo en *AJ* II, 286. Así, pues, Josefo, aun a su pesar, nos presenta, a estos profetas como continuadores de Moisés. Lo que ellos esperaban era que ese acto ritual llevado a cabo sin armas convenciera u obligara a Dios a repetir la primitiva liberación de su pueblo, actuando con los romanos como actuara otrora con los cananeos.

En el ejemplo concreto resulta todavía más claro el tipo Moisés/Josué, la antítesis desierto/Jordán, la trayectoria paso del río/victoria, o la contraposición impotencia humana/violencia divina. De nuevo presento los textos paralelos de *BJ* II, 261-262 y *AJ* XX, 169-170, pues cada uno contiene algún elemento significativo que falta en el otro.

(1) Pero mayor daño causó a todos los judíos un hombre egipcio, falso profeta, porque viniendo para halagarlos, siendo un charlatán, quería se poner nombre de profeta, y juntó en el campo con él casi treinta mil hombres, engañándolos con vanidades, y los condujo dando un rodeo desde el desierto donde estaban al monte que se llama de los Olivos; trataba de venir de allí a Jerusalén, y echar la guarnición de los romanos y hacerse señor de todo el pueblo. Habíase juntado, para poner por obra esta maldad, mucha gente de guarda.

(2) Llegó por entonces a Jerusalén un individuo procedente de Egipto que afirmaba ser profeta y aconsejaba al pueblo que lo acompañase hasta el monte llamado de los Olivos, situado frente a la ciudad a una distancia de cinco estadios. Pues afirmaba que quería mostrarles desde allí cómo caían las murallas de Jerusalén obedeciendo a su mandato, y prometía proporcionarles la entrada en la ciudad a través de ellas.

Como es natural, la actuación de Félix tampoco se hizo esperar en esta ocasión, provocando la matanza de rigor, aunque el Egipcio logró escapar con vida. En los Hechos de los Apóstoles, dicho sea de paso, Claudio Lisias, tribuno de las tropas acantonadas en Jerusalén durante el mandato de Félix, toma erróneamente a Pablo por el profeta egipcio

prólugo y le pregunta: «¿No eres tú acaso el egipcio que hace algunos días promovió una sedición y llevó al desierto cuatro mil asesinos?» (Act 21,38). Lo que el Egipcio y sus secuaces habían hecho había sido salir al desierto, cruzar el Jordán para entrar en la Tierra Prometida, y dar la vuelta a las murallas de Jerusalén como hiciera Josué en Jericó, con la esperanza de conquistar de ese modo, gracias al poder divino, lo que no era capaz de conquistar la fuerza de los hombres.

Los profetas apocalípticos conducían a grandes muchedumbres hasta el desierto, para poder así cruzar el Jordán y entrar en la Tierra de Promisión, que Dios había de poner otra vez en sus manos como en tiempos pretéritos hiciera con Moisés y Josué. Pero la actuación divina no se producía y las muchedumbres se encaminaban a la muerte. La desesperación que presupone esta actitud merece, sin embargo, un tratamiento mejor del que le da Josefo. En cualquier caso, la profecía era para Josefo algo a lo que sólo tenían acceso los miembros de la clase sacerdotal o de la de los escribas, los Subalternos que mantenían conversaciones con los Gobernantes, como, por ejemplo, él mismo, que había mantenido conversaciones con Vespasiano; quienes no tenían acceso a ella eran unos campesinos que salían a manifestarse y que sólo podían entrar en conversación con su propio cuerpo, escribir documentos con sus vidas, y morir sin ver cumplidas sus esperanzas.

En mi opinión, Juan el Bautista debió de ser uno de estos profetas apocalípticos judíos de origen campesino, aparecidos, según Josefo, entre la tercera y la sexta década de ese terrible siglo I e. v. Pero semejante afirmación suscita inmediatamente dos objeciones.

En primer lugar, ¿por qué no lanza Josefo contra Juan los mismos epítetos exageradamente despectivos que dedica a los demás profetas apocalípticos? Recordemos, por otra parte, su insistencia en que los judíos consideraban que la derrota de Herodes Antipas había sido un castigo divino por la ejecución de Juan el Bautista. Ello significa que la figura de Juan era todavía recordada en tiempos de Josefo, y además recordada por un número suficiente de personas como para que, más de sesenta años después de los hechos, el historiador recogiera semejante interpretación. Yo sospecho que por la época en que Josefo escribía sus *Antigüedades*, vivían en Roma algunos de esos judíos que aún recordaban lo sucedido, y que el historiador, caracterizado sobre todo por su extrema cautela, quiso presentar la figura de Juan libre de toda impureza para consumo de judíos y romanos. Lo cierto es que el proceso resulta tan evidente, aunque sólo sea leyendo entre líneas, que casi podemos imaginarnos cuáles debieron de ser las actividades de Juan. No es de extrañar que, al hablar de él, Josefo no aluda en ningún momento al desier-

to ni al Jordán, pues, como bien sabía cualquier judío, el desierto no era simplemente arena y el Jordán no era simplemente agua. Si lo único que hacía falta para bautizar era agua, aun admitiendo que tuviera que ser agua de un río, siempre habría podido utilizarse la de cualquier sitio además de la del Jordán. En otras palabras, Juan no sólo *bautizaba* en el Jordán, sino que había *escogido el Jordán* para bautizar.

En segundo lugar, si Juan era en efecto un profeta apocalíptico, ¿por qué no tenemos prueba alguna de que se dedicara a *conducir* a las multitudes a algún lugar? ¿Y por qué, a tenor de lo que sabemos, actuó Herodes Antipas únicamente contra Juan y no contra la masa de sus seguidores? Josefo utiliza la expresión «entrar juntos en el bautismo», si bien la estrategia seguida por Juan no consistía en reunir a una muchedumbre cada vez mayor de gente en la orilla oriental del Jordán, en Perea, territorio gobernado por Antipas, para luego cruzar todos juntos al otro lado del río. Cuando las multitudes venían hasta él, las hacía regresar *del* desierto, *a través del* Jordán, cuyas aguas lavaban sus pecados, para así, listos ya y purificados, *entrar* en la Tierra Prometida, donde debían aguardar el próximo advenimiento del Dios que había de redimirlos y vengarlos. En otras palabras, lo que estaba construyendo Juan era un sistema formidable de individuos santificados, un gigantesco entramado de esperanzas apocalípticas, toda una red de auténticas bombas de relojería distribuidas por la totalidad del territorio judío. Es indudable que fue la magnitud de ese entramado la que permitió que su recuerdo perdurara tanto tiempo, pero evidentemente fue el peligro que suponía su expansión lo que obligó a Antipas a descargar el golpe únicamente sobre Juan. Juan habría sido el primero de esos profetas apocalípticos del siglo I que, centrándose en el desierto y el Jordán, en las figuras de Moisés y Josué, se pusieron a la cabeza de algún gran movimiento de masas de base campesina. Aunque eso sí, él seguiría su propio camino.

JUAN BAUTIZA A JESÚS

El bautismo de Jesús por Juan es un hecho histórico tan cierto como pueda serlo cualquiera de los hechos relacionados con las vidas de uno y otro. La razón de que así sea es que la labor de apología teológica realizada por Josefo al hablarnos de Juan no es nada comparada con la que realizan los evangelios al hablarnos de Juan y de Jesús. Es evidente la incomodidad que producía en la tradición cristiana tener que decir que Juan había bautizado a Jesús, pues daba la sensación de que ese gesto hacía de Juan un ser superior y de Jesús un pecador.

Marcos nos habla del bautismo de Jesús sin hacer ningún comentario apologético (cf. Mc 1,9), pero su relato se ve coronado de inmediato por los dos versículos siguientes (Mc 1,10-11):

En aquellos días vino Jesús desde Nazaret, de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. En el instante en que salía del agua vio los cielos abiertos y el Espíritu, como paloma, que descendía sobre Él, y una voz se hizo (oír) de los cielos: «Tú eres mi Hijo, el Amado, en quien tengo mis complacencias».

Ello bastaría, a todas luces, para destacar el papel de la revelación sobre el del bautismo, y la figura de Jesús respecto a la de Juan. Pero evidentemente no resulta suficiente para Lucas (cf. Lc 3,21), quien, antes de sacar a escena la voz divina, pasa precipitadamente por el gesto del bautismo y hace hincapié en la oración de Jesús; ni tampoco lo es para Mateo (cf. Mt 3,13-15), que recoge la negativa de Juan a bautizar a Jesús; ni para el *Evangelio de los nazarenos 2*, obra que no forma parte del Nuevo Testamento. Pero veamos estos tres textos, que muestran una actitud a cuál más apologética:

(1) Aconteció, pues, cuando todo el pueblo se bautizaba, que bautizaba Jesús y orando, se abrió el cielo [etc.].

(2) Vino Jesús de Galilea al Jordán y se presentó a Juan para ser bautizado por él. Juan se oponía diciendo: Soy yo quien debe ser por ti bautizado, ¿y vienes tú a mí? Pero Jesús le respondió: Déjame hacer ahora, pues conviene que cumplamos toda justicia. Entonces Juan se lo permitió.

(3) He aquí que la madre del Señor y sus hermanos le decían: Juan el Bautista bautiza en remisión de los pecados; vayamos [también nosotros] y seamos bautizados por Él. Mas Él les dijo: ¿Qué pecados he cometido yo para que tenga que ir y ser bautizado? De no ser que esto que acabo de decir sea una ignorancia mía.

Por último, tenemos dos fuentes que ni siquiera mencionan en ningún momento el bautismo de Jesús, aunque las dos tenían conocimiento de las actividades del Bautista. Al *Evangelio Q* le interesa Juan más en su faceta de predicador que en la de Bautista, y probablemente no dijera ni una palabra respecto al bautismo de Jesús por él. Tampoco en Jn 1,32-34 se habla para nada de ese bautismo, aunque, eso sí, el evangelista no duda en hablarnos de la epifanía del Espíritu Santo:

Y Juan dio testimonio diciendo: Yo he visto al Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre Él. Yo no le conocía: pero el que me

envió a bautizar en agua me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre Él, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo. Y yo vi, y doy testimonio de que éste es el hijo de Dios.

Juan, que probablemente depende de los otros tres evangelios del Nuevo Testamento en lo tocante a las tradiciones en torno a la figura del Bautista, no dice en Jn 1,19-34 ni una palabra respecto al bautismo de Jesús; subraya, por el contrario, el testimonio de Jesús que da Juan el Bautista. Así, pues, con el evangelio de Juan el bautismo de Jesús desaparece por completo, y lo único que queda es la revelación que se hace en torno a su persona.

DEL AYUNO AL BANQUETE

Así, pues, Juan fue un profeta apocalíptico, lo mismo que tantos otros —aunque también a diferencia de ellos— que habrían de venir en las décadas sucesivas, hasta desembocar en el estallido de la Primera Guerra de los Judíos del año 66 e. v. Jesús fue bautizado por él en el Jordán. O lo que es lo mismo, Juan salió al desierto de Transjordania y se sometió al Dios y a la historia del pueblo judío a través de una repetición ritual de la conquista de la Tierra Prometida llevada a cabo por Moisés y Josué. Posteriormente entraría a formar parte de toda una red de personas diseminadas por el territorio judío que aguardaban, sin duda con una esperanza tan fervorosa como explosiva, el inmediato advenimiento de Dios, en la figura de El Que Ha de Venir. Supuestamente Dios iba a llevar a cabo lo que la fuerza de los hombres no era capaz de hacer, a saber, destruir el poderío de Roma, en cuanto una masa debidamente crítica de purificados se hallara lista para vivir semejante cataclismo. La cuestión fundamental no consiste tanto en saber si Jesús *empezó* siendo un seguidor de las ideas apocalípticas, sino si *siguió* siéndolo y si, cuando comenzó su misión, lo hizo con el propósito de recoger el estandarte caído del Bautista.

Tenemos tres parejas de dichos que, sobre todo cuando se leen conjuntamente y debido a su efecto acumulativo, parecen dar a entender que Jesús rompió con las ideas de Juan y desarrolló un mensaje totalmente distinto del de éste, integrado en un programa absolutamente propio. El primer grupo corresponde al *Evangelio de Tomás 78* y al *Evangelio Q*, según Mt 11,7b-9 o Lc 7,24b-26. La primera versión cambia el final y convierte el elogio del profeta en una crítica de los poderosos.

(1) Dijo Jesús: «¿Para qué habéis salido al campo? ¿A ver una caña agitada por el viento? ¿A ver un hombre vestido de ropas suaves? [Mirad a vuestros] reyes y vuestros magnates. Ellos visten ropas suaves pero no podrán conocer la verdad».

(2) Comenzó Jesús a hablar de Juan a la muchedumbre: ¿Qué habéis ido a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ¿Qué habéis ido a ver? ¿A un hombre vestido muellemente? Mas los que visten con molicie están en las moradas de los reyes. Pues ¿a qué habéis ido? ¿A ver a un profeta? Sí, yo os digo que más que a un profeta.

Por lo que a la forma se refiere, el dicho se configura como un diálogo implícito, dirigido presumiblemente a los simpatizantes de las ideas de Juan. En cuanto al contenido, el dicho ofrece una contraposición entre el desierto y el palacio y entre los habitantes de uno y otro lugar. Pero mientras que se nombra con toda claridad al profeta como la persona que cabe encontrar viviendo en el desierto, no se especifica si el habitante del palacio es un rey o un cortesano, un gobernante o un ministro. Se le define tan sólo metafóricamente como aquel que se dobla al viento que sopla más fuerte y que, literalmente, se pone vestiduras muelles o lujosas. No obstante, y aun admitiendo que esa sea la interpretación correcta, ¿por qué el dicho adopta esa forma? ¿Por qué comparar y contraponer al profeta que habita en el desierto precisamente con el «hombre» que habita en el palacio? La única respuesta que se me ocurre es que el *ló-gion* en cuestión pretende establecer una contraposición entre Juan y Herodes Antipas, y que sus orígenes estarían, directa e inmediatamente, en la crisis surgida entre los seguidores de Juan a raíz de su encarcelamiento y posterior ejecución. Da la impresión de ser un intento por mantener la fe en la visión apocalíptica de Juan a pesar de que éste acabara decapitado. Vendría a decir más o menos: «¿A quién preferís, a un Bautista muerto o a un Antipas vivo?». Quizá Jesús estuviera aún con Juan cuando Herodes acabó con él, y probablemente este dicho no sea más que un resumen de la defensa de la figura de Juan realizada inicialmente por Jesús pese al golpe que debió de suponer para todos su encarcelamiento.

La segunda pareja de textos corresponde al *Evangelio de Tomás* 46 y al *Evangelio Q*, según Mt 11,11 y Lc 7,28. Una vez más presento ambas versiones en este mismo orden:

(1) Dijo Jesús: «Desde Adán a Juan el Bautista, no hay entre los nacidos de mujeres nadie tan superior a Juan el Bautista que sus ojos no deban humillarse [ante él]. Yo, sin embargo, os digo: Cualquiera de entre vosotros que se haga pequeño, conocerá el Reino y será superior a Juan».

(2) En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que Juan el Bautista. Pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él.

Este grupo de textos, sin embargo, parece contradecir al anterior. La primera pareja exaltaba la figura de Juan por encima de la de Herodes Antipas, pero esta segunda acaba exaltando a cualquiera que entre en el Reino de Dios por encima incluso de Juan. La expresión «el Reino de Dios», no obstante, requiere un estudio mucho más profundo, que reservamos para el capítulo siguiente, pero de momento pienso más bien que el segundo grupo de dichos constituye una yuxtaposición curiosamente paradójica del más grande y el último. El comienzo del futuro no es ya Juan que se adentra en el desierto, sino el niño que entra en el Reino.

Todos estos *ló-gia* centrados en la figura de Juan el Bautista derivan directamente del Jesús histórico, y de ellos únicamente cabe extraer una conclusión, a saber, que entre la formulación de uno y otro dicho Jesús cambió de opinión respecto a la misión y el mensaje del Bautista. La idea divulgada por Juan de esperar la llegada de Dios, El Que Ha de Venir, adoptando la actitud del pecador arrepentido, que en un primer momento admitió Jesús llegando incluso a defenderla durante la crisis originada a raíz de la muerte de Juan, dejó de ser considerada idónea. No basta con aguardar el advenimiento de un reino por venir; hay que entrar en un reino actual, de aquí y de ahora. En el momento en el que Jesús se alejó de la sombra de Juan y brilló con luz propia, enunciando sus propias ideas y su propio programa, éstos eran ya totalmente distintos de los de Juan; pero probablemente fuera la ejecución de Juan la que indujera a Jesús a pensar en un Dios cuya actuación no se manifestaba a través de una inmediata restauración apocalíptica.

En el tercer grupo de textos se recogen las palabras de los amigos y enemigos de Jesús que contraponen su figura a la de Juan, indicio inequívoco de que uno y otro eran considerados dos personajes muy diferentes. Notemos, por ejemplo, cómo el ayuno de Juan y el banquete de Jesús son contrapuestos en los dos pasajes siguientes, el primero perteneciente a Mc 2,18-20 y el segundo procedente del *Evangelio Q*, según Mt 11,18-19 o Lc 7,33-34:

(1) Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Vienen, pues, y le dicen: ¿Por qué, ayunando los discípulos de Juan y los fariseos, tus discípulos no ayunan? Y Jesús les dijo: ¿Acaso pueden los compañeros del esposo ayunar mientras está con ellos el esposo? Mientras tienen con ellos al esposo no pueden ayunar. Pero días vendrán en que les arrebatarán al esposo; entonces ayunarán.

(2) Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: Está poseído del demonio. Vino el Hijo del hombre, comiendo y bebiendo, y dicen: Es un comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores.

Tras las metáforas de signo positivo que contiene el primer texto y las de signo negativo que contiene el segundo, se oculta una misma contraposición entre los *ayunos de Juan* y los *banquetes de Jesús*. En otras palabras, la vida que llevaba Juan era la propia del ascetismo apocalíptico, mientras que la de Jesús era justamente la contraria. Aunque naturalmente afirmar que Jesús no era un asceta apocalíptico no implica decir qué es lo que era. De momento todo lo que hemos podido averiguar es qué es lo que era Juan cuando Jesús empezó su misión, y cómo éste, según sus propias palabras y la opinión de otros, acabó convirtiéndose en un personaje completamente diferente de aquél: es más, en realidad, casi se convertiría en la contrafigura exacta del Bautista.

UNO COMO HIJO DE HOMBRE

Las conclusiones a las que hemos llegado topan de inmediato con una objeción muy seria. ¿Acaso no predice Jesús en repetidas ocasiones el advenimiento del Hijo del Hombre, figura de carácter indudablemente apocalíptico? En otras palabras, ¿acaso no era Jesús tan apocalíptico como Juan el Bautista? Lo más urgente, pues, es responder a la siguiente cuestión: ¿se refería Jesús a sí mismo o a cualquier otro personaje al hablar del Hijo del Hombre que ha de venir?

El término hebreo o arameo que suele traducirse por «hijo del hombre» constituye en realidad, como sucede en nuestro idioma con la palabra *hombre*, forma indudablemente machista de aludir a toda la humanidad, una manera de cuño patriarcal de referirse al todo por la parte utilizando una imagen excluyente. Un ejemplo de ello lo tendríamos en Sal 8,4, donde el paralelismo poético pone claramente de manifiesto su significado. Presentamos el texto primeramente según la traducción de la *Sagrada Biblia* por Nacar-Colunga (BAC, Madrid 1979), y a continuación la traducción correspondiente a la inglesa de la última Revised Standard Version de la Biblia:

¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes,
y el hijo del hombre para que de él te cuides?

¿Qué son los seres humanos para que de ellos te acuerdes,
los mortales para que de ellos te cuides?

La diferencia entre una y otra versión reside en la sustitución de los términos machistas *hombre e hijo del hombre* de la vieja traducción por las expresiones *seres humanos y mortales* respectivamente. Y por supuesto eso es lo que en realidad significan las palabras utilizadas en la versión clásica.

Otro ejemplo de ese mismo uso lo tenemos en Dan 7, donde se describe una visión apocalíptica destinada a fortalecer la fe de los judíos, víctimas entre los años 167 y 164 a. e. v. de la persecución del soberano sirio Antíoco IV Epifanes. Según el profeta, del mismo modo que se había producido la ascensión y la caída del poderío de babilonios, medos, persas y griegos, también había de pasar rápidamente la acometida de los sirios. A continuación, y sustituyendo a todos esos imperios, Dios había de crear un reino perfecto y eterno en el que tendrían cabida aquellos que habían sido perseguidos y habían permanecido fieles a Dios a pesar de las contrariedades. Pues bien, del mismo modo que los susodichos imperios eran presentados «como un águila ..., semejante a un oso ..., semejante a un leopardo», esto es, como bestias del mundo terrenal, el reino de los santos es representado, en clara contraposición con los anteriores, por la figura de «un como hijo de hombre», esto es, por un ser humano que baja del cielo. Evidentemente no se trata de un epíteto, sino de una mera contraposición literaria: del mismo modo que los reinos del mal eran encarnados por una sucesión de bestias salvajes, el reino de la perfección se encarna en un ser humano. No obstante, y sobre todo en su traducción griega, lengua en la que la susodicha expresión hebrea o aramea suena tan extraña como en nuestro idioma, la frase «un como hijo de hombre» pudo convertirse sin ninguna dificultad en un epíteto, esto es en «el Hijo del Hombre». Semejante título pasaría luego a designar a un personaje concreto, como por ejemplo el agente destinado a presidir el inmediato juicio apocalíptico de Dios sobre el mundo del mal. En otras palabras, lo que era un término genérico utilizado para designar a toda la humanidad en su conjunto, se convertiría en un término epítetico usado para designar a un solo ser humano.

Resulta absolutamente obvio que, según los evangelios canónicos, Jesús utiliza la expresión «Hijo del Hombre» en ese sentido epítetico y que, por consiguiente, se presenta a sí mismo o quizá a otro personaje de naturaleza transcendente como futuro ejecutor del juicio de Dios. El problema, no obstante, radica en saber si el Jesús histórico llegó realmente a utilizar esa expresión, o si, por el contrario, se trata de una interpretación nacida en las primeras épocas del cristianismo.

El principal argumento que aduzco para negar que Jesús utilizara esta expresión en su sentido epítetico es que en toda la tradición centra-

da en la figura del Hijo del Hombre *existe un solo ejemplo en el que dos fuentes independientes presenten dicha expresión en más de una versión*. Siempre que lo encontramos, excepto en ese único caso, el concepto en cuestión aparece en una, pero no en otra versión, y siempre da la impresión de que ha sido interpolado en el texto, de que no estuvo en él desde el primer momento. Mi tesis no es ni mucho menos que Jesús no hablara o no pudiera hablar del advenimiento del Hijo del Hombre. Lo único que digo es que en todos los casos en los que aparece Jesús hablando de este asunto, da la sensación de que la presencia de estas palabras en el texto data de época tardía, de que no estaban en él desde el primer momento.

Echemos simplemente una ojeada a esa única excepción a la que aludíamos, porque acaso resulte sumamente significativa para entender por qué en una época posterior se puso en labios de Jesús la expresión Hijo del Hombre en sentido epítetico. El dicho en cuestión se encuentra en el *Evangelio de Tomás* 86 y en el *Evangelio Q*, según Mt 8,19-20 y Lc 9,57-58:

(1) Dijo Jesús: «[Las zorras tienen] sus madrigueras y los pájaros [sus] nidos. El hijo del hombre no tiene sitio para reclinar su cabeza y reposar».

(2) Siguiendo el camino, vino uno que le dijo: Te seguiré adondequiera que vayas. Jesús le respondió: Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza.

Evidentemente se trata de un ejemplo de uso genérico, y no epítetico del término. Jesús comenta que los pájaros tienen su casa *por encima* de la tierra, que las raposas la tienen *por debajo* de ella, pero que el ser humano, cuya casa debería estar *sobre* la tierra, descubre de pronto que no tiene ni siquiera un sitio en el que retirarse a descansar. Difícilmente cabría aplicar una frase genérica como ésta a una elite aristocrática, por supuesto, pero lo más probable es que Jesús no estuviera dirigiendo a ella sus palabras. A quien hablaba era a los pobres y a los desposeídos, a quienes no habría costado ningún trabajo reconocerse en esos seres humanos a los que se hace mención. Semejante interpretación hallará una ulterior ratificación en el próximo capítulo, pero de momento me limito a afirmar que desde luego aquí la expresión «el hijo del hombre» no se refiere al ejecutor inminente o futuro del juicio divino. Jesús empleaba el término genérico «hijo del hombre» para identificarse con sus interlocutores, para subrayar que compartía con ellos un mismo destino, por cuanto todos *somos* seres humanos, pobres y des-

poseídos. Más tarde, una vez muerto, a medida que la tradición encargada de recoger sus palabras fuera desarrollándose, resultaría más fácil crear y poner en sus labios una serie de dichos en los que aparecía el «Hijo del Hombre» en su uso epítetico.

A comienzos del presente siglo, Albert Schweitzer subrayaría en varias ocasiones que tanto Juan como Jesús eran sendos predicadores de corte apocalíptico, y que cada cual a su modo intentaba precipitar el advenimiento del Dios vengador. He aquí lo que dice en una de las últimas páginas de su obra ya clásica, titulada *Investigación sobre la vida de Jesús*:

Reina un silencio absoluto. Aparece el Bautista y exclama: «Arrepentíos, porque el Reino de los Cielos está cerca». Poco después llega Jesús, y, consciente de que es el Hijo del Hombre que ha de venir, coge en sus manos el timón del mundo para que efectúe esa última vuelta que pondrá fin a toda la historia vulgar. Mas como no obedece a su mandato, Él mismo se lanza al mundo. Éste entonces, por fin, se pone a girar, y en una de esas vueltas Lo aplasta. En vez de producir las condiciones escatológicas que esperaba, las ha destruido. La rueda sigue girando, y el cuerpo mutilado de aquel Hombre inmensamente grande, lo bastante fuerte para considerarse a sí mismo soberano espiritual de la humanidad y para obligar a la historia a plegarse a sus propósitos, sigue colgado de ella. Ésa es su victoria y ése es su reino.¹

Nótese, sin embargo, que Schweitzer utiliza el término *escatológico* donde yo he venido empleando constantemente el adjetivo *apocalíptico*. Una página más adelante explica lo que él entiende por *escatológico*:

Pero en realidad, lo que de eterno tienen las palabras de Jesús se debe al hecho de que se basan en una cosmovisión escatológica, y de que constituyen la expresión de una mentalidad para la cual el mundo contemporáneo, con sus circunstancias históricas y sociales, ha dejado de existir hace mucho. Resultan, por consiguiente, apropiadas para todo tipo de mundos, pues en todos ellos elevan al hombre que se atreve a aceptar su reto y no les vuelve la espalda o las retuerce hasta convertirlas en nada, por encima de su universo y de su propio tiempo, haciéndolo interiormente libre, y quedando así dispuesto para ser, en su mundo y en su tiempo, un simple conducto del poder de Jesús ... ¿Por qué privar al espíritu

1. Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, traducción inglesa de W. Montgomery, Macmillan, Nueva York, 1968 (la primera edición data de 1906), pp. 370-371 (hay trad. cast.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Comercial, Valencia, 1990).

del hombre individual de la tarea que le ha sido asignada, a saber, la de abrirse paso a través de la negación del mundo que supone Jesús, la de discutir con él a cada paso el valor de los bienes materiales e intelectuales, conflicto que no admite tregua?²

En el texto de Schweitzer se da una confusión entre dos términos, uno más amplio o genérico, y otro más restringido o específico. Ambos resultan igualmente necesarios, pero además resulta imprescindible establecer una cuidadosa distinción entre uno y otro. El término genérico es *escatología* o *negación del mundo*, que hace referencia a una crítica radical de la civilización y la cultura, y, por consiguiente, supone un rechazo absoluto de las aspiraciones y los valores mundanos. Designa a aquellos que han vuelto decididamente la espalda a la vida normal, llevados por la decepción o el temor, la pena o el dolor, el desprecio o la renuncia. Todos ellos imaginan un mundo distinto y mejor, cuya tentadora visión hace que el universo que los rodea resulte absolutamente trivial. Ese término genérico, sin embargo, abarca toda clase de ideas y programas, y también todo tipo de mundos ideales o perfectos. Un ejemplo de ello sería la escatología o negación del mundo de carácter místico, utópico, ascético, libertario, o anarquista. Todos estos serían ya términos más concretos, y tendrían un sentido más estricto. Incluirían a los ascetas que se retiran del mundo para recluirse en grutas, desiertos o monasterios; y también a los nihilistas, que lo destruyen con palabras, con hechos, o incluso con bombas. Otro término específico sería *escatología apocalíptica*. Presupone la existencia de un mundo considerado tan catastróficamente malvado y abocado a una condena tan irremisible, que el ser humano no puede ya ponerle remedio: sólo la inmediata intervención de la divinidad sería capaz de arreglarlo. Comporta, pues, una revelación muy especial que pronostica la finalización de ese mundo perverso, la liberación y exaltación de todos *nosotros*, así como la conversión, el castigo o la aniquilación de *los otros*, y por último una situación nueva en la que *nosotros* seremos elevados al cielo o el cielo descenderá para *acogernos*.

Schweitzer se equivocaba a nivel superficial, pero también estaba en lo cierto a un nivel más profundo. Jesús no era un profeta apocalíptico, como Juan el Bautista, sino que era un personaje escatológico, un individuo que negaba el mundo, como intentaré demostrar en el capítulo siguiente. Sea como sea, cualquier análisis de las ideas de Schweitzer debería incluir el último párrafo de su grandiosa obra:

2. Schweitzer, *ibid.*, p. 402.

Se presenta ante nosotros como Un desconocido sin nombre, como en otro tiempo, a orillas del lago, se presentara ante los que no lo conocían. Nos dice entonces las mismas palabras que a ellos: «¡Sígueme!», y nos pone a realizar las tareas que debe llevar a cabo en estos tiempos nuestros. Él es quien manda, y a quienes le obedezcan, sean sabios o gente sencilla, se les revelará en las penalidades, los conflictos, los sufrimientos que hayan de pasar en su compañía, y, como si de un misterio inefable se tratara, su propia experiencia les enseñará Quién es.³

3. Schweitzer, *ibid.*, p. 403.

3

UN REINO DE FASTIDIOS Y DE DON NADIES

El debate en torno a la *basileía* («reino», «reinado») durante el período grecorromano no se limitaba a los círculos apocalípticos judíos, ni, en realidad, a los que representaban intereses específicamente judíos. La *basileía* constituye un argumento habitual con una significación muy vasta en toda la cultura helenística ... Durante el período posterior a la muerte de Alejandro, sin embargo ... las figuras de reyes, tiranos, y generales se pondrían excesivamente de relieve ... [y] las críticas pasaron a centrarse en el poder y los privilegios, pero también en los derechos y los deberes de quienes los detentaban ... Así, pues, la *basileía* se convirtió en el principal objeto de discusión, aunque también pudieran utilizarse otros vocablos ... *Basileía* era lo que tenían los reyes y soberanos: la supremacía, la majestad, el dominio, el poder, el imperio ... Durante este período pasó a constituir un problema de primer orden la manera de garantizar el ejercicio justo y benéfico del poder ...

Además, los modelos abstractos construidos con el fin de representar los problemas prácticos inherentes a las estructuras políticas de la sociedad podían utilizarse también a la hora de reflexionar sobre las cuestiones básicas del *êthos* de la sociedad en general ... La palabra «rey» ya no tenía por qué hacer referencia al rey concreto de una determinada ciudad o reino. La palabra «rey» pasó a ser una representación abstracta del *ánthropos* (el «ser humano») al «más alto» nivel imaginable de dotes, proezas, excelencia ética, o ideal mítico.

BURTON MACK, «The Kingdom Sayings in Mark»,
Forum, 3, n.º 1 (1987)

UN REINO ACTUAL O UN REINO POR VENIR

La verdad es que no me satisface demasiado traducir la palabra griega *basileía* por *reino*, pero el término se halla ya tan enraizado en la tradición que cualquier otra alternativa resultaría una constante fuente de confusión. La presencia de la palabra «rey» en su raíz le confiere unas acusadas resonancias machistas, y por otra parte suele adjudicarse al término un significado fundamentalmente espacial, como si hiciera referencia a un lugar específico o se aplicara a una localización geográfica o terrenal determinada. A lo que en realidad nos referimos cuando utilizamos este término, como se encarga de recordarnos el párrafo que hemos reproducido más arriba, es al poder, al mando, a un determinado proceso y no a un lugar, a un determinado modo de vida y no a una localización terrenal. La cuestión fundamental es la siguiente: ¿Cómo ejerce el mando el poder humano y, por el contrario, cómo ejerce el mando el poder divino? El Reino de Dios significa que el pueblo vive bajo la dominación divina, y ello implica idealmente la transcendencia de todo tipo de dominación humana y al mismo tiempo un juicio sobre ella. El principal objeto de discusión no son los reyes, sino los mandatarios, no es el reino, sino el poder, no es el lugar, sino el proceso. El Reino de Dios es lo que sería el mundo si fuera Dios quien estuviera directa e inmediatamente a su cargo.

Pero aun tomando la expresión en este sentido, cabe establecer —aparte de que es imprescindible hacerlo así— cuatro tipos básicos de Reino de Dios según el empleo que los judíos daban a esta expresión en tiempos de Jesús. Imaginemos esos cuatro tipos como cuatro cuadrantes formados por la intersección de dos ejes. Uno de esos ejes correspondería al *tiempo* utilizado como criterio de distinción, y en sus extremos se situarían respectivamente los conceptos de presente y futuro. El otro eje correspondería a los criterios de *clase*, basados una vez más en el modelo de Lenski, ocupando un extremo la clase de los Subalternos, esto es la elite culta, y el otro la clase de los Campesinos, esto es la gente corriente y moliente.

El Reino de Dios futuro o apocalíptico se basa en la todopoderosa acción de Dios, que decide al fin devolver la justicia y la paz a una tierra víctima de la injusticia y la opresión. Lo único que pueden hacer los creyentes es preparar su advenimiento, persuadir a los demás de que va a realizarse, implorarlo, o contribuir a que se produzca cuanto antes, pero *en cualquier caso* su cumplimiento se halla exclusivamente en las manos de Dios. De todos modos, a pesar de la serena vaguedad que rodea a todos sus detalles, su consumación había de ser objetivamente visible y tangible para todo el mundo, tanto para los creyentes como para los no cre-

yentes, aunque, como es natural, el destino de unos y otros había de ser muy diferente. Ya hemos visto algunos ejemplos de la utilización que de esta visión apocalíptica hacían la clase de los Subalternos y la de los Campesinos. La clase de los Subalternos, de los burócratas cultos, se halla representada por el círculo de escribas y doctores de la ley, fuera el que fuese, en cuyo seno se escribieron los *Salmos de Salomón* mencionados anteriormente, obra en la que se expresa la esperanza de sus autores en el inmediato advenimiento de «su rey, el hijo de David», de «su rey ..., el Mesías Señor». La clase de los Campesinos se halla representada por esos profetas de corte apocalíptico como Juan el Bautista, que ejecutaban sus actos rituales sobre el modelo de las victorias fundacionales de Moisés y Josué. Las elites cultivadas escribían obras y proclamaban sus ideas, pues eso era lo que sabían hacer, mientras que los líderes campesinos salían en manifestación y actuaban, pues eso era también lo que sabían hacer. Yo no presumo en ningún momento que cualquiera de estas dos modalidades sea mejor que la otra, pero desde luego estos dos grupos no corresponden más que a dos de los cuatro tipos a los que aludíamos anteriormente.

Una alternativa a ese Reino por venir o apocalíptico sería la visión actual o sapiencial. El adjetivo *sapiencial* viene a subrayar la necesidad de la sabiduría para descubrir cómo es posible, aquí y ahora, en este mundo, llevar una vida que ponga de manifiesto ante cualquier espectador que el poder, el mando y el dominio de Dios están ya aquí presentes. Se accede a ese mundo a través de la sabiduría o la bondad, a través de la virtud, la justicia, o la libertad. Es un estilo de vida para el momento presente, no una esperanza de vida para el porvenir. Se trata, por consiguiente, de un reino de naturaleza ética, pero desde luego podía tener un carácter tan escatológico como el reino apocalíptico. Su ética podía, por ejemplo, suponer todo un desafío a los cimientos más profundos de la moralidad de la época. Sería un error suponer que, según la terminología que vengo utilizando, un Reino de Dios de corte sapiencial tuviera que implicar una negación del mundo menos absoluta que la de un Reino de corte apocalíptico.

• El Reino de Dios actual o sapiencial presenta también, como la modalidad futura o apocalíptica, dos tipos distintos, uno propio de la clase de los Subalternos y otro propio de los Campesinos. He aquí tres ejemplos del primer tipo.

El primer ejemplo lo encontramos en el filósofo judío Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, cuya vida se prolongó aproximadamente entre 10 a. e. v. y 45 e. v., y que es autor del siguiente fragmento, extraído de su obra titulada *Sobre las leyes especiales* (cf. IV, 135-136). Vemos en él cómo, mientras medita sobre las leyes que está a punto de dar a su

pueblo, un rey afirma que el único reino político o terrenal válido es el que está modelado conforme al Reino transcendental o celestial de Dios:

Otros reyes portan en su mano mazas a modo de cetro, pero mi cetro es el libro de la Consecuencia de la Ley, y de él me glorío y me enorgullezco, pues no tiene rival, y es una enseña de mi señorío que nadie puede impugnar, formado a imagen y semejanza de su modelo, la majestad [real] de Dios.

Para Filón, pues, el sabio y el virtuoso forman ya parte del reino o la majestad [real] de Dios, y sólo las potencias políticas provistas de unas leyes modeladas conforme a las de Dios son dignas de ser llamadas reinos.

El segundo ejemplo corresponde también a una obra hebrea, el libro de la *Sabiduría de Salomón*, escrito con toda verosimilitud durante el reinado del emperador Calígula, esto es entre 37 y 41 e. v. El único poder verdadero y perdurable no es el que pueden ejercer en el momento presente los reyes de la tierra, sino aquel que obtendrían si se sometieran al poder de la sabiduría. Son reyes, sí, pero carecen de verdadero reino. Como dice Sab 10,10, el Jacob bíblico sí que poseía el verdadero reino, a pesar de no ser rey:

Libró [la Sabiduría] al justo que huía de la ira fraterna,
le condujo por caminos rectos,
le mostró el reino de Dios.

El Reino de Dios es el Reino de la Sabiduría eternamente presente, accesible, por una parte, a todo aquel que escucha su llamada y, por otra, superior a todos los malos gobernantes de este mundo.

El tercer ejemplo ha sido extraído de las *Sentencias de Sexto* (307-311), obra pagana —probablemente del siglo II—, adaptada posteriormente por el cristianismo, cuya doctrina moral tiene un carácter sumamente ascético y muestra un desmesurado interés por la sexualidad.

El hombre sabio representa a Dios ante la humanidad.

De todas sus obras, aquella de la que más orgulloso está Dios es el hombre [prudente.

Cerca como está de Dios, nadie hay más libre que el hombre sabio.

Todo lo que Dios posee pertenece también al hombre prudente.

El hombre sabio participa del reino de Dios.

Así, pues, hasta para un sabio pagano —y no digamos para uno hebreo o uno cristiano—, el Reino de Dios de carácter sapiencial o ético

constituía una alternativa tan factible como pudiera serlo el Reino apocalíptico.

Todos estos ejemplos conciben la existencia de un Reino de Dios en el momento presente, al que pueden acceder aquí y ahora los eruditos sabios justos y virtuosos —es decir, precisamente la categoría a la que pertenecían los autores de los tres textos. ¿Pero cuál es el último cuadrante, ese cuarto tipo al que aún tenemos que hacer referencia? ¿Cómo concebirían ese Reino de Dios actual o sapiencial —es decir todo un modo de vida bajo la directa autoridad de Dios— los campesinos? Pero sobre todo, ¿cómo lo concebiría un campesino que tuviera que dirigirse a otros campesinos? Indudablemente el lector habrá adivinado ya que es en este último cuadrante o cuarto tipo en el que yo situó la figura de Jesús.

Jesús era un campesino analfabeto, pero dotado de una capacidad dialéctica como pocos han podido alcanzar, por muy expertos que fueran en las disciplinas propias de la cultura y el saber. Hoy día, cuando leemos sus palabras en unos textos fijados para siempre y casi petrificados, no tenemos más remedio que admitir que la memoria oral de sus primeros oyentes sólo habría podido conservar, como máximo, las imágenes más sorprendentes, las analogías más chocantes, las asociaciones más tremendas, o, por ejemplo, un simple resumen argumental de unas parábolas cuyo relato y cuya ejecución habrían requerido más de una hora de exposición. A continuación daré unos cuantos ejemplos de lo que significaba para Jesús el Reino de Dios de aquí y ahora; todos ellos han sido extraídos de los principales géneros en los que la susodicha memoria oral conservó, desarrolló, e incluso creó esas tradiciones.

DESTRUIR LA FAMILIA

Si el supremo valor imaginable para una mentalidad norteamericana del siglo XX es el *individualismo*, basado en la economía y la propiedad, el valor supremo para una mentalidad mediterránea del siglo I podría llamarse, en cambio, *grupismo*, basado en los lazos de parentesco y en el sexo del individuo. Y lo cierto es que sólo podían tenerse en cuenta dos grupos, a saber, el familiar y el político; esto es, sólo cabía imaginar dos tipos de lazos, los del parentesco y los de la política. Pues bien, tenemos una serie de aforismos y diálogos procedentes del Jesús histórico en los que se habla en un tono mordaz precisamente en contra de esos dos grupos. En primer lugar, nos encontramos con un ataque despiadado en contra de los valores familiares, y lo cierto es que dicho ataque se repite en numerosas ocasiones. He aquí cuatro ejemplos muy

distintos. Aunque para cada uno de ellos disponemos de varias versiones igualmente distintas, sólo daré una en cada caso. El primer ejemplo corresponde al *Evangelio de Tomás* 55, el segundo a Mc 3,31-35, el tercero al *Evangelio Q*, según Lc 11,27-28, sin versión paralela en Mateo; en cuanto el último texto, pertenece también al *Evangelio Q*, según Lc 12,51-53 y no según la versión de Mt 10,34-36.

(1) Dijo Jesús: «Quien no odia a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo y quien no odia a sus hermanos y hermanas, ... no será digno de mí».

(2) Vinieron su madre y sus hermanos, y desde fuera le mandaron a llamar ... Él les respondió: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí a mi madre y a mis hermanos. Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.

(3) Mientras decía estas cosas, levantó la voz una mujer de entre la muchedumbre y dijo: Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste. Pero Él dijo: Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan.

(4) ¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión. Porque en adelante estarán en una casa cinco divididos, tres contra dos y dos contra tres; se dividirán el padre contra el hijo, y el hijo contra el padre, y la madre contra la hija, y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera, y la nuera contra la suegra.

La familia es el grupo al que uno pertenece irremisiblemente y, sin embargo, en los dos primeros textos que acabamos de citar semejante tipo de vínculo es rechazado en favor de otro tipo de comunidad abierta a todo aquel que quiera formar parte de ella. El motivo de que ambos tipos de comunidad sean contrapuestos queda bastante claro en el tercer texto. Aparece en él una mujer que proclama dichosa a María por haber engendrado a Jesús, dando por supuesto, de una manera típicamente mediterránea, que la grandeza de una madre consiste en tener un hijo famoso. Ese chovinismo patriarcal, sin embargo, es rechazado por Jesús en favor de una dicha abierta a todo aquel que desee poseerla, sin distinción de sexo ni de género, sin atender a la fecundidad ni a la infecundidad.

Por fin, en el último aforismo citado queda perfectamente claro en qué se basan los ataques que dirige Jesús a la familia. Imaginémoslo por un momento la típica familia mediterránea compuesta de cinco miembros: un padre, una madre, un hijo casado y su esposa, y una hija todavía núbil; en fin, una familia nuclear ampliada que vive bajo el mismo techo. Jesús afirma que ha venido a destruirla. La explicación

que habitualmente se da a este dicho es que las familias se dividirán por cuanto algunos de sus miembros aceptarán la fe en Jesús y otros la rechazarán. Pero fijémonos en dónde se sitúa el eje de esa desmembración y por qué. Pues bien, la línea divisoria se pone *entre una generación y otra*. ¿Y por qué debería la fe establecer esa dicotomía? ¿Por qué no separa la fe, pongamos por caso, a las mujeres de los hombres? ¿Por qué no actúa según unas líneas menos precisas? Pues porque *el ataque de Jesús no tiene nada que ver con la fe, sino con el poder*. El ataque de Jesús va dirigido contra el verdadero eje del poder de la familia mediterránea, que determina la superioridad del padre y la madre respecto del hijo, de la hija y de la nuera. Ello nos permite entender mejor todos los ejemplos anteriormente citados. La familia es una sociedad en miniatura, el ámbito en el que por primera vez y con mayor profundidad aprendemos a amar y a ser amados, a odiar y a ser odiados, a ayudar y ser ayudados, a abusar y a ser víctima de los abusos de otro. La familia no es sólo un ámbito de tranquilidad doméstica; dado que implica la existencia de un determinado poder, invita al abuso de poder, y es precisamente ese rasgo el que es objeto de los ataques de Jesús. A diferencia de lo que es habitual en el mundo mediterráneo y prácticamente en cualquier entidad familiar humana, su ideal de asociación es el grupo abierto por igual a todos los individuos bajo la autoridad de Dios. Se trata sencillamente del Reino de Dios, que niega todo abuso de poder, justamente lo que constituye la sombra más funesta y terrible del poder.

BIENAVENTURADOS (¿SEAMOS?) LOS MENDIGOS

Pero dejando a un lado los vínculos de índole familiar y volviendo a los de naturaleza política, resulta difícil imaginar un aforismo más radical en principio y más trivial en último término que el que pronuncia Jesús al declarar bienaventurada la pobreza y relacionarla con el Reino de Dios. He aquí cuatro versiones del mismo dicho, correspondientes al *Evangelio de Tomás* 54, al *Evangelio Q*, según Lc 6,20 y Mt 5,3, y a Sant 2,5, respectivamente. El primer ejemplo procede de una versión traducida al copto, mientras que los otros tres corresponden a un original griego. Leyéndolos sucesivamente, puede apreciarse qué camino ha seguido el proceso de normalización:

(1) Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de los cielos.

(2) Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.

(3) Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.

(4) ¿No escogió Dios a los pobres según el mundo para enriquecerlos en la fe y hacerlos herederos del reino que tiene prometido a los que le aman?

En el tercer ejemplo, la especificación *de espíritu* que efectúa Mateo induce a interpretar la pobreza no ya en sentido económico, sino en sentido religioso; y en cuanto a la epístola de Santiago, el hincapié que se hace en la fe y en el amor alude más bien a una promesa del Reino de Dios, que a la presencia y actualidad del mismo. En cualquier caso, en las dos primeras versiones sigue apareciendo la sorprendente asociación de la pobreza, considerada toda una bendición, con el Reino de Dios. Lo que evidentemente no podemos afirmar es si Jesús quería decir «Bienaventurados seamos, seáis o sean los pobres».

El principal problema, sin embargo, está en traducir por «pobre» la palabra *ptōchós* que aparece en el original griego de los tres últimos textos. La palabra utilizada en griego para designar al «pobre» es *pénēs*, mientras que *ptōchós* significa realmente «miserable, menesteroso». El primero de estos vocablos alude al *status* de una familia campesina que vive toda su vida al nivel de la pura subsistencia; el segundo, en cambio, indica el *status* que alcanza esa misma familia cuando, víctima de la enfermedad o de las deudas, de una sequía o una muerte, es expulsada de sus tierras y se ve reducida a la miseria y obligada a vivir de la mendicidad. Esta distinción se pone claramente de manifiesto en el *Pluto* de Aristófanes, última de las obras escritas por el gran comediógrafo ático, estrenada en Atenas probablemente el año 388 a. e. v. El fragmento clave en este sentido corresponde a los versos 535-554, donde vemos a Crémiolo defender las ventajas del dios Pluto (la Riqueza), y afirmar al mismo tiempo que Penía (la Pobreza) y la Ptocheía (la Miseria) son en cualquier caso idénticas. La Pobreza, presentada aquí con los ropajes de una divinidad, protesta y niega inmediatamente que sea lo mismo que la Miseria:

CRÉMIOLO: La pobreza [*penían*] y la mendicidad [*ptōcheían*] son hermanas carnales.

LA POBREZA: Será para vosotros, que tenéis por iguales a Dionisio [tirano de Siracusa] y a Trasibulo [que derrocó a los tiranos de Atenas]; pero mi vida no es ni será nunca así. La vida del mendigo [*ptōchoú*] que acabas de pintar sin poseer nada; la del pobre [*pénētos*], en vivir con economía, en trabajar, en no tener nada superfluo ni carecer de lo necesario.

El *pobre* está obligado a trabajar, pero posee siempre lo suficiente para sobrevivir, mientras que el *mendigo* no tiene nada en absoluto. En otras palabras, Jesús no declara bienaventurados a los pobres, clase en la que se incluiría prácticamente a todo el campesinado, sino que declara bienaventurados a los miserables; por ejemplo, a los mendigos.

Ahora bien, ¿qué significa en realidad semejante afirmación, sobre todo si no espiritualizamos la frase, como se apresuró a hacer Mateo, y convertimos a esos pobres [o miserables] en «pobres [o miserables] de espíritu», esto es, si no vemos en ellos a los humildes a nivel espiritual o, lo que es lo mismo, a los obedientes en el terreno religioso? ¿Pensaba de verdad Jesús que los vagabundos y mendigos eran realmente unos benditos de Dios, como si todos los miserables fueran una pandilla de gente encantadora y todos los aristócratas un puñado de malvados? ¿Se trata de una especie de ilusión ingenua o romántica que hace de la miseria algo maravilloso? Pero si no pensamos en la maldad a nivel individual o personal, sino en la injusticia social, estructural, propia de todo el sistema —es decir, si tenemos presente el mundo dominado por el imperialismo en el que vivían Jesús y los demás campesinos como él—, el *lógion* en cuestión se convierte en una verdad irrefutable, resulta literal, terrible y eternamente cierta. Siempre que se da una situación opresiva, sobre todo cuando ésta adopta una forma indirecta y sistemática, en la que la injusticia cubre su rostro con la máscara de la normalidad o incluso de la necesidad, los únicos inocentes, benditos o bienaventurados son aquellos que se ven excluidos de las perversas actividades del sistema como si fueran los desechos de la humanidad. El equivalente de este aforismo en nuestros días sería decir «los únicos inocentes son los sin techo». Se trata de una afirmación tremenda en contra de la sociedad, pues, al igual que los *lógia* que hablan en contra de la familia, no pone el acento en el abuso de poder a nivel personal o individual, sino en el carácter sistemático o estructural de ese abuso. Y en este caso, a diferencia de lo que ocurría con el otro dicho, ninguno de nosotros es inocente ni nuestras consciencias se hallan completamente limpias.

SI ES UNA NIÑA, EXPÓNLA

Otra asociación chocante es la que se establece entre los niños y el Reino de Dios. Una vez más podemos comprobar que, cuando la tradición se pone a crear situaciones y escenarios para los dichos de Jesús que había conservado en la memoria, lo más fácil es que el aforismo se convierta en diálogo. Y también una vez más podemos comprobar que la

memoria oral de los primeros cristianos no habría recogido tanto la forma precisa de las estructuras sintácticas con las que se pretendía evocar lo que viera o dijera Jesús en un momento dado, cuanto más bien esa curiosa asociación niños/Reino, que más tarde, a medida que fuera haciéndose necesario, se articularía de manera distinta en las diversas versiones. Aunque son cuatro las versiones independientes de dicha asociación, en aras de la brevedad sólo citaré una, concretamente la que encontramos en Mc 10,13-16:

Presentáronle unos niños para que los tocara, pero los discípulos los reprendían. Viéndolo Jesús, se enojó y les dijo: Dejad que los niños vengan a mí y no los estorbéis, porque de los tales es el reino de Dios. *En verdad os digo: quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él.* Y abrazándolos los bendijo imponiéndoles las manos.

En primer lugar, ¿qué connotaciones tenían los niños en el mundo mediterráneo antiguo, y en qué se diferenciaban de las que puedan tener para una mentalidad norteamericana contemporánea? Leamos la siguiente carta conservada en un papiro descubierto a finales del siglo pasado en las excavaciones realizadas en un vertedero de la antigua Oxirrincó, la moderna El Bahnsa, ciudad situada en la margen derecha del Nilo, a unos doscientos kilómetros al sur de El Cairo. El obrero Hilarión escribe a su esposa Alis, utilizando para dirigirse a ella el título de hermana, como era habitual en Egipto, el 18 de junio del año 1 a. e. v. (cf. *Pap. Oxy. IV*, 744):

Hilarión a su hermana Alis, salve; y también a mi señora Berous [¿su suegra?] y a Apolonarion [su primogénito]. Sepas que seguimos en Alejandría. No te preocupes si ves que todos vuelven menos yo, que me quedo en Alejandría. Te ruego encarecidamente que te ocupes de nuestro hijo [Apolonarion], que yo, en cuanto reciba la paga, os la enviaré. Si por ventura llegaras a dar a luz, caso de ser un niño, deja que viva; pero si es una niña, expónla [para que muera]. Le has dicho a Afrodiasias «Que no me olvide». ¿Cómo iba a olvidarte? Por tanto te recomiendo que no te preocupes. [Año] 29 de César [Augusto], [en el día] 23 [del mes] Pauni.

Junto a unos cuantos compañeros, Hilarión había abandonado Oxirrincó y se había ido a trabajar a Alejandría. En vista de que no recibía noticias ni dinero de su marido, Alis, que estaba encinta, le había hecho saber su preocupación a través de Afrodiasias, conciudadano suyo que también había marchado a la capital. La carta es la respuesta que Hilarión le envía, para tranquilizarla, y en ella da muestras de una enorme ternura para con su esposa, a punto ya de dar a luz, pero también de una

crueledad terrible para con su posible hijita; Hilarión pone asimismo de manifiesto con una claridad meridiana lo que significaba un niño en el mundo mediterráneo antiguo. Literalmente no era nadie, a menos que su padre lo admitiese en el seno de la familia y no lo expusiera en el arroyo o en un basurero para que muriera o para que lo recogiera el primero que estuviera dispuesto a criarlo como esclavo. Según la interpretación de Mt 18,1-4 eso de ser como un niño significa tener la humildad de una criatura; para el *Evangelio de Tomás* 22 significa practicar un estricto ascetismo sexual y para Jn 3,1-10 significa estar recién bautizado. Todas estas interpretaciones evitan enfrentarse con la cruda realidad y entender que un niño no es nada, que es un don nadie, una nulidad como persona en ese mundo mediterráneo dominado por la figura del padre, que posee un poder absoluto a la hora de reconocer o rechazar al recién nacido.

Al citar la versión de Marcos he subrayado lo que constituye el meollo de este aforismo, en el cual lo único que verdaderamente procedería de Jesús sería la asociación niños/Reino. Centrémonos por un instante en la escena creada por el evangelista para situar el episodio. Todo parece dar a entender que la situación imaginada no procede del Jesús histórico, sino del Marcos histórico. Destaquemos además las siguientes palabras de dicha escena: «Presentáronle unos niños para que los *tocase* ... *Y abrazándolos los bendijo imponiéndoles las manos*». Se trata de los gestos oficiales que realiza un padre cuando dicta sentencia y decide que el recién nacido viva y que no muera, cuando decide admitirlo en el seno de la familia y no exponerlo en un basurero. En cuanto a los discípulos, no quieren que Jesús se comporte de ese modo tan positivo y generoso. Es evidente, por tanto, que en la comunidad de Marcos debió de producirse un serio debate sobre si esos niños abandonados debían adoptarse o no, y Marcos hace decir a Jesús que así debe ser, aunque haya algunas autoridades —representadas por los propios discípulos— que se oponen a ello. Una vez más nos vemos obligados a mirar cara a cara la realidad del mundo mediterráneo antiguo, y en efecto la ulterior interpretación de Marcos nos permite distinguir con mayor claridad lo que desde un principio había habido en ella, lo que realmente procedía de Jesús, a saber: que el Reino de unos Niños es el Reino de unos don nadies.

¿A QUIÉN LE HACE FALTA UNA PLANTA DE MOSTAZA?

Hay otra asociación bastante sorprendente, aunque esta vez no aparece ni en forma de aforismo ni en forma de diálogo, sino en una parábola; se trata de la comparación del Reino con el grano de mostaza. Y di-

cho sea de paso, esta parábola es la única de las que se atribuyen a Jesús que cuenta con una triple atestiguación independiente. De momento citaré sólo una versión, la correspondiente a Mc 4,30-32:

Decía: ¿A qué asemejaremos el reino de Dios o de dónde tomaremos parábola? Es semejante al grano de mostaza, que cuando se siembra en la tierra es la más pequeña de todas las semillas de la tierra; pero sembrado, crece y se hace más grande que todas las hortalizas, y echa ramas tan grandes, que a su sombra pueden abrigarse las aves del cielo.

Una vez más, habremos de hacer unos cuantos comentarios en torno a la planta de la mostaza más corriente en el Mediterráneo y a los lugares en que anidan los pájaros, pues así podremos entender mejor lo que de chocante tiene esta comparación. He aquí lo que en su *Historia Natural* (XIX, 170-171) comenta acerca de la planta de la mostaza el escritor latino Plinio el Viejo, nacido el año 23 e. v. y muerto en el 79 e. v., cuando su infatigable curiosidad científica lo llevó a subir al Vesubio en plena erupción del volcán:

La mostaza ... con su sabor picante y sus fogosos efectos, es enormemente beneficiosa para la salud. Puede crecer silvestre, aunque mejora mucho al ser cultivada; ahora bien, una vez sembrada en un terreno, resulta muy difícil hacerla desaparecer de él, pues su semilla germina tan pronto como es plantada.

En otras palabras, se establece una diferenciación entre la mostaza silvestre y su variante cultivada, teniendo desde luego en cuenta que, incluso cuando esta última se planta deliberadamente debido a sus propiedades medicinales o culinarias, puede poner en peligro la integridad del huerto. La planta de la mostaza resulta peligrosa incluso cuando se cultiva en un huerto, y puede tener consecuencias catastróficas cuando la variante silvestre crece espontáneamente en los campos de trigo. En cuanto a los pájaros que anidan en sus ramas, quizá aumenten el encanto de la estampa, pero para los labradores representaban en la Antigüedad un constante peligro en la época de la siembra y cuando el trigo estaba ya granado. En otras palabras, el meollo de todo el asunto no es que la mostaza empieza siendo un grano de pequeñez proverbial que se convierte luego en una arbusto de más de metro y medio de altura, sino que se trata de una planta que suele crecer espontáneamente hasta donde no debe, que tiende a criarse de forma totalmente incontrolada, y que suele atraer a los pájaros hasta los campos de labranza, donde precisamente no son nunca bien recibidos. Pues bien, a eso es a lo que se parecería,

según Jesús, el Reino: El Reino sería como una planta de sabor picante con una peligrosa capacidad de propagación. Algo, en definitiva, deseable únicamente en pequeñas dosis, o, cuando menos, de forma controlada... caso de que pueda controlarse. Estamos desde luego ante una metáfora bastante chocante, cuya interpretación variaría mucho según quién la escuchara, es decir, si el auditorio estaba formado por gente interesada fundamentalmente por sus campos de labranza y sus cosechas, o por individuos para quienes los campos y las cosechas no eran sino una propiedad ajena.

COMENSALÍA ABIERTA

Por lo pronto expliquemos un poco lo que quiere decir este título. No tardarán en quedar claros su significado y la necesidad de tratar este tema. Al final del capítulo anterior, veíamos la comparación que se establecía entre Juan y Jesús en lo concerniente al ayuno y la comida. La contraposición era expresada en términos bastante neutros por el propio Jesús y en términos absolutamente hostiles por sus adversarios: Juan ayunaba y se decía que estaba endemoniado; Jesús comía y bebía y se decía que era «comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores». Resulta evidente por qué Juan, en su condición de asceta apocalíptico, practicaba el ayuno, pero ¿qué es lo que hacía Jesús? No basta con decir que sus adversarios le acusaban sencillamente de ser un depravado desde el punto de vista social colmándole de insultos. Eso es verdad, por supuesto, ¿pero por qué precisamente le dedican esos insultos y no otros?

He aquí otra parábola de Jesús que nos ayuda a responder a esa cuestión y que nos servirá además como fundamento de toda esta serie de aforismos, diálogos y parábolas acerca del Reino de Dios. La encontramos en el *Evangelio Q*, aunque en dos versiones en gran medida divergentes en Mt 22,1-13 y Lc 14,15-24. Aparece también en el *Evangelio de Tomás* 64, texto que citamos a continuación:

Dijo Jesús: «Un hombre tenía invitados y, tras preparar el banquete, envió a su siervo para invitar a los convidados. Éste fue al primero y le dijo: “Mi amo te convida”. Él contestó: “Me deben dinero los mercaderes que vendrán por la tarde y voy a darles instrucciones. Me excuso del banquete”. El [siervo] fue a otro y le dijo: “Mi amo te convida”. [Él] le dijo: “He comprado una casa y me obligan por una jornada. No estaré libre”. El [siervo] fue a otro y le dijo: “Mi amo te invita”. [Él] le dijo: “Mi amigo se casa y yo debo preparar el banquete. No podré ir. Me excuso de la comi-

da”. El [siervo] fue a otro y le dijo: “Mi amo te convida”. Él le contestó: “He comprado una finca y voy a recoger el alquiler. No podré ir. Me excuso”. El [siervo] regresó y dijo a su amo: “Los convidados al banquete se han excusado”. El amo dijo a su siervo: “Sal afuera, a los caminos y a quienes encuentres, invítalos a tomar la cena. Los compradores y mercaderes no entrarán en las moradas de mi Padre”».

Se trata de uno de los pocos casos en los que el *Evangelio de Tomás* interpreta una parábola, pues, a modo de comentario, añade: «Los compradores y mercaderes no entrarán en las moradas de mi Padre». Pues bien, es Jesús, y no el huésped quien emite este juicio. De momento, dejaré a un lado esta interpretación y me centraré en la sucesiva sustitución de unos convidados por otros, concretamente en la alusión que a ellos se hace y que me he permitido subrayar en la cita anterior. Pero fijémonos en lo que de esos nuevos convidados dice Jesús en Lc 14,21b-23 y Mt 22,9-10, respectivamente:

(1) Sal aprisa a las plazas y calles de la ciudad, y a los pobres, tullidos, ciegos y cojos tráelos aquí. El siervo le dijo: Señor, está hecho lo que mandaste y aún queda lugar, y dijo el amo al siervo: Sal a los caminos y a los cercados, y *obliga a entrar*, para que se llene mi casa.

(2) Id, pues, a las salidas de los caminos, y a *cuantos encontréis* llamados a las bodas. Salieron a los caminos los siervos y reunieron a cuantos encontraron, malos y buenos, y la sala de bodas quedó llena de convidados.

Uno y otro texto, que comportan dos interpretaciones completamente distintas del mismo episodio, especifican de manera también distinta quiénes son los sustitutos de los convidados. Lucas habla de los parias de la sociedad, mientras que Mateo habla de malos y buenos, pero las frases que he subrayado en uno y otro caso nos muestran cuál es la orden general que originalmente habrían recibido los servidores: «Traed a cuantos encontréis».

Haremos, pues, caso omiso de las interpretaciones particulares que cada uno de estos tres textos realizan tanto de la parte central como de los elementos accesorios de la parábola, y subrayaremos la trama estructural que tienen en común, perfectamente evidente en todos ellos. La parábola cuenta la historia de un individuo que celebra un banquete, según parece sin previo aviso, y envía a un servidor a invitar a sus amigos. A última hora, sin embargo, se entera de que todos ellos tienen alguna excusa perfectamente válida y formulada con una exquisita cortesía para no asistir. De repente se encuentra con la cena preparada y el comedor

vacío. El huésped sustituye a los convidados ausentes por cualquier desconocido de la calle. Pero si uno mete realmente en su casa a *cuantos encuentre por la calle*, acabaría produciéndose una mezcla indiscriminada de clases, sexos y categorías distintas. El resultado sería que todo el mundo podría sentarse a la mesa al lado de cualquiera, mujeres junto a hombres, libres junto a esclavos, los que ocupan los puestos más altos de la sociedad junto a los que ocupan los puestos más bajos, o los puros según ordena el rito con los que no lo son. Un breve repaso de la antropología intercultural de la alimentación y la comida nos permitirá comprender la pesadilla social que semejante situación podía suponer.

Figúrese el lector que un día llaman a su puerta unos mendigos y piense por un momento en la diferencia que existe entre darles un poco de comida para que se vayan, dejarles pasar y darles de comer en la cocina, pasarles al comedor y sentarlos a la mesa como si fueran uno más de la familia, o invitarles a que vuelvan la semana que viene a cenar con unos cuantos amigos de la casa. Figúrese ahora el lector que es un alto ejecutivo de una gran empresa y piense en la diferencia que hay entre un aperitivo en la oficina para todos los empleados de la compañía, un almuerzo en un restaurante al que asisten todos los directivos de rango intermedio, o una cena privada en casa a la que sólo están invitados los vicepresidentes. No estamos ante tres tipos de ocasiones en las que un grupo de personas comen juntas, ante tres formas diferentes de compartir la mesa, sino ante lo que los antropólogos denominan *comensalía*, concepto que responde a las *normas que rigen las actitudes en la mesa y ante la comida, como si se tratara de sendos modelos en miniatura de las normas que rigen las asociaciones y actos de socialización de la persona*. Significa que las distintas formas de compartir la mesa constituyen un esquema de las discriminaciones económicas, las jerarquías sociales y las distinciones políticas. Veamos cómo Peter Farb y George Armelagos definen la comensalía al principio y al final del libro que han escrito conjuntamente acerca de la antropología de la comida:

En todas las sociedades, desde las más simples a las más complejas, la comida constituye la forma primaria de iniciar y mantener las relaciones humanas ... Cuando los antropólogos descubren dónde, cuándo y con quién es ingerida una comida, prácticamente ya pueden deducir cuáles son las relaciones existentes entre los miembros de una sociedad ... Saber qué es lo que come una persona, dónde, cuándo, cómo y con quién lo hace, equivale a conocer el carácter de su sociedad.¹

1. Peter Farb y George Armelagos, *Consuming Passions: The Anthropology of Eating*, Houghton Mifflin, Boston, 1980, pp. 4 y 211.

Del mismo modo, Lee Edward Klosinski resume la bibliografía más significativa en el campo de la antropología y la sociología interculturales en torno a la comida y la alimentación y llega a la siguiente conclusión:

Compartir la comida es una transacción que implica una serie de obligaciones mutuas, y que inaugura un complejo interrelacionado de interdependencia y reciprocidad. Además, la capacidad que tiene la comida de simbolizar esas relaciones, así como de definir las líneas divisorias que separan a los distintos grupos, constituye una de sus particularidades más sobresalientes ... El intercambio de comida es fundamental en la interacción de los hombres. En él se hallan implícitas toda una serie de obligaciones consistentes en dar, recibir y corresponder. Esas transacciones presuponen que el individuo se amolda a los patrones de reciprocidad, interdependencia y obligación social. El intercambio de comida tiene además la facultad de funcionar como símbolo de la interacción humana. El acto de comer es un tipo de comportamiento que simboliza la existencia de unos sentimientos y una relación; concilia los diversos grados de *status* y poder, y traza las líneas divisorias que marcan la identidad de un grupo.²

Así, pues, lo que defiende la parábola de Jesús es una comensalía abierta, una forma de comer unos con otros sin que la mesa constituya una miniatura de las discriminaciones sociales en sentido vertical y horizontal. El desafío social que supone esa comensalía equitativa e igualitaria constituye el principal peligro y la amenaza más radical que comporta dicha parábola. Se trata de un cuento, desde luego, pero es un cuento que lanza su reto igualitario fundamentalmente al espejo mesocósmico de la sociedad, a la mesa entendida como lugar en el que los cuerpos se reúnen para comer. Y como, para colmo de males, Jesús vivía conforme a lo que predicaba su parábola, esa comensalía abierta es inmediatamente objeto de una acusación, por lo demás casi previsible: Jesús es un comilón, un borrachuzo, amigo de publicanos y pecadores. En otras palabras, no establece las distinciones y discriminaciones que debería. Y como además siempre hay mujeres presentes, y en concreto mujeres solteras, los reproches se ampliarían y se acusaría a Jesús de sentarse a la mesa con putas, que era el calificativo que habitualmente se aplicaba a las mujeres que quedaban fuera del debido control de los varones. Todos estos vocablos —pecadores, publicanos y prostitutas— constituyen términos despectivos que cabría aplicar a las personas con las que, a juicio de quienes los utilizaban, debería evitarse toda relación abierta y gratuita.

2. Lee Edward Klosinski, *The Meals in Mark*, University Microfilms, Ann Arbor, MI, 1988, pp. 56-58.

Definir el Reino de Dios como un proceso de comensalía abierta, como una comida sin discriminaciones que constituye un cuadro en miniatura de una sociedad sin discriminaciones, supone un choque frontal con los conceptos de honra y deshonra, valores fundamentales de la cultura y la sociedad del Mediterráneo antiguo. La sociedad norteamericana del siglo XX está mayoritariamente acostumbrada a los valores del *individualismo*, dominado por los criterios de culpabilidad e inocencia, y no a los del *grupismo*, dominado por los criterios de honra y deshonra. He aquí una definición de los conceptos mediterráneos de honra y deshonra que aparece en un estudio de antropología intercultural aparecido en 1965; su autor, Pierre Bourdieu basa sus palabras en el trabajo de campo que realizara a finales de los años cincuenta entre las tribus bereberes de la Cabília argelina:

El pundonor constituye la base del código moral de un individuo que se ve a sí mismo siempre a través de los ojos de los demás, que necesita a los demás para existir, pues la imagen que tiene de sí mismo es inseparable de la que le ofrecen los demás ... La respetabilidad, es decir la otra cara de la moneda de lo que es la deshonra, constituye el rasgo característico de una persona a la que le hacen falta los demás para poder captar su propia identidad, y cuya conciencia es una especie de interiorización de los demás, pues para él esas personas desempeñan el papel de testigos y jueces ... Cuando uno pierde la honra, deja de existir. Y al tiempo que deja de existir para los demás, deja de existir para sí mismo.³

La idea fundamental es la que se expresa en la frase *a través de los ojos de los demás*, y a medida que vamos entendiendo mejor ese proceso, más radical nos parece el desafío que supone el concepto que Jesús tiene del Reino de Dios. El mensaje y el programa de Jesús acaso nos parezcan sumamente excéntricos o bien deliciosamente iconoclastas —al menos vistos a una distancia prudencial—, pero para aquellos cuya identidad se basaba en la imagen de sí mismos que veían reflejada en los ojos de sus iguales, la idea de comer y vivir en compañía sin establecer distinciones, diferencias, discriminaciones, o jerarquías, raya en lo irracional y lo absurdo. Y el que defiende semejante idea o la lleve a la práctica raya en la depravación y lo aberrante. Ni tiene honra ni tiene vergüenza. •

3. Pierre Bourdieu, «The Sentiment of Honour in Kabyle Society», en *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, ed. John G. Peristiany, University of Chicago Press, Chicago, 1966 (Midway Reprints, 1974), pp. 211-212.

IGUALITARISMO RADICAL

La comensalía abierta constituye el símbolo y la verdadera encarnación del igualitarismo radical, de una igualdad absoluta entre todas las personas, que niega la validez de cualquier discriminación de la que puedan ser objeto, y la necesidad de establecer jerarquías entre ellas. Se plantea, sin embargo, una objeción inmediata: estamos utilizando unos criterios propios de la democracia contemporánea y, al ponerlos en labios de Jesús, estamos aplicándolos anacrónicamente a aquella época. Para contrarrestar semejante argumento recurriré a la antropología en general y a la historia del siglo I en particular.

Nada tiene de extraño que unas personas, como los campesinos, que tienen siempre a alguien pisándoles el cuello alberguen en su interior dos tipos muy distintos de aspiraciones. Una respondería al deseo de pronta venganza (la víctima sueña con un mundo en el que sea ella quien pise el cuello a quien se lo pisaba). La otra respondería al deseo de justicia para todos (la víctima sueña con un mundo en el que no haya nadie que pise el cuello de los demás). Así, por ejemplo, el antropólogo James C. Scott, cuyos estudios abarcan tanto a la sociedad europea como a la del sudeste asiático, comenta cuál es la reacción común de la tradición popular ante unas tradiciones de cuño aristocrático tan dispares como el cristianismo, el budismo o el Islam, y defiende de manera muy persuasiva la tesis de que la cultura campesina y la religión constituyen de hecho una anticultura, que supone una crítica de las elites religiosas y políticas que la oprimen. Se trata, en realidad, de una inversión por reacción del modelo de explotación común a todo el campesinado *como tal*:

La visión radical a la que me estoy refiriendo, resulta curiosamente uniforme, pese a las enormes diferencias existentes entre las diversas culturas campesinas y las diversas grandes tradiciones de las cuales se nutren ... Aun a riesgo de expresar ideas excesivamente generales, afirmo que es posible definir algunos de los rasgos comunes de este simbolismo reflexivo. Casi siempre implica la creación de una sociedad fraternal en la que no existen ni ricos ni pobres, en la que no se dan diferencias de categoría ni de *status* (excepto la división entre creyentes y no creyentes). Cuando se tiene la sensación de que las instituciones religiosas justifican las injusticias, la abolición de las diversas categorías y *status* puede suponer perfectamente la eliminación de la jerarquía religiosa en favor de nuevas comunidades de creyentes iguales entre sí. Es típica también, aunque no siempre se dé el caso, la obligación de compartir y mantener las propiedades en común. Queda abolido, por ser considerado injusto, el cobro de impuestos, rentas o tributos de cualquier tipo. La utopía puede suponer

también una naturaleza autocomplaciente y generosa, así como una naturaleza humana completamente nueva en la que desaparecerán la ambición, la envidia, y el odio. Así, pues, al mismo tiempo que la utopía terrenal constituye una anticipación del futuro, a menudo se remonta a un Edén mítico del que la humanidad se ha visto privada.⁴

Tal es la aspiración de igualitarismo radical que tenía el campesino antiguo. No supone una negación de la otra aspiración a la que aludíamos, esto es la de la venganza brutal, del mismo modo que ésta tampoco supone una negación de la eterna sed de justicia, igualdad y reciprocidad que implica la primera.

Tenemos un ejemplo del siglo I que demuestra cómo estos dos tipos de aspiración llegaron a converger poco antes de la destrucción del Templo, al final de la Primera Guerra de los Judíos. Durante el otoño del año 67 y el invierno de 68 e. v., a medida que las tropas de Vespasiano avanzaban hacia el sur e iban estrechando el cerco al que se veía sometida Jerusalén, varios grupos de campesinos rebeldes dirigidos por unos cuantos bandidos se vieron obligados a refugiarse tras los muros de la capital. Conjuntamente y como colectivo recibían el nombre de zelotas, y una de sus primeras acciones consistió en nombrar un nuevo pontífice. Según la tradición, el sumo sacerdote era elegido siempre entre los miembros de la casa de Sadoc, y así había venido siendo al menos desde los tiempos de Salomón. En el siglo II a. e. v., sin embargo, cuando la dinastía de los Asmoneos arrebató a los sirios el control del país, se adjudicó también el monopolio del pontificado. Y desde Herodes hasta el estallido de la rebelión contra Roma, el sumo sacerdote fue elegido siempre entre los miembros de cuatro familias, ninguna de las cuales pertenecía al linaje legítimo de Sadoc. Lo que hicieron los zelotas fue devolver el pontificado al linaje al que legítimamente correspondía, pero además el nombramiento del sumo sacerdote lo hicieron por sorteo, y no por elección. Como miembro de la aristocracia sacerdotal, Josefo casi no puede contener su ira al relatar en *BJ* IV, 147-207 lo que, a su juicio, no era más que una burla impía. He aquí el fragmento fundamental de su relato, correspondiente a los capítulos 155-156:

Juntándose, pues, una de las tribus consagradas, la cual se llama Eniaquin, echaron suertes por quién sería pontífice; cayó casualmente la suerte en un hombre, por cuyo medio mostraron todos la maldad grande que en el corazón tenían; llamábase Fani, era hijo de Samuel, natural de un lu-

gar llamado Aftia, el cual no solamente no era del linaje de los pontífices, sino que ni aun sabía qué cosa fuese ser pontífice, tan rústico y grosero era. Haciéndolo, pues, venir, a pesar suyo, de sus campos, hicieronle representar otro papel de lo que solía, no menos que suele hacerse en las farsas; y así vistiéndole con las vestiduras del pontífice, pronto trabajaron en mostrarle lo que debía hacer, y pensaban que era cosa de burlas y juego tan gran maldad.

En la práctica lo más parecido al igualitarismo es la lotería. Si todos los miembros de un determinado grupo son elegibles para ejercer un cargo, la única forma justa de determinar quién debe ocuparlo es el sorteo, dejando la elección en manos de Dios. Así es como fue elegido Saúl, primer rey de Israel, entre «todas las tribus de Israel», según afirma 1 Sam 10,21. Y así es como los primeros cristianos escogieron al sustituto de Judas, el apóstol traidor, entre «todos los varones que nos han acompañado» desde le principio, según se afirma en Act 1,21-26. Evidentemente, como pone de manifiesto la exclusividad masculina, presumiblemente implícita en el primer texto y deliberadamente explícita en el segundo, hasta en la lotería hay discriminaciones. También la hay, desde luego, en la obligación de elegir al pontífice únicamente entre los miembros de una determinada familia. Pero aun así, el sorteo implica un tratamiento igualitario de todos los candidatos considerados idóneos dentro de un determinado contexto. Por consiguiente, pese a la retórica tendenciosa de Josefo, la actuación de los zelotas fue perfectamente coherente y clara. Lo único que habrían hecho habría sido devolver el cargo al antiguo linaje de Sadoc respetando el nombramiento por sorteo, y es de suponer que, naturalmente, ése sería el tipo de elección que pensaban imponer en el futuro. Por otra parte, el nuevo sumo sacerdote era probablemente algo más que un simple nuevo pontífice legítimo. Se trataba, al menos por lo que a los zelotas se refiere, de un nuevo gobierno legítimo de la ciudad y el campo. Para aquellos campesinos, pues, la idea del igualitarismo, aunque no fuera en su forma más radical, resultaba perfectamente concebible y susceptible de ser llevada a la práctica.

El igualitarismo radical no es lo mismo que nuestra democracia contemporánea. En los Estados Unidos, por ejemplo, cualquier ciudadano tiene derecho a voto *para elegir* al presidente de la nación, pero aunque en principio todo ciudadano tiene además legítimo derecho *a ser* presidente, el país no está aún preparado para sustituir una campaña presidencial por una lotería nacional. La comensalía abierta y el igualitarismo radical del Reino de Dios predicado por Jesús son mucho más tremendos de lo que cabría imaginar, y aunque, no queramos admitirlo, no podemos darles otra explicación. Para concluir, pues, situemos de nuevo las ideas

4. James C. Scott, «Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition», *Theory and Society*, 4 (1977), pp. 225-226.

y el programa expuesto por Jesús en el ámbito en el que surgió, esto es el que corresponde a la vieja aspiración universal del campesinado de vivir en un mundo justo y equitativo. Las siguientes palabras fueron pronunciadas por una campesina de Piana dei Greci, aldea de la provincia de Palermo, en Sicilia, en una declaración efectuada a un periodista venido del norte de Italia durante las revueltas campesinas de 1893:

Queremos que todos trabajen como nosotros. No debería seguir habiendo ricos y pobres. Todo el mundo debería tener pan suficiente, para ellos y para sus hijos. Deberíamos ser todos iguales. Yo tengo cinco criaturas y una casa con una sola habitación, en la que tenemos que comer, dormir y hacerlo todo, mientras que muchos señores disponen de diez o doce habitaciones, de palacios enteros ... Bastaría con poner todas las cosas en común y compartir con justicia la producción.⁵

5. Texto citado en Eric J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Norton, Nueva York, 1965, p. 183 (hay trad. cast.: *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcelona, 1983).

4

AL PRINCIPIO ERA EL CUERPO

Los hombres buscan la salvación del mal, que es concebido de formas muy diversas: como ansiedad, como enfermedad, como sensación de inferioridad, como dolor, como miedo a la muerte, o como preocupación por el orden social. El objeto de su búsqueda puede ser la curación, la eliminación de los agentes causantes del mal, una determinada sensación de que el poder está al alcance de las manos, una mejora de *status*, el aumento del propio bienestar, la promesa de una vida ultraterrena, la reencarnación, la resurrección de los muertos, o bien la atención de la posteridad; la transformación del ordenamiento social (que incluiría la reinstauración de un antiguo orden social perdido, real o imaginario) ... En las diversas teodiceas que organizan las promesas más adecuadas para cada caso, o que definen cuáles son las acciones más apropiadas para hacer frente a cada una de esas percepciones del mal, dos son los tipos de reacción que encontramos más a menudo entre los pueblos menos desarrollados: el taumatúrgico y el revolucionista ... De todas las formas de reacción religiosa ante el mundo, [la reacción revolucionista o milenarista] es la única incapaz de alcanzar por sí sola el éxito ... Sólo el milenarismo se lo juega todo a la carta de un acontecimiento externo, debidamente anunciado por los profetas, una especie de cataclismo que habrá de suceder repentinamente y en fecha no lejana por obra de un agente externo. Las creencias taumatúrgicas no sólo constituyen la orientación religiosa originaria, sino que además son mucho más persistentes que el milenarismo. Los numerosos pequeños fallos de la magia resultan para los creyentes menos turbadores que el único, pero definitivo fallo periódico de los milenarismos, y desde luego resultan mucho más fáciles de explicar.

BRYAN R. WILSON, *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, Harper & Row, Nueva York, 1973

EL CUERPO EN SU FACETA POLÍTICA

¿El mensaje de Jesús en torno al Reino de Dios era pura palabrería, o implicaba también algún tipo de acción? Por asombrosa y estupenda que resultara, si sólo era palabrería, ¿cómo es que los campesinos la escuchaban? Por lo expuesto en el capítulo anterior es evidente que aquello era algo más que simple palabrería. Indudablemente no sería la comensalía abierta de la que se habla en la Parábola del Banquete, sino la comensalía abierta practicada activamente por Jesús la que le acarrearía las acusaciones de ser un comilón y un borrachuzo, y de sentarse a la mesa con publicanos y pecadores (o con «rojos», como se diría en la Norteamérica de los años cincuenta). Veámos también que la mesa era y es un modelo en miniatura de la sociedad. Pero antes de estudiar la figura de Jesús como exorcista y curandero, que no se limitaba a predicar el Reino de Dios, sino que además lo llevaba a la práctica, tendremos que dar otro pequeño rodeo por el mundo de la antropología intercultural, especialmente en su faceta médica.

La concepción de la mesa como un mapa de la sociedad y la noción de que la comensalía representa esquemáticamente la socialización, proceden en último término de la idea de que el *cuerpo humano* es un microcosmos al cual correspondería a nivel macrocósmico la *sociedad política* . Estamos perfectamente acostumbrados a utilizar la expresión «cuerpo político» para referirnos a la sociedad, pero habría también que invertir los términos y hablar del cuerpo en su faceta política. No es que la sociedad sea simplemente un cuerpo escrito con mayúsculas, sino que el cuerpo es una sociedad escrita con minúsculas. Cualquier adolescente sabe perfectamente que la forma de cortarse o de teñirse el pelo, las marcas o adornos que se ponga en la cara, o la ropa y los complementos con que cubra su cuerpo, sobre todo en situaciones convencionales, suponen un desafío fundamental al grupo al que pertenece, desde la familia en el terreno de la intimidad hasta la sociedad en general en el mundo exterior. Nadie ha afirmado con tanta contundencia esa interacción que existe entre el cuerpo y la sociedad, ni ha sacado tanto provecho a sus afirmaciones como la antropóloga Mary Douglas:

El cuerpo es un arquetipo que puede utilizarse como modelo de cualquier sistema que se halle bien delimitado. Sus líneas divisorias pueden representar las líneas divisorias de cualquier estructura que se halle amenazada o en situación precaria. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de cada una de sus partes y la relación existente entre ellas pueden convertirse en símbolos de otras estructuras igualmente complejas. Probablemente no seamos capaces de interpretar los rituales relacionados

con las secreciones corporales, la leche materna, la saliva, etc., a menos que estemos dispuestos a considerar que el cuerpo es un símbolo de la sociedad, y a pensar que los poderes y peligros atribuidos a las estructuras sociales se reproducen a pequeña escala en el cuerpo humano.¹

El cuerpo humano es algo que todos tenemos en común. Lo único que varía de un individuo a otro es la condición social. Los símbolos que se basan en el cuerpo humano se utilizan para expresar experiencias sociales distintas.²

Esta hipótesis tan productiva explica perfectamente por qué el acto de comer, tratado en el anterior capítulo, y el de curar a los enfermos, tratado en el presente, no son una simple operación privada que llevan a cabo los individuos, sino una miniatura de la sociedad, capaz de respaldar o de desafiar, de afirmar o de negar las normas de comportamiento de una cultura o los códigos consuetudinarios de una sociedad. En realidad, el principio de que *el cuerpo es a la sociedad lo que el microcosmos al macrocosmos* domina no sólo estos dos capítulos, sino toda mi interpretación de la figura histórica de Jesús. Siempre ha habido y siempre habrá una faceta política del cuerpo del mismo modo que existe un cuerpo político. Veamos cómo se produce esa interacción del cuerpo y la sociedad a medida que en las secciones sucesivas del presente capítulo vamos estudiando cómo Jesús cura a los enfermos o exorciza a los endemoniados.

TOCAR A UN LEPROSO

La curación del leproso que se cuenta en Mc 1,40-44 ilustra perfectamente el significado que podían tener los milagros de Jesús en el entorno en el que se produjeron —esto es el correspondiente al mundo mediterráneo y judío propio del siglo I e. v.—, pero además constituye un ejemplo del proceso en virtud del cual una determinada tradición va evolucionando a partir de una *situación original* acontecida en vida de Jesús, pasando por una *transmisión oral* en el seno de las primeras comunidades cristianas, hasta alcanzar su definitiva *formulación escrita* , tal como parece en los evangelios canónicos.

1. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* , Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966, p. 115.

2. Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* , Random House, Pantheon Books, Nueva York, 1970, p. xiv (hay trad. cast.: *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología* , Alianza, Madrid, 1988²).

Viene a Él un leproso, que suplicante y de rodillas le dice: Si quieres, puedes limpiarme. Enternecido [o, según ciertos manuscritos, «Irritado»], extendió la mano, le tocó y dijo: Quiero, sé limpio. Y al instante desapareció la lepra y quedó limpio. Y amonestándole severamente, le despidió [literalmente: lo expulsó], diciéndole: Mira, no digas nada a nadie; sino vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que Moisés ordenó en testimonio para ellos [literalmente: contra ellos (presumiblemente, los sacerdotes del Templo)].

Mi interpretación de toda esta escena debe mucho a los artículos de John J. Pilch publicados en la revista *Biblical Theology Bulletin* durante los años ochenta. Estas obras ponen de manifiesto la importancia que tiene la antropología médica para entender los milagros de Jesús que comportan alguna curación.

«Lépra» y lepra

Para empezar, digamos que traducir la palabra hebrea *šāra'at* o la griega *lépra* por el término moderno «lepra» constituye indudablemente un craso error. La enfermedad que hoy día denominamos lepra es provocada por el *Mycobacterium leprae*, bacilo descubierto en 1868 por el médico noruego Gerhard Henrik Armauer Hansen. Dicha enfermedad era perfectamente conocida por la época en que se desarrollan los hechos relatados en el Nuevo Testamento, pero entonces se llamaba *eléphas* o *elephantiasis*. Los antiguos términos *lépra* o *šāra'at*, por su parte, se aplicaban a una serie de enfermedades diversas, que comportan alguna escoriación o mancha de la piel, como por ejemplo la psoriasis, los ecemas, o ciertas micosis dérmicas. Por consiguiente cada vez que utilicemos la palabra *lépra* para referirnos a este tipo de afecciones y no a la antigua *eléphas* o lepra moderna, deberíamos ponerla entre comillas. Aunque, en el fondo, ¿qué más da la enfermedad que fuese? ¿No es al fin y al cabo la curación lo que importa? Pues bien, la respuesta puede ser afirmativa o negativa. Y esa respuesta negativa nos sitúa de nuevo ante el cuerpo en su faceta política, ante el cuerpo individual entendido como un microcosmos que refleja a toda la sociedad.

En una sociedad cuyos dirigentes están particularmente angustiados por el peligro de ser absorbidos por una cultura más poderosa, toda preocupación por la protección de las líneas divisorias en el terreno *social* puede simbolizarse por la consiguiente preocupación por la protección de las líneas divisorias en el terreno *corporal*. En la Antigüedad, por ejemplo, tenemos el caso de un pequeño pueblo como Israel, constante-

mente enfrentado a la amenaza de ser absorbido en los terrenos militar y político por alguna potencia imperialista, y obligado en todo momento a oponerse a esa misma amenaza de absorción en los terrenos cultural y religioso; pues bien, en las Sagradas Escrituras, los judíos disponían de una enorme legislación sacerdotal en torno a las líneas divisorias del cuerpo. Paso a citar de nuevo un texto de Mary Douglas:

Quando un rito pone de manifiesto algún tipo de inquietud por los orificios del cuerpo, el equivalente sociológico de esa inquietud supone el afán exagerado por proteger la unidad política y cultural de una minoría. Los israelitas fueron siempre a lo largo de su historia una minoría sometida a fuertes presiones ... Los peligros que pudieran amenazar las líneas divisorias de su cuerpo político se reflejarían perfectamente en su preocupación por la integridad, unidad, y pureza de su cuerpo físico.³

Ello implica una especial preocupación por los orificios del cuerpo, por lo que puede o no puede entrar o salir de las aberturas del cuerpo. Así, por ejemplo, Lev 11 contiene la legislación relativa a los alimentos que entran en el cuerpo, mientras que Lev 12 trata de los niños que salen del cuerpo de la mujer. En Lev 13-14, sin embargo, capítulos dedicados a la lepra, se suscita un problema mucho más peligroso en torno a las líneas divisorias del cuerpo. Los orificios normales del cuerpo pueden definirse con toda claridad, y puede por consiguiente elaborarse una lista declarando puro o impuro todo aquello que entre o salga por ellos. Se consigue así lo que se pretendía desde un principio, a saber, establecer una definición perfectamente clara de las líneas divisorias. Pero cuando empiezan a aparecer orificios donde se supone que no debe haberlos, al hacerse permeables todos los límites del cuerpo, el sistema, incapaz ya de distinguir el orificio de la superficie lisa, se viene abajo. Por eso es por lo que en la Biblia se habla de lepra no sólo de la *piel* (Lev 13,1-45 y 14,1-32), sino también de lepra de los *vestidos* (cf. Lev 13,46-59) o de las *paredes* de las casas (cf. Lev 14,33-53), de modo que cualquier superficie puede ser ritualmente impura, o lo que es lo mismo socialmente inadecuada. El leproso no constituye un peligro social, como cabría esperar, debido a la posibilidad de contagio de la enfermedad que supone, por cuanto es una amenaza ambulante de infección o incluso de epidemia, sino por el riesgo de contaminación simbólica que comporta, por cuanto a nivel microcósmico supone una amenaza para la identidad, para la integridad y seguridad de la sociedad en general. Por eso Lev 13,45-46 prescribe lo siguiente:

3. Mary Douglas, *Purity and Danger*, p. 113.

El leproso manchado de lepra, llevará rasgadas sus vestiduras, desnuda la cabeza, y cubrirá su barba, e irá clamando: «¡Inmundo, inmundo!». Todo el tiempo que le dure la lepra será inmundo. Es inmundo y habitará solo; fuera del campamento tendrá su morada.

El desgraciado debe ponerse de luto por sí mismo, porque ha perdido la vida. Pues, en efecto, en una sociedad dominada por los criterios de honra y deshonor, en la que, como veíamos anteriormente, la existencia del individuo está en los ojos de los demás, cualquiera que se encuentre en semejantes circunstancias es como si estuviera en todo y por todo muerto. En una sociedad como esa, en la que existe una rigurosa distinción entre lo puro y lo impuro —naturalmente no en su acepción clínica o médica, sino en cuanto categorías sociales o simbólicas—, la aparición de una psoriasis no sería ninguna broma, sino todo lo contrario, una verdadera tragedia. Y, dicho sea de paso, si al lector le sorprende este tipo de costumbres, o le parecen arcaicas y lamentables, piense simplemente si él, a nivel individual o como grupo, ha sufrido alguna derrota en el terreno militar, o ha sido marginado socialmente, o si ha sido víctima de una absorción cultural. Probablemente tengamos la suerte de que las líneas divisorias de nuestra sociedad son muy abiertas, y en consecuencia probablemente tengamos también la desgracia de que lo sean las líneas divisorias de nuestro cuerpo.

Mal y afección

¿Qué es, pues, lo que habríamos visto si hubiéramos estado presentes en el momento de ser curado aquel leproso? ¿Qué es lo que ocurrió exactamente, teniendo en cuenta esa interacción entre el cuerpo y la sociedad de la que acabamos de hablar? Una vez más, tendremos que dar un breve rodeo por el terreno de la antropología intercultural para no caer en el error de proyectar en el mundo mediterráneo antiguo algunos de los presupuestos típicos de la Norteamérica de hoy día.

Algunos especialistas en antropología médica o etnomedicina comparada han propuesto establecer una distinción básica entre lo que sería *curar una afección y remediar un mal*. He aquí dos formulaciones elementales de esa diferencia. La primera corresponde a Leon Eisenberg:

Los pacientes padecen «males»; los médicos diagnostican y tratan «afecciones» ... El mal es la *experiencia* de todo cambio en sentido negativo que se produce en el estado general de la persona y en sus funciones sociales; la afección, según el paradigma científico de la medicina mo-

derna, es una *anormalidad* en la *estructura* y la *función* de los órganos y sistemas fisiológicos ... Las limitaciones de su tecnología hacen que los curanderos indígenas sean más sensibles y también que estén más atentos a los aspectos extra-biológicos del mal, pues precisamente son esos aspectos los que pueden manipular. Nuestros logros en el tratamiento de determinados problemas relacionados con las afecciones fomentan, por consiguiente, un error ideológico, a saber, el de pensar que un hallazgo técnico limitado es la solución potencial a todos los problemas. Sería absurdo pretender que debemos prescindir de la eficacia de la medicina occidental para defender el chamanismo. Pero resulta importantísimo intentar descubrir cómo ampliar nuestros horizontes a fin de asimilar el concepto de mal como hecho psicológico. Lo cierto es que nuestra veneración por el modelo limitado e incompleto que constituye el concepto de afección puede considerarse en el fondo una especie de práctica ritual o mágica.⁴

Por decirlo en términos un tanto groseros, una *afección* es algo que tenemos en común un microbio, mi médico y yo. Mi cuerpo se pone malo, y yo lo llevo al médico para que lo examine. Lo que falta en este panorama que acabamos de trazar no es ya toda la dimensión psicológica del fenómeno, sino lo que es más importante, toda su dimensión social. ¿Qué es lo que me han acostumbrado a pensar de mi cuerpo, de la medicina moderna, y de los médicos? ¿En qué medida esa disfunción mía afecta a mi familia, a mi trabajo y, en algunos casos, a otros niveles más amplios de la sociedad? La *afección* contempla el problema —de una forma muy poco realista— a un nivel mínimo; el *mal*, por su parte, de forma sumamente realista, lo contempla a un nivel más amplio. Pensemos por un momento en la diferencia que existe entre curar esa afección o remediar ese mal llamado SIDA. La curación de dicha afección es, por supuesto, algo enormemente deseable, pero en ausencia de ello, siempre podemos remediar el mal que supone negándonos a marginar a los que lo padecen, solidarizándonos con su dolor, y ofreciendo a sus sufrimientos nuestro respeto y nuestro cariño.

La segunda formulación de esa distinción es obra de Arthur Kleinman:

Un axioma fundamental de la antropología médica es la dicotomía que establece entre dos aspectos distintos de la enfermedad, a saber, el mal y la afección. El término *afección* hace referencia a una disfunción de los procesos biológicos y/o psicológicos, mientras que la palabra mal

4. Leon Eisenberg, «Disease and Illness: Distinctions Between Professional and Popular Ideas of Sickness», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1 (1977), p. 11.

hace referencia a la experiencia psicosocial o al significado que tiene la sensación de padecer una afección. El concepto de *mal* comporta entre otras cosas las reacciones personales y sociales de carácter secundario ante la disfunción de carácter primario (la afección) que puedan producirse en el estado fisiológico y/o psicológico del individuo ... Desde esta perspectiva, el mal sería la adecuación de la afección al comportamiento y a la experiencia del individuo. Vendría dado por las reacciones personales, sociales y culturales ante la afección.⁵

Teniendo en cuenta estas dos perspectivas, el leproso con el que se encuentra Jesús padecería a la vez una *afección* (pongamos por caso, una psoriasis) y un *mal*, esto es el estigma personal y social que implica la impureza, el aislamiento y el rechazo. Y mientras la afección persistiera o empeorara, también el mal persistiría o empeoraría. Por regla general, si la afección desaparecía, el mal también desaparecía con ella. Pero, ¿qué ocurría cuando la afección no podía curarse, pero sí que podía remediarse el mal?

Éste es el problema fundamental que plantea lo que hacía Jesús cuando realizaba alguna de sus curaciones milagrosas. ¿Lo que hacía Jesús era curar la afección actuando sobre el mundo físico, o se limitaba a remediar el mal actuando sobre el mundo social? Yo supongo que Jesús, que en realidad no habría podido curar esa afección ni ninguna otra, remediaría el mal de aquel pobre hombre al negarse a aceptar la impureza ritual y la marginación social que implicaba su afección. De ese modo Jesús obligaba a los demás o bien a rechazarlo a él expulsándolo de la comunidad o bien a admitir en su seno también al leproso. Pero como estamos hablando del cuerpo en su faceta política, ese acto de Jesús implicaría una impugnación deliberada de los derechos y prerrogativas de los encargados de mantener y controlar las líneas divisorias de la sociedad. Al remediar el mal sin curar la afección, Jesús actuaba como si fuera un guardián alternativo de esas líneas divisorias, y por lo tanto subvertía el normal funcionamiento de su sociedad. Puede que con esta interpretación les parezca a algunos que pretendemos echar por tierra el milagro. Pero los milagros no suponen tanto una transformación del mundo físico cuanto una transformación del mundo social y, en todo caso, es la sociedad quien dictamina cómo debemos concebir, utilizar y explicar ese mundo físico. Por supuesto que estaría muy bien, si estuviera en nuestras

5. Arthur Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, volumen perteneciente a la colección *Comparative Studies of Health Systems and Medical Care*, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 72.

manos, hacer unos cuantos milagros que transformaran el mundo físico, pero más deseable sería realizar unos cuantos cambios en el mundo social, y eso sí que está en nuestras manos. Por lo pronto ya somos capaces de hacer completamente inhabitable el mundo físico; la cuestión es saber si podemos hacer el mundo social humanamente habitable.

Hecho y tradición

Así, pues, si atendemos a la situación *original*, las actividades de Jesús le hacían entrar directamente en colisión con las autoridades sacerdotales del Templo. Cuesta trabajo creer que, después de tocar al leproso, pudiera dar media vuelta y decirle que observara los preceptos relativos a la pureza que él mismo acababa de violar. Y dicho sea de paso, no estamos ante un enfrentamiento de la ley divina con la humana, de la compasión con la legalidad, del Evangelio con la Ley, y menos aún del cristianismo con el judaísmo. Lo más probable es que estemos ante un enfrentamiento, en el seno del propio judaísmo, de unos campesinos de Galilea con los sacerdotes de Jerusalén. En cualquier caso, con lo que nos encontramos en el nivel correspondiente a la *transmisión* es con un texto de carácter profundamente apologético en el que se pretende demostrar que Jesús estaba de acuerdo con las leyes y prácticas tradicionales según las Escrituras, presentándonoslo, en lo tocante a los preceptos relacionados con la pureza, como un judío escrupuloso cumplidor de las normas. Así se explica la carga emotiva de algunas expresiones («Irritado ... severamente ... lo expulsó») que aparecen en Mc 1,41-43, pero sobre todo esta última orden: «Vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que Moisés ordenó» (Mc 1,44). En otras palabras, en el segundo nivel, esto es, en el correspondiente a la transmisión, la historia fue adaptada para hacer de Jesús un fiel cumplidor de los preceptos de la Ley, rasgo que habría de crear una auténtica guerra de interpretaciones dentro del propio relato. Por fin, en el tercer y último nivel, esto es, el de *redacción*, cuando Marcos recoge esta historia en su evangelio efectúa un último cambio sumamente significativo. Como sus simpatías van más bien por ese Jesús poco escrupuloso a la hora de observar los preceptos de la Ley que aparecía en el nivel original, a la orden de presentarse en el Templo el evangelista añade una frase que Nácar-Colunga traducen «en testimonio para ellos». Quizá convendría más bien traducirla «en testimonio contra ellos», o lo que es lo mismo: «Para que se enteren de quién manda aquí». En cualquier caso, según Marcos, Jesús ordena al leproso presentarse en el Templo

no con el fin de que cumpla los preceptos de la Ley, sino en calidad de testigo de la parte contraria.

Esos tres estratos —el original, el de transmisión y el de redacción— aparecen superpuestos una y otra vez en el seno de nuestros evangelios, y este episodio constituye un caso clásico ya en el que los tres aparecen de forma bastante visible en un mismo texto. En cualquier caso, por mucha labor de apología teológica que se hiciera en el segundo nivel, para luego ser suprimida en el tercero, lo cierto es que nada pudo eliminar ese primer estrato original en el que Jesús realiza una curación y se niega a admitir la sanción que, según la tradición, deben dar las autoridades a la persona que padecía la afección. En otras palabras, Jesús cura al leproso acogiéndolo en la comunidad de los marginados y privados de sus derechos, esto es, en el Reino de Dios. Si lo que en realidad se pretendía era confeccionar una historia protagonizada por Jesús y un leproso, en la que Jesús apareciera desde el principio como un escrupuloso cumplidor de la Ley judía, Lc 17,11-19 nos proporciona un magnífico ejemplo:

Yendo hacia Jerusalén atravesaba por entre la Samaria y la Galilea, y entrando en una aldea, le vinieron al encuentro diez leprosos, que a lo lejos se pararon, y levantando la voz, decían: Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros. Viéndolos, les dijo: Id y mostraos a los sacerdotes. En el camino quedaron limpios. Uno de ellos, viéndose curado, volvió glorificando a Dios a grandes voces; y cayendo a sus pies, rostro a tierra, le daba las gracias. Era un samaritano. Tomando Jesús la palabra, dijo: ¿No han sido diez los curados? Y los nueve, ¿dónde están? ¿No ha habido quien volviera a dar gloria a Dios sino este extranjero? Y le dijo: Levántate y vete, tu fe te ha salvado.

Este episodio aparece únicamente en el evangelio de Lucas, y, se trate o no de una creación exclusivamente suya, pone a todas luces de manifiesto cómo debería haberse comportado un leproso y cómo debería haberlo hecho un Jesús escrupuloso cumplidor de la Ley. En primer lugar, los leprosos guardan las debidas distancias y no se acercan en ningún momento a Jesús. En segundo lugar, éste los ve, pero no se acerca nunca lo suficiente como para tocarlos. En tercer lugar, Jesús les conmina inmediatamente a presentarse a los sacerdotes. Y, por último, su curación se produce cuando están de camino al Templo, de suerte que se conjugan perfectamente el poder de Jesús y la observancia de la Ley, sin que en ningún momento se contrapongan. Esa faceta de Jesús, escrupuloso cumplidor de la Ley judía, no constituye desde luego el argumento más importante de esta historia, sino simplemente un presupuesto básico de la misma. Para lo que sirve, en cambio, es para subrayar el

hecho de que una historia que empezaba mostrándonos a Jesús tocando a un leproso nunca habría podido volver a situar a ninguno de sus protagonistas dentro de la legalidad sancionada por las autoridades y por la tradición.

EXPULSAR A LOS DEMONIOS

Hablar de afecciones y males, o de curar y remediar, o incluso el hecho mismo de establecer una distinción básica entre estos términos, o el de dar mayor preponderancia no sólo a lo mental por encima de lo material, sino a lo social por encima de lo mental, nos sitúa en cualquier caso en un mundo que resulta relativamente fácil de comprender. Pero ahora tenemos que enfrentarnos con el mundo de los espíritus, que unas veces son buenos y otras malos, y con los fenómenos del trance y la posesión demoníaca, y eso es ya harina de otro costal. Yo, por ejemplo, no creo en la existencia de espíritus sobrenaturales capaces de invadir nuestro cuerpo desde el exterior y, para bien o para mal, de adueñarse de nuestra personalidad incluso de forma violenta. La inmensa mayoría de las personas que pueblan la tierra, sin embargo, siempre han creído en ellos y, según un estudio intercultural publicado recientemente, casi el setenta y cinco por ciento de la población mundial sigue haciéndolo. Así, pues, aunque no admita su *explicación* de los hechos, no tendré más remedio que ir con pies de plomo a la hora de estudiar el *fenómeno* que les lleva a esa conclusión. ¿Qué es lo que ven y por qué lo ven de esa forma? ¿Veo yo una cosa completamente distinta o estoy viendo lo mismo que ven ellos, pero con otros ojos? En cualquier caso, de lo que no me cabe duda alguna es de que es absolutamente inadmisibles decir: «No creo en los demonios» y pensar que con eso ya está todo explicado. No coincidir en un diagnóstico no es lo mismo que negar un síntoma; discutir una determinada interpretación no es lo mismo que negar un fenómeno. No obstante, aun admitiendo que tras los hechos que la concurrencia considera un caso innegable de posesión demoníaca haya algo real, algo que nada tiene de fraude ni de engaño, puede haber interpretaciones para todos los gustos.

Pero veamos por qué me niego a creer que sólo es cuestión de nomenclatura y que lo mismo da hablar, por ejemplo, de posesión demoníaca que de una forma especial de trastorno múltiple de la personalidad, pues al fin y al cabo se trata en ambos casos del mismo hecho. Bastará con poner dos ejemplos.

E. Mansell Pattison nos cuenta la historia que le ocurrió a Mary, una

chica de trece años de la reserva de los indios yakima, situada en el centro del estado de Washington.⁶ Los síntomas de histeria que presentaba la muchacha fueron diagnosticados como un caso de esquizofrenia paranoide por el médico de la localidad, que le recetó Chlorpromazine, que es un fármaco antipsicótico. Por suerte para la criatura, Pattison era un psiquiatra con sensibilidad intercultural y así, cuando tuvo conocimiento de que el abuelo de la niña, que había sido chamán, había profetizado en su lecho de muerte que un día sus poderes pasarían a la pequeña, consciente por otra parte de que lo que Mary deseaba era asimilarse a la cultura norteamericana mayoritaria, aconsejó que la exorcizaran para expulsar a los espíritus del chamán que se habían apoderado de ella contra su voluntad. A partir de ese instante la chiquilla se restableció por completo.

Compárese este caso con el tremendo informe escrito por Felicitas D. Goodman acerca de lo que le ocurrió a una estudiante universitaria de Klingerberg, aldea situada en el corazón de la Baviera rural, entre 1968 y 1976.⁷ La joven fue tratada al mismo tiempo por una serie de psiquiatras y sacerdotes, que le prescribían unos la ingestión de medicamentos contra las convulsiones, como el Dilantin o el Tegretol, y otros la realización de constantes ritos de exorcismo. Como la propia paciente, al igual que sus familiares y amigos, creía que estaba poseída por algún espíritu, quienes tenían todas las posibilidades de curar su mal eran los curas. Pero para que los exorcismos surtieran efecto, la muchacha tenía que entrar en trance, y las medicinas se lo impedían. Los dos sistemas lucharon entre sí dentro del cuerpo torturado de la infortunada joven. Por ejemplo, en un momento determinado, como puede escucharse en las cintas en las que fueron grabados los exorcismos, los demonios, obligados por los curas a declarar sus nombres, no tuvieron más remedio que confesar que en el interior de la muchacha había otros demonios recién llegados cuyos nombres desconocían. Se produjo un choque entre el mundo de lo diabólico y el mundo de la química, y fue la química que se alzó con la victoria. Anneliese murió durante el verano de 1976.

Recordemos el rito exorcista que apareció hace unos años en la televisión estadounidense en una hora de máxima audiencia. Todos los presentes estaban convencidos de que la niña estaba poseída por los demonios, y así, cuando el cura que la exorcizaba concluyó su enfrentamiento con aquella criatura que lanzaba alaridos y profería maldiciones,

6. E. Mansell Pattison, «Psychosocial Interpretations of Exorcism», *Journal of Operational Psychiatry*, 8, n.º 2 (1977), pp. 11-15.

7. Felicitas D. Goodman, *The Exorcism of Anneliese Michel*, Doubleday, Garden City, NY, 1981.

declaró que había podido contemplar el verdadero rostro del mal. Se plantean dos problemas importantes. Uno es la trivialización del mal, que acecha a nuestro mundo adoptando unas formas mucho más terribles y disimuladas de lo que pueda ser el rostro contraído de una adolescente echando espumarajos por la boca. El otro es la posibilidad de que, si tras esa posesión diabólica que se le había diagnosticado a la niña había realmente algún tipo especial de trastorno múltiple de la personalidad, el espíritu del mal hubiera estado efectivamente presente en la habitación de al lado en la forma, pongamos por caso, de un varón adulto culpable de haber abusado sexualmente de la niña en su más tierna infancia, y de hacer añicos su personalidad aún en formación hasta convertirla en un simple montón de gestos inconexos de defensa. El concepto de posesión demoníaca supone echar la culpa de todo al paciente, que indudablemente debió de hacer algo que motivara su actual estado o, cuando menos, debió de no hacer algo que le habría impedido verse en semejantes circunstancias. El diagnóstico de trastorno múltiple de la personalidad implica no victimizar aún más a la víctima, e intentar localizar el mal doquiera que esté. Cuestión de nomenclatura. Los diagnósticos pueden ser diferentes, sí, pero las diferencias cuentan. Así, pues, de ahora en adelante tendremos mucho cuidado con lo que decimos, pues nos adentramos en la delicada faceta intermedia que en el terreno de la antropología médica existe entre lo físico y lo psicológico.

El trance y la posesión demoníaca

Erika Bourguignon dirigió durante cinco años una serie de estudios interculturales acerca de los estados de disociación de la personalidad, para lo cual contó con la subvención del Instituto Nacional de Salud Mental de la Universidad Estatal de Ohio; la profesora Bourguignon publicó los resultados de estos trabajos en varios libros aparecidos entre finales de los años sesenta y comienzos de los setenta. Debo reconocer cuánto debe el contenido de toda esta sección a las investigaciones de esta erudita y a las de sus doctorandos, por ejemplo a las de la señora Felicitas Goodman, mencionada anteriormente. Si tuviéramos que elegir una sola muestra de la obra de la doctora Bourguignon, el texto más representativo sería el capítulo que dedica a los «Estados de alteración de la conciencia» en el manual que publicó en 1979.⁸ A partir de este mo-

8. Erika Bourguignon, *Psychological Anthropology: An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1979, pp. 233-269.

mento, doy por supuestas muchas de sus conclusiones, pero también voy adaptándolas para utilizarlas como mejor me convengan.

Al parecer, la actividad física y la actividad mental, así como la química cerebral que actúa entre ellas hasta borrar las diferencias que pueda haber entre una y otra, tienen unas cotas que podemos denominar normales. Todo lo que llegue a un punto crítico por encima o por debajo de esas cotas puede dar lugar a un *trance*, término que utilizaré a partir de este momento para designar una serie de estados muy diversos llamados habitualmente *éxtasis*, *disociación* o *estados de alteración de la conciencia [EAC]*. El trance, pues, puede ser provocado por cualquier tipo de modificación crítica, ya sea por incremento o por decremento, que se produzca en la estimulación de los sentidos desde el exterior, en la concentración interna de la mente, o en la composición química de las actividades neurobiológicas del cerebro. El trance, pues, debe considerarse un fenómeno universal de la persona, un don más de la evolución neurobiológica, una posibilidad abierta, lo mismo que el lenguaje, a todos los seres humanos sin excepción. Pero también lo mismo que el lenguaje su realización práctica se especifica en virtud de determinados modelos psicosociales: el adiestramiento, el control o las expectativas culturales. Por lo que al lenguaje se refiere, unos niños que se hayan criado en Portugal hablarán portugués, con diversos acentos locales, según la región de la que procedan, y, a la hora de entrar en trance, se les aparecerá la Virgen María vestida de blanco y azul. Por supuesto que no se les aparecerá el dios Krishna ni el profeta Mahoma. No descubrirán nada que no supieran ya en lo más íntimo de sus esperanzas o en lo más profundo de sus temores, pero a partir de esa experiencia lo sabrán con una intensidad imposible de alcanzar de otra manera. Buenas noticias, pues, pero también malas noticias, al menos para las declaraciones de orden ideológico. La buena noticia es que la forma del trance, el *sic* del trance es algo absolutamente universal desde el punto de vista intercultural y transtemporal. La mala noticia es que el contenido del trance, el *quid* del trance, se halla absolutamente condicionado desde el punto de vista psicosocial y determinado desde el punto de vista psicocultural. Aunque naturalmente ello podría resultar *favorable* o *desfavorable* para la sociedad o la cultura de las que se trate en cada momento. Y si ese algo desfavorable es bueno o malo será el destino quien lo decida y la historia la encargada de recordarlo.

Al trance se le puede dar una interpretación natural o una interpretación sobrenatural, pero también es posible conjugar ambas explicaciones y superponerlas, no ya descartando una en favor de la otra, sino dejando que se establezca una interacción entre ellas en el supuesto de que son *in-*

terpretaciones distintas de un mismo fenómeno psicosomático. En ambos tipos de explicación, por ejemplo, puede verse una clara distinción entre estados buenos y malos, y lo que se oculta tras esa oposición es, en cualquier caso, el control o el descontrol, esto es, la percepción de si el fenómeno cuenta con un control psicosocial o no. Piénsese en el fenómeno de una persona en trance que de pronto se pone a hablar en lenguas desconocidas; semejante caso no supondrá desde luego una interrupción del sermón en una Asamblea Pentecostista ni le ocurrirá a ningún individuo que vaya a participar en un servicio de esa iglesia o que salga de él. Se producirá únicamente en un momento determinado de dicho servicio. En otras palabras, el fenómeno se encuentra bajo control ritual. El trance es, pues, una experiencia humana perfectamente natural, pero también su control es una necesidad humana perfectamente natural. Las sociedades en las que existen ese tipo de procesos no tienen por qué pedir disculpas por ello. Las sociedades que no poseen ese tipo de actos quizá deberían tener en cuenta si en su interior existe lo que podríamos llamar una privación morbosa del trance o una sustitución patológica del mismo. Pues precisamente quizá lo patológico sea la ausencia y no la presencia del trance.

Legión y los puercos

Una vez admitido que el estado incontrolado de trance puede ser considerado algo negativo y, por lo tanto, odioso, y que algunas culturas pueden interpretarlo como un fenómeno de posesión demoníaca, ¿cómo se explica que fuera tan habitual en los territorios judíos durante el siglo I e. v.? Desde luego da la sensación de que Jesús estuviera encontrándose endemoniados a cada paso. ¿Es posible que exista una relación entre la opresión colonialista y ciertas formas de enfermedad mental, que podrían interpretarse fácilmente como meros casos de posesión demoníaca?

Ioan M. Lewis ha llamado la atención sobre la estrecha relación existente entre posesión demoníaca y opresión, tanto si se trata de la dominación sexual y familiar del hombre sobre la mujer, como si es la dominación racial e imperialista de un pueblo sobre otro. En el primer caso, «los cultos femeninos de posesión ... constituyen ... movimientos de protesta apenas encubiertos, dirigidos contra el sexo dominante ... De esa forma, en su función social primordial, la posesión periférica se convierte a todas luces en una estrategia de agresión indirecta». En el segundo caso, «las sociedades en las que se conservan cultos centrales de

posesión demoníaca son, por lo general, las que están compuestas por unidades sociales fluidas y de pequeño tamaño, expuestas a unas condiciones físicas especialmente severas, o comunidades conquistadas que padecen el yugo de una opresión extranjera». Lewis denomina a esos grupos que cultivan la posesión demoníaca «cultos de protesta», o «rebeldes rituales», y a la hora de definirlos habla de «estrategias indirectas de resarcimiento».⁹ Pero nótese que el autor habla de unas situaciones en las que los posesos se organizan para la realización de unos cultos que tienen una función terapéutica desde el punto de vista personal y una función subversiva desde el punto de vista social. Cabría decir que un país ocupado sufre un trastorno múltiple de la personalidad. Una parte de ella odiará y despreciará a su opresor, pero la otra sentirá envidia y admiración por la superioridad de su poder. Y, además, si el cuerpo es a nivel microcósmico lo mismo que la sociedad a nivel macrocósmico, es posible que determinados individuos sufran exactamente el mismo tipo de desdoblamiento en su interior.

Tomemos, por ejemplo, el caso del poseso de Gerasa que aparece en Mc 5,1-17. El episodio está atestiguado independientemente sólo en Marcos, y casi con toda seguridad la historia fue creada mucho después de la muerte de Jesús, acaso incluso en el contexto de la Primera Guerra de los Judíos de los años 66-73 e. v. Si ahora echo mano de ella es por dos motivos. Uno es que, pese a que en los evangelios se mencionan varios casos de exorcismo, no hay ni un solo ejemplo de *relatos* de expulsión de demonios con atestiguación independiente. Y si ello es así no es porque no se dieran este tipo de casos en tiempos del Jesús histórico, sino porque debían de constituir un tópico demasiado trivial para que la memoria oral se molestara en recoger las descripciones de carácter más general. El otro motivo de que eche mano al texto de Marcos es que así puedo demostrar que, para una mentalidad del siglo I, existía una relación muy estrecha entre la posesión demoníaca y la opresión colonialista.

Llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos, y en cuanto salió de la barca vino a su encuentro, saliendo de entre los sepulcros, un hombre poseído de un espíritu impuro, que tenía su morada en los sepulcros y ni aun con cadenas podía nadie sujetarle, pues muchas veces le habían puesto grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y quebrado los grillos, sin que nadie pudiera sujetarle. Continuamente noche y día iba entre los monumentos y por los montes gritando e hiriéndose con pie-

⁹ Ioan M Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, Penguin Anthropology Library, Baltimore, 1971, pp 31, 32, 35, 88 y 127

dras. Viendo desde lejos a Jesús, corrió y se postró ante Él, y gritando en alta voz, dice: «¿Qué hay entre ti y mí, Jesús, Hijo del Dios altísimo? Por Dios te conjuro que no me atormentes. Pues Él le decía: Sal, espíritu impuro, de ese hombre. Y le preguntó: ¿Cuál es tu nombre? Él dijo: Legión es mi nombre, porque somos muchos. Y le suplicaba insistentemente que no le echase fuera de aquella región. Como hubiera por allí en el monte una gran piara de puercos paciendo, le suplicaban aquéllos diciendo: Envíanos a los puercos para que entremos en ellos. Y se lo permitió, y los espíritus impuros salieron y entraron en los puercos, y la piara, en número de dos mil, se precipitó por un acantilado en el mar, y en él se ahogaron. Los porqueros huyeron y difundieron la noticia por la ciudad y por los campos, y vinieron a ver lo que había sucedido. Llegándose a Jesús, contemplaban al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, el que había tenido toda una legión, y temieron. Los testigos les referían el suceso del endemoniado y de los puercos. Pusieronse a rogarle que se alejase de los contornos».

Naturalmente estamos ante el relato de la curación de un individuo, pero, por otra parte, cuesta trabajo no fijarse en el simbolismo que comporta. El demonio es a la vez uno y muchos, su nombre es Legión, símbolo y realidad del poder de Roma; pasa a los puercos, el animal más impuro según el judaísmo, y, finalmente, es arrojado al mar, que sería el sueño de cualquier judío revolucionario. Queda abierta la cuestión de si se ruega al exorcista que se vaya porque la curación de un endemoniado no vale el precio de una piara de cerdos, o si es porque el pueblo se da perfecta cuenta de las implicaciones políticas que puede tener su acción. Como decía antes, no creo que se trate de un episodio auténtico de la vida de Jesús, pero desde luego en él se equipara abiertamente el imperialismo romano con la posesión demoníaca y además demuestra que, cuando ponemos en relación la dominación colonialista con la posesión demoníaca no estamos proyectando en la mentalidad del siglo I lo que sólo sería un prejuicio de nuestros tiempos. Encontramos un equivalente contemporáneo de esta misma situación en las tribus lunda-luvale del pueblo de los barotsé, originario de la zona septentrional de lo que en otro tiempo fuera Rhodesia. Según Barrie Reynolds, siempre existió entre estos nativos una dolencia tradicional llamada *mahamba*, producida por la posesión del individuo por parte de los espíritus de los antepasados.¹⁰ Pero con el tiempo se desarrolló también una curiosa versión moderna de esta enfermedad, llamada *bindele* —término que significa ‘europeo’ en lengua luvale—, para cuya curación fue preciso crear una iglesia especializada en

¹⁰ Barrie Reynolds, *Magic, Divination and Witchcraft Among the Barotsé of Northern Rhodesia*, University of California Press, Robins Series 3, Berkeley, 1963, pp 133-138

este tipo de exorcismos y además seguir un largo proceso terapéutico. A mi entender, pues, el demonio *Legión* es en la Palestina colonial romana lo mismo que el *bindede* en la Rhodesia colonial europea, y en ambos casos podemos ver cómo la explotación colonial adopta a nivel individual el aspecto de la posesión demoníaca.

Pues bien, a la hora de analizar los exorcismos de Jesús, deberemos siempre tener presentes dos factores. Uno es la postura casi esquizoide de los pueblos colonizados, que, si se someten de grado al colonialismo, lo que hacen es labrarse su propia destrucción, y si, por el contrario, lo odian y lo desprecian, en el fondo están admitiendo que existe algo más poderoso que ellos —y, por ende, hasta cierto punto deseable—, que es odioso y despreciable. Pero entonces, ¿a qué quedan reducidos ellos? El otro factor es que los exorcismos de los pueblos colonizados son a un tiempo un poco más y un poco menos que una revolución, de hecho son una revolución simbólica individual.

Jesús y Beelzebul

Una última cuestión Jesús curaba las enfermedades y expulsaba a los demonios, pero además la enfermedad y la posesión son consideradas muchas veces estados simultáneos. Un ejemplo de ello es el siguiente episodio, procedente del *Evangelio Q* según Lc 11,14-15, donde a Satanás se le llama Beelzebul, nombre de un antiguo dios cananeo:

Estaba expulsando a un demonio mudo, y así que salió el demonio, habló el mudo. Las muchedumbres se admiraron, pero algunos de ellos dijeron: Por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios, expulsa éste los demonios.

Centraré toda mi atención en esa acusación, que, sin guardar relación directa con ninguna curación en concreto, aparece también en Mc 3,22 y, por lo tanto, debe ser tomada muy en serio. ¿Pero por qué iba a dirigir nadie a Jesús semejante acusación? Para solucionar el problema bastaría con decir que se trata de un insulto normal y corriente, la típica descalificación retórica que tan familiar nos es en las campañas políticas. Lo único que se pretende con ello es tachar las actividades de Jesús de aberrantes. Pero de nuevo, como ocurría antes cuando se le acusaba de ser un comilón y un borrachuzo, y de compartir la mesa con publicanos y pecadores, la elección del insulto se basaría normalmente en algo que resultara, cuando menos, creíble. ¿Ocurre algo similar con este ataque?

Yo tengo una idea, aunque provisional, bastante sugestiva que nos permite explicar por qué se elige esa acusación en concreto; y ese carácter provisional se debe no ya a lo inesperado de la solución propuesta, sino sencillamente a que contamos con muy pocos testimonios, aparte de éste: *¿Se hallaba Jesús en trance cuando curaba a los enfermos? ¿Lo estaba siempre que lo hacía o sólo a veces?*

En una antología acerca del estado de trance y la posesión demoníaca, Arnold M. Ludwig ha estudiado las expresiones positivas y negativas de los estados de alteración de la conciencia, y encabezando el primer grupo incluye la curación:

A lo largo de la historia, la provocación de estados de alteración de la conciencia [EAC] ha desempeñado un papel transcendental en las diversas artes y prácticas curativas. La estimulación de esos estados ha sido empleada en casi todas las modalidades imaginables de terapia psicológica. Así, por ejemplo, un chamán puede entrar en trance o en un estado de posesión demoníaca con el único fin de determinar la etiología de la dolencia de su paciente, o para estudiar ciertos remedios o prácticas curativas concretas. Además, tanto el chamán, como el hungan, el curandero, el sacerdote, el predicador, el médico o el psiquiatra, pueden pensar que la provocación de un EAC en el paciente constituye una condición indispensable para la curación de la enfermedad y un requisito imprescindible para abordar su tratamiento. Existen innumerables ejemplos de prácticas curativas que tienen por objeto aprovechar el estado de sugestión exacerbada del individuo, la tendencia a atribuir un significado ulterior a sus ideas, la propensión a experimentar una catarsis emocional, o la sensación de rejuvenecimiento, fenómenos todos asociados con los EAC. La práctica de la «incubatio», habitual durante la Antigüedad entre los egipcios y los griegos, consistente en hacer dormir al enfermo en un templo, las curaciones milagrosas de Lourdes y otros santuarios, la curación por medio de la oración y la meditación, por medio del «toque mágico», la imposición de manos, el contacto con las reliquias de los santos, las terapias espirituales, los exorcismos, la posesión del individuo por un espíritu con fines curativos, los tratamientos mesmeristas o magnéticos, y la moderna hipnoterapia, constituyen ejemplos evidentes del papel desempeñado en los tratamientos terapéuticos por los EAC.¹¹

Soy consciente de que no hay muchos testimonios que respalden la teoría de que Jesús era un *curandero en estado de trance* que utilizaba el contagio de su estado como técnica terapéutica, pero también soy cons-

11 Arnold M. Ludwig, «Trance and Possession States», en *Proceedings of the Second Annual Conference of the R. M. Bucke Memorial Society 4-6 March 1968*, ed. Raymond Prince, R. M. Bucke Memorial Society, Montreal, 1968, p. 87.

ciente de que la faceta de la religión relacionada con las palabras, sermones y discursos no suele compaginar demasiado con aquella otra relacionada con los sobos, manoseos, y los gritos y alaridos. Por consiguiente es posible que la tradición hiciera caso omiso de esta última faceta, por mucho que originalmente hubiera formado parte de ella. En cualquier caso, teniendo en cuenta que el trance es un fenómeno universal de alcance transtemporal e intercultural, y que Jesús es objeto de esa mordaz acusación de estar poseído por el demonio, prefiero dejar la cuestión abierta para que se dilucide en el futuro.

Me gustaría subrayar en la mayor medida posible que Jesús no era sólo un maestro o un predicador de carácter meramente intelectual, y que su figura no constituye un mero capítulo de la historia universal de las ideas. Pues, en efecto, no se limitaba a hablar del Reino de Dios, sino que además lo ponía en práctica, y afirmaba que el resto de la gente podía hacer lo mismo. Si toda su actividad se hubiera reducido a hablar del Reino, los campesinos de la Baja Galilea hubieran respondido a su palabrería con un gran bostezo de hastío. Pero no podemos olvidar las curaciones y exorcismos que llevó a cabo, y sobre todo el aspecto subversivo de los mismos en el terreno social. Tampoco podemos olvidar las evidentes resonancias políticas de la propia expresión *Reino de Dios*. Por desgracia, una de las tentaciones más frecuentes de los clérigos y los eruditos es reducir la figura de Jesús únicamente a palabras, sustituyendo las auténticas vivencias de la vida real por un simple sermón o una idea interesante. Ahora bien, eliminar de las *acciones* de Jesús todo lo que resulta radicalmente subversivo, socialmente revolucionario, o políticamente peligroso supone quitar toda significación a su vida y todo sentido a su muerte.

DE ENTRE LOS MUERTOS

Si algunas curaciones y exorcismos de Jesús pueden y de hecho deberían ser interpretados en el marco de la antropología intercultural, en un ámbito que abarcaría desde la interacción existente entre el cuerpo y la sociedad (Mary Douglas) a la faceta intermedia que suponen la medicina y la psiquiatría (Erika Bourguignon), ¿qué debemos hacer con otras obras suyas, como la resurrección de los muertos o la calma de la tempestad? De momento, dejaremos de lado todos esos actos de Jesús que suelen denominarse milagros de la naturaleza, por cuanto afectan más a los objetos que a las personas; los estudiaremos de forma pormenorizada en el último capítulo de la presente obra. ¿Pero qué decir, por ejem-

plo, de la historia de Lázaro? En la cubierta de mi anterior libro, *Jesús: vida de un campesino judío*, en su versión original, decidí poner un relieve paleocristiano muy popular que representa la resurrección de Lázaro. Y elegí esta escena porque, aunque pienso que semejante hecho no ocurrió nunca ni pudo ocurrir en realidad, creo que es absolutamente verdadero. Me explicaré.

De nuevo nos encontramos —aunque en realidad nunca nos alejamos de él— ante el cuerpo del individuo en su faceta política, concebido como el microcosmos del cuerpo político que forma la sociedad. A ese microcosmos o parte corporal de dicha interacción la llamaré *hecho*, consistente en la curación efectiva e histórica de un individuo aquejado de algún mal en un momento dado. En cuanto a la parte social o macrocósmica de la misma, la llamaré *proceso*, fenómeno sociorreligioso más vasto, simbolizado por ese mismo acontecimiento en concreto. Pero del mismo modo que el hecho puede dar lugar al proceso, también el proceso puede dar lugar al hecho. El caso del leproso de Galilea pone claramente de manifiesto cómo un acto realizado sobre un único cuerpo llega a convertirse en un acto que afecta a toda la sociedad en general. Y así sería aunque no fuera esa la intención de Jesús, pues el simbolismo cuerpo/sociedad constituye un dato permanente. Como pone de relieve la gran labor apologética en el terreno de la teología que se ha dedicado a este relato, Jesús pone en cuestión quién es el que regula las líneas divisorias de la sociedad, quién determina las normas culturales, quién designa a la autoridad religiosa, y quién decide a quién corresponde el poder político. En esta ocasión, *el hecho se convierte en proceso*. Pero el caso del poseso de Gerasa nos habla del fenómeno contrario. Por supuesto yo no creo que se produjera nunca un hecho como ése. Naturalmente, siempre cabe la posibilidad de que ocurriera un suceso por el estilo, pero lo cierto es que semejante suceso constituye una encarnación demasiado perfecta de las aspiraciones revolucionarias de cualquier judío. Lo más probable es que en este caso *el proceso se convierta en hecho*. Imaginemos, por ejemplo, un hipotético «Instituto de Bachillerato Lincoln» a cuya puerta hubiera una estatua de este presidente con un martillo en la mano, en la actitud de romper las cadenas que ligan los pies de un esclavo, ¿sería una imagen verdadera o falsa? ¿No deberíamos responder que el hecho en sí no es verdad, pero que supone una representación bastante fiel del proceso llevado a cabo por Lincoln?

Nada de sorprendente tiene todo esto. La interacción simbólica básica que postulaba Mary Douglas al establecer el paralelismo entre el cuerpo y la sociedad, implica que en el milagro corporal está siempre latente

un simbolismo social, o lo que es lo mismo, que el milagro corporal tiene siempre un significado social. Resulta fácil, y en realidad es inevitable, seguir las dos direcciones, esto es, la que va del cuerpo a la sociedad o del hecho al proceso, y la que va de la sociedad al cuerpo, esto es, del proceso al hecho. Y es muy posible no saber en ocasiones a ciencia cierta en qué dirección nos estamos moviendo.

Yo creo, pues, que la historia de Lázaro es la concretización de un proceso en un hecho y no al revés. Yo no creo que nadie, en ningún momento ni en ningún lugar, pudiera devolver a la vida a un muerto. Pero cuando leo el texto de Jn 11,21-27 me parece ver con toda claridad cuál fue el proceso para su autor:

Dijo, pues, Marta a Jesús: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano; pero sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo otorgará. Díjole Jesús: Resucitará tu hermano. Marta le dijo: Sé que resucitará en la resurrección, en el último día. Díjole Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. ¿Crees tú esto? Díjole ella: Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo.

Según el evangelio de Juan, el proceso de la resurrección en general se concretiza en el hecho de la resurrección de Lázaro. Esto es, sigue la dirección que va del proceso al hecho. Pero no me extraña que los campesinos de toda la Baja Galilea afirmaran con igual contundencia que Jesús devolvía la vida a los muertos, y que no pensarán en un futuro celestial, sino en un presente terrenal. Una vida después de la muerte es lo que ellos habrían pensado que era el Reino de Dios, un mundo en el que habrían podido recuperar el control de sus propios cuerpos, de sus esperanzas y sus destinos.

CÓMO NO SER PATRONO

Estudiaremos por último una faceta muy especial de Jesús, a saber su vida errante, y al hacerlo pretendo situarla en el marco del sistema grecorromano de patrocinio y clientela. Por lo que veíamos antes, al hablar de la comensalía abierta de Jesús, recordará el lector que en un momento dado aludíamos a los conceptos de honra y deshonor y que los calificábamos de valores centrales de la cultura mediterránea. Otros dos criterios cardinales de esta misma cultura es la pareja formada por los conceptos de patrocinio y clientela; y, si en lo relativo a la comida el mensaje de Jesús negaba rotundamente las diferencias de honra y des-

honra, en el terreno de las curaciones su programa negaba por completo los procesos de patrocinio y clientela.

Patrono y cliente

Recordemos que en el capítulo 1 afirmábamos que en la sociedad antigua sólo había dos clases, la alta, a la que pertenecían poquísimos afortunados, y la baja, formada por la inmensa mayoría de la población. Al no existir una clase media situada entre una y otra, ¿cómo es que no se produjo una escisión completa de la sociedad? Pues bien, lo que servía para mantener la cohesión eran los múltiples lazos de patrocinio y clientela que había entre sus miembros. Todos los que carecían de poder tenían la posibilidad de convertirse en *clientes* de sus correspondientes *patronos*, y esos patronos podían a su vez convertirse en clientes de otros patronos más poderosos que ellos. El papel de *intermediario* quedaba reservado para aquellos que eran clientes respecto de los que estaban situados por encima de ellos, y patronos respecto de sus inferiores. En una sociedad patronal como la de la antigua Roma, a diferencia de lo que ocurre en la Norteamérica de hoy día, la influencia constituía un deber moral: los emperadores la necesitaban, los moralistas la alababan, y conocemos innumerables inscripciones que la proclaman a los cuatro vientos. En el mejor de los casos, el patrocinio y la clientela proporcionaban a los individuos de las clases inferiores alguna esperanza o incluso alguna oportunidad de salir adelante, pero en el peor de los casos venían únicamente a corroborar las dependencias, a mantener las jerarquías, a sustentar la opresión, y dar una estabilidad a la prepotencia. He aquí la descripción de la sociedad patronal que hace Thomas F. Carney:

Era una sociedad basada en el patrocinio y no en la estratificación por clases, de modo que eran frecuentes las pequeñas pirámides de poder ...

La sociedad, pues, era semejante a una masa de pequeñas pirámides de influencia, a la cabeza de cada una de las cuales se hallaría una familia principal —o a una gigantesca pirámide encabezada por un autócrata—, y no a esa especie de bocadillo de tres pisos formado por la clase alta, media y baja, que estamos acostumbrados a ver en la sociedad industrial ...

El cliente de una persona que detenta el poder se convierte a su vez en una persona poderosa, y de esa forma también él atraerá hacia sí a otros clientes [esto es, se convierte en un agente intermediario]. Incluso estos satélites marginales del poder atraerán a otras personas, situadas en una posición menos ventajosa, que se convertirán en clientes suyos. Así es como surgen las diversas pirámides de poder —formadas por el patrono,

los clientes de primer orden, los clientes de segundo y tercer orden, etcétera, etcétera— que acompañan a la sociedad de patrocinio. Situación completamente distinta del bocadillo de tres pisos propio de la sociedad de clases.¹²

Resulta facilísimo encontrar ejemplos del funcionamiento horizontal de la sociedad patronal, esto es, entre un grupo de iguales que se turnan a la hora de desempeñar unos con otros el papel de patrono y cliente. En latín esta relación recibía el nombre de *amicitia* o «amistad», aunque más bien entendida en el sentido de «amiguismo», camaradería, o compañerismo. Disponemos de numerosos ejemplos de ese tipo de amistad patronal en muchas de las cartas personales que se han conservado de las grandes personalidades de la aristocracia y de la vida pública de Roma. Mucho más complicado desde luego resulta observar cómo eran los procesos de patrocinio en sentido vertical, *sobre todo desde el punto de vista de los clientes de clase baja*. Si se hubieran conservado las cartas de estos últimos, en su mayoría gente iletrada —redactadas, por ejemplo, en el caso de Egipto, por algún escriba ambulante—, por fuerza habrían de mostrar un tono sobremanera cortés y respetuoso. Tenemos, no obstante, una oportunidad de vislumbrar lo que le habría parecido todo esto a uno de esos personajes subordinados en la *Sátira V* de Juvenal. Debemos leerla con suma atención, no sólo por el brutal sarcasmo que comporta, sino también porque Juvenal, cuya vida se prolongó entre los años 60 y 127 e. v. aproximadamente, pone en ella sobre todo de manifiesto, a diferencia de Epicteto, autor al que nos referiremos en el próximo capítulo, sus ansias por disfrutar plenamente de los beneficios del mundo de los ricos, contra el cual dirige sus invectivas desde la pobreza, el temor, y la subordinación en las que se encontraba al regresar a Roma del destierro al que le condenó el emperador Domiciano.

Se narra en esta obra una cena a la que el anfitrión, el rico Virrón, invita a unos cuantos clientes para luego ofenderles deliberadamente poniendo en su mesa y en la de sus amigos pan de buena calidad, vino excelente y vajilla lujosa, y dejando para sus clientes pan malo, vino peleón y una vajilla ordinaria. Nos enfrentamos de nuevo a la comensalía, pero lo que ahora vemos es una afrenta intencionada y una humillación en toda regla. Juvenal se dirige a Trebio, uno de esos gorriones que se sientan a la mesa lejos del sitio ocupado por el anfitrión y aspira a obtener de él algunas migajas de pan bueno, en vez de los mendrugos que le sirven:

A ti te parece
que eres un hombre libre, un invitado
de tu rey; él te cree esclavizado
por los olores de su cocina. Y no lo piensa mal.
¿Pues quién será tan desposeído
que lo soporte [a semejante anfitrión] dos veces,
si de niño le correspondió la bula de oro [propia del hombre libre rico],
o el collar tan siquiera,
hecho de modesto cuero [propio del libre pobre]?
Os engañó la esperanza de una cena opípara.
«He aquí que nos dará las sobras de una liebre
o quizá una tajada
de muslo de cerdo.
Ahora nos servirán lo que le ha quedado de la volatería».
Y así todos calláis, agarrando con fuerza
el pan, sin probarlo, a la espera.
Está bien en sus cabales el que te explota así.
Si puedes soportarlo todo,
hazlo. Llegará el día
en que ofrecerás a los golpes[, como un payaso,]
tu cabeza pelada
y no te amedrentarán los fuertes azotes [como los que reciben los esclavos],
merecedor, como eres,
de tal banquete y de tal amigo.

Lo que viene a preguntar Juvenal a Trebio es cómo puede tolerar esa afrenta; a menos, claro, que fuera esclavo de nacimiento. En tal caso, termina diciendo, probablemente acabes a latigazos como cualquier esclavo. Pese al tono de resentimiento perfectamente perceptible en toda la obra, aún podemos vislumbrar en ella una vaga sombra de lo que debía de sentir en la práctica la clientela humilde del patrono. Claro que eso es lo que ocurría en una gran ciudad. Más trabajo todavía cuesta imaginar cómo sería la vida de la clase humilde en un ambiente rural dominado por una sociedad patronal. En una ciudad populosa, hasta los clientes más pobres tenían alguna utilidad: podían presentarse cada mañana a saludar al patrono cuando salía de casa, o acompañarlo a lo largo del día durante las visitas de carácter político o social que realizara. La presencia y el número de los clientes proclamaba la importancia del patrono. Pero, como señala Juvenal, la clientela podía estar muy cerca de la esclavitud, y en ocasiones podía incluso resultar peor. Aunque hay quien ha justificado los sistemas esclavistas y patronales calificándolos de tipos de sociedades perfectamente morales, probablemente no sea de lamentar su desaparición del escenario de la vida humana.

12. Thomas F. Carney, *The Shape of the Past: Models and Antiquity*, Coronado Press, Lawrence, KS, 1975, pp. 63, 80 y 171.

Santiago y Pedro

Lo que se debate aquí es el significado de la *vida errante* de Jesús. ¿Por qué lo vemos siempre yendo de aquí para allá, en vez de establecerse en cualquier sitio y esperar a que la gente venga a buscarlo? Durante el siglo I eran muchos los que andaban constantemente de un lado para otro con el fin de desempeñar actividades docentes, mercantiles, administrativas o militares. En todos esos casos la vida errante constituía simplemente un requisito accidental de la propia misión. ¿Pero la vida errante de Jesús era sólo eso o era algo más? ¿Aquella vida itinerante o incluso ese vagabundeo suyo constituían acaso un elemento programático de su mensaje radical? De ser así, yo hablaría de una *vida errante radical* y no de una simple *vida errante funcional*, como la que suele asociarse, por ejemplo, con la figura de Pablo o la de cualquier otro individuo que va de acá para allá por motivos puramente prácticos relacionados con su misión. Al final del capítulo anterior, empleábamos el término *igualitarismo radical* para resumir lo que el Reino de Dios quería decir para Jesús. Ahora avanzo la tesis de que en concomitancia con ese concepto iba necesariamente el de vida errante radical, que sería su equivalente a nivel geográfico, y al mismo tiempo su demostración simbólica.

Dos ejemplos, cada uno de los cuales está relacionado con uno de los dos grupos típicos del mundo mediterráneo, a saber, la familia y la asociación política, esto es, los parientes y los aliados, bastarán para confirmar que en el caso de Jesús nos enfrentamos a una vida errante programática y no meramente funcional.

En Mc 6,4 se dice que la familia de Jesús no creía en él, pero según Gál 1,18-19, cuando Pablo fue a Jerusalén para conocer a Pedro, aproximadamente en 38 e. v., pudo comprobar que Santiago, el hermano de Jesús, estaba ya viviendo en la ciudad desde hacía tiempo. ¿Qué había pasado mientras tanto? ¿Cómo pasó Santiago de la incredulidad a la fe, y cómo es que se trasladó de Nazaret a Jerusalén? Yo tengo la teoría de que la familia de Jesús creía plenamente en su poder y en su importancia, en su mensaje y en su misión, *pero no en el modo en que la llevaba a cabo*. Lo que habría debido hacer Jesús, como bien habría sabido cualquier familia mediterránea, habría sido establecerse en su tierra, en Nazaret, e instaurar allí un centro de culto médico. Él habría ejercido el papel de *patrono*, sus familiares habrían hecho de *intermediarios*, su fama se habría extendido entre los campesinos de toda la comarca, y los enfermos habrían acudido a él para que los curara en calidad de *clientes*. Eso es lo que todo el mundo habría encontrado sensato, y lo que todo el mundo habría pensado que estaba bien: bien para Jesús, para su familia,

y para la pequeña población de Nazaret. Jesús, en cambio, prefirió irse por esos mundos de Dios a llevar la curación a quien la necesitara, viéndose obligado a empezar cada día de nuevo. Aquella desde luego no era forma de llevar a cabo su tarea como curandero y, por supuesto, tampoco era forma de tratar a la familia, sobre todo en un mundo con unos valores como los habituales en el Mediterráneo. Evidentemente su familia creería en él, pero más en el modo en que *debía* comportarse que en el modo en que se comportaba *en realidad*. Nada tiene de extraño, por lo tanto, que, una vez desaparecido Jesús, veamos a Santiago sólidamente establecido y aposentado en Jerusalén. Y además ocupando un cargo destacado, al menos entre aquellos que reconocían su autoridad.

El segundo ejemplo es mucho más explícito y, en mi opinión, viene a confirmar la explicación que dábamos anteriormente al cambio de actitud producido en la familia de Jesús y a su paso de la incredulidad a la fe. Se trata de un texto del evangelio de Marcos (Mc 1,16-38), que deberemos utilizar con sumo cuidado, pues es la única fuente de carácter independiente que recoge el primer día de la labor misionera de Jesús en Cafarnaúm. Dudo mucho que refleje un suceso ocurrido realmente en la vida del Jesús histórico, pero, al igual que el episodio del poseso de Gerasa recogido en Mc 5,1-20 citado anteriormente, pone de manifiesto qué era lo que pensaba la gente en la sociedad de la que Jesús formaba parte, demostrando de paso que mis teorías no son una mera proyección en el pasado de unos prejuicios propios del siglo xx.

Jesús invita a Pedro y a sus compañeros a convertirse en discípulos suyos (cf. Mc 1,16-20). A continuación impresiona a toda la gente congregada en la sinagoga con su capacidad para enseñar y realizar exorcismos (cf. Mc 1,21-28). Después entra en casa de Pedro y cura a su suegra (Mc 1,29-31) y, por último, concluido el sábado, todos los habitantes y enfermos de la ciudad se congregan a la puerta de la casa de Pedro. Cualquier persona nacida a orillas del Mediterráneo se daría cuenta perfectamente de lo que estaba pasando o podía pasar. La casa de Pedro va a convertirse en un centro de mediación para acceder a las actividades curativas de Jesús, y Pedro, por su parte, pasará a ser el intermediario entre Jesús y los que solicitan su ayuda. Pues bien, ¿qué es lo que ocurre en realidad, según Mc 1,35-38?

A la mañana, mucho antes de amanecer, se levantó, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba. Fue después Simón y los que con él estaban, y hallado, le dijeron: Todos andan en busca de ti. Él les contestó: Vamos a otra parte, a las aldeas próximas, para predicar allí, pues para esto *he salido*.

Mateo no reproduce ni un solo detalle de todo el episodio. En Lc 4,43, sin embargo, la última afirmación de Marcos queda en cierto modo devaluada al ser parafraseada en los siguientes términos: «Porque para esto he sido enviado». Pero lo que en realidad pretende explicar Jesús es para qué «ha salido», esto es, por qué debe abandonar la casa de Pedro. Claro que, si Marcos hubiera dado opción a Pedro a responder, sus palabras habrían sido, sin duda, que tenía mucho más sentido permanecer en Cafarnaúm, dejar que sus palabras corrieran de boca en boca entre los campesinos, y aguardar a que las muchedumbres vinieran a su casa. Dicha actitud habría tenido asimismo más sentido según la psicología de la curación. Lo único, en cualquier caso, que dice Jesús es que ha «salido» de casa de Pedro. Toda esa jornada es una pura invención de Marcos para contraponer las figuras de Jesús y Pedro, y para poner de manifiesto la incompatibilidad, desde su punto de vista, de las ideas que uno y otro tenían de la misión. Yo sólo atenderé a la oposición que se establece entre vida errante e intervención de intermediarios, y a la utilidad que ello pueda tener a la hora de ponderar el carácter radical de la vida errante.

La participación igualitaria en los dones espirituales y materiales, en el milagro y en la mesa, no es algo que pueda centralizarse en un solo lugar, pues la propia jerarquización del lugar, la *superioridad* de este sitio sobre el de más allá, implica la destrucción simbólica del igualitarismo radical que tal actitud predica. El igualitarismo radical niega los procesos de patrocinio, mediación y clientela, y exige que la persona lleve una vida errante, concebida como simbolización programática de todo este fenómeno. Supone que ni Jesús ni sus seguidores se instalarán en ningún lugar determinado para ejercer desde allí una función mediadora. En su calidad de curanderos, sin embargo, cabría esperar que se instalaran en algún lugar, que a su alrededor se estableciera un grupo de seguidores suyos, y que fuera la gente quien acudiera a ellos. Lo que hacen, en cambio, es salir al encuentro de las gentes y, como quien dice, empezar cada día de nuevo. Y es que para Jesús el Reino de Dios es una comunidad caracterizada por una igualdad radical y sin intermediarios, en la que los individuos se hallan directamente en contacto unos con otros y con Dios, sin necesidad de recurrir a ningún intermediario establecido ni a ninguna sede fija.

5

NI BASTÓN, NI SANDALIAS, NI ALFORJA

A lo largo prácticamente de toda la historia las clases subordinadas rara vez han podido permitirse el lujo de llevar a cabo unas actividades políticas claras y organizadas. O, mejor dicho, esas actividades podían resultar muy peligrosas para ellos, cuando no suicidas ... Pese a la importancia que puedan revestir cuando se dan, las rebeliones —por no hablar de las revoluciones— campesinas son escasas y distantes unas de otras. La inmensa mayoría de ellas son aplastadas sin contemplaciones ... Por ello me pareció que era tanto más importante entender bien lo que podríamos denominar las formas *cotidianas* de resistencia campesina, la lucha prosaica, pero constante, que libran los campesinos con cuantos intentan obtener de ellos trabajo, alimentos, impuestos, rentas o intereses de cualquier tipo. Estas formas de lucha nunca llegan por lo general a convertirse en un verdadero desafío colectivo. Y pienso ahora en las armas que corrientemente tienen a su disposición los grupos relativamente carentes de poder: la roncería, el disimulo, la desertión, la falsa conformidad, los pequeños hurtos, la ignorancia fingida, la calumnia, los incendios provocados, el sabotaje, etcétera, etcétera. Estas modalidades ... de lucha de clases ... requieren poca o nula coordinación o preparación; hacen uso de acuerdos tácitos y redes de actuación totalmente informales; a menudo representan tan sólo una forma de autodefensa individual; habitualmente evitan toda confrontación directa o simbólica con la autoridad ... El abandono de este tipo de estrategias en favor de otras acciones más jotoscas suele ser indicio de una enorme desesperación.

JAMES C. SCOTT, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, CT, 1985

LAS ARTES DE LA RESISTENCIA

Jesús era un *campesino mediterráneo judío*. Y, en mi opinión, los tres elementos de esta definición deben juzgarse en el marco de la antropología intercultural. Ello implica la existencia de un modelo mixto cuyos elementos me dispongo a resumir antes de seguir adelante.

En la cuenca mediterránea ocupaba un lugar destacado el grupismo, basado en los criterios de parentesco y de sexo, en detrimento del individualismo, basado en criterios económicos y de propiedad. Sus valores morales fundamentales se hallaban enraizados en los conceptos de honra y deshonor, y en los de patrocinio y clientela. Ya hemos analizado cómo, en la teoría y en la práctica, la actitud de Jesús respecto a la *comida*, y concretamente a través de la comensalía abierta, constituía todo un desafío a los criterios de honra y deshonor. También he señalado cómo, en la teoría y en la práctica, la actitud de Jesús respecto a la *curación de los enfermos* constituía asimismo todo un desafío a los criterios de patrocinio y clientela. Cada una de estas actitudes por separado, pero sobre todo si se presentaban conjuntamente, suponían un desafío a las jerarquías, distinciones y discriminaciones típicas del mundo mediterráneo.

La naturaleza judía de Jesús resulta particularmente importante por lo que se refiere a la interacción existente entre el cuerpo y la sociedad, esto es, la relación que se da entre el cuerpo en su faceta política y lo que se denomina cuerpo político, en la que el primer término constituye siempre el microcosmos del segundo. Ese tipo de interacción se halla presente en todas las culturas y civilizaciones humanas, pero resulta especialmente significativa en aquellas cuyas líneas divisorias se encuentran amenazadas, pues, al tener que elaborar una legislación muy minuciosa con el fin de preservar la identidad del grupo, elaboran una legislación igualmente minuciosa en todo lo relativo a la integridad del cuerpo. No mezclamos ahora los códigos de pureza e impureza con los criterios de pecado moral o de contagio médico, y pensemos, por ejemplo, en nuestra organización militar aplicando el concepto de interacción entre el cuerpo y el grupo social: un *marine* con el pelo largo y un pendiente en la oreja sería un personaje sucio e impuro en el sentido clásico que suele darse a estos términos, o sea, cuando se dice de la persona o cosa corporal o socialmente inadecuada desde el punto de vista de la autoridad. Y naturalmente un personaje impuro como ése puede ser simbólicamente contagioso.

Mediterráneo y judío, sí, pero además campesino. Con la inclusión del epígrafe de este capítulo, tengo ya los tres principales elementos para

establecer un modelo intercultural de campesino, y por tanto para entender las raíces campesinas de Jesús.

El libro de Gerhard Lenski titulado *Power and Privilege* nos ofrece los distintos tipos de estratificación social y otorga un lugar clarísimo dentro de esa jerarquía a los campesinos. Lenski demuestra no tener pelos en la lengua cuando afirma: «La inmensa mayoría de los que gozan de una situación de privilegio político intentan aprovechar las energías de los campesinos en su totalidad, privándoles de todo excepto de lo imprescindible para seguir viviendo».¹

Por su parte, la obra de Bryan R. Wilson, *Magic and the Millennium*, elabora una lista con los distintos tipos de resistencia campesina que existen entre los pueblos del Tercer Mundo o aquellos que todavía tienen una organización tribal.² Entre los diversos tipos que propone, es en la magia y el milenarismo —justamente los dos que aparecen en el título de su libro—, en los que hace más hincapié. En mi opinión, estos dos conceptos representan las opciones de Jesús y Juan respectivamente. Jesús utiliza la *magia* —o la taumaturgia, si se prefiere utilizar el eufemismo—, pero la única diferencia objetiva que existe entre la magia y la religión es que llamamos religión a *lo nuestro* y magia a *lo de los demás*. En concreto, magia es el término empleado por la religión de la clase alta para denigrar a la de la clase humilde.

Por último tenemos la obra de James C. Scott, citada al analizar la aspiración típicamente campesina de alcanzar un igualitarismo radical. El título del presente capítulo, tomado de uno de sus libros, y el epígrafe que encabeza esta primera sección, tomado de otra de sus obras, nos proporciona un elemento más —por otra parte importantísimo— de los que componen el modelo.³ La resistencia de cualquier pueblo oprimido no empieza manifestándose a través de la rebelión abierta, aunque por lo general los opresores no toman conciencia del problema hasta que las cosas no llegan a ese punto. Imaginemos que la resistencia campesina es una especie de iceberg gigantesco. En su mayor parte se halla sumergida, oculta por debajo de la superficie, y no resulta perceptible para la minoría privilegiada contra la que tan cuidadosamente ha sido organizada. Scott divide la resistencia encubierta en *material* —por ejemplo, la estu-

1. Gerhard Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, McGraw-Hill, Nueva York, 1966.

2. Bryan R. Wilson, *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, Harper & Row, Nueva York, 1973.

3. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, CT, 1990.

pidez fingida o la roncería deliberada—, *formal* —por ejemplo, los cuentos de venganza o los ritos de agresión—, e *ideológica* —como por ejemplo, las religiones de corte milenarista, los mitos relativos al bandillaje heroico, o las imágenes que presentan el mundo patas arriba.

Por lo que a la resistencia abierta se refiere, los interesantísimos estudios de Richard A. Horsley aparecidos durante los años ochenta, nos han permitido saber que durante el siglo I e. v. se produjeron en el territorio judío reacciones tan visibles como, por ejemplo, las manifestaciones de personas sin armas o las actividades de bandidos bien provistos de ellas (sobre los cuales hablaremos con más detalle en el próximo capítulo), las acciones de los profetas apocalípticos o milenaristas, y las de los pretendientes al trono de corte mesiánico; estos dos últimos grupos ya los hemos visto. Precisamente por su carácter visible y descubierto, todas esas reacciones suelen ser recogidas por los testigos pertenecientes a la minoría privilegiada, como por ejemplo Josefo, perteneciente a la aristocracia sacerdotal. La resistencia abierta, sin embargo, no es más que la punta del iceberg mencionado anteriormente, la coronación de todo ese enorme volumen de resistencia encubierta, sin la cual los individuos y pueblos oprimidos se verían privados de toda dignidad humana, de toda motivación para actuar y acceder a otros tipos de resistencia visible, que son los únicos que registra la historia. En Irlanda, por ejemplo, cuya aristocracia nativa se vio obligada a exilarse hace siglos para ser sustituida por otra de ascendencia británica, se cuenta la siguiente historia. La escena se sitúa en Donegal a finales del siglo XIX: «—¿Ha pasado por aquí la nobleza, buen hombre?» —pregunta el cazador inglés extraviado. «—Sí que pasó, señoría» —responde el campesino irlandés. «—¿Y cuánto tiempo hace de ello?» «—Unos trescientos años, señoría». Esto también es una forma de resistencia —muy pequeña, sí, y relativamente poco peligrosa, pero susceptible de convertirse en un chiste repetido una y otra vez por las buenas gentes.

Las actividades de Jesús se sitúan exactamente en la frontera que separa los dos tipos en que se divide el arte de la resistencia, esto es, la resistencia abierta y la encubierta. Dichas actividades no eran desde luego tan descaradas como las de los manifestantes, profetas, bandidos y mesías, pero eran más visibles que la vieja costumbre de hacerse el tonto, imaginar una justa venganza, o simplemente apelar a los ideales mosaicos o davídicos. En la teoría y en la práctica su manera de sentarse a la mesa y de curar a los enfermos se hallaba exactamente en la frontera que separa la resistencia privada de la pública, la resistencia encubierta de la declarada, y la resistencia clandestina de la abierta. No por ello, sin embargo, dejaba de ser resistencia. Una cuestión más: ¿Tenía Jesús algún

programa social organizado, fuera el que fuese, destinado a ser adoptado y seguido por los demás? Ya hemos visto que tenía una idea grandiosa del Reino de Dios aquí en la tierra, y que sus acciones constituían una realización práctica de lo que predicaba. Pero ¿y los demás? ¿Eran únicamente el objetivo de esa idea y ese programa, o tenían la posibilidad de formar parte de ellos en calidad de protagonistas activos, y no de meros receptores pasivos? Lo cierto es que, al plantear esta pregunta, doy ya por supuesta una respuesta positiva. Y ello por un motivo fundamental. El grupismo mediterráneo habría exigido la existencia de algún tipo de agrupamiento en torno a la figura de Jesús para que sus ataques a las alianzas de carácter familiar o político tuvieran algún significado para sus oyentes. ¿Pero qué es lo que vendría a sustituir a esos dos tipos de alianza? Ya hemos visto, por ejemplo, que Juan el Bautista había organizado a lo largo de todo el territorio judío una comunidad discreta, pero bastante cohesionada de bautizados, que esperaban el advenimiento del Dios apocalíptico. ¿Qué es lo que, por su parte, hacía Jesús a nivel de grupo, teniendo en cuenta lo distinto que era el mensaje de ese Dios tan diferente que predicaba?

EN CUALQUIER CASA QUE ENTRÉIS

Son fundamentalmente tres los textos que debemos tener en cuenta, y decisivo para nuestra argumentación es el hecho de que los tres son independientes entre sí, que dos de ellos corresponden a las fuentes más antiguas de las que disponemos, y que los tres comportan una estrecha relación entre la comida y la curación de los enfermos (conceptos señalados en cursiva en las citas que ofrecemos a continuación). Presentamos los tres textos consecutivamente porque a lo largo de todo el capítulo haré referencia a los diversos aspectos de su contenido.

(1) *Evangelio de Tomás* 6,1 y *Evangelio de Tomás* 14,1-3

Le interrogaron sus discípulos: «[a] ¿Quieres que ayunemos? [b] ¿Cómo rezaremos? [c] ¿Cómo dar limosna? [d] ¿Qué observar en materia de alimentos?» ...

Jesús dijo: «[a] Si ayunáis, os reconocéis un pecado. [b] Si rezáis, os condenarán. [c] Si dais limosna, dañareis vuestro espíritu. [d] *Si vais a cualquier tierra y, al marchar por las regiones, os reciben, comed lo que os pongan delante y sanad los enfermos de entre ellos.* No os manchará lo que entra en vuestra boca, sino lo que sale de vuestra boca, eso os manchará».

(2) *Evangelio Q*, según Mt 9,37-38; 10,7, 10b, 12-14, y 16a; y según Lc 10,2-11 (el siguiente fragmento corresponde a la versión de Lucas):

Les dijo: La mies es mucha y los obreros pocos; rogad, pues, al amo mande obreros a su mies. Id, yo os envío como corderos en medio de lobos. No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias [o bastón], y a nadie saludéis por el camino.

En cualquier casa que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa. Si hubiere allí un hijo de la paz, descansará sobre él vuestra paz [i. e.: vuestro saludo será bien recibido]; si no, se volverá a vosotros. Permaneced en esa casa y comed y bebed lo que os sirvieren, porque el obrero es digno de su salario [así en Lucas; en Mateo: *sustento*]. No vayáis de casa en casa.

En cualquiera ciudad donde entréis y os recibieren, comed lo que os fuere servido y curad a los enfermos que en ella hubiere, y decidles: El reino de Dios está cerca de vosotros. En cualquiera ciudad donde entréis y no os recibieren, salid a las plazas y decid: Hasta el polvo que de vuestra ciudad se nos pegó a los pies os lo sacudimos, pero sabed que el reino de Dios está cerca.

(3) Mc 6,7-13:

Llamando a sí a los doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, y les encargó que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, y se calzasen con sandalias y no llevasen dos túnicas.

Les decía: Dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar, y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos. Partidos, predicaron que se arrepintiesen, y echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban.

Todo lo que hemos venido viendo acerca de las actitudes de Jesús, tanto en la teoría como en la práctica, en todo lo concerniente a la comida y a la curación de los enfermos hay que tenerlo en cuenta en todo lo que digamos a partir de este momento, pero lo que ahora veremos es cómo esos principios fueron ampliándose a otras personas en forma de desafío o autorización. En eso radica, en mi opinión, la clave del movimiento creado originalmente por Jesús, a saber, en el igualitarismo compartido de los recursos espirituales (la curación de los enfermos) y materiales (la comida). Me gustaría recalcar este hecho lo más posible, e insisto en que no podemos separar su materialidad y su espiritualidad, su naturaleza fáctica y su simbolismo. La misión de la que estamos hablan-

do no supone, como la de Pablo, una dramática irrupción en los centros urbanos situados a cientos de kilómetros de distancia a lo largo de las grandes rutas comerciales. Implica, por el contrario, realizar el viaje más largo que cabría imaginar en el mundo grecorromano, e incluso quizá en cualquier mundo, a saber, el que supone para un extraño cruzar el umbral de la casa de un campesino.

Persona y lugar

¿Pero de qué clase de misión se trata? ¿Quién es el encargado de realizarla y dónde debe llevarla a cabo? Utilizo deliberadamente el término *misión*. Y es que estamos ante algo más que un simple estilo de vida, por mucho que sea un estilo de vida que presuponga un determinado mensaje o que lo lleve aparejado. Por otra parte, sin embargo, deberíamos tener mucho cuidado y no adjudicar a este concepto toda la parafernalia de la misión paulina, por no hablar de las implicaciones que tendría la ulterior evangelización cristiana.

¿Pero quién exactamente es enviado a esa misión? Lo más probable es que la respuesta directa a la pregunta planteada en el *Evangelio de Tomás* 6,1 no esté en 6,2-4, sino en 14,1-3, y allí sólo se habla de los seguidores o discípulos de Jesús. El *Evangelio Q* resulta todavía menos provechoso, al menos tal como ha llegado hasta nosotros. Fuera lo que fuese lo que encontrara en esa fuente Lucas, el evangelista redacta una versión completamente nueva y dice (cf. Lc 10,1):

Después de esto, designó Jesús a otros setenta [y dos] y los envió de dos en dos, delante de sí, a toda ciudad y lugar adonde Él había de venir.

Estas palabras serían una completa invención de Lucas, de suerte que no podemos averiguar a quién iban dirigidas las instrucciones de Jesús según el *Evangelio Q*. En Mc 6,7, en cambio, se afirma explícitamente que los misioneros son los Doce Apóstoles, pero semejante dato aparece únicamente en este evangelio. ¿Cuando Marcos identifica a los misioneros específicamente con los Doce Apóstoles, estamos ante una invención suya comparable a la de Lucas que veíamos antes, como si el encargo datara de los tiempos del Jesús histórico?

El sentido que tienen los Doce Apóstoles es dar a entender que la comunidad organizada en torno a la figura de Jesús constituye un Nuevo Israel en miniatura, un nuevo Pueblo de Dios, con otros doce patriarcas que vendrían a sustituir a los doce hijos de Jacob de los que habla el An-

tigo Testamento. La cuestión, sin embargo, es saber si tal institución viene de los tiempos del Jesús histórico o si fue creada después de su muerte en determinados círculos del cristianismo primitivo. Yo prefiero quedarme con la segunda de estas alternativas por dos razones. La primera es que me parece casi imposible imaginar a trece personas viajando juntas en pleno siglo I por las aldeas de la Baja Galilea. Figurémonos lo que pasaría si semejante grupo llegara a uno de esos villorrios cuando todos los hombres del lugar estuvieran trabajando en el campo y en la aldea sólo se encontraran las mujeres y los niños, y más teniendo en cuenta que se trata de una cultura basada en los criterios de honra y deshonra determinados por la separación de los sexos. «¡Bandidos!», se habrían puesto a gritar. Jesús y sus Doce Apóstoles quedarían muy bien en el papel de escuela filosófica en cualquier ciudad, pero lo que no cabe imaginar es que semejante grupo anduviera yendo y viniendo por las aldehuelas de la Galilea rural. Se trata, sin embargo, de una objeción demasiado general.

La segunda y más inmediata de mis objeciones es que, según parece, muchos de los grupos que constituían la iglesia primitiva no habían oído hablar nunca de una institución simbólica tan importante como ésta. Pablo alude a una tradición acerca de «los Doce» en 1 Cor 15,5, pero luego, en 1 Cor 15,7, distingue a estos doce de «todos los apóstoles», y desde luego en las epístolas nunca vemos que constituyan un grupo especial del que emane la autoridad. Tampoco hablan nunca de ellos ni el *Evangelio de Tomás* ni el *Evangelio Q*. La *Didaché*, manual de carácter catequético, litúrgico y didáctico, cuyos capítulos más antiguos se remontarían a los años 50-70 e. v., habla de «apóstoles» únicamente en el sentido de misioneros itinerantes que provisionalmente reciben hospitalidad durante sus viajes cuando se dirigen a fundar nuevas iglesias. Existe un único manuscrito del siglo XI en el que se ha conservado el texto íntegro de esta obra, y en él aparece un primer título, *Doctrina de los Doce Apóstoles*, que en la segunda línea se convierte en *Doctrina del Señor a través de los Doce Apóstoles a los gentiles*. Ninguno de estos dos títulos refleja el sentido que tiene el término «apóstoles» en el interior del texto, y debemos considerar que se trata de sendos añadidos de época posterior. Tampoco aparecen para nada los Doce Apóstoles en *1 Clem*, carta escrita en torno a los años 96 o 97 e. v. desde la iglesia de Roma a la de Corinto. Por último, tampoco se habla de ellos en las cartas que Ignacio de Antioquía escribió a las diversas comunidades cristianas por las que pasaba en su viaje hacia Roma, adonde se encaminaba para sufrir el martirio, entre los años 110 y 117 e. v. Si la institución de los Doce Apóstoles, con las profundas connotaciones simbólicas que comporta, hubiera sido creada por Jesús o en vida de éste, habría sido mucho más conocida

y se habría hablado más de ella. Yo concluyo, pues, que la relación entre los misioneros de Jesús y los Doce Apóstoles que aparece en Mc 6,7 es una invención del propio Marcos y que no procede del Jesús histórico.

Los misioneros no constituían ningún grupo concreto de personas estrechamente relacionadas entre sí; y tampoco fueron enviados a cumplir ninguna misión específica en ningún momento. Eran fundamentalmente una serie de *curanderos curados*, cuya capacidad para seguir curando consistía en parte precisamente en el poder que se les había concedido de curar a otros. En otras palabras, la teoría que yo propongo es que se creó una red de curaciones compartidas con Jesús, del mismo modo que antes propuse la existencia de una red de esperanzas apocalípticas relacionadas con Juan. Y debería estudiarse muy seriamente cómo habrían llegado a entrelazarse estas dos redes.

Un último problema relacionado con las personas enviadas como misioneros. Según Mc 6,7 y Lc 10,1, «los Doce» y «los Setenta y dos» respectivamente son enviados «de dos en dos». ¿Por qué? Sabemos que los rabinos solían viajar por parejas en sus desplazamientos oficiales, pero esa costumbre se generalizaría mucho después, tras la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 e. v. No hay evidencia alguna de que semejante práctica fuese habitual en tiempos de Jesús. Pero tenemos otros dos textos que acaso aclaren lo que ocurría. En uno de ellos se recoge un episodio de carácter sumamente simbólico, aunque lo examinaremos con mayor detalle en el último capítulo del presente volumen: se trata del famoso pasaje de los discípulos camino de Emaús el mismo Domingo de Resurrección. Uno de ellos es identificado como Cleofás —se trata, por lo tanto, de un varón—, mientras que el otro permanece en el anonimato. Mi teoría es que cada vez que nos encontramos con una de esas parejas de personajes, uno con nombre y el otro innominado, sobre todo en el contexto de la sociedad mediterránea, el segundo de ellos es una mujer. No obstante, no se especifica en ningún momento que el personaje en cuestión sea la mujer de Cleofás. El otro texto corresponde a 1 Cor 9,5, y se sitúa en un contexto en el que Pablo analiza sus propias actividades de misionero:

¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una mujer hermana [*adelphén gynaíka*], igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?

La traducción inglesa (*Do we not have the right to be accompanied by a [believing] wife?*: «¿No tenemos derecho a que nos acompañe una esposa?») simplifica el problema al convertirlo en una mera cuestión de

apoyo al misionero y a su mujer, por cuanto ella sería también cristiana.* ¿Pero está realmente hablando Pablo de esposas cristianas de verdad? Y, de ser así, ¿qué podemos pensar que les ocurriría a sus hijos en una situación semejante? O para ser más concretos: ¿Cómo iba a ir acompañado de su esposa un cultivador del celibato como Pablo? Mi teoría es que la expresión «mujer hermana» significa exactamente eso: una mujer misionera que acompaña en sus peregrinaciones al misionero de sexo masculino como si, a los ojos del mundo, fuera su esposa. Evidentemente, la función de esa estrategia sería proporcionar la mejor protección imaginable desde el punto de vista social a una misionera que viaja por un mundo dominado por el poder y la violencia del varón. ¿Habría sido, por lo tanto, ésa la principal finalidad que tuviera originalmente la costumbre de viajar «de dos en dos», esto es, la de admitir la posibilidad de que hubiera misioneras de sexo femenino, sin que ello supusiera menoscabo alguno para su integridad? Me doy perfectamente cuenta de que semejante hipótesis está condenada a la provisionalidad más absoluta. Pero también estoy convencido de que debemos plantearla aunque sólo sea por dos razones. En primer lugar, la expresión «mujer hermana» de Pablo requiere una interpretación más adecuada que simplemente la de «esposa (cristiana)**». En segundo lugar, si, como sugeríamos anteriormente, Jesús abogaba por una comensalía *abierta*, ello habría supuesto la admisión a la mesa tanto de hombres como de mujeres. Por consiguiente, si entre los misioneros se incluía a las mujeres, ¿qué efecto habría tenido este hecho en el contexto de una sociedad campesina como la galilea? A mi juicio, las mujeres misioneras nunca habrían podido salir de casa solas, de modo que la relación «esposa hermana» habría sido no sólo la mejor forma, sino también la única, de que lo hicieran. Si el resto de la sociedad se hubiera enterado de lo que en realidad había, el calificativo que habría merecido la mujer que actuara de esa forma habría

* La traducción española de la *Sagrada Biblia* de Nacar-Colunga (BAC, 1976), que es la que habitualmente utilizamos en las citas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, dice: «¿No tenemos derechos a llevar en nuestras peregrinaciones una hermana ...?». En la versión española del *Nuevo Testamento Trilingüe*, publicado también en la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1988), leemos la traducción literal que incluimos aquí: «¿Acaso no tenemos derecho a traer con nosotros una mujer hermana ...?», que conserva la ambigüedad que tiene el uso del término *gynē*, «mujer: hembra, esposa», en el original griego. En la versión alemana de la *Hausbibel* publicada por la editorial Herder (Friburgo de Brigovia, 1980) leemos: «Haben wir nicht das Recht, eine gläubige Frau mitzunehmen ...?» («¿No tenemos derecho a llevar con nosotros a una mujer creyente?»), sin especificar tampoco si la «mujer» debe entenderse en sentido genérico o en el sentido de «esposa». (N. del t.)

** Tal es el sentido que tendría la traducción alemana *gläubige Frau*, «mujer creyente». (N. del t.)

sido el de *puta*, que era el que habitualmente se aplicaba a las mujeres que se saltaban las convenciones sociales imperantes o escapaban del control normal por parte de los varones. De esa forma, por tanto, Jesús habría estado en tratos con «putas».

Pero pasemos ahora de las personas al lugar. ¿Adónde eran enviados exactamente esos seguidores y discípulos de Jesús? Nótese cómo en los tres textos clave citados anteriormente, el lugar exacto al que se dirigen los misioneros cambia de una versión a otra, e incluso dentro de un mismo texto. Lo que ahora me llama la atención es cómo se pasa de visitar unas cuantas *casas* agrupadas hasta formar un pequeño *villorrio* en las proximidades de los campos, a entrar en las *villas* con cierta capacidad mercantil, y por último en las *ciudades* provistas de grandes edificios públicos y probablemente también de murallas. Valdría la pena recordar, a modo de advertencia saludable, que, según las estimaciones de los eruditos, la población de Cafarnaúm en tiempos de Jesús oscilaría entre los mil setecientos y los veinticinco mil habitantes.

El *Evangelio de Tomás* 14,2 habla primero de «cualquier tierra», pero después especifica y alude a las «regiones» rurales, esto es, al campo, no a las ciudades. En cuanto a Marcos, en 6,10 habla específicamente de una «casa», y luego, en 6,11, se refiere simplemente a «un lugar», pero, dado el contexto, es de suponer que está hablando al mismo nivel geográfico. El *Evangelio Q*, en cambio, presenta la más sorprendente de las tres versiones. Así, en la primera mitad, en Lc 10,5-7, se dice en cuatro ocasiones que el destino de los misioneros es una «casa», pero luego, en Lc 10,8-11, se habla por dos veces de una «ciudad» (literalmente, *pólis*).

Los recientes estudios en torno al *Evangelio Q*, y especialmente las obras de John S. Kloppenborg, han defendido la existencia de dos estratos fundamentales en la composición de este evangelio. El primero pondría de relieve sobre todo un determinado estilo de vida y una actividad misionera, que, pese a los riesgos de oposición e incluso de persecución con las que habría cabido contar, se habría mostrado curiosamente abierta y llena de esperanzas. Pero después tendríamos un segundo estrato, mucho más siniestro y caracterizado por mostrarse siempre a la defensiva y lanzar serias amenazas de venganza apocalíptica contra «esta generación» por negarse a acoger aquella actividad misionera. Lo que determinó el cambio de actitud de aquellas comunidades cristianas primitivas acaso se refleje en la sustitución de la *casa* por la *ciudad*, que podemos percibir al pasar de Lc 10,5-7 a Lc 10,8-11. Posiblemente lo que les ocurriera a las comunidades en cuyo seno se produjo el *Evangelio Q* es que el éxito relativo de la misión en las *casas* de las aldeas y poblaciones rurales se convirtió en un fracaso relativo cuando los misione-

ros ampliaron su radio de acción y lo extendieron a ciudades como, por ejemplo, Corozáin, Betsaida, o Cafarnaúm, aunque los primeros seguidores de Jesús habrían sido enviados a las casas de las aldeas y no a los centros urbanos.

Comensalía y remuneración

El paso que va de la *misión en las casas* a la *misión en las ciudades* constituye una de las evoluciones por las que atravesó la historia de estos tres textos fundamentales. Otro cambio importante es el que va de la *comensalía* a la *remuneración*, cambio facilitado por la ambigüedad que existe entre la *comida entendida como comensalía* y la *comida entendida como salario en especie*. Semejante cambio de significado resultaba ya evidente en las dos versiones del *Evangelio Q*, la de Mt 10,10 (sustento) y Lc 10,7 (salario), tal como señalábamos anteriormente y como volveremos a subrayar más adelante. Volvemos a citar los textos de antes, y además otros cuatro que tratan de este mismo tema, y que corresponden respectivamente a 1 Cor 9,4, 9 y 14 (comida, sustento); 1 Tim 5,17-18 (salario); *Diálogo del Salvador* 53b (comida); y *Didaché* XI,4-6 y XIII,1-2 (comida).

(1b) ... porque el obrero es acreedor a su *sustento*.

(1a) ... porque el obrero es digno de su *salario*.

(2) ¿Acaso no tenemos derecho a *comer* y beber? ... Porque en la Ley de Moisés está escrito: «No pongáis bozal al buey que trilla» ... Pues así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio: que vivan del Evangelio.

(3) Los presbíteros que presiden bien sean tenidos en doble honor, sobre todo los que trabajan en la predicación y en la enseñanza. Pues dice la Escritura: «No pondrás bozal al buey que trilla» y «Digno es el obrero de su *salario*».

(4) María dijo [citando a Jesús]: «El obrero es acreedor a su *sustento*».

(5) Ahora bien, todo apóstol que venga a vosotros [esto es, todo apóstol itinerante], sea recibido como el Señor. Sin embargo, no se detendrá más que un solo día. Si hubiere necesidad, otro más. Mas si se queda tres días, es un falso profeta ... Al salir el apóstol, nada lleve consigo, si no fuere pan, hasta nuevo alojamiento. Si pide dinero, es un falso profeta. Todo profeta verdadero, que quiera morar de asiento entre vosotros [esto es, tener residencia fija], es digno de su *sustento*. Igualmente, el maestro verdadero merece también, como el trabajador, su *sustento*.

De estos seis textos, dos hablan de *salario* y cuatro de *comida/sustento*, de suerte que lo más verosímil es que la trayectoria seguida haya ido del sustento al salario y no al revés. Pero lo que yo quiero resaltar no es la diferencia existente entre el sustento y el salario, pues el salario siempre podría pagarse en especie, en forma de alimento, y seguir siendo salario. Lo importante es el paso de la *comensalía* a la *remuneración*, gracias naturalmente a la ambigüedad existente entre sustento y salario. No obstante, aunque los preceptos del último texto ponen de manifiesto los problemas evidentes que plantea la distinción entre apóstoles itinerantes y pordioseros que van de casa en casa, se perdió algo muy importante cuando la comensalía abierta se transformó en remuneración debida. Quizá la misión resultara más eficaz, mejor organizada, y más en consonancia con las realidades urbanas que con los ambientes rurales, pero con ello cambiaría por completo su naturaleza. Para Jesús, sin embargo, la comensalía no constituía una mera estrategia de apoyo a la misión. El mismo efecto podría haberse conseguido por medio de la percepción de limosnas y salarios, o mediante el cobro de honorarios o emolumentos de cualquier tipo. Habría podido conseguirse sencillamente, por ejemplo, recurriendo a la mendicidad. La comensalía era más bien una estrategia destinada a construir o reconstruir la comunidad campesina sobre unos principios radicalmente distintos de los conceptos de honra y deshonor, o patrocinio y clientela. Se basaba en la participación igualitaria en el poder material y espiritual al nivel más popular imaginable. Por eso, cualquier modificación que supusiera convertir la *comensalía* en *remuneración debida* significaría un paso decisivo en la evolución de aquel movimiento.

LA PIEL DE MIS PLANTAS POR ZAPATOS

El Reino de Dios no era para Jesús un monopolio divino vinculado exclusivamente a su persona. Comenzaba a nivel del cuerpo y se presentaba bajo la apariencia de una participación comunitaria en la curación de los enfermos y la comida, esto es, una participación en los recursos espirituales y materiales disponibles para todos los individuos sin distinción, sin discriminación ni jerarquías. Se accedía a ese Reino como si se tratara de un modo de vida, y todo aquel que fuera capaz de seguirlo, estaría en condiciones de transmitírselo a otros. No se trataba sólo de palabras ni sólo de acciones, sino de ambas cosas a la vez, de todo un estilo de vida. Hasta ahora, sin embargo, no hemos dicho nada acerca de la indumentaria, los accesorios de rigor y las normas de conducta menciona-

dos en los textos anteriormente citados. ¿Pero qué tienen que ver esos códigos con el Reino de Dios? Volveré a citar los principales versículos a modo de recordatorio. Corresponden respectivamente al *Evangelio Q* según Lc 10,4, a Mc 6,8-9 y a *Didaché* XI,6a:

(1) No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias [o bastón], y a nadie saludéis por el camino.

(2) Les encargó que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, y se calzasen con sandalias y no llevaran dos túnicas.

(3) Al salir el apóstol, nada lleve consigo, si no fuere pan, hasta nuevo alojamiento.

Una vez más, a medida que vamos leyendo estos textos, notamos que se pasa de un código *más radical* a otro *más blando*, del mismo modo que se pasaba de la *casa* a la *ciudad*, y de la *comensalía* a la *remuneración*. El bastón y las sandalias que se prohíben en el primero, en el segundo están ya permitidos, y el pan que estaba prohibido en el segundo, se permite ya en el tercero. El primer versículo, por lo tanto, sería el más antiguo: Y es que ¿cómo iba a hacer falta permitir llevar algo tan normal como un par de sandalias y un bastón —como dice el segundo texto—, si no hubiera estado prohibido en el primero? Todos estos cambios, en cualquier caso, sirven para poner de relieve el hecho de que esos preceptos eran en otro tiempo verdaderas normas a seguir y no un puñado de ideas inconcretas, de posibilidades teóricas, o de mandamientos imaginarios. Así, pues, si consideramos que la prohibición de llevar bolsa, alforja, sandalias y bastón, o incluso de saludar, constituye un elemento básico y original, procedente del Jesús histórico, ¿qué es lo que quería decir al instituir esta serie de prohibiciones? Para responder a esta pregunta será preciso echar una ojeada a otro grupo de misioneros, que durante el siglo I e. v. se dedicaban a predicar a la gente corriente y moliente un mensaje radical no sólo con sus palabras, sino también a través de sus vidas, no sólo con sus enseñanzas sino también con su indumentaria. ¡Que entren los cínicos!

Diógenes y Dédalo

El cinismo fue un movimiento filosófico griego fundado por Diógenes de Sínope (c. 400-c. 320 a. e. v.), ciudad situada en la zona central de la ribera meridional del mar Negro. La palabra «cínico» proviene del

sustantivo *kyon*, *kynós*, que significa «perro» en griego, y Aristóteles se la aplica a Diógenes como si se tratara de un mote conocido por todo el mundo. En un principio se trataba de un término despectivo con el que se aludía a la desvergüenza provocativa con la que Diógenes se burlaba deliberadamente de los códigos humanos de la decencia y la propiedad, de las costumbres y los convencionalismos. Hoy día utilizamos el término *cínico* para designar a la persona que no cree en nada o que duda de todo, pero lo que significaba el cinismo desde el punto de vista filosófico era la duda teórica, y *además* la negación práctica de todos los valores de la cultura convencional y de todos los prejuicios de la civilización. Veamos la definición que hace Farrand Sayre del programa de los cínicos:

Los cínicos buscaban la felicidad por medio de la libertad. El concepto cínico de libertad significaba hallarse libre de los deseos, del temor, de la cólera, del dolor y de las demás pasiones; de las ataduras religiosas o morales, de la autoridad de la ciudad, el estado o los funcionarios públicos; del respeto a la opinión pública así como de toda preocupación por la posesión de bienes; del confinamiento en una determinada localidad y de la responsabilidad de alimentar y sostener a una esposa y a unos hijos ... Los cínicos se burlaban de las costumbres y los convencionalismos de los demás, pero eran muy rígidos por lo que a la observancia de los suyos se refiere. No podía verse un cínico que no llevara su *alforja*, su *bastón* y su *manto*, que invariablemente tenía que llevar puesto, debía estar sucio y harapiento, y dejar al descubierto el hombro derecho. Siempre iban *descalzos*, con la *barba* y el *cabello* largo y desgreñado.⁴

Las palabras que he destacado en cursiva corresponden a los objetos que componían la indumentaria y accesorios obligatorios de los cínicos, elementos todos ellos que constituían una dramatización de su negativa a aceptar los valores materiales de la sociedad, una especie de visualización de su postura contracultural.

La clásica anécdota sobre los cínicos es la que trata del encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno, ocurrido en Corinto el año 336 a. e. v. Por aquel entonces el monarca macedonio se disponía a emprender la conquista del mundo con la ayuda de su poderío militar, propósito obtenido ya por el filósofo sin más apoyo que el de su indiferencia y autodisciplina. La famosa historietta era ya conocida por Cicerón, que la recoge en sus *Tusculanae Disputationes* V,92, obra que data del año 45 a. e. v.:

4. Farrand Sayre, *The Greek Cynics*, Furst, Baltimore, 1948, pp. 7 y 18.

Pero la máxima muestra de su franqueza cínica la dio, sin duda, Diógenes cuando Alejandro le preguntó cuál era su deseo: «Retírate», respondió, «y no me quites el sol». Pues, según parece, Alejandro le impedía gozar de sus templados rayos.

Mira por dónde debemos remitirnos otra vez a la cita de Burton Mack que encabezaba el capítulo 3. La escena entre Diógenes y Alejandro comportaba poner deliberadamente en tela de juicio los conceptos de poder, supremacía, dominio, y rango real. ¿Quién es el verdadero señor, aquel que lo quiere todo, o aquel que no quiere nada? ¿Aquel que desea apoderarse de toda Asia, o aquel que sólo quiere gozar de un rayito de sol? Si la condición de rey equivale a la absoluta libertad, ¿cuál de los dos es verdaderamente libre? ¿Cuál de los dos es verdaderamente rey? Pues bien, del mismo modo que el cinismo conoció un primer apogeo en la época inmediatamente posterior a las conquistas de Alejandro Magno, se produjo un segundo período de esplendor en la época inmediatamente posterior a las conquistas de Augusto. Ambos momentos históricos estaban maduros para poner en tela de juicio el concepto de poder, y los cínicos así lo hicieron no sólo al nivel de las teorías abstractas propias de los ambientes aristocráticos, sino también al nivel práctico de lo que se hace en la calle, como es propio de la gente corriente. Los cínicos eran predicadores populistas que echaban sus peroratas en las plazas públicas y en los lugares de peregrinación, y su vida y su indumentaria hablaban con tanta contundencia como sus discursos y sermones.

Las críticas de los cínicos, sin embargo, no iban dirigidas simplemente contra el materialismo de la cultura helenística, sobrevenido a raíz de la creación de los imperios de Alejandro y Augusto. Más concretamente iban dirigidas contra el propio concepto de civilización, y defendían una autosuficiencia basada en el modelo de la naturaleza, y no en el de la cultura. El moralista latino Séneca el Joven, que vivió entre los años 4 a. e. v. y 65 e. v., marca la diferencia existente no sólo entre Alejandro y Diógenes, sino también entre este último y Dédalo, entre el personaje que inventó el arte de la civilización y el que la rechazó por completo (cf. *Epístolas Morales* XC, 14-16):

¿Cómo se explica, por favor, que admires, a un tiempo, a Diógenes y a Dédalo? ¿De los dos, cuál te parece sabio? ¿El que inventó la sierra, o el otro que, cuando vio a un niño bebiendo agua en el hueco de la mano, al punto quebró la copa sacada del zurrón, mientras se hacía este reproche: «¡Cuánto tiempo, necio de mí, he llevado fardos inútiles!», el mismo que se arrollaba en su tonel y en él se dormía? ... En efecto, si el linaje huma-

no quiere escuchar a éste, comprenderá que tan inútil le resulta el cocinero como el soldado ... No echarás de menos a los artesanos; secunda la naturaleza.

En otras palabras, el cinismo no constituye sólo un ataque moral a la civilización grecorromana; implica asimismo un contradictorio ataque contra la propia civilización. De hecho nos enfrentamos de nuevo a la distinción que veíamos anteriormente entre el fenómeno más general de la *escatología* o negación del mundo, y el otro más restringido del *apocalipticismo*, que no sería sino una de las múltiples formas adoptadas por el primero. El cinismo sería la modalidad adoptada en la civilización grecorromana por esa rama universal de la filosofía que es la escatología o negación del mundo, una de las opciones fundamentales del espíritu humano. Pues siempre que haya una cultura y una civilización, podrá darse también una contracultura y una anticivilización.

La alforja y el bastón

Los misioneros cínicos y los misioneros de Jesús coinciden en el hecho de no llevar sandalias y de no perder el tiempo con los típicos saludos y cotilleos que suelen intercambiar los viandantes. Me detendré ahora en estudiar el detalle de la bolsa y el bastón, pues supone una diferencia evidente entre unos y otros.

Se han conservado una serie de cartas apócrifas o epístolas falsas de los cínicos más representativos o más reverenciados, producidas todas ellas aproximadamente en época augústea, esto es, poco antes o poco después del nacimiento y muerte de Jesús. El título de toda esta sección, «La piel de mis plantas por zapatos», procede de una frase que aparece en *Pseudo-Anacarsis* 65, texto que conocía ya Cicerón hacia el año 45 a. e. v. Todas estas cartas imaginarias pueden leerse en la colección de las mismas publicada por Abraham Malherbe con el título de *The Cynic Epistles*. Nótese el constante hincapié que se hace en el manto, el bastón, y la alforja o bolsa en los siguientes fragmentos de cartas del *Pseudo-Diógenes*, atribuidas falsamente al fundador del movimiento cínico, y que datarían del siglo I a. e. v. o incluso de una fecha más temprana. El término *manto* designa la prenda —doblada o sin doblar—, que se lleva día y noche por encima, a manera de sobretodo, tanto en invierno como en verano, en una palabra: la única prenda utilizada como vestido. De momento, sin embargo, fijémonos tan sólo en los términos alforja o bolsa, y bastón:

[A Hicetas] No te aflijas, padre, porque me llamen perro ni porque me ponga un manto doble y tosco, porque lleve una *alforja* a mis espaldas y un *bastón* en la mano ... y no viva, como vivo, con arreglo a la opinión popular, sino con arreglo a la naturaleza, en libertad, bajo el imperio de Zeus...

[A Apolexis] He abandonado casi todo lo que hacía pesada mi *alforja*, pues he aprendido que como plato basta una hogaza de pan abierta, y el hueco de la mano como copa ...

[A Antípatro] Me he enterado de que andas diciendo que nada tiene de insólito que lleve un doble manto raído y una *alforja*. Pues bien, admito que nada tiene de extraordinario, pero ambas cosas son buenas si son fruto de una decisión consciente ...

[A Anaxilao] Recientemente he llegado a reconocer en mí a Agamenón, pues mi *bastón* me sirve de cetro y mi doble manto raído es mi manto real, y, para variar, mi *alforja* de cuero es mi escudo ...

[A Agesilao] Para vivir basta el contenido de una *alforja* ...

[A Crates] Recuerda que te induje a llevar esa vida de pobreza ... Pienso que tu manto raído es una piel de león, tu *bastón* una maza, y tu *alforja* el cielo y la tierra, de donde extraes tu alimento. Ojalá así anide en ti el espíritu de Heracles, más fuerte que las alternativas de la fortuna.

El término *bolsa* probablemente constituya una traducción muy poco afortunada, pues para nosotros tiene una relación inmediata con el concepto de dinero. La palabra utilizada en todos los casos en el original griego es *péra*, la misma que aparece en Lc 10,4 o en Mc 6,8, y la mejor traducción sería «alforja» o «zurrón», y no «bolsa». Lo que este objeto simbolizaba para los cínicos era su absoluta autosuficiencia. Llevaban siempre la casa a cuestas. Todo lo que necesitaban podían llevarlo en un simple zurrón colgado al hombro. Y lo mismo ocurría con el bastón. Era un símbolo de su carácter itinerante, del hecho de no tener residencia fija en ningún sitio, de que espiritualmente estaban siempre de camino hacia alguna parte. Ambos elementos venían a subrayar su autosuficiencia itinerante.

Los misioneros de Jesús, en cambio, reciben precisamente el mandamiento de *no* llevar alforja *ni* bastón. ¿Por qué esa diferencia tan curiosa? Teniendo en cuenta la reciprocidad en los actos de curación y alimentación que comporta el movimiento encabezado por Jesús, la idea de que sus misioneros no lleven bastón ni alforja es perfectamente lógica desde el punto de vista simbólico. En efecto, no tienen un carácter urbano, como los cínicos, que pronunciaban sus discursos en las esquinas de las calles o en las plazas públicas. Los misioneros de Jesús tienen un ca-

rácter rural, y su tarea consiste en ir de casa en casa con el fin de reconstruir la sociedad campesina desde sus raíces. Y como la comensalía no constituye una simple técnica de mantenimiento, sino la demostración misma de su mensaje, no podían ni tenían por qué vestirse de ninguna manera especial para anunciar su autosuficiencia itinerante, sino que, por el contrario, debían poner de manifiesto su dependencia comunal. Vida errante y dependencia: cura a los enfermos, haz una breve parada, y vete.

Pobreza y realeza

Para concluir esta sección, citaremos una serie de textos del filósofo Epicteto, no con la intención de discutir quién influyó a quién, sino sencillamente para demostrar cómo los conceptos de pobreza y de rango real llegaron a ser conjugados no sólo por Jesús en el ámbito del judaísmo, sino también por Epicteto en el ámbito del paganismo grecorromano. Esclavo de nacimiento por ser hijo de esclava, la vida de Epicteto se desarrolló entre los años 55 y 135 e. v. Su amo le permitió estudiar la filosofía y acabó concediéndole la libertad; desterrado de Roma por Domiciano, al igual que todos los filósofos, abandonó la urbe el año 89 e. v. He aquí un pasaje justamente famoso de su discurso titulado «Vocación del Cínico», incluido en sus *Disertaciones* (III.XXII), obra póstuma elaborada a partir de los apuntes de sus discípulos:

¿Y cómo es posible que uno viva serenamente sin tener *nada*, desnudo, sin casa, sin hogar, flaco y sucio, sin esclavos, sin patria? Mira, la divinidad os ha enviado al que muestra con hechos que es posible. Miradme, no tengo casa ni patria ni hacienda ni esclavos; duermo en el suelo; ni mujer, ni hijos ni un mal palacio del gobernador, sino la tierra y el cielo y un mal manto. ¿Y qué me falta? ¿No vivo sin penas, sin temores, no soy *libre*? ¿Cuándo vio alguno de vosotros que fallara mi deseo, cuándo que fuera a caer en lo que rechazo? ¿Cuándo censuré a la divinidad o al hombre? ¿Cuándo hice reproches a alguien? ¿Verdad que ninguno de vosotros me ha visto con aire sombrío? ¿Cómo trato a esos a los que vosotros teméis y admiráis? ¿No los trato como a esclavos? ¿Quién, al verme, no cree ver a su propio *rey* y señor?

Nótese cómo a lo largo de este razonamiento los conceptos van pasando de *nada* a *libre*, y por fin a *rey*, según una lógica ascendente que conduce de la pobreza a la libertad y de ésta a la realeza. Nótese asimismo las fuertes resonancias políticas implícitas en todo el pasaje. Si

Epicteto personificaba la realeza, ¿a qué quedaba reducido el emperador de Roma? Pero para explicar estos tres términos valdrá la pena citar unos cuantos fragmentos más de *Disertaciones* III.XXII.

Fijémonos en primer lugar en la *Pobreza*. A Epicteto le preocupa mucho que los rasgos externos del cinismo se confundan con sus valores internos. Teniendo en cuenta que el filósofo cínico tiene todo el aspecto de un mendigo, ¿no sería posible que todo mendigo fuera un filósofo cínico? ¿Se convierte automáticamente uno en cínico por el hecho de llevar bastón, alforja y un solo manto? No obstante, pese a llamar la atención sobre el peligro en que se puede incurrir, en ningún momento se le ocurre a Epicteto sugerir la idea de abandonar todos esos elementos externos. Se limita a recalcar que la pobreza interna debe generar la externa, y que la externa no debe sustituir a la interna:

Y tú piensa el asunto cuidadosamente: no es como te parece. «Ahora llevo un manto gastado y entonces también lo llevaré; ahora duermo en cama dura y entonces también dormiré en ella; añadiré una alforjilla y un palo y empezaré a dar vueltas por ahí pidiendo e insultando a los que me encuentre ...» Si te imaginas así el asunto, apártate bien lejos de él. No te acerques, no es para ti ...

Eso son las palabras propias de un cínico [sc. el extenso pasaje de III.XXII citado anteriormente], su carácter y su propósito. Pero no —replicas tú—, lo que hace a un cínico es su alforjita, su palo y una buenas mandíbulas: tragar todo lo que le des o guardárselo, o insultar sin venir a cuento a los que se encuentra, o enseñar un hermoso hombro.

Resulta evidente que Epicteto se dirige a un público integrado por gente de clase humilde, cuya pobreza no se diferenciaría mucho, a nivel externo, de la de los cínicos. Pero el filósofo subraya que es la pobreza voluntaria, no la forzosa, la que cuenta.

Viene después la *libertad*. Aquel que no posee nada y no desea nada, es totalmente libre. Y ello no es sólo fruto de la pobreza física, que hace a la persona inasequible al deseo y a la sensación de carencia, sino sobre todo de una pobreza espiritual que hace a la persona olvidarse de los ataques y agresiones procedentes del exterior:

Y es que el ser cínico también conlleva la siguiente ventaja: la de ser azotado como un asno; y, azotado, querer a los que le azotan como padre de todos, como hermano. ¡Pues no! Si alguien te azota, ponte en medio y grita: «¡César! ¡Lo que he de sufrir en tu paz! ¡Vayamos al procónsul!». Pero, ¿qué es para el cínico el César o un procónsul? ¿O cualquier otro, excepto el que le ha enviado y a quien sirve, Zeus? ...

Y paciencia, tanta ha de tener el cínico que al vulgo le parezca des-

vergonzado y de piedra; nadie le insulta, nadie le da golpes, nadie le ofende; él mismo permite que su cuerpecillo lo trate **quienquiera** como quiera.

Resulta fascinante observar el nerviosismo que producía a algunos traductores cristianos de épocas pretéritas enfrentarse a este pasaje. ¿Se parece demasiado Epicteto a Jesús? Por ejemplo, en la edición de las *Disertaciones* publicada en 1910 (*The Moral Discourses of Epictetus*), su autora, Elizabeth Carter, compara este pasaje con Mt 5, 39-44, donde se dice que hay que ofrecer la otra mejilla, regalar incluso el propio manto, o hacer dos millas si alguien le requisara a uno para una sola, y comenta: «Cristo alude a unas ofensas y provocaciones mucho más graves que las que enumera Epicteto; y exige a *todos* sus seguidores lo que Epicteto considera sólo la obligación de una o dos personas completamente *extraordinarias*». Pero la verdad es que no es así.

La *realeza*, la verdadera condición real, es el último tema de los tratados por Epicteto que debemos estudiar. En este sentido, resulta interesante señalar que en griego se utiliza la misma palabra para designar el cetro real y el bastón del cínico:

¿Y dónde me hallarás un amigo del cínico? ... Ha de ser partícipe del cetro y de la realeza ...

Mira a lo que reducimos al cínico [si se casa], cómo le arrebatamos la realeza ...

¿Y la realeza [o bien: el reino] del cínico no será digna de lo mismo [en compensación por su soltería]?

Pobreza, libertad, y realeza, pues, por cuanto el cínico «ha sido enviado como mensajero de Zeus a los hombres ... Porque, en realidad, el cínico es espía», de suerte que viene a la tierra «como quien participa del poder de Zeus». No pretendo decir que las palabras y las actividades de Jesús y Epicteto sean exactamente iguales. Hay que tener en cuenta las diferencias del mismo modo que hay que respetar las semejanzas. Pero debemos comparar lo que Jesús denominaba Reino de Dios y lo que Epicteto pudiera haber llamado Reino de Zeus, en la idea de que se trata de dos mensajes radicales que comportaban unas doctrinas y unas actuaciones, una teoría y una práctica, totalmente contrarias a la opresión social, al materialismo cultural, y a la dominación imperialista de los siglos I y II e. v.

En último término, no hay forma de saber a ciencia cierta qué es lo que Jesús sabía acerca del cinismo, ni siquiera si tenía la más remota idea de su existencia. Aunque eso, en realidad, importa poco. Es posible que

no oyera hablar en toda su vida de los cínicos y que él solo inventara por su cuenta la teoría cínica. En cualquier caso, tanto las diferencias como las semejanzas existentes entre la figura de Jesús y las de los propagandistas cínicos resultan sumamente instructivas, aunque podamos establecer entre ellas una relación de dependencia. Todos ellos tenían un carácter populista y su destinatario era el pueblo llano; todos ellos predicaban un determinado estilo de vida, y defendían su postura no sólo con la palabra, sino además con los hechos, no sólo en la teoría, sino también en la práctica; y, por fin, todos ellos utilizaban una indumentaria y unos accesorios que simbolizaban dramáticamente el contenido de su mensaje. Jesús, sin embargo, se mueve en un ambiente rural, mientras que los cínicos lo hacen en ambientes urbanos; Jesús organiza un movimiento comunal, mientras que los cínicos siguen una filosofía individual; por último, la simbología cínica requiere el uso del bastón y las alforjas, mientras que la de Jesús implica no llevar ni alforjas ni bastón. Quizá Jesús respondiera a la imagen propia de un cinismo campesino *judío*.

6

ESOS PERROS AL PIE DE LA CRUZ

Curiosamente la crucifixión era un tipo de pena muy frecuente durante la Antigüedad. Aparece en sus diversas formas en numerosos pueblos del mundo antiguo, incluso entre los griegos ... Fue siempre un castigo para delitos de orden político y militar. Si entre los persas y los cartagineses era un castigo que se imponía principalmente a los altos oficiales y jefes del ejército, así como a los rebeldes, entre los romanos era una pena que se infligía sobre todo a los reos pertenecientes a las clases más humildes, esto es, a los esclavos, a los criminales particularmente violentos, y a los revoltosos de las provincias rebeldes, como por ejemplo Judea. El motivo fundamental de que estuviera tan difundida era la supuesta eficacia de su fuerza disuasoria; pues, naturalmente, la ejecución se llevaba a cabo a la vista de todo el mundo ... Solía ir acompañada de otras formas de tortura, entre las que se incluirían por lo menos los azotes ... La crucifixión comportaba además la exposición a la vista de todo el mundo del cuerpo desnudo de la víctima en un lugar eminente —en un cruce de caminos, en el teatro, en cualquier elevación del terreno, en el lugar del crimen—, circunstancia que constituía una mayor humillación del individuo, y que le confería una dimensión más tremenda si cabe. Y con el texto de Dt 21,23 en su horizonte, el hombre judío era especialmente consciente de esa circunstancia ... El horror de la crucifixión se veía agravado asimismo por el hecho de que quienes la padecían solían quedar insepultos. La imagen de la víctima crucificada convertida en pasto de las fieras y de las aves de rapiña constituía todo un estereotipo. Y esta circunstancia suponía el colmo de la humillación. El hombre contemporáneo apenas puede apreciar lo que significaba en la Antigüedad que le negaran a uno la sepultura, y la deshonra que ello comportaba.

MARTIN HENGEL, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*,
Fortress Press, Filadelfia, 1977

UN CADÁVER A MERCED DE LAS FIERAS SALVAJES

Éste es el capítulo más difícil de la presente obra por dos motivos; uno lo expondré inmediatamente, y el otro lo reservo para más adelante. Por lo pronto, resulta difícil para todos los que tienen fe en Jesucristo y para cuantos tienen fe en el género humano analizar de cerca el horror que suponía la crucifixión en el mundo antiguo. Y es que siempre que se analiza una cosa de cerca, se corre el riesgo de incurrir en el vicio del voyeurismo, de sentir el estremecimiento sucedáneo por el horror del otro. Mas si pensamos que en aquella época se hacía por millares todo lo que en nuestro siglo se hace por millones, no tendremos más remedio que analizar con una mirada dura y fría qué es exactamente lo que aquella horrible muerte comportaba. En cualquier caso deberemos andar con pies de plomo.

En junio de 1968 se descubrió en Giv'at ha-Mitvar, en la zona nororiental de Jerusalén, al oeste de la carretera de Nablus, en una tumba que dataría del siglo I e. v., el único esqueleto de un crucificado que se ha encontrado en toda la historia. En total había cuatro sepulturas, excavadas en la roca, todas ellas en forma de sala de escaso tamaño; todas constaban de una antecámara y una cámara funeraria provista de unos nichos lo bastante profundos como para acoger el cuerpo de una persona dispuesto longitudinalmente. Todas esas tumbas fueron utilizadas generación tras generación; tras la descomposición total de la carne dentro de aquellos nichos, sus restos eran enterrados juntos en una serie de pozos cavados en el suelo o bien introducidos en un osario o cajita utilizada para guardar los huesos del difunto, alternativa que resultaba mucho más costosa. Los nichos podían así ser utilizados de nuevo para otros enterramientos. En el complejo de Giv'at ha-Mitvar se encontraron unos quince osarios como los aludidos, en su mayoría amontonados en la parte superior de las tumbas, y en ellos se conservaban los huesos de treinta y cinco personas: once varones, doce mujeres y doce niños. De esas treinta y cinco personas, una mujer y su hijo habrían muerto al mismo tiempo durante el parto por falta de la asistencia de una comadrona; tres de los niños —uno de seis u ocho meses, otro de tres o cuatro años, y el tercero de siete u ocho—, habrían perecido de hambre; y cinco individuos habrían muerto de muerte violenta: una mujer y un varón habrían perecido quemados, otra mujer por el golpe de una especie de maza, un niño de tres o cuatro años por herida de flecha, y por último, un varón de entre veinticuatro y veintiocho años y un metro sesenta y cinco de estatura aproximadamente, habría muerto crucificado. Este individuo, cuyo nombre está escrito en la tapa del osario, se llamó en vida Yehochanan,

pero ahora es simplemente I/4A: Tumba I, Osario 4 (de los ocho que contenía esa tumba), Esqueleto A (de los tres guardados en el osario; de los otros dos, uno, incompleto, correspondería a un adulto, y el otro correspondería al hijo de Yehochanan, un niño de unos tres o cuatro años de edad).

Tras los estudios exhaustivos llevados a cabo por los especialistas del Departamento de Antigüedades de Israel y de la Escuela de Medicina Hadassah de la Universidad Hebrea de Jerusalén, pudo esclarecerse el modo exacto en que se realizó la crucifixión. Los brazos de la víctima no habrían sido clavados con clavos, sino atados a la viga transversal de la cruz, probablemente doblados hacia atrás a la altura del codo. Las piernas habrían sido dispuestas a un lado y otro de la viga vertical, y sujetas al madero por sendos clavos que le atravesaban los calcañares. Entre la cabeza del clavo y el hueso aparecía una pequeña plancha de madera de olivo, puesta allí sin duda para que el reo no pudiera liberar el pie del clavo, aun a costa de desgarrárselo. El clavo del pie derecho chocó al clavarse con un nudo de la madera y se despuntó, de suerte que, cuando el cadáver fue descolgado, clavo, plancha de madera de olivo y hueso siguieron juntos y así llegaron a la sepultura y a nuestras manos. Por último, no hay rastro alguno de que a la víctima le rompieran las piernas tras ser crucificada con el fin de acelerar su muerte por asfixia instantánea.

¿Pero cómo es que, habiendo habido miles de crucifixiones en los alrededores de Jerusalén sólo durante el siglo I e. v., sólo se ha encontrado el esqueleto de un crucificado y, además, guardado en un osario? Ya hemos mencionado, por ejemplo, el hecho de que Publio Quintilio Varo, gobernador de Siria, necesitó tres legiones y numerosas tropas auxiliares para reprimir las revueltas —entre ellas tres grandes levantamientos de corte mesiánico— que se produjeron en el territorio judío a la muerte de Herodes el Grande, acontecida en el año 4 a. e. v. Cuando llegó a Jerusalén, Varo ejecutó, según la versión gemela de los hechos que da Josefo en *BJ* II, 75 y *AJ* XVII, 295, a «dos mil» rebeldes. Las crucifixiones en masa estuvieron a la orden del día al comienzo y al final de la Primera Guerra de los Judíos. En los primeros días del verano de 66 e. v., Floro, a la sazón gobernador romano de todos los territorios judíos, ordenó a sus tropas lanzar un ataque contra los habitantes de la ciudad, según se afirma en *BJ* II, 306-308:

Prendieron también a muchos de los nobles llevándolos a Floro, a los cuales después de haberlos mandado cruelmente azotar, mandábalos crucificar. Mataron aquel día entre mujeres y niños, con los demás, por-

que no perdonaron aun a los niños de pecho, tres mil seiscientos. Hacía más grave esta destrucción la novedad que los romanos usaban, porque osó Floro lo que hombre ninguno antes había hecho, azotar a los nobles y caballeros en su mismo tribunal, y después crucificarlos, y aunque éstos eran de su natural judíos, todavía la honra y dignidad de ellos era romana.

Cuatro años más tarde, en los primeros días del verano de 70 e. v., el ejército de Tito rodeó completamente Jerusalén y con ello se precipitó el horroroso final del asedio, según se cuenta en *BJ* V, 447-451:

Pero la mayor parte [de los que habían salido de la ciudad sitiada en busca de comida] era de la gente más pobre y vulgar, los cuales no osaban huir de los romanos por miedo a [las represalias contra] los suyos ... Los que aquí eran presos ... de esta manera, pues, azotados cruelmente ... y atormentados de muchas maneras antes de morir, eran finalmente colgados en una cruz delante del muro ... prendiendo cada día sus quinientos y aun muchas veces más ... Los soldados romanos colgaban [sc. crucificaban] a los judíos de diversas maneras, y con ira y con odio hacíanles muchas injurias; habían ya tomado tanta gente, que faltaba dónde poner las cruces, y aun faltaban también cruces para colgar a tantos como había.

Aunque, como pone de manifiesto la cita de Martin Hengel que encabeza este capítulo, la crucifixión constituía entre los romanos la pena reservada principalmente a las personas de clase humilde, podía recurrirse a ella, como hizo Floro, precisamente para degradar y deshonorar a los miembros de la clase alta que se rebelaban.

¿Pero qué es lo que hacía de la crucifixión una muerte tan horrible? Las peores penas capitales a las que se condenaba en Roma eran la cruz, la hoguera y las fieras. Lo que las hacía más espantosas no era tanto la crueldad que comportaban ni la deshonra pública que significaban, sino el hecho de que *no quedara resto alguno que enterrar*. El daño que para el cuerpo de la víctima podía suponer ser quemado en la hoguera o arrojado a las fieras resulta evidente. Pero lo que suele olvidarse al pensar en la crucifixión es la presencia de cuervos carroñeros y perros hambrientos graznando y aullando respectivamente en torno y a los pies del cuerpo moribundo. Una vez más es Martin Hengel el encargado de recordarnos esa horrible realidad. En su libro, que constituye un verdadero catálogo de citas de autores grecolatinos en torno al tema de la crucifixión, se habla, por ejemplo, de cuerpos «atados [y] clavados ... [para] aciago pasto de aves de rapiña y triste alimento de perros» (cf. p. 9), de otros que «alimentaban a los cuervos en la cruz»

(p. 58), o de individuos «colgados ... vivos para pasto de fieras salvajes y aves de rapiña» (p. 76).

Al final de este mismo capítulo volveré a hablar del entierro de los crucificados al referirme al caso de Jesús, pero de momento me gustaría subrayar el hecho de que para los romanos la crucifixión constituía un verdadero acto de terrorismo de estado; que su finalidad era disuadir a la gente de realizar actos de resistencia o rebelión, sobre todo a los miembros de las clases humildes; y, por último, que el cuerpo de la víctima solía ser dejado en la cruz para que lo devoraran las fieras salvajes. No es extraño, por tanto, que sólo hayamos encontrado el cuerpo de un solo crucificado de ese siglo, pese a los millares de víctimas que fueron ejecutadas en los alrededores de Jerusalén. Recordad esos perros. Y si pretendéis llegar al fondo de las tinieblas, seguidlos.

ANTES DE LA FIESTA DE LA PASCUA

Marcos afirma que Jesús fue crucificado el primer día de la fiesta de la Pascua, tras celebrar la cena del día de la Preparación (Parasceve). Juan dice que el hecho tuvo lugar el mismo día de la Preparación, por lo que es imposible que se celebrara aquella cena. Ambos evangelistas, en cualquier caso, relacionan la muerte de Jesús con la fiesta de la Pascua, de suerte que daremos por válida esa asociación, aunque sea mucho menos segura que el hecho desnudo de la crucifixión.

La fiesta de la Pascua conmemoraba la liberación de los judíos de la servidumbre a la que estaban sometidos en Egipto y su salida de este país para ocupar la Tierra Prometida. Evidentemente su celebración podía resultar bastante peligrosa en un país colonizado y regido por unos dominadores imperiales —romanos, en vez de egipcios—, sobre todo teniendo en cuenta que congregaba a grandes cantidades de gente en un espacio bastante reducido. A la muerte de Herodes el Grande, por ejemplo, en el mes de abril del año 4 a. e. v., poco antes de que su hijo Arquelaos viajara a Roma para solicitar la concesión de la parte meridional del reino de su padre, se produjo una cruel matanza en el mismísimo Templo mientras se celebraba la fiesta de la Pascua, según cuenta Josefo en *BJ* II, 10-13 y *AJ* XVII, 213-218:

Por aquella época caía una fiesta, durante la cual tienen los judíos el hábito de servir a la mesa pan ácimo. La fiesta en cuestión se llama Pascua, y conmemora su salida de Egipto. La celebran con gran esplendor, y tienen por costumbre sacrificar mayor cantidad de víctimas que en

cualquier otra festividad. Baja a la ciudad una multitud innumerable de gentes procedentes del campo y aun de más allá con el fin de rendir culto a Dios.

Al enfrentarse la multitud a sus soldados, Arquelao hizo una demostración de fuerza y lanzó a sus tropas contra ella, según se afirma en *BJ* II, 13:

Y entrando la gente de a pie por la ciudad, y los de a caballo por el campo, y acometiendo a la gente que estaba ocupada en los sacrificios, mataron cerca de tres mil hombres, e hicieron huir a todos los otros por los montes de allí cercanos.

El incidente nos recuerda lo explosiva que podía resultar una situación como la que se producía en Jerusalén durante la Pascua, cuando se reunía en el Templo todo aquel gentío para conmemorar la liberación de una dominación pretérita cuando se estaba sufriendo una nueva opresión imperialista. Con la policía autóctona apostada por los atrios del Templo y las tropas auxiliares romanas observando a la multitud por el norte desde la Torre Antonia, había fuerzas más que suficientes para abortar cualquier disturbio antes incluso de que pudiera producirse. ¿Pero qué hizo Jesús para que lo crucificaran? Es evidente que sus palabras y sus actos comportaban una revolución de carácter social, si no abiertamente militar, pero no fue Antipas en Galilea, sino Pilato en Jerusalén el encargado de ejecutarlo. Así, pues, ¿qué fue lo que ocurrió en aquel lugar y en aquel momento en concreto? He aquí tres incidentes distintos ocurridos durante los días que precedieron inmediatamente a la crucifixión. Veamos cuál es el que mejor explica lo sucedido.

El primero es la *Entrada triunfal en Jerusalén*. En Mc 11,1-10 se nos narra la historia de la entrada triunfal —o mejor dicho, antitriunfal— de Jesús en Jerusalén en el día que actualmente denominamos Domingo de Ramos:

Llevaron el pollino a Jesús, y echándole encima sus vestidos, montó en él. Muchos extendían sus mantos sobre el camino, otros cortaban follaje de los campos, y los que le precedían y seguían gritaban: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene de David, nuestro padre! ¡Hosanna en las alturas!

Detrás de toda esta escena está implícita una profecía que dataría de los siglos IV o III a. e. v., incluida en la actualidad en Zac 9,9, en la que se contraponen la entrada triunfal de Alejandro Magno en alguna de las ciu-

dades conquistadas por él y la del salvador mesiánico que vendrá un día a liberar al pueblo de Dios:

He aquí que viene a ti tu Rey,
Justo y victorioso,
Humilde, montado en un asno,
En un pollino hijo de asna.

Pero lo que en Marcos se hallaba implícito es expresado abiertamente en los textos análogos de Mt 21,4-5 y Jn 12,15, donde se cita la profecía de Zac 9,9 y se afirma que la entrada de Jesús en Jerusalén viene a cumplirla. Un acto como aquél habría provocado sin duda alguna la reacción de las autoridades de Jerusalén en una situación como la que se daba durante la Pascua. Pero el hecho mismo de tratarse del cumplimiento de una profecía, si bien no excluye la posibilidad de que estemos ante un suceso real, lo hace sumamente sospechoso y me impide basarme en él y considerarlo un acontecimiento verdaderamente histórico. Téngase en cuenta por otra parte que el incidente no se basa en unos modelos davídicos o mosaicos de valor general, que hubieran resultado familiares para cualquier judío, sino en unos cuantos versículos muy precisos de una profecía concreta. Da la sensación de que responde más a una escena que los escribas hubieran encontrado ya dispuesta en sus escritorios que a un espectáculo que el pueblo hubiera esperado contemplar. En otras palabras, no creo que en realidad sucediera nada parecido, sino más bien que se trata de una proyección simbólica hacia el pasado.

Veamos ahora qué pasa con la *Última Cena*. En Mc 14,22-25 Jesús celebra la cena del día de la Preparación de la Pascua junto a sus discípulos y les anuncia su muerte:

Mientras comían, tomó pan, y bendiciéndolo, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, éste es mi cuerpo. Tomando el cáliz, después de dar gracias, se lo entregó, y bebieron de él todos. Y les dijo: Ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos. En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios.

Naturalmente este incidente no es de carácter público, como el anterior, pero ¿da acaso a entender que Jesús era consciente de haber hecho o de estar a punto de hacer algo que pudiera acarrearle la muerte? Una vez más, no obstante, debemos dar precedencia a la cuestión de la historicidad. ¿Instituyó Jesús antes de morir un nuevo tipo de cena de Pascua en el que su martirio, con la consiguiente distinción entre su cuerpo y su

sangre, era simbolizado en el banquete, con su consiguiente distinción entre el pan y el vino? Por un lado, es evidente que Pablo tenía conocimiento de esa institución, como podemos ver por 1 Cor 11,23-25. Pero, por otro lado, en Jn 13-17 vemos a Jesús celebrando una cena con sus discípulos que ni es una cena de Pascua ni constituye en modo alguno ninguna conmemoración institucional o simbólica de su muerte. Tampoco el *Evangelio de Tomás* ni el *Evangelio Q* dan muestras de conocer ninguna tradición relacionada con la Última Cena. Finalmente, el caso de *Didaché IX-X* resulta especialmente significativo. En este pasaje, que dataría de la segunda mitad del siglo I, se describe una comida comunal y ritual, que no presenta el menor rastro de estar relacionada, ni en sus orígenes ni en su posterior evolución, con la cena de Pascua, con la Última Cena, ni con el simbolismo de la Pasión. No me cabe en la cabeza que el círculo cristiano en que nació esta obra tuviera conocimiento de estos elementos y los pasara voluntariamente por alto. Lo único que puedo imaginar es que esos elementos no estaban a disposición de todo el mundo desde un principio, es decir no puedo imaginar que respondieran a una institución solemne, formal y definitiva del propio Jesús. Lo que indudablemente creó y dejó tras de sí éste fue la tradición de la comensalía abierta de la que hemos venido hablando una y otra vez, y lo que habría ocurrido es que, a su muerte, algunos círculos cristianos se habrían inventado un rito como el de la Última Cena, en el que se combinaban esa comensalía, elemento presente ya en vida de Jesús, y la conmemoración de su muerte. Su difusión entre otros grupos cristianos habría sido más bien lenta. Así, pues, no podemos considerarla un hecho histórico que podamos utilizar para explicar la muerte de Jesús.

Por último está la *Purificación del Templo*, expresión sumamente desafortunada, por cuanto de lo que se trata en realidad es de una destrucción simbólica del mismo. Aquí parece que pisamos un terreno mucho más firme, pues disponemos de tres fuentes independientes que recogen el incidente.

La primera versión corresponde al *Evangelio de Tomás 71*, pero en ella aparece únicamente un *lógion* o dicho y ninguna *acción*, o lo que es lo mismo, se trata de *palabras* que no van acompañadas de *hechos*:

Dijo Jesús: «Yo des[truiré (la) esta] casa y nadie podrá [reedificarla]».

Es decir, «Yo destruiré esta casa por completo». Respecto al Templo concebido como casa (de Dios), ténganse en cuenta estos versos de los *Oráculos sibílicos IV*, 8-11, obra judía del año 100 e. v. aproximadamente:

Pues [el gran Dios] no tiene casa, ni una piedra erigida como templo, Es mudo y sin dientes, azote que produce innumerables males a los hombres, Pero al cual no es posible ver desde la tierra ni medir Con ojos mortales, pues no fue modelado por mano humana.

La casa de Dios no está en la tierra, sino en el cielo. Pero las otras dos fuentes independientes que recogen el incidente en cuestión utilizan el término *casa* de forma muy distinta a como se emplea en el *Evangelio de Tomás 71*.

Veamos ahora la versión de Mc 11,15-19, donde no asistimos a una purificación, sino más bien a una destrucción simbólica. A diferencia del ejemplo anterior, nos encontramos aquí en primer lugar con una *acción* física y después con un *dicho* exegético. En primer lugar, y de manera general, ninguna de las operaciones de los cambistas ni las compraventas efectuadas en los atrios del Templo habrían tenido nada de malo. Nadie se dedicaba a robar o a estafar, ni contaminaba, por tanto, el recinto sagrado. Todas esas actividades constituían el aparato absolutamente imprescindible de la función fiscal y sacrificial del templo. En segundo lugar, el propio Marcos es consciente de que Jesús no estaba simplemente purificando el Templo, sino destruyéndolo simbólicamente, pues tiene buen cuidado de colocar el episodio entre la maldición de la higuera estéril (cf. Mc 11,12-14) y la higuera seca (cf. Mc 11,20). Así, pues, del mismo modo que es destruida la higuera improductiva, así también es destruido simbólicamente el Templo que no sirve para nada.

Llegaron a Jerusalén y, entrando en el templo, se puso a expulsar a los que allí vendían y compraban, y derribó las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas; no permitía que nadie transportase objeto alguno por el templo.

Y los enseñaba y decía: ¿No está escrito: Mi casa será casa de oración para todas las gentes? [= Is 56,7]. Pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones [= Jer 7,11].

Fijémonos, ante todo, en el exquisito equilibrio entre hechos y palabras, entre acción y comentario. Esa acción no supone, naturalmente, una destrucción física del Templo, sino un ataque simbólico deliberado. El Templo se *destruye al impedir* sus actividades fiscales, sacrificiales y litúrgicas.

Por último, tenemos el relato de Jn 2,14-17. Una vez más, me gustaría poner de relieve el equilibrio existente entre palabras y hechos. Nótese que, pese a citarse un texto diferente del Antiguo Testamento, vuelve a aparecer el término *casa*.

Encontró en el templo a los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas, y a los cambistas sentados; y haciendo de cuerdas un azote, los arrojó a todos del templo, con las ovejas y los bueyes; derramó el dinero de los cambistas y derribó las mesas; y a los que vendían palomas les dijo:

Quítad de aquí todo eso y no hagáis de la *casa* de mi Padre *casa* de contratación. Se acordaron sus discípulos que está escrito: «El celo de tu *casa* me consume [Sal 69,9]».

Los judíos tomaron la palabra y le dijeron: ¿Qué señal das para obrar así? Respondió Jesús y dijo: Destruid este templo, y en tres días lo levantaré. Replicaron los judíos: Cuarenta y seis años se han empleado en edificar este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días? Pero Él hablaba del templo de su cuerpo. Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho.

Es evidente que Juan da al incidente un sentido totalmente distinto del que le da Marcos, del mismo modo que lo sitúa al comienzo de su relación de la vida de Jesús, y no al final de la misma, como hace Marcos. En Juan es a las autoridades a las que se desafía a destruir el cuerpo de Jesús, entendido como Templo simbólico, y no Jesús el que destruye simbólicamente el Templo. En cualquier caso, es de la destrucción del Templo, y no de su purificación de lo que se trata.

Concluyo, pues, que existe una *acción* y un *dicho* paralelo a ella, relacionados ambos con la destrucción simbólica del Templo, que se remontarían al Jesús histórico. La *acción* es la que describen Marcos y Juan; el *dicho* correspondería más o menos al que aparece en el *Evangelio de Tomás*. Este *lógion* sería desarrollado e interpretado por Marcos y Juan poniéndolo en relación con diferentes pasajes veterotestamentarios, pero tales interpretaciones constituyen una explicación ulterior de una acción considerada en un principio enigmática y que resultaría luego tanto más incomprensible cuando se produjera la destrucción efectiva del Templo en 70 e. v. Sea como fuere, y aun admitiendo que se tratara de un hecho histórico, ¿habría podido conducir a la detención y posterior ejecución de Jesús? Es evidente que el *Evangelio de Tomás* 71 no establece ninguna relación entre un suceso y otro. Pero también es evidente que Mc 11,18 sí que establece esa relación:

Llegó todo esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y buscaban cómo perderle; pero le temían, pues toda la muchedumbre estaba maravillada de su doctrina.

¿Y qué es lo que hace Juan? Por una parte, sitúa el incidente a comienzos de la vida pública de Jesús, mucho antes de que se produzca su

prendimiento y consiguiente crucifixión. Por otra parte, sin embargo, se le relaciona inmediatamente con su muerte, aunque de una forma bastante retorcida. Yo rogaría al lector que repasara el texto anteriormente citado. Notará sin duda con qué rapidez se salta de la destrucción del Templo a manos de Jesús a la destrucción del cuerpo de éste a manos de sus oyentes. A mi juicio, el motivo de ese salto sería que Juan sabía perfectamente que el incidente en cuestión produjo la detención de Jesús, pero programáticamente lo situó al comienzo de su vida pública, con objeto de proyectar su ominosa sombra sobre el resto de ella.

Tal es mi reconstrucción histórica de lo ocurrido. No estoy yo muy seguro de que los campesinos pobres de Galilea acostumbraran a subir y bajar cada año a Jerusalén para celebrar las fiestas en el Templo. Más probable me parece que Jesús acudiera a Jerusalén una sola vez y que el igualitarismo espiritual y económico que había venido predicando en Galilea le hiciera estallar de indignación al contemplar el Templo, sede y símbolo a un tiempo de la desigualdad, del sistema de patrocinio, e incluso de la opresión, tanto a nivel religioso como a nivel político. La destrucción simbólica del Templo a manos de Jesús suponía sencillamente la ejecución efectiva de todo lo que había venido diciendo con sus enseñanzas, poniendo en práctica con sus curaciones, y haciendo realidad en su misión de comensalía abierta. Pero el ambiente cerrado de ese polvorín a punto de estallar que era el Templo de Jerusalén durante la Pascua, especialmente en tiempos de Pilato, no era el mismo que el de los campos de la Galilea, incluso en tiempos de Herodes Antipas, así que los soldados actuaron de inmediato y procedieron a su detención.

SANTIAGO EL JUSTO

Si el lector piensa que Jesús acudía realmente con regularidad a Jerusalén, deberá explicar por qué sólo se produjo un incidente en el Templo en aquella ocasión. Por el contrario, si cree, como yo opino, que sólo acudió a Jerusalén una vez, deberá explicar por qué lo hizo sólo entonces.

Aparte de la peregrinación al Templo, sólo habría dos motivos de relación entre Jesús y Jerusalén. Uno sería la amistad que mantenía con María, Marta y Lázaro, que vivían en Betania, aldea situada a las afueras de la ciudad. Ni por un momento piense el lector que creo que Jesús fue a aquel lugar para resucitar a Lázaro de entre los muertos; ya he dicho cómo interpreto yo ese episodio. Pero esta familia constituye un caso muy especial. *Se trata de una familia compuesta por hermanos; en nin-*

gún momento oímos hablar ni de padre ni de madre. Pues bien, ¿cómo es que Jesús conocía a aquella familia? ¿Dónde habría entrado en contacto con ella? ¿Tiene algo que ver esta amistad con su presencia en Jerusalén precisamente en aquella ocasión?

Debemos contar asimismo con otra posibilidad —aún más significativa—, que vuelve a situar en primer plano a Santiago, el hermano de Jesús. En *AJ XX*, 197-203 Josefo nos informa acerca de la ejecución de Santiago (la cursiva es mía):

Al enterarse de la muerte de Festo, el César envió a Judea a Albino en calidad de procurador. El rey arrebató entonces el pontificado a Josefo, poniendo como sucesor en el cargo al hijo de Anano, llamado también Anano ... Anano el joven ... era de carácter temerario y atrevido sobremediana, y seguía la secta de los saduceos, que, a la hora de dictar sentencia, son los más fieros de todos los judíos. Pues bien, como era de esa índole, Anano creyó que, muerto Festo y hallándose aún de camino Albino, era la ocasión de reunir al Sanedrín y de presentar ante él al hermano de Jesús llamado el Ungido [Cristo], cuyo nombre era Santiago, y a algunos otros, y acusándolos de *haber infringido la ley*, los entregó para que los lapidaran. Los habitantes de la capital que tenían fama de ser más indulgentes y que se caracterizaban por su rigor en la observancia de la ley llevaron muy a mal aquella acción. Enviaron secretamente aviso al rey [Agripa] y le solicitaron que ordenara a Anano no cometer más actos de ese tipo, afeándole de paso su anterior proceder. Algunos incluso salieron al encuentro de Albino —aún de camino procedente de Alejandría—, y le comunicaron que Anano no podía convocar al Sanedrín sin su permiso. Convencido por estas razones, Albino escribió en tono indignado una carta a Anano, amenazándole con tomar venganza. Por este mismo motivo el rey Agripa arrebató el pontificado a Anano, que había ocupado el cargo por espacio de tres meses, y puso en él a Jesús, hijo de Damneo.

Al aprovechar el interregno que se produjo en 62 e. v. entre la marcha de Festo y su sucesor, Albino, para ejecutar a Santiago y a otros cuantos individuos, el sumo pontífice Anano el Joven se atrajo la ira del príncipe Herodiano Agripa II y del gobernador romano, Albino. Josefo nos informa de que Anano pertenecía a la secta de los saduceos. Pero ahí no paraba la cosa. Su padre, Anano el Viejo, había sido sumo pontífice desde el año 6 al 15 e. v., y nos es perfectamente conocido por los evangelios con el nombre de Anás. Anano el Viejo era suegro de José Caifás, sumo sacerdote entre los años 18 y 36 e. v., personaje también perfectamente conocido por los evangelios. Fue además padre de cinco pontífices: Eleazar, Jonatán, Teófilo, Matías, y Anano el Joven, el personaje del que ahora nos ocupamos. Por último, fue el abuelo de Ma-

tías, pontífice del año 65 e. v. La familia más allegada de Anano el Viejo había venido copando el pontificado durante las últimas décadas, hasta el punto de que en sesenta años había habido ocho sumos sacerdotes de su linaje. Y, sin embargo, la ejecución de Santiago trajo consigo la destitución de Anano el Joven, apenas tres meses después de ocupar el cargo. Una simple ilegalidad no habría provocado una reacción tan grave, a menos que Santiago hubiera tenido en Jerusalén amigos poderosos, importantes o incluso bien organizados políticamente. ¿Pero quiénes eran esos amigos? La frase de Josefo «los habitantes de la capital ... que se caracterizaban por su rigor en la observancia de la ley» probablemente sea una alusión a los fariseos. ¿Era, pues, Santiago fariseo? Y lo que es más importante, ¿cuánto tiempo llevaba viviendo en Jerusalén? Sabemos con toda seguridad, como vimos anteriormente, que estaba en la ciudad hacia el año 38 e. v., cuando lo conoció Pablo. ¿Se instaló en la capital después de la ejecución de Jesús, o llevaba ya viviendo en ella algún tiempo? Me doy perfecta cuenta de que todo esto es pura conjetura, pero lo cierto es que es preciso explicar la presencia y la estancia de Santiago en Jerusalén mucho mejor de lo que ha venido haciéndose hasta la fecha. ¿Hacía ya tiempo que había abandonado Nazaret para aprender a leer y escribir, entrando de paso en relación con los círculos más cultivados de Jerusalén? ¿Su presencia en la ciudad y la (primera y última) visita de Jesús a la capital tienen algo que ver con el siguiente pasaje de Jn 7,3-5?

Dijéronle sus hermanos: Sal de aquí y vete a Judea para que tus discípulos vean las obras que haces; nadie hace esas cosas en secreto si pretende manifestarse. Puesto que eso haces, muéstrate al mundo. Pues ni sus hermanos creían en él.

Todas estas ideas tienen un carácter tremendamente hipotético, y desde luego soy perfectamente consciente de ello. Lo cierto en cualquier caso es que debemos reflexionar mucho más en torno a la figura de Santiago y analizar cómo es que llegó a ocupar un *status* tan destacado entre los círculos judíos que mereció ser ejecutado por un saduceo y, por si esto fuera poco, su ejecución provocó la destitución del sumo pontífice a los tres meses escasos de ocupar el cargo. Ante todo, debemos preguntarnos si llevaba ya viviendo en Jerusalén mucho tiempo antes de que se produjera la muerte de Jesús, y si su presencia en la ciudad supuso una invitación, un motivo o un desafío para que éste realizara su primer y último viaje a Jerusalén.

EL BUENO DE PONCIO PILATO

¿Qué es lo que sabemos acerca de Poncio Pilato, dejando a un lado, de momento, lo que nos dicen de él los evangelios del Nuevo Testamento? En el año 4 a. e. v., tras la división del reino de Herodes el Grande entre sus tres hijos, el mayor, Arquelao, heredó los territorios meridional y central del mismo —Idumea, Judea, y Samaria—, sobre los que gobernó durante una década, hasta su destitución por orden de Augusto en el año 6 e. v. Sus territorios pasaron entonces a ser gobernados directamente por Roma a través de un procurador, mientras que Galilea permaneció bajo control indirecto de Roma, administrada por un rey cliente autóctono, Herodes Antipas. Desde esa fecha hasta 44 e. v., cuando todos los territorios judíos pasaron a estar bajo el control directo de Roma, hubo siete prefectos o subgobernadores al frente de las regiones central y meridional de los mismos, con sede en la ciudad costera de Cesarea. A su mando tenían únicamente unas pocas tropas auxiliares, aunque siempre cabía recurrir a la intervención jurídica y militar del legado o gobernador jefe de Siria, que contaba con cuatro legiones a su mando. Recordemos, por otra parte, que una legión estaba compuesta por seis mil hombres, en su mayoría soldados de infantería pesada, apoyados por varios destacamentos de caballería y alrededor de unas sesenta piezas de artillería, que permitían el lanzamiento de dardos y piedras. Eran guerreros e ingenieros a un tiempo, que cuando mejor ejercían su cometido era cuando tenían que atravesar un territorio hacia un objetivo previamente fijado, construyendo de paso calzadas, puentes y fortalezas, y sitiando o defendiendo toda clase de objetivos.

La administración de Judea por los romanos dependía, naturalmente, de la cooperación de la aristocracia judía autóctona y, por supuesto, de la colaboración del sumo pontífice del Templo, al cual destituían y reemplazaban los romanos con una regularidad perfectamente calculada, a fin de tener garantizada su colaboración, aunque no fuera ferviente. Poncio Pilato gobernó el país por espacio de diez años, de 26 a 36 e. v., y José Caifás ocupó el pontificado de 18 a 36 e. v. Ningún otro sacerdote duró tanto tiempo en el cargo, y sólo Valerio Grato, su antecesor en la prefectura, ejerció tanto tiempo el gobierno de la región como Pilato. Por otra parte, dadas las circunstancias, no creo que ese rasgo común diga mucho en favor ni de uno ni de otro. En cualquier caso, ambos fueron destituidos al mismo tiempo, hecho que probablemente constituya un reflejo negativo, incluso desde el punto de vista romano, de la cooperación que habían venido manteniendo. Dicho sea de paso, hoy día poseemos no sólo referencias literarias, sino también testimonios arqueológicos de ambos

personajes. En 1961 se descubrió en el anfiteatro de Cesarea una lápida dedicada al emperador Tiberio con la inscripción «Poncio Pilato, prefecto de Judea». Se trata con toda seguridad de nuestro Pilato. Asimismo, en 1990, se descubrió al sur de Jerusalén una tumba en cuyo interior se encontró un osario ricamente decorado en el que podía leerse, escrito por dos veces en caracteres hebreos, el nombre «José, hijo de Caifás». Es muy posible que se trate de nuestro Caifás.

Anteriormente, al estudiar los casos de resistencia abierta de los campesinos judíos al imperialismo romano anteriores al estallido de la Primera Guerra de los Judíos del año 66 e. v., hablábamos de los *profetas apocalípticos* y de los *pretendientes de corte mesiánico*. De esa misma época tenemos constancia de la existencia de varias *manifestaciones masivas de protesta*, de grandes muchedumbres que se congregaban en Jerusalén o en Cesarea para presentar sus quejas o para pedir satisfacción por los agravios recibidos. Josefo recoge dos de esos incidentes ocurridos durante el gobierno de Pilato, e incluso Filón habla de uno en su *Embajada a Gayo* 199-305, aunque probablemente esta versión no sea más que una variante de la primera historia contada por Josefo.

El primer episodio es el famoso de las *Efigies de los estandartes*, recogido en dos versiones paralelas en *BJ* II, 169 y *AJ* XVIII, 56. Cito esta segunda versión:

Entonces Pilato, procurador de Judea, tras retirar a sus tropas de Cesarea y conducir las a los cuarteles de invierno en Jerusalén, se atrevió a dar un paso que venía a subvertir las costumbres judías, pues introdujo en la ciudad los bustos [medallones en relieve] del César que iban en las insignias militares, pues nuestras leyes prohíben terminantemente la fabricación de imágenes. Por eso todos los procuradores anteriores utilizaron insignias desprovistas de esos adornos al entrar en la ciudad. Pilato fue el primero en introducir imágenes en Jerusalén, y las erigió sin notificárselo al pueblo, pues entró en la ciudad de noche.

El populacho de Jerusalén se trasladó a Cesarea, acrecentando su número con los refuerzos de los campesinos que se le fueron uniendo por el camino, y todos juntos suplicaron a Pilato que retirara aquellos emblemas que tanto les ofendían. El procurador se negó, y ellos «echáronse por tierra cerca de su casa, y estuvieron allí sin moverse cinco días y cinco noches continuas» (*BJ* II, 171). Para acabar con aquella huelga de brazos caídos, Pilato apostó a sus soldados en el estadio, hizo que los manifestantes acudieran a él con la excusa de concederles una audiencia, y, una vez reunidos allí, los amenazó con ordenar a sus tropas que los

mataran a todos si no deponían su actitud. En vista de que el pueblo entero se mostraba unánimemente dispuesto a aceptar el martirio, Pilato hubo de dar marcha atrás por temor a provocar una matanza.

El segundo incidente es el del *Erario del Templo*, relatado asimismo por partida doble en *BJ* II, 175-176 y *AJ* XVIII, 60-62. Veamos la versión de la primera de estas dos obras:

Tienen los judíos un tesoro sagrado, al cual llaman córbona, y mandólo gastar [Pilato] en traer el agua, la que hizo venir de trescientos estadios lejos ... Viniendo a Jerusalén Pilato y saliendo a su tribunal, le cercaron los judíos, pero él habíase ya para ello apercebido, porque había puesto soldados armados entre el pueblo, cubiertos con vestidos y disimulados; mandóles que no los hiriesen con sus espadas, pero que les diesen palos si intentaban algo.

La lógica de esta táctica se basaría en la experiencia del propio Pilato. En el incidente de las *Efigies de los estandartes* el prefecto había lanzado sencillamente a sus soldados contra la muchedumbre y, al encontrarse con una masa de gente dispuesta a sufrir el martirio, se había visto forzado a dar marcha atrás. En el caso del *Erario del templo* ideó una estrategia más sutil, de suerte que la muchedumbre se viera obligada a actuar violentamente o bien a huir en desbandada. Ambos acontecimientos debieron producirse relativamente cerca uno del otro, poco después de que Pilato fuera nombrado procurador. En cualquier caso resulta evidente que Pilato no se andaba con remilgos con tal de mantener controlada a la multitud.

Tenemos noticia de un tercer incidente relacionado con Pilato, aunque éste tiene que ver con las actividades de *profetas apocalípticos*, y no con *manifestaciones masivas de protesta*. Este otro tipo de resistencia proliferó sobre todo en Judea, donde los profetas pretendían reproducir el arquetipo de liberación del pueblo capitaneada por Moisés dirigiéndose al desierto, para después, cruzando de nuevo el Jordán, entrar en la Tierra Prometida. En este caso, no son los judíos los protagonistas del episodio, sino los samaritanos, descendientes de los campesinos judíos y de los colonos asirios del siglo VIII a. e. v. Tenían su templo en el monte Guerizim, que hacía la competencia al templo judío edificado en Jerusalén sobre el monte Sión, y su forma de reproducir la liberación mosaica implicaba el hallazgo de los vasos sagrados originales que habrían demostrado la preeminencia de su templo respecto del de Jerusalén. El incidente del *Profeta de Samaria* se recoge únicamente en *AJ* XVIII, 85-87:

Cierto individuo, utilizando la astucia y el engaño con el solo propósito de halagar a la plebe, los unió [a los samaritanos] en poco tiempo, exhortándolos a congregarse en torno a él en el monte Guerizim, considerado, según su religión, sagrado. Les aseguró que, en cuanto llegaran, les mostraría los vasos sagrados allí enterrados por Moisés. Ellos, considerando que sus palabras eran convincentes, se presentaron *armados*. Se apostaron en una aldea llamada Tiratana y admitían entre sus filas a todos los que iban llegando, decididos a subir al monte en una gran multitud. Pero antes de que lograsen ascender a la cumbre, Pilato les cortó el paso con un escuadrón de caballería y de hoplitas. Éstos, disponiéndose en orden de batalla, atacaron a los que se habían congregado en la aldea, mandando a unos y haciendo huir en desbandada a otros. Hicieron muchos prisioneros, y Pilato mandó matar a los cabecillas y a los que gozaban de mayor influencia entre los fugitivos.

Una vez más, como siempre que alude a los profetas de corte apocalíptico o milenarista, la retórica de Josefo se vuelve particularmente endiablada. Lo cierto, sin embargo, es que el incidente puso fin al gobierno de Pilato. Más tarde, según se cuenta en *AJ* XVIII, 88-89, las autoridades de Samaria denunciaron las medidas tomadas por Pilato ante su superior, Vitelio, a la sazón legado de Siria, «pues, según dijeron, no se habían reunido en Tiratana para rebelarse contra Roma, sino para escapar de la vesania de Pilato». Vitelio dictó sentencia a su favor y envió a Pilato a Roma para que diera cuenta de su actuación ante Tiberio. La oportuna muerte del emperador salvó la vida del prefecto, aunque no su carrera. Según *AJ* XVIII, 95, Vitelio «destituyó del sagrado cargo que ocupaba al sumo pontífice, que llevaba el sobrenombre de Caifás».

No obstante, hay algo en el relato que no encaja, o, cuando menos, que no ha sido incluido. Si realmente la multitud iba «armada», cuesta trabajo entender qué tuvo de malo la actuación de Pilato desde el punto de vista romano; y resulta asimismo difícil de entender cómo lograrían las autoridades samaritanas convencer a Vitelio de que lo destituyera. Pero, si la multitud congregada en Tiratana no iba efectivamente armada y sus intenciones tenían un carácter más apocalíptico que militar, entonces sí que resultaría verosímil tomarla por un grupo de «refugiados» y la actuación de Pilato podría ser tachada en justicia de excesiva crueldad. Por consiguiente me inclino a dudar de la veracidad de Josefo cuando afirma que la multitud iba «armada», y son tres las razones que me inducen a ello. Una, como hemos visto, es la reacción de los samaritanos y de los propios romanos. Otra es que, como cabría esperar, los profetas apocalípticos y sus seguidores deberían en buena lógica ir desarmados, pues esperarían que fueran los poderes divinos quienes se encargaran de

solucionar un problema sociocultural imposible ya de ser solucionado por los hombres. No se trata tanto de que fuera un movimiento pacifista, cuanto de que la fuerza, el poder y la violencia que la ocasión requería, habrían debido ser de carácter transcendental y no humano. El papel de estos individuos consistiría en volver a ejecutar el acto ritual evocado en el drama escatológico, como si dijéramos «lanzar» el apocalipsis. Por último, hemos de tener presente que *AJ* ofrece una visión de los samaritanos mucho más despectiva que la obra anterior de Josefo, *BJ*. En otras palabras, Pilato fue destituido de su cargo por exceso de crueldad o por utilización innecesaria de la fuerza, incluso para lo que eran los criterios habituales entre los romanos. Y podemos conjeturar que la destitución de Caifás respondió a las mismas motivaciones.

No pretendo decir que Pilato fuera un monstruo. Se trataba sencillamente de un subgobernador romano normal y corriente, que no tenía respeto alguno por la sensibilidad religiosa de los judíos y que habitualmente no veía más solución contra las actividades de las masas de manifestantes y resistentes, aun estando desarmadas, que el empleo de la fuerza bruta. Al igual que cualquier otro gobernador romano, tenía también muchísimo cuidado a la hora de diferenciar entre ricos y pobres, entre poderosos y humildes, entre gente importante y gente sin importancia, entre aristócratas y campesinos.

BARRABÁS «NO» ERA UN LADRÓN

Según la versión de los evangelios del Nuevo Testamento, Pilato es un personaje totalmente justo e imparcial. Su deseo habría sido el de absolver a Jesús, pero se habría visto obligado, a regañadientes y contra su voluntad, a crucificarlo ante la insistencia de las autoridades judías y de las turbas de Jerusalén. Habría mantenido asimismo largas conversaciones con Jesús, en el transcurso de las cuales habría proclamado repetidamente su inocencia y habría afirmado que no era merecedor de la muerte. He aquí, por ejemplo, la versión de Mc 15,6-15:

Por la fiesta solía soltárseles un preso, el que pedían. Había uno llamado Barrabás, encarcelado con sediciosos que en una revuelta habían cometido un homicidio; y subiendo la muchedumbre, comenzó a pedir lo que solía otorgárseles. Pilato les preguntó diciendo: ¿Queréis que os suelte al rey de los judíos? Pues conocía que por envidia se lo habían entregado los príncipes de los sacerdotes. Pero los príncipes de los sacerdotes excitaban a la turba para que les soltase a Barrabás. Pilato de nuevo preguntó, y dijo: ¿Qué queréis, pues, que haga de este que llamáis rey de

los judíos? Ellos otra vez gritaron: ¡Crucifícale! Pero Pilato les dijo: ¿Pues qué mal ha hecho? Y ellos gritaron más fuerte: ¡Crucifícale! Pilato, queriendo dar satisfacción a la plebe, les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberle azotado, le entregó para que le crucificasen.

A mi juicio, todo este episodio es absolutamente antihistórico, y lo más probable es que se trate de una invención de Marcos. Dos son los motivos en los que me baso. Uno es que la imagen que ofrece de Pilato, en exceso condescendiente con el griterío de las turbas, es justamente la contraria de la que conocemos por los relatos de Josefo. Su especialidad era precisamente el control brutal de las multitudes. El segundo es que esa costumbre de la amnistía *sin restricciones*, de liberar a *cualquier* preso que solicitara el pueblo, con motivo de la festividad de la Pascua, iría contra los dictados de la más elemental prudencia administrativa. Filón, por ejemplo, explica diez años más tarde cuál es la deferencia que tenían los buenos gobernadores con los delincuentes condenados a la cruz con motivo de alguna festividad. Podían retrasar la ejecución de la pena hasta que acabara la fiesta, o podían conceder un permiso para que el crucificado fuera enterrado por su familia. De lo que no se habla en ningún momento es de la posibilidad de revocar la pena por petición popular. En su invectiva contra Flaco, gobernador de Egipto, al que atribuye los *pogroms* antijudíos llevados a cabo el 31 de agosto de 38 e. v., día del cumpleaños de Gayo Calígula (cf. *Contra Flaco* 81-84), dice Filón:

Las autoridades que ejercen su gobierno como es debido, y que no pretenden honrar, sino que en efecto honran a sus benefactores, tienen por costumbre no ejecutar a ningún condenado hasta que hayan pasado los actos celebrados en honor de los cumpleaños de los miembros de la ilustre familia de Augusto ... Conozco casos en los que la víspera de una de esas festividades, los cuerpos de los crucificados han sido descolgados de la cruz y entregados a sus familiares, por considerarse apropiado darles sepultura y concederles los ritos habituales. Pues se pensó que también los muertos deberían beneficiarse del cumpleaños del emperador, al paso que se mantenía la santidad de la fiesta. Flaco, en cambio, no permitió nunca bajar de la cruz a los cadáveres. Antes bien, ordenó la crucifixión de los reos, a quienes la ocasión ofrecía un breve respiro, que en modo alguno sería permanente, pues sólo comportaba un retraso del castigo, y no un perdón absoluto.

Pero si el incidente de Barrabás no es verídico, ¿por qué se lo inventó Marcos? No parece que fuera creado, como el episodio de la Entrada Triunfal en Jerusalén, para demostrar el cumplimiento de una profecía. ¿Qué finalidad tenía entonces?

Además de las manifestaciones masivas, los profetas apocalípticos y los pretendientes de corte mesiánico, se dio durante el siglo I un último tipo de resistencia campesina en los territorios judíos. Josefo habla en repetidas ocasiones de *bandidos rebeldes* [ladrones], esto es, campesinos que, tras verse obligados a abandonar sus campos, preferían retirarse a las montañas y dedicarse al bandidaje que ir pidiendo limosna por los caminos. En su obra ya clásica dedicada a estudiar este asunto, Eric J. Hobsbawm los llama *bandidos sociales*, para diferenciarlos de los bandidos a secas.

Se trata de delincuentes campesinos considerados criminales por el señor y por el estado, que, sin embargo, siguen formando parte de la sociedad campesina y son considerados por su pueblo verdaderos héroes, defensores, vengadores, justicieros, fautores incluso de su liberación y, en cualquier caso, hombres dignos de admiración, mercedores de su ayuda y su apoyo ... [El bandidaje social] puede presentarse en una u otra de las tres modalidades siguientes: ... el bandido generoso o a lo Robin Hood ... el partisano primitivo o guerrillero ... y posiblemente el vengador terrorista.¹

Los bandidos rebeldes o proscritos de los que habla Josefo probablemente no fueran tan maravillosos como el bendito Robin Hood (quien, dicho sea de paso, no era Príncipe de los *Ladrones*, sino de los *Proscritos*). No hace falta convertirlos en figuras románticas ni canonizarlos, sino sencillamente entender que cualquier incremento de su presencia suele ser un indicio de que las clases oprimidas empiezan a encontrarse por debajo del nivel de la pura subsistencia y se ven obligadas a emprender una resistencia armada, aunque sea de manera esporádica, ineficaz, o incluso a la desesperada. En griego el término técnico para designar al bandido rebelde de ese estilo es *lēstēs*, y ése es precisamente el epíteto que aplica Marcos a Barrabás. Barrabás era un bandido, un rebelde, un insurgente, un combatiente de la libertad, según el punto de vista de cada uno, por supuesto. Ahora bien, el evangelio de Marcos fue escrito poco después de la terrible conclusión de la Primera Guerra de los Judíos en el año 70 e. v., que supuso la destrucción de Jerusalén y del Templo. Ya hemos visto, por otra parte, cómo en el año 68 e. v. los zelotas —coalición no muy bien definida compuesta por grupos de bandidos y rebeldes campesinos—, lograron entrar por la fuerza en Jerusalén estrechando el asedio de los romanos, y desencadenaron una encarniza-

1. Eric J. Hobsbawm, *Bandits*, Penguin Books, Middlessex, 1985² (primera edición de 1969), pp. 17 y 20.

da lucha dentro de los muros de la ciudad con el fin de obtener el control absoluto de la rebelión. Pues bien, ése fue, según Marcos, el partido que tomó Jerusalén: prefirió a Barrabás antes que a Jesús, prefirió a un rebelde armado antes que a un salvador sin armas. En otras palabras, la historia de Barrabás que cuenta Marcos constituye una dramatización simbólica del futuro destino de Jerusalén, *tal como él lo vivió*. Por último, si pensamos que todos estos episodios son un invento del autor, no olvidemos que rara vez suelen tener por objeto el mero embellecimiento literario de la obra. Por lo general se trata de una *dramatización simbólica*, como en el caso que nos ocupa (el proceso se convierte en hecho, por utilizar la terminología empleada anteriormente), o del *cumplimiento de una profecía*, como ocurre en el caso de la Entrada Triunfal en Jerusalén; o de ambas cosas a la vez, como en el caso de las historias de la infancia analizadas en el capítulo 1.

La conclusión a la que nos conduce el análisis del episodio de Barrabás suscita, en cualquier caso, un problema más profundo. ¿Cómo es que los primeros seguidores de Jesús sabían tanto acerca de su muerte y sepultura? ¿Cómo es que nos proporcionan una relación tan detallada y minuciosa de todo lo sucedido? ¿Qué significa además la concordancia tan estrecha y notable que existe entre los cuatro evangelios neotestamentarios y el *Evangelio de Pedro*, obra no integrada en el Nuevo Testamento?

BUSCANDO EN LAS ESCRITURAS OTRA VEZ

Recordemos, ante todo, que los relatos de la infancia de Jesús que aparecen en Mateo, Lucas, e incluso en otras obras anteriores, fueron creados «buscando en las Escrituras». El añadido «otra vez» que incluimos en este epígrafe hace referencia a la tercera sección del capítulo 1. Recordemos, en segundo lugar, que al comienzo del presente capítulo decíamos que se trataba del más difícil de toda la obra por dos motivos. El primero radica en lo duro que resulta contemplar sin que le tiemble a uno el pulso el horror de la crucifixión, pena que llevaba inherente la posibilidad de que el cadáver del reo quedara insepulto. La otra razón sería que se hace imprescindible explicar con toda claridad de dónde salieron esos relatos de la Pasión tan pormenorizados y cómo fueron contruidos. Ante todo, sin embargo, unas palabras acerca del trasfondo histórico de todo el asunto. La secta judía de los esenios, cuya sede de Qumran fue destruida durante la Primera Guerra de los Judíos y cuya biblioteca secreta nos ha proporcionado los famosos Rollos o Manuscritos del mar Muerto, se de-

dicaba a establecer analogías entre las profecías contenidas en las Sagradas Escrituras y los hechos de su historia pasada y de su situación presente. Se trataba de un grupo de judíos dirigido por unos cuantos sacerdotes que abandonaron el Templo de Jerusalén para establecerse en un centro situado en la ribera noroccidental del mar Muerto. A su juicio, el Templo se hallaba contaminado tras la usurpación del pontificado por parte de los reyes de la casa de los Asmoneos, Jonatán y Simón, entre 152 y 134 a. e. v. Las aplicaciones de los textos bíblicos que llevaban a cabo los esenios ponen de manifiesto la existencia de una espesa trama intertextual entre lo antiguo y lo nuevo, entre el pasado y el presente, fruto de la labor de unos exégetas sumamente hábiles y de unos escribas eruditos que a menudo exige del lector grandes dosis de concentración para distinguir lo que pertenece a la Biblia de lo que es mero comentario. Esas aplicaciones presentan fundamentalmente dos modalidades. Una sería la *exégesis secuencial*, consistente en tomar un pasaje de un determinado libro de la Biblia y ofrecer un comentario o interpretación después de cada versículo. La otra sería la *exégesis antológica*, consistente en presentar una antología o colección de versículos de la Biblia extraídos de libros diversos e intercalar una serie de comentarios o interpretaciones detrás de cada uno de ellos. Presentaremos un ejemplo de esta segunda modalidad... aunque sólo sea para marear un poco al lector. Fue descubierto en la Gruta 4 de Qumran, en la que en 1952 aparecieron miles y miles de fragmentos pertenecientes a unos seiscientos manuscritos. Se trata de un texto llamado «Midrash (o Comentario) sobre los Últimos Días» o, de forma más prosaica, Florilegio 4Q o 4Q174. Presentamos los textos bíblicos en cursiva y su correspondiente localización entre paréntesis. El lector deberá imaginarse cómo sonaría en el original, cuando no se hicieran este tipo de distinciones:

Explicación de por qué es *Bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos* (Sal 1,1). Interpretado, este dicho [se refiere a] aquellos que se apartan del camino [del pueblo]; como está escrito en el libro del profeta Isaías a propósito de los últimos días, *Así me ha hablado [Yavé, mientras se apoderaba de mí su mano y me advertía que no siguiese el camino] de este pueblo* (Is 8,11). Son aquellos de quienes está escrito en el libro del profeta Ezequiel *Los levitas[. que se apartaron de mí cuando Israel se alejó de mí, yéndose tras] sus ídolos* (Ez 44,10). Son los hijos de Sadoc que [buscan su propio] consejo y siguen [sus inclinaciones] apartándose del consejo de la comunidad.

Todos esos textos bíblicos entremezclados se aplican a las disensiones que se produjeron entre los distintos sacerdotes del Templo, por un

lado «los hijos de Sadoc» o saduceos, y por otro los esenios de Qumran, o «Consejo de la Comunidad». Pero a medida que un texto se funde con otro y que los hechos aludidos se funden con las citas, se volverá cada vez más difícil saber dónde empieza una cosa y dónde acaba otra. La profecía y la historia empezarían a entremezclarse, influyéndose e incluso inventándose recíprocamente. Es evidente, por supuesto, que semejante actividad requiere una habilidad literaria, erudita y exegética sumamente refinada. Desde luego no es obra de unos cuantos campesinos iletrados, por muy hábiles que fueran en el terreno de la elocuencia o muy brillantes a la hora de actuar en público. Estamos en el terreno exclusivo del texto y el libro, de la erudición y la exégesis, de la lectura, la interpretación y el comentario. De lo único de lo que tenemos testimonio es de que entre los seguidores de Jesús había individuos de este estilo, probablemente en Jerusalén y probablemente desde los primeros estadios del movimiento.

Mi teoría es que los primeros seguidores de Jesús no conocieron prácticamente detalle alguno acerca de su crucifixión, muerte y sepultura. Lo que nos presentan esos relatos tan pormenorizados de la Pasión que hoy día poseemos no es una *historia recordada*, sino una *profecía hecha historia*. Y es preciso determinar con toda claridad lo que aquí entiendo por *profecía*. Con este término no me refiero a una serie de textos, acontecimientos, hechos o personas que predecían o pronosticaban el futuro, que se proyectaban a sí mismos *hacia adelante*, con vistas a un lejano cumplimiento en el futuro. A lo que me refiero es a todos esos textos que se buscaron como si dijéramos dando *marcha atrás*, escudriñando en el pasado, *una vez que* fueron perfectamente conocidos todos los acontecimientos de la vida de Jesús y sus seguidores empezaron a afirmar que esos textos de las Sagradas Escrituras habían sido escritos pensando en Él. En este sentido la profecía se conoce no antes, sino después de que se produzca el hecho.

En mi opinión, cabe distinguir tres estadios en el desarrollo de las historias de la Pasión. El primero sería la *Pasión histórica*, esto es, lo que realmente le ocurrió a Jesús, lo que cualquier testigo presencial habría podido ver. La crucifixión constituye un hecho histórico absolutamente seguro, pues tanto Josefo como Tácito lo recogen en sendos textos que analizaremos al final del capítulo y que coinciden con las obras cristianas al menos en ese hecho fundamental. A continuación vendría la *Pasión profética*, fruto de la búsqueda que determinados seguidores cultos de Jesús, pertenecientes, según la estratificación de Lenski, a la clase de los Subalternos, y no a la de los Campesinos, habrían llevado a cabo a fin de encontrar en las Sagradas Escrituras una base o una justificación

de una circunstancia tan sorprendente. ¿Cómo habría podido recibir semejante trato el Elegido de Dios? Y, por otra parte, ¿cómo habría podido seguir siendo el Elegido de Dios después de recibir semejante trato? Por último tendríamos la *Pasión narrativa*, que consistiría en la disposición de esas profecías en una secuencia narrativa cuyos orígenes quedarían perfectamente escondidos dentro de un marco histórico plausible. Yo pediría al lector que intentara comprender al menos lo que de plausible tiene esta teoría, y por eso, en vez de fijarnos en la totalidad del relato en general, atenderemos a un solo incidente en particular. Y si esto no resulta convincente, probablemente tampoco lo resulte aportar más datos del mismo estilo.

Para demostrar mi tesis, el lector deberá olvidar todo lo que ya sabe acerca de lo ocurrido el Domingo de Resurrección por los relatos redactados en nuestros evangelios entre cuarenta y sesenta años después de los hechos. Deberá imaginarse, por el contrario, cómo unos cuantos discípulos cultos de Jesús emprendieron su labor de búsqueda en las Escrituras *inmediatamente* después de que se produjera la crucifixión. Deberá imaginarse las circunstancias previas a la composición de unos textos escritos veinte, cuarenta o sesenta años más tarde, sin las cuales probablemente ni siquiera existirían esos textos. En otras palabras, imagínese el lector lo que debió de ocurrir allá por los años treinta del siglo I en algunos círculos de ese movimiento centrado en el Reino de Dios.

El lector deberá trasladarse con la imaginación al primer Sábado Santo, *jornada que duraría, pongamos por caso, cinco o diez años*. Figúrese que es uno de esos seguidores de Jesús que nada tienen que ver con los campesinos, que no muestran el menor interés por los milagros ni por recoger, conservar, o inventar los dichos de Jesús, sino que, por el contrario, parecen preocupadísimos por escudriñar las Escrituras con objeto de entender mejor el pasado, reafirmar el presente, y proyectar el futuro. ¿Y qué es lo que encuentran en ellas? ¿Qué es lo que hacen con ellas? Por lo pronto saben perfectamente lo que andan buscando. Andan buscando textos que presenten la muerte no como el final de nada, sino como el principio de todo, no en su función de juicio de Dios, sino de plan divino, no como una derrota definitiva, sino como una victoria aplazada de Jesús. En fin, que lo que andan buscando son sobre todo textos que tengan cierta ambigüedad, en los que pueda verse un mínimo rastro de la existencia de dos estadios, dos momentos, dos fases, o dos niveles.

Uno de esos textos es el que habla del rito judío del Día de la Expiación, en el que aparecen *dos* machos cabríos, uno que es echado al desierto cargado con los pecados del pueblo y otro que es ofrecido en sacrificio en el Templo. El texto básico corresponde a Lev 16,7-10 y

21-22, y en él se dice que el rito fue ordenado por Dios a Arón, primer sumo sacerdote de Israel.

Tomará [Aron] después los dos machos cabríos, y presentándolos ante Yavé a la entrada del tabernáculo de la reunión, echará sobre ellos las suertes, una la de Yavé, otra la de Azazel. Arón hará acercar el macho cabrío sobre el que recayó la suerte de Yavé, y lo ofrecerá en sacrificio por el pecado; el macho cabrío sobre el que recayó la suerte de Azazel le presentará vivo ante Yavé, para hacer la expiación y soltarle después a [el desierto, a] Azazel ... Pondrá Arón sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo, confesará sobre él todas las culpas, todas las iniquidades de los hijos de Israel y todas las transgresiones con que han pecado, y las echará sobre la cabeza del macho cabrío, y lo mandará al desierto por medio de un hombre designado para ello. El macho cabrío llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos a tierra inhabitada, y el que lo lleve lo dejará en el desierto.

Cualquiera de esos discípulos de Jesús, natural, pongamos por caso de Jerusalén, probablemente habrá tenido ocasión de presenciar ese rito y no tiene por qué figurárselo únicamente a partir de los textos bíblicos. En cualquier caso, nosotros conocemos además cuatro detalles muy concretos del proceso que seguía ese ritual por lo que dice la *Misná*, código de leyes rabínicas compilado hacia el año 200 e. v. por Judas el Patriarca. Por ella sabemos que los dos machos cabríos debían ser iguales, que la lana purpúrea se ponía en la cabeza de la víctima propiciatoria, a la que iban insultando y escarneciendo mientras la conducían al desierto, y que, antes de matarla, ataban la lana de púrpura entre una roca y los cuernos de la víctima. El detalle de la lana purpúrea le habría recordado a cualquier judío culto el texto de Is 1,18 y la promesa de Dios: «Aunque vuestros pecados fueran como la grana, quedarán blancos como la nieve. Aunque fuesen rojos como la púrpura, vendrían a ser como la lana». Y, ya que hablamos de Isaías, los insultos y escarnios a través de los cuales transfería el pueblo de forma simbólica y enfática todos sus pecados al pobre animal, le habrían recordado el texto de Is 50,6: «He dado mis espaldas a los que me herían, y mis mejillas a los que me arrancaban la barba. Y no escondí mi rostro ante las injurias y los esputos». Ese judío habría sabido perfectamente que el pueblo escupía sus pecados sobre el chivo expiatorio y que utilizaba cañas para pinchar y hostigar a la pobre bestia camino del desierto. Los esputos, pinchazos y hostigamientos no eran por supuesto meros actos de crueldad, sino una participación física del individuo en el ritual.

La elección del Día de la Expiación con sus dos machos cabríos no fue, si hemos de ser sinceros, un hallazgo muy feliz. Cabía interpretar

que Jesús era el chivo expiatorio, el macho cabrío expulsado de la ciudad y muerto fuera de sus muros como expiación de los pecados del pueblo. Pero el segundo macho cabrío era también sacrificado, eso sí, en el Templo, y semejante circunstancia podía considerarse una versión distinta de la Pasión. Hacía falta una cosa más clara, y, por lo que sabemos, estuvo siempre allí desde el principio.

Leyendo Lev 16 y recordando los detalles del rito de la Expiación, podemos ver que en Lev 16,23-24 se ordena a Arón que cambie sus vestidos:

Después Arón entrará en el tabernáculo de la reunión y se desnudará de las vestiduras de lino, que se vistió para entrar en el santuario; y quitadas, se lavará su cuerpo con agua en lugar santo, y se pondrá sus vestiduras. Saldrá luego, ofrecerá su holocausto y el del pueblo, hará la expiación por sí y por el pueblo.

Y ese cambio de vestiduras que efectúa el sumo sacerdote Arón recordará al lector sin duda el texto de Zac 3,3-5, donde se dice que a la vuelta de las autoridades judías de la Cautividad de Babilonia —a finales del siglo VI a. e. v.—, un ángel cambió sus vestiduras a Josué, el sumo pontífice:

Porque estaba Josué vestido de vestiduras inmundas, y así en pie delante del ángel. Éste mandó, hablando a los que estaban delante de él: Quitadle las vestiduras inmundas y vestidle las vestiduras de ceremonia [en griego: una túnica talar], y poned sobre su cabeza una tiara pura. Ellos pusieron la tiara sobre su cabeza y le vistieron de las vestiduras de ceremonia, y el ángel de Yavé, puesto en pie...

Parece que la búsqueda empezaba a dar sus frutos. De los dos machos cabríos, la muerte del primero, el chivo expiatorio, funcionaba mejor como modelo profético de la ejecución de Jesús, mientras que la del segundo resultaba hasta cierto punto redundante. Pero esas dos vestiduras, unas inmundas y otras puras, funcionaban mejor para crear el tipo profético (término técnico para designar dicho modelo) de Jesús, deshonrado primero en la cruz, y luego triunfante en su segunda venida. Y, sin salir de Zacarías ni apartarnos de esta línea de pensamiento, no habría sido difícil pasar de Zac 3,3-5 a Zac 12,10:

Y derramaré sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración, y alzarán sus ojos a mí. Y a aquel a quien traspasaron le llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito.

Habríamos realizado ya la trayectoria completa que va del pasado al futuro, de la Pasión a la Parusía, de Jesús crucificado a Jesús triunfante, del día en que lo traspasaron al día en que, al final de los tiempos, aquellos que traspasaron a Jesús llorarían por él y por lo que le hicieron.

Reproducimos a continuación un documento cristiano que pone de manifiesto toda esa labor de exégesis. Combina precisamente los cuatro estratos de los que hablábamos: los *dos machos cabríos* de Lev 16, con los detalles bíblicos y los de la *Misná* (que aparecen subrayados); la *coronación* y *las vestiduras* de Zac 3 (que aparecen en negrita); la acción de *ser visto* y *ser traspasado* que veíamos en Zac 12 (reproducida aquí en cursiva negrita); y la acción de *ser escupido* presente en Is 50 (en cursiva normal). Estos cuatro estratos se hallan laminados en un único texto cuya intención es demostrar que la crucifixión de Jesús en el pasado apuntaba inevitablemente hacia su victoria en el futuro. El texto en cuestión se encuentra en la *Epístola de Bernabé*, obra escrita a finales del siglo I e. v., pero que a todas luces desconocía los evangelios del Nuevo Testamento. La sección correspondiente a VII,6-12 responde al desarrollo de cuatro cuestiones basadas en el rito del Día de la expiación:

Atended a lo que mandó: Tomad dos machos cabríos, hermosos e iguales, y ofrecedlos en sacrificio, y tome al uno el sacerdote en holocausto por los pecados.

(1) ¿Y qué harán del otro?

Maldito —dice la Escritura— es el otro. Atended cómo se manifiesta aquí la figura de Jesús: *Y escupidle todos y pinchadle [traspasadle] y poned en torno a su cabeza la lana purpúrea y de este modo sea arrojado al desierto. Y cumplido esto, el que lleva el macho cabrío lo conduce al desierto, le quita la lana y la coloca sobre un arbusto llamado zarza [en vez de la roca]...*

(2) Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto?

Atended: El uno puesto sobre el altar y el otro maldecido. Y justamente el maldecido es el coronado; es que entonces, *en aquel día, le verán llevando el manto de púrpura sobre su carne* y dirán: «¿No es éste a quien nosotros un día crucificamos, después que le hubimos menospreciado, *atravesado* y *escupido*? Verdaderamente, éste era el que entonces decía ser el Hijo de Dios».

(3) Porque, ¿cómo semejante a aquél?

Para esto dijo ser los machos cabríos semejantes, hermosos, iguales, para que cuando le vean venir entonces, se espanten de la semejanza del macho cabrío. En conclusión, ahí tienes al macho cabrío, figura de Jesús, que tenía que sufrir.

(4) ¿Y por qué motivo pone la lana en medio de las espinas?

He ahí otra figura de Jesús puesta para la Iglesia; porque el que quiere coger la lana purpúrea, no tiene otro remedio que sufrir mucho por lo terrible que son las espinas, y tras la tribulación apoderarse de ella. «Así —dice el Señor—, los que quisieren verme y alcanzar mi reino, han de pasar por tribulaciones y sufrimientos antes de apoderarse de mí».

A propósito, si el lector nota cierto mareo visual y mental, no se preocupe, es un detalle que forma parte de todo este proceso. Estamos absolutamente convencidos de la validez del argumento debido a la dificultad que ha supuesto aislarlo. Casi resulta más fácil escuchar una perorata y adormilarse, o leer un texto y asentir, que analizarlo, investigarlo y desenmarañarlo.

A lo que se dedicaron algunos discípulos cultos de Jesús en los años inmediatamente posteriores a su muerte fue a confeccionar este tipo de laminaciones de carácter exegético, y resulta curioso constatar que centraron su atención fundamentalmente en los conceptos de Pasión y Parusía, y no en los de Pasión y Resurrección. Ponen de manifiesto un gran interés en relacionar el tránsito de Jesús en la cruz con su regreso al final de los tiempos. Durante muchos años, los exégetas más competentes del cristianismo siguieron aferrados a la imagen de *Pasión profética* que muestra este simbolismo del Día de la Expiación y otros ejemplos del mismo estilo, incluso cuando ya había empezado a desarrollarse de manera independiente el siguiente estadio por el que pasó la creación de estos relatos, a saber, el correspondiente a la *Pasión narrativa*.

¿Pero cómo nació ese segundo estadio? La habilidad a la hora de combinar textos bíblicos distintos que demuestra este ejemplo de *Bernabé VII* es realmente notable, y cabría incluso pensar que el conjunto de toda la obra viene a corroborar o incluso a demostrar, basándose en el testimonio de las Sagradas Escrituras, que el destino de Jesús pasaba por la Pasión y la Parusía. No obstante, a nadie se le ocurriría calificar de bueno semejante relato y pensar que se trata de una secuencia narrativa interesante, y mucho menos considerar que responde a la memoria histórica de un hecho. Para que la exégesis se convierta en relato se necesita mucho más; para transformar una argumentación en una narración se necesita un modelo. Compárese, por ejemplo, a modo de contraste, el texto de *Bernabé VII* con la siguiente anécdota histórica. En *Contra Flaco*, 32-39, Filón cuenta cómo el populacho de Alejandría hizo blanco de sus burlas a Agripa I cuando, tras ser nombrado rey de los judíos por el emperador Calígula, pasó por esta ciudad camino de Judea en el mes de agosto del año 38 e. v.:

Había un desequilibrado, llamado Carabas, cuya locura no era del tipo furioso y salvaje, que tan peligrosa resulta para los propios locos y para todo el que se les acerca, sino de ese otro estilo campechano y gracioso. Se pasaba el día y la noche desnudo por la calle, sin que le arredraran ni el frío ni el calor, haciéndose blanco de las burlas de los muchachos y la gente ociosa. Los sublevados arrastraron al pobre hombre al gimnasio y, colocándolo en un sitio elevado, donde todos pudieran verlo, pusieron sobre su cabeza una sábana de Biblos extendida a modo de tiara, y cubrieron el resto de su cuerpo con una estera a modo de manto real, mientras que otros, viendo un pedazo de papiro del país tirado en el arroyo, se lo pusieron en la mano a modo de cetro. Y después de aquella farsa en que se le hacía entrega de las insignias reales y se le vestía como a un rey, unos cuantos jóvenes llevando mazas al hombro, cual si se tratara de una tropa de lanceros, se situaron a uno y otro lado de él, como si fueran su guardia. Otros se le acercaban luego como si quisieran saludarlo, o como si se presentaran pidiendo justicia, o para consultarle cuestiones de política. A continuación se levantó entre la muchedumbre que lo rodeaba un griterío tremendo, que lo proclamaba «Marin», título que, según dicen, utilizan en Siria para decir «señor». Pues todo el mundo sabía que Agripa era sirio de nacimiento y poseía una gran parte de ese país, de la cual era rey.

La burla de Carabas, vestido de rey, no supone que se le infligieran malos tratos físicos o que fuera torturado, sino que constituye una mera pantomima teatral con su trono, su corona, su manto real, su cetro, su guardia de corps, sus reverencias y consultas, y, sobre todo, su proclamación como señor.

Supongamos por un momento que alguien toma una exégesis profética, como la que aparece en *Bernabé VII*, y un episodio histórico, como el del pobre Carabas, y que los funde en un solo texto. El resultado sería, digo yo, un texto parecido al siguiente pasaje del evangelio de Marcos (cf. Mc 15,16-20):

Los soldados le llevaron dentro del atrio, esto es, al pretorio, y convocaron a toda la cohorte, y le vistieron una púrpura y le ciñeron una corona tejida de espinas, y comenzaron a saludarle: Salve, rey de los judíos. Y le herían en la cabeza con una caña y le escupían, e hincando la rodilla, le hacían reverencias. Después de haberse burlado de él, le quitaron la púrpura y le vistieron sus propios vestidos. Le sacaron para crucificarle.

Intentemos centrar un poco los argumentos. Compárese la *corona (de lana) en medio de las espinas* que aparece en la última parte del texto de *Bernabé VII* citado anteriormente con la *corona de espinas* que lleva Jesús sobre su cabeza en el texto de Marcos. Puedo imaginar una evolución que fuera del primer texto al segundo, pero no al revés. Desde

luego no me cabe en la cabeza que una mente humana, por mucha imaginación que tenga, pueda leer lo que dice Mc 15,16-20 y convertirlo en lo que dice la *Epístola de Bernabé* VII; el proceso inverso, contando con la ayudita que pudiera proporcionar la pantomima de Carabas, resulta, en cambio, bastante comprensible. En cuanto a lo de ser escupido y pinchado con una caña, no respondería a un hecho real de la tortura sufrida por Jesús, sino que habría sido tomado del rito popular consistente en escupir los propios pecados sobre el chivo expiatorio y en golpearle y herirle con cañas afiladas mientras era conducido al desierto. La demostración de esta hipótesis requeriría presentar unos argumentos igualmente convincentes para todos los episodios contenidos en los relatos de la Pasión que han llegado hasta nosotros. Así lo he hecho ya en otros libros de carácter erudito publicados anteriormente; ahora me gustaría fijarme atentamente en un solo ejemplo, aunque eso sí verdaderamente paradigmático.

La mejor reconstrucción histórica de lo ocurrido que puedo ofrecer es que Jesús fue detenido mientras se celebraba la festividad de la Pascua y que sus allegados más próximos huyeron por su propia seguridad. No pienso que se produjeran consultas de ningún tipo entre Caifás y Pilato acerca de Jesús. Cabe indudablemente la posibilidad de que, antes de que llegara la fiesta, acordaran tomar algún tipo de medida rápida e inmediata con el fin de evitar males mayores, y pensarán que algunos cuantos ejemplos de crucifixión pudieran resultar útiles particularmente al principio. No creo que fuera preciso ascender mucho en la escala de mandos de las fuerzas de seguridad judías o de las tropas romanas para tratar el caso de un campesino galileo como era Jesús. Repito que para nosotros supone un enorme esfuerzo de imaginación figurarnos la brutalidad con que debió de llevarse a cabo su detención y posterior ejecución. En cualquier caso, los detalles que aparecen en nuestros evangelios son *profecía historizada* y no *historia memorizada*.

UN ILUSTRE CONSEJERO

Disponemos de algunos testimonios literarios y arqueológicos por los que sabemos que efectivamente el cuerpo de un crucificado podía ser entregado a su familia para que lo enterraran. Filón menciona dicha posibilidad como concesión especial con motivo de ciertas festividades, y, como hemos visto, el cuerpo de Yehochanan fue honrosamente sepultado en la tumba de su familia. Por cierto que en el Osario 1 de la Tumba 4 de Giv'at ha-Mivtar se encontraron también los restos de un varón de

dieciséis o diecisiete años que habría perecido en la hoguera, y sus huesos permanecieron en los rescoldos el tiempo suficiente para que en ellos quedara una marca indeleble. Es evidente que en una sociedad patronal incluso para obtener un permiso de enterramiento habría sido necesario cuando menos contar con algún tipo de influencia: cuando menos habría sido precisa una mínima posibilidad de acceder directa o indirectamente a las instancias del poder implicadas en el asunto. En el año 70 e. v., por ejemplo, durante la destrucción de Jerusalén, Josefo, que se hallaba presente en calidad de ayudante, intérprete y cliente de Tito, a la sazón capitán general del ejército romano, nos cuenta la siguiente anécdota en el apéndice a sus *Antigüedades de los judíos* denominado habitualmente *Autobiografía*. En su intento por quedar bien en su papel de general de los judíos primero y de prisionero del ejército romano después en el transcurso de la Primera Guerra de los Judíos (66-73 e. v.), Josefo dice en *Autobiografía* LXXV:

Cuando ... vi a muchos prisioneros crucificados y reconocí a tres que me eran muy allegados, me dolió el alma y, acercándome a Tito, se lo dije llorando. Él ordenó inmediatamente que fueran descolgados y que se les procuraran los mayores cuidados para su total restablecimiento; dos de ellos murieron estando aún convalecientes, pero el tercero sobrevivió.

Por lo general, sin embargo, si una persona tenía influencias, no era crucificada, y si era crucificada, significaba que carecía de las influencias necesarias para obtener un permiso de enterramiento. Sin contar con influencias o con algún tipo de soborno, habría sido imposible recuperar el cuerpo de un crucificado. Por otra parte, habría sido incluso sumamente peligroso solicitar semejante gracia, pues los parientes y allegados del reo podrían haberse visto implicados en el asunto y ser tratados en consecuencia.

En circunstancias normales, los guardias vigilaban el cuerpo del reo hasta que moría, para dejarlo a merced del cuervo carroñero, del perro hambriento y de otras bestias salvajes encargadas de rematar la faena. La muerte sin sepultura representaba el cumplimiento efectivo de la terrible advertencia que lanzaban las autoridades a los curiosos y a los meros transeúntes. No obstante, como señalaba la cita de Martin Hengel que encabeza el presente capítulo, en Dt 21,22-23, podemos leer el siguiente precepto:

Cuando uno que cometió un crimen digno de muerte sea muerto [y] colgado de un madero, su cadáver no quedará en el madero durante la noche, no dejarás de enterrarle el día mismo, porque el ahorcado es maldición de Dios, y no has de manchar la tierra que Yavé, tu Dios, te da en heredad.

Nótese, dicho sea de paso, que de lo que aquí se habla es de una muerte *anterior* al hecho de ser colgado (muerto ya) en un madero. El hecho de ser colgado no comporta la muerte del reo, sino el colmo de su deshonra y el escarmiento público. En estas circunstancias, resulta bastante lógico descolgar el cuerpo al anoecer. En el caso de la crucifixión en toda regla, semejante operación ya no resulta tan lógica, pues la ejecución tendría lugar a última hora de la mañana.

A comienzos de junio de 1967 el arqueólogo hebreo Yigael Yadin se hizo cargo del documento más voluminoso de los que componen los Manuscritos del mar Muerto. Había aparecido en la Gruta 11 de Qumran y habría sido copiado en el año 50 e. v. aproximadamente, aunque la fecha de composición de la obra original probablemente deba situarse entre 150 y 125 a. e. v., es decir, después de que los esenios rompieran con los saduceos y salieran de Jerusalén para instalarse en Qumran, dejando el Templo en poder de los saduceos. El documento mide unos ocho metros de largo y contiene sesenta y seis columnas de texto; se le conoce con el nombre de *Volumen del Templo* porque en su mayor parte alude a una serie de planes muy detallados sobre el Templo de Jerusalén, después de su purificación; contiene además un catálogo de crímenes castigados con la crucifixión, y así, dentro de este contexto, en la columna 64, líneas 11-13, vuelve a invocarse la autoridad de Dt 21,23. Los preceptos bíblicos junto con los comentarios de los esenios nos dicen con toda claridad lo que los judíos piadosos habrían considerado justo *de haber sido ellos* quienes controlaran los territorios judíos y sobre todo la ciudad de Jerusalén y su Templo. A pesar de todo, no se nos impone inmediatamente la conclusión de que Pilato respetara en este sentido los criterios de piedad judíos, aunque es posible que así lo hiciera. Lo cierto es, por el contrario, que al informarnos de qué legislación esperaban imponer los esenios cuando recuperaran el control de Jerusalén, el *Volumen del Templo* nos dice qué era *lo que no se hacía* en la época en que fue redactado.

Podemos apreciar qué fue lo que aconteció históricamente con el cuerpo de Jesús examinando cómo los documentos cristianos de época posterior fueron incrementando lenta, pero inexorablemente la dignidad reverencial de su versión del Santo Entierro. ¿Pero qué fue lo que pasó en un principio, para que se hiciera necesaria una labor apologética tan intensa? Si los romanos no hubieran respetado los preceptos del Deuteronomio, el cadáver de Jesús habría sido dejado en la cruz para que lo devoraran las fieras. Y sus seguidores, que habían salido huyendo, habrían sido perfectamente conscientes de este hecho. Por el contrario, si los romanos hubieran respetado esos preceptos, los soldados de la guardia, tras cerciorarse de que Jesús había expirado, lo habrían enterrado, cum-

pliendo con su obligación. En cualquiera de los dos casos, tanto si hubieran dejado su cadáver en la cruz como si lo hubieran enterrado en una fosa poco profunda, apenas cubierta de una ligera capa de escombros y cascotes, los perros habrían estado al acecho. Y los discípulos de Jesús, que habían salido huyendo, también habrían sido conscientes de este detalle. Veamos, pues, cómo el horror de esta verdad irrefutable fue sublimado por la esperanza y la imaginación de los cristianos, hasta convertirlo en algo completamente distinto.

El primer ejemplo nos lo proporciona el *Evangelio de Pedro*, texto fragmentario no incluido en el Nuevo Testamento, y descubierto hace aproximadamente un siglo en Egipto. Presentamos aquí los fragmentos correspondientes a V,15-VI,21, que, a mi juicio, son independientes de los evangelios neotestamentarios. Se hace referencia explícita al precepto del Deuteronomio aludido repetidamente y se da por supuesto que fueron quienes crucificaron a Jesús los que lo descolgaron de la cruz y lo enterraron para cumplir los ordenamientos bíblicos:

Era a la sazón mediodía, y la oscuridad se posesionó de toda la Judea. Ellos fueron presa de la agitación, temiendo no se les pusiera el sol —pues (Jesús) estaba aún vivo—, ya que les está prescrito que «el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado». Uno de ellos dijo entonces: «Dadle a beber hiel con vinagre». Y, haciendo la mezcla, le dieron el brebaje. Y cumplieron todo, colmando la medida de las iniquidades acumuladas sobre su cabeza. Y muchos discurrían (por allí) sirviéndose de linternas, pues pensaban que era de noche, [y] venían a dar en tierra [o: se fueron a la cama]. Y el Señor elevó su voz, diciendo: «¡Fuerza mía, fuerza (mía), tú me has abandonado!». Y, en diciendo esto, fue sublimado (al cielo). En aquel mismo momento se rasgó el velo del templo de Jerusalén en dos partes. Entonces sacaron los clavos de las manos del Señor y le tendieron en el suelo. Y la tierra entera se conmovió y sobrevino un pánico enorme.

Este fragmento pone de manifiesto los buenos deseos de los primeros cristianos, junto con la esperanza de que hubieran sido los que crucificaron a Jesús quienes también se hubieran encargado de darle sepultura por respeto a lo establecido en Dt 21,22-23. Por otra parte, estamos ante el inicio de un proceso *no de conocimiento, sino de buenos deseos*. «Lo enterrarían sus enemigos, ¿no?» —se dirían los primitivos cristianos. Y para contrarrestar los temores de que sus enemigos no se hubieran tomado la molestia de darle sepultura, añadirían: «Lo enterrarían para cumplir los preceptos bíblicos, ¿no?». Pues bien, cuando no son ya los enemigos de Jesús los encargados de darle sepultura, sino sus propios discípulos, no vuelve a mencionarse para nada el precepto de Dt 21,22-

23 y de lo único que se habla es de lo importante que era llevar a cabo el entierro antes de que llegara el sábado. El Deuteronomio sólo hacía falta para que fueran sus *enemigos* los encargados de enterrarlo.

El penoso dilema planteado se pone así ineludiblemente de manifiesto. Fueron las autoridades políticas las que crucificaron a Jesús, por consiguiente, es claro que estaban en contra suya. Ahora bien, como indudablemente sabían sus discípulos, para darle sepultura habría sido preciso el concurso de esas mismas autoridades o, cuando menos, su permiso. ¿Cómo compaginar ambos hechos? ¿Cómo iban a haber estado las autoridades a favor y en contra de Jesús al mismo tiempo? La trayectoria seguida por la tradición del Santo Entierro habría consistido, tras unos comienzos bastante negativos, en convertir el entierro por obra de sus enemigos en un entierro a manos de sus discípulos, en convertir un entierro totalmente impropio y precipitado en un entierro en toda regla, en un embalsamamiento casi digno de un rey. El primer problema que se planteaba era el de crear una historia en la que apareciera Jesús enterrado por sus propios seguidores. Pero si éstos hubieran tenido poder, no habrían sido seguidores suyos, y si lo hubieran sido, no habrían tenido poder. En Mc 15,42-46 el dilema se resuelve creando la figura de José de Arimatea:

Llegada ya la tarde, porque era la Parasceve, es decir, la víspera del sábado, vino José de Arimatea, ilustre consejero (del Sanedrín), el cual también esperaba el reino de Dios, y se atrevió a presentarse a Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús. Pilato se maravilló de que ya hubiera muerto, y haciendo llamar al centurión, le preguntó si en verdad había muerto ya. Informado del centurión, dio el cadáver a José, el cual compró una sábana, lo bajó, lo envolvió en la sábana y lo depositó en un monumento que estaba cavado en la peña, y volvió la piedra sobre la entrada del monumento.

La inclusión del nombre de José, como ocurriera anteriormente con Barrabás, no supone garantía alguna de que se trate de un personaje histórico. Si uno se inventa un personaje, la cosa más sencilla del mundo es darle un nombre. Pero fijémonos bien en lo que hace Marcos. José es un «ilustre consejero (del Sanedrín)» —es decir, habría estado del lado de quienes crucificaron a Jesús—, pero al mismo tiempo «también esperaba el reino de Dios», es decir, estaba de parte de los discípulos de Jesús. La figura de José es lo que se necesitaba para convertir aquella vaga esperanza de ser *ellos* los que le dieron sepultura en un hecho incontestable. Es más, en vez de esa tumba anónima, cavada de prisa y corriendo y cubierta someramente con unas cuantas piedras, de la cual habrían de-

senterrado el cuerpo fácilmente los perros carroñeros, nos encontramos con un monumento excavado en la roca, cerrado y defendido por una pesada piedra.

Mateo y Lucas, que utilizan como fuente a Marcos, intentan mejorar el invento. El punto flaco de la versión original era el papel desempeñado por José, situado a la vez en uno y otro bando. En Mt 27,57-60 se resuelve la ambigüedad subrayando las credenciales cristianas de José, en detrimento de las judías:

Llegada la tarde, vino un hombre rico de Arimatea, de nombre José, discípulo de Jesús. Se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. Pilato entonces ordenó que le fuese entregado. Él, tomando el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia y lo depositó en su propio sepulcro, del todo nuevo, que había sido excavado en la peña, y corriendo una piedra grande a la puerta del sepulcro, se fue.

La solución es sencillísima. José se ha convertido en «discípulo de Jesús»; es además un «hombre rico», lo cual explica que tenga acceso a Pilato. No hay rastro alguno de que fuera, como decía Marcos, un «ilustre consejero (del Sanedrín)», que había condenado a muerte a Jesús. Además, ahora se trata de un sepulcro «del todo nuevo», en el que sólo será enterrado el cuerpo de Jesús.

Lc 23,50-54 se fija sobre todo en el segundo término del dilema planteado por la figura de José, subrayando su carácter judío, en detrimento de sus credenciales cristianas.

Un varón de nombre José, que era miembro del consejo, hombre bueno y justo, que no había dado su asentimiento a la resolución y a los actos de aquéllos, originario de Arimatea, ciudad de Judea, que esperaba el reino de Dios, se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús; y bajándole, le envolvió en una sábana y le depositó en un monumento cavado en la roca, donde ninguno había sido sepultado. Era día de la Parasceve y estaba para comenzar el sábado.

Lucas sigue con más fidelidad a Marcos, pero, al igual que Mateo, es consciente del problema suscitado por la presencia de José de Arimatea en los dos bandos. Por eso añade un comentario de carácter explicativo y afirma que, pese a ser «miembro del consejo» que había condenado a Jesús, «no había dado su asentimiento a la resolución y a los actos de aquéllos». Se subraya asimismo el hecho de que «ninguno había sido sepultado» todavía en el sepulcro antes de ser enterrado Jesús.

Ese afán casi desesperado —por lo demás perfectamente comprensible dadas las tremendas circunstancias que rodearon los hechos— por no

dejar insepulto el cuerpo de Jesús llega a su punto álgido en Jn 19,38-42, texto, en mi opinión, dependiente de las versiones de los otros evangelios que acabamos de señalar. Se combina aquí la figura de José de Arimatea con la de Nicodemo, que aparece otras dos veces en esta misma obra:

Después de esto rogó a Pilato José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque en secreto por temor de los judíos, que le permitiese tomar el cuerpo de Jesús, y Pilato se lo permitió. Vino, pues, y tomó su cuerpo. Llegó Nicodemo, el mismo que había venido a Él de noche al principio, y trajo una mezcla de mirra y áloe, como unas cien libras. Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo fajaron con bandas y aromas, según es costumbre sepultar entre los judíos. Había cerca del sitio donde fue crucificado un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el cual nadie había sido depositado. Allí, a causa de la Parasceve de los judíos, por estar cerca el monumento, pusieron a Jesús.

José se ha convertido así en un discípulo clandestino de Jesús, y además va acompañado de Nicodemo. Y Jesús recibe ahora un enterramiento en toda regla y digno casi de un rey. No se trata ya de una sepultura precipitada, sino de un enterramiento completo, tal como mandan los cánones y la costumbre ordena. Por último, el sepulcro, también aquí totalmente nuevo, se halla situado en un huerto, lo que contribuye a aumentar su magnificencia.

Al comienzo, como corresponde a la realidad y al horror de la historia, eran sus enemigos y los perros. Al final, como quiere la irrealidad apologética, están sus discípulos y los aromas finos. No obstante, por mucha labor apologética que queramos hacer, resulta imposible ocultar lo que precisamente tanta insistencia no viene más que a subrayar. Por lo que al cuerpo de Jesús se refiere, la mañana del Domingo de Resurrección, aquellos a quienes les importaba, no sabían dónde estaba, y a los que lo sabían, no les importaba. ¿Por qué iban a haber guardado aquellos soldados memoria de la muerte y el enterramiento de un don nadie? No obstante, en Mt 27,19 se comenta que la esposa de Pilato había tenido malos sueños la noche anterior. Naturalmente, nunca ocurrió nada por el estilo, pero no por ello dejaría de ser cierto. Era el momento ideal para que el imperio romano empezara a tener pesadillas.

7

¿CUÁNTOS AÑOS DURÓ EL DOMINGO DE RESURRECCIÓN?

Cuando murió Narciso, las flores del campo quedaron desoladas y pidieron al río que les prestara algunas gotas de agua para llorar por él. «¡Ay! —respondió el río— Si cada una de mis gotas fueran lágrimas, no tendría suficientes para llorar por Narciso. Estoy enamorado de él» «¡Ay! —replicaron las flores del campo— ¿Y cómo no ibas a enamorarte de él? ¡Era tan hermoso!» «¿Era hermoso?» —preguntó el río. «¿Quién mejor que tú podría saberlo? Cada día, inclinándose en tus riberas, contemplaba en tus aguas su belleza» «Si me enamoré de él —replicó el río— fue porque, cuando se inclinaba sobre mis aguas, en sus ojos veía el reflejo de ellas»

OSCAR WILDE, *The Disciple*, citado en
Richard Ellmann, *Oscar Wilde*,
Knopf, Nueva York, 1988

La palabra *carisma* expresa no tanto una cualidad de la persona cuanto un tipo de relación; presupone la capacidad que tiene un líder de ser aceptado por sus seguidores, el apoyo que recibe su personalidad, y la detención de un poder otorgado por la sociedad ... El *carisma* es un concepto sociológico, no psicológico ... expresa el equilibrio entre pretensión individual y aceptación social; no es un concepto dinámico ni tiene carácter explicativo desde el punto de vista etiológico; hace referencia más bien a un estado de cosas, aquel que viene determinado por la aceptación del líder, y no a la facultad que tiene un hombre de provocar ciertos acontecimientos o de seguir una determinada dirección.

BRYAN R. WILSON, *Magic and the Millennium:
A Sociological Study of Religious Movements of
Protest Among Tribal and Third-World Peoples*,
Harper & Row, Nueva York, 1973

JESÚS EL VIVIENTE

Lo sucedido tras la muerte y sepultura de Jesús se nos cuenta en los últimos capítulos de los cuatro evangelios incluidos en el Nuevo Testamento. La mañana del Domingo de Resurrección sus seguidores hallaron el sepulcro vacío, y aproximadamente esa misma noche Jesús se apareció en persona a sus discípulos más allegados y todo volvió a empezar. El Viernes Santo fue un día muy duro, el Sábado Santo tardó mucho en pasar, pero el Domingo de Resurrección todo quedó arreglado. ¿Se trata de una realidad fáctica o de una mera ficción? ¿Es historia o mitología? ¿Se alían ficción y mitología al final del relato tan estrechamente como lo hacen al comienzo del mismo? Y si existen elementos de ficción o mitológicos, ¿qué base tienen? Yo, por ejemplo, he defendido ya mi tesis de que el entierro de Jesús por sus allegados es una pura ficción carente por completo de historicidad. Jesús fue enterrado, si es que lo fue, por sus enemigos, y su tumba, por fuerza poco profunda y cavada deprisa y corriendo, sería enseguida descubierta por los perros y demás animales carroñeros. Aún podemos vislumbrar qué fue lo que ocurrió antes y después de que se añadiesen esos elementos de ficción imaginando sencillamente lo que se pretendía ocultar con ellos. ¿Qué ocurrió el Domingo de Resurrección? ¿Refleja la historia de un solo día o la de varios años? ¿Refleja la historia de *todos* los cristianos congregados en Jerusalén formando un solo grupo? ¿O acaso es la historia de un solo grupo entre otros muchos, quizá la de una comunidad que reclamaba para sí la titularidad exclusiva del cristianismo?

En primer lugar, la *Resurrección* es sólo una forma, pero no la única, de expresar la fe cristiana. En segundo lugar, la *Aparición* —que implica un estado de trance, ese estado de alteración de la conciencia, como los examinados en el capítulo 4—, es sólo una forma, pero no la única, de expresar la experiencia vivida por los cristianos. En tercer y último lugar, la fe cristiana supone la vivencia de la *perpetuación* de la autoridad divina concedida por Jesús, aunque dicha perpetuación sólo comenzara a partir de la muerte y sepultura de éste. Lo cierto es que la fe cristiana existía ya entre los primeros discípulos de Jesús en la Baja Galilea, y siguió existiendo, desarrollándose y extendiéndose en el espacio y en el tiempo después de su crucifixión. Es precisamente esa experiencia *perpetua* del Reino de Dios, en la medida en que se vio reforzada y no debilitada por la muerte de Jesús, lo que constituye la fe cristiana o pascual. Y algo así no es tarea que se haga en una tarde. Ni en un año.

Como el episodio de la Resurrección al final de la historia se halla, lo mismo que el de la Natividad, al comienzo de la misma, tan fuerte-

mente grabado en nuestra imaginación que lo consideramos un hecho histórico y no una ficción mítica, empezaré citando las dos relaciones más antiguas de lo ocurrido *antes* y *después* de la ejecución de Jesús compuestas por un autor no cristiano: una fue escrita por un judío hacia 93-94 e. v.; y otra, por un romano entre 110 y 120 e. v.

El testimonio judío pertenece a Flavio Josefo, autor al que hemos aludido repetidamente a lo largo de esta obra. El problema reside en que la versión de Josefo es demasiado buena para ser cierta, demasiado confesional para ser imparcial, y demasiado cristiana para ser judía. Aparecen en ella frases que difícilmente podría haber escrito un autor hebreo, frases que expresan creencias cristianas, frases que sólo podría haber escrito un autor cristiano. Recordemos que las obras de Josefo fueron copiadas y transmitidas por editores cristianos, no judíos, y que por lo tanto habría sido sumamente fácil añadir ese tipo de interpolaciones. Presento aquí en cursiva las interpolaciones cristianas de fecha posterior realizadas en *AJ XVIII*, 63:

Apareció por aquel entonces Jesús, varón sabio, *si es que debe llamarsele varón*. Pues realizaba obras asombrosas y era maestro de hombres que aceptaban con gusto la verdad, arrastrando tras de sí a muchos judíos, y también a mucha gente de estirpe griega. *Era el Ungido [Cristo, el Mesías]*. Y cuando Pilato lo condenó al suplicio de la cruz, tras ser acusado por los personajes más influyentes de nuestro pueblo, no dejaron de amarlo aquellos que ya antes lo amaban. *En efecto, se les apareció vivo otra vez al tercer día, pues éstas y muchísimas otras maravillas habían dicho de él los profetas de Dios*. Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos, que de él ha recibido su nombre.

Omitamos, pues, las frases que presentamos en cursiva. Sin ellas, el relato de Josefo parece cuidadosa y deliberadamente neutral. A todas luces, no desea enzarzarse en controversias en torno a la figura de Jesús, y es evidente que habría podido darse ese debate en el seno de algunos círculos sumamente significativos para el autor en aquella época. Así, pues, Josefo se habría mostrado prudentemente imparcial, mientras que algún copista cristiano de fecha posterior se habría encargado de cristianizar delicadamente su texto, aunque sólo en la medida en que pudiera resultar creíble o cuando menos plausible que fuera obra de un autor judío como Josefo.

A pesar de todo, esas interpolaciones cristianas no deberían restar importancia al comentario de Josefo. Ésta era la impresión que producían Jesús y el cristianismo primitivo a un judío romanizado tan prudente, diplomático y cosmopolita como Josefo en los primeros años de la últi-

ma década del siglo I e. v.: milagros y actividad doctrinal, mezcla de judíos y griegos, combinación de «los personajes más influyentes de nuestro pueblo» y Pilato, de crucifixión y perpetuación. Naturalmente no alude en ningún momento a la resurrección, pero sí admite que «hasta el día de hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos, que de él ha recibido su nombre».

El testimonio romano pertenece a Cornelio Tácito, a quien también hemos visto anteriormente. Durante las primeras décadas del siglo II e. v. Tácito escribió una serie de obras sobre la decadencia y definitiva caída de la dinastía Julio-Claudia, instaurada por Augusto. En *Anales* XV, 44 comenta que, según ciertos rumores, Nerón, último representante de la familia, fue el causante del desastroso incendio que asoló Roma en 64 e. v.:

En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad [sc. Roma], lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas.

En vez del tono neutral empleado por Josefo, nos encontramos con el lenguaje abiertamente peyorativo de Tácito. No obstante, y dejando a un lado las diferencias que puedan apreciarse entre uno y otro, a grandes rasgos podemos hablar de concordancia. Según ambos autores, en Judea habría surgido cierto movimiento cuyo fundador habría sido ejecutado en tiempos de Poncio Pilato; a pesar de lo cual el movimiento en cuestión, en vez de detenerse, habría llegado hasta la propia Roma. Ninguno de los dos, sin embargo, alude a la fe de los cristianos en la resurrección de su Maestro, aunque ambos coinciden, uno con prudente imparcialidad y el otro con altivo desdén, en afirmar que el movimiento «cristiano», lejos de verse frenado por la ejecución de Jesús, se abrió camino hasta llegar a la propia Roma.

Pensemos ahora en los dos grupos distintos, en los dos puntos en los que se hace hincapié o, si se quiere, en las dos clases existentes entre los primeros discípulos de Jesús; a una, la hemos visto actuar antes de su muerte, y a la otra después de que muriera. Ya antes de la ejecución de Jesús encontramos a esos misioneros que salían al mundo imitando el estilo de vida del Maestro, practicando la curación gratuita de los enfermos y la comensalía abierta. ¿Cesaron en sus actividades el día mismo de su muerte? ¿Perdieron todos ellos la fe inmediatamente? O, por el contra-

rio, caso de haberse sentido tan autorizados como antes, ¿es posible que Jesús siguiera en cierto modo con ellos? ¿Pero cómo expresar esa presencia ausente? El *Evangelio de Tomás*, por ejemplo, utiliza un solo epíteto para referirse a Jesús. En esta obra se habla únicamente de «Jesús el Viviente», que actúa ayer, hoy y mañana en cuanto Sabiduría de Dios sobre la tierra, y sus misioneros participan de esa Sabiduría divina por el modo que tienen de vivir, no por el modo que tienen de hablar. No hablan de resurrección, sino de presencia constante e ininterrumpida. Por otro lado —aunque sólo a partir de la muerte de Jesús—, tenemos a esos exégetas cultos que se dedicaron a escudriñar las Escrituras en su afán de entender lo que había sucedido. A propósito, uno no se pone a buscar en las Escrituras cuando ha perdido la fe. En el ejemplo de la *Epístola de Bernabé* VII discutido en el capítulo anterior, veíamos a esos discípulos preocupados por los temas de la partida y el regreso, de la Pasión y la Parusía, y no por los de la muerte y la resurrección. Eran capaces de imaginar a Jesús en compañía de Dios y regresando triunfante a la tierra, pero nunca aluden a la resurrección. Por lo tanto, ¿de dónde viene esa *preponderancia que se concede a la resurrección*? Pues bien, por decirlo en dos palabras, de Pablo.

PRIMICIAS DE LOS QUE DUERMEN

Durante el invierno del año 53 o 54 e. v. —esto es, unos veinte o cuarenta años antes de que se redactasen los últimos capítulos de los evangelios incluidos en el Nuevo Testamento—, escribía Pablo a la iglesia fundada por él mismo en Corinto defendiendo la posibilidad y hasta la realidad efectiva de la resurrección de la carne. Al leer las palabras de 1 Cor 15,12-20 debemos examinar con mucha atención la lógica de su argumentación, fijándonos sobre todo en los versículos que cito en cursiva:

Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? *Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana nuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, si en verdad los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan, ni [id est: tampoco] Cristo resucitó; y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. Y hasta los que murieron en Cristo perecieron. Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hom-*

bres. Pero no; Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que duermen.

Pablo no afirma en ningún momento que la resurrección de Jesús fuera un privilegio especial y exclusivo suyo. Se trata ésta de una eventualidad perfectamente posible, pues el judaísmo creía, por ejemplo, que Elías había sido arrebatado al cielo, sin generalizar semejante privilegio a los demás mortales. ¿Por qué no constituía el de Jesús otro caso especial, otra prerrogativa individual aplicable únicamente a su persona? ¿Por qué, como pretendo subrayar con las palabras que cito en cursiva, la resurrección de Jesús se halla en realidad subordinada a la resurrección general?

A menudo se ha afirmado que Pablo creía que el fin del mundo estaba a punto de llegar. Más exacto sería decir que creía que *ya había comenzado*, pues tal es la lógica que rige todo el pasaje citado anteriormente. Dada su condición de fariseo, creía en la resurrección de todos los mortales cuando se produjera la consumación de los tiempos. Pero Jesús —afirma— ya ha resucitado, y ello supone el inicio de la resurrección de todos los demás. Fijémonos un poco en la metáfora empleada. Jesús es como las «primicias», es decir, el comienzo de la cosecha, el inicio de la resurrección general. Esto es lo que le permite presentar sus argumentos en una dirección y en otra: sin la de Jesús, no hay resurrección de los muertos; y sin la resurrección de los muertos, no hay resurrección de Jesús. Jesús y los demás mortales o son exaltados juntos o caen juntos, y Pablo presupone que sólo la misericordia de Dios retrasa la consumación de los tiempos, el final de lo que ya ha comenzado. Es como si el *Titanic* hubiera chocado ya con el iceberg y la misión de Pablo consistiera en despertar a los ocupantes de los camarotes —a cuantos más, mejor—... mientras Dios le conceda tiempo. Desde semejantes presupuestos teológicos, la resurrección constituye para Pablo la única manera posible de articular la presencia de Jesús, pero se halla también indisolublemente unida a la *inminente* resurrección de todos los muertos cuando se produzca el fin del mundo. Pero si ese fin no fuera tan inminente, ¿seguiría siendo la resurrección la mejor manera de presentarlo? Si la cosecha se retrasa demasiado, ¿resulta creíble la metáfora de las *primicias*? Para Pablo, en cualquier caso, la resurrección de la carne constituye la única manera que existe de dar expresión a la presencia perpetua de Jesús. Yo, sin embargo, insisto y vuelvo a plantear mi pregunta: ¿era ésta la única forma en que otros grupos o individuos del cristianismo primitivo expresaban su fe perpetua e ininterrumpida en la figura de Jesús? El problema no es qué es lo que quiere decir Pablo, pues resulta perfecta-

mente claro. El problema es si habla para todos los cristianos, para los de aquella época y para los de épocas futuras. ¿Es la resurrección, concebida de este modo, la única forma de expresar la fe en el poder y la presencia perpetua de Jesús en el mundo, o cabrían otras posibilidades?

Y DESPUÉS DE TODOS, A MÍ

Mi teoría no es que Pablo estuviera equivocado, sino que su afán por subrayar el fenómeno de la *resurrección* era únicamente una forma como cualquier otra de expresar la fe de los primeros cristianos, y que no debemos pensar que fuera de rigor para todos ellos. Examinemos otro pasaje de esta misma epístola, concretamente 1 Cor 15,1-11, y fijémonos sobre todo en el fenómeno de las *apariciones* para comprobar una vez más cómo las vivencias y expresiones paulinas han sido consideradas la norma de todos los demás cristianos y no una posibilidad entre otras muchas.

Os doy a conocer, hermanos, el Evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes, y por el cual sois salvos si lo retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano. Pues a la verdad os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que *se apareció* a Cefas [Simón Pedro], luego a los doce. Después *se apareció* una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos permanecen todavía, y algunos durmieron; luego *se apareció* a Santiago, luego a todos los apóstoles; y después de todos, como a un aborto, *se me apareció* también a mí. Porque yo soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no resultó vana, antes me he afanado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo. Pues tanto yo como ellos, esto predicamos y esto habéis creído.

Los conceptos que me gustaría subrayar en este texto y en general a lo largo de todo el presente capítulo tienen unas repercusiones políticas muy profundas. No nos interesan fundamentalmente los conceptos de trance, éxtasis, aparición, o revelación, sino los de autoridad, poder, dirección y preeminencia.

La idea fundamental de todo este pasaje no es el hincapié que en él se hace en las apariciones de Jesús resucitado, sino su insistencia en que el propio Pablo es un *apóstol*, es decir una persona específicamente llamada y designada por Dios y por Jesús para asumir un papel dirigente en el seno

de la iglesia primitiva. Fijémonos en tres elementos. En primer lugar, podemos constatar el equilibrio existente entre Cefas y los Doce, por una parte, y Santiago y todos los apóstoles, por otra. Habitualmente cuando se habla de los Doce Apóstoles se menciona siempre a Pedro en primer lugar. Como veíamos anteriormente, en algunos círculos cristianos los Doce Apóstoles eran una representación a nivel microcósmico del Nuevo Testamento, del mismo modo que los Doce patriarcas representaban al Antiguo Testamento. Aquí, sin embargo, los Doce parecen diferenciarse de los apóstoles. Y por fuerza deben diferenciarse de ellos, pues de lo contrario Pablo no podría ser apóstol. Por eso habla de «todos los apóstoles» inmediatamente antes de referirse a sí mismo como al «menor de los apóstoles». Desde luego no puede pretender ser uno de los Doce, pero lo que sí puede pretender —y desde luego así lo hace—, es ser un *apóstol*, un *enviado* —que es lo que significa la palabra *apóstolos* en griego— de Dios y de Jesús. Aunque al final admite su carácter tardío, y pese a insistir en la gracia de Dios, la última frase no deja lugar a dudas: *Yo* por una parte y *ellos* por otra, pero, en cualquier caso, todos somos apóstoles; y *yo* soy igual que *ellos*.

Antes de seguir adelante, y para no dar la impresión de que hacemos injustamente hincapié en la legitimidad y autoridad apostólica por encima de las apariciones y de la revelación divina, recordemos un texto aludido ya anteriormente de pasada. Se trata de Act 1,15-17 y 20-26:

En aquellos días se levantó Pedro en medio de los hermanos [*id est*: en medio de los creyentes], que eran en conjunto unos ciento veinte, y dijo: Hermanos, era preciso que se cumpliera la Escritura, que por boca de David había predicho el Espíritu Santo acerca de Judas, que fue guía de los que prendieron a Jesús, y era contado entre nosotros, habiendo tenido parte en este ministerio ... Pues está escrito en el libro de los Salmos: «Quede abierta su morada y no haya quien habite en ella, y otro se alce con su cargo» [Sal 109,8]. Ahora, pues, conviene que *de todos los varones* que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue arrebatado en alto de entre nosotros, *uno de ellos* sea testigo con nosotros de su resurrección. Se presentaron dos: José, por sobrenombre Barsaba, llamado Justo, y Matías. Orando, dijeron: Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muestra cuál de estos dos escoges para ocupar el lugar de este ministerio y el apostolado de que prevaricó Judas para irse a su lugar. Echaron suertes sobre ellos, y cayó la suerte sobre Matías, que quedó agregado a los once apóstoles.

Al menos para Lucas, autor de los *Hechos de los Apóstoles*, Pablo no era uno de los Doce Apóstoles y nunca habría podido serlo, pues no

acompañó a Jesús todo el tiempo. Para Lucas sólo hay Doce Apóstoles e, incluso después de eliminar a Judas, no es Pablo el encargado de sustituirlo. Para Lucas Pablo es el gran misionero de los gentiles, pero no un Apóstol. Por eso Pablo, que pone de relieve su autoridad apostólica al comienzo de muchas epístolas, debe establecer en 1 Cor 15,1-11 la diferencia existente entre «los Doce» y «todos los apóstoles», pues si sólo existieran Doce Apóstoles, él quedaría excluido de este círculo encantado para siempre.

Hay un segundo elemento anejo al anterior. Pablo se muestra sumamente interesado por equiparar su vivencia de Jesús resucitado con la de cuantos le precedieron. De ahí que utilice siempre la misma expresión, *se apareció* o *se reveló* (esta última sería una traducción más literal de la palabra empleada en el original griego, *óphthē*), en todos los casos. Es indudable que la vivencia de Pablo comportaba un trance, estado de alteración de la conciencia examinado ya en el capítulo 4. Lucas nos ofrece tres versiones de la primera revelación a Pablo, en Act 9,3-4, 22,6-7, y en 26,13-14. En todas ellas aparece el elemento de disociación de la personalidad:

(1) Cuando estaba de camino, sucedió que, al acercarse a Damasco, se vio de repente rodeado de una luz del cielo; y al caer a tierra, oyó una voz que decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?

(2) Pero acaeció que, siguiendo mi camino, cerca ya de Damasco, hacia el mediodía, de repente me envolvió una gran luz del cielo. Caí al suelo y oí una voz que me decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?

(3) Y al mediodía, ¡oh rey!, vi en el camino una luz del cielo, más brillante que el sol, que me envolvía a mí y a los que me acompañaban. Caídos todos a tierra, oí una voz que me decía en lengua hebrea: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Duro te es dar coces contra el agujijón.

Cuando el propio Pablo describe esa experiencia en Gál 1,16 habla simplemente de «revelación». Pero es posible que también haga referencia a ella en 2 Cor 12,2-3:

Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años —si en el cuerpo no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado hasta el tercer cielo; y sé que este hombre —si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir.

El encuentro de Pablo con Jesús resucitado se produjo sin duda alguna en un estado de trance. Ahora bien, como recordará el lector por lo

que veíamos en el capítulo 4, el trance ni suministra información nueva ni crea materia prima para el acrecentamiento de la fe; lo único que hace es confirmar, fortalecer y afianzar lo que ya existía. Pablo, por ejemplo, afirma reiteradamente que, antes de recibir la llamada para ser apóstol de los paganos, se dedicó a perseguir a los cristianos. Sabía lo suficiente de esta nueva secta judía para oponerse a ella con todas sus fuerzas, y el resultado de esa vivencia disociativa fue no sólo cesar en su persecución, no sólo hacerse cristiano e incluso misionero, sino convertirse en el apóstol de los gentiles. Yo sospecho que debió de ser la apertura del judaísmo a los paganos que practicaban los cristianos y la predisposición de estos mismos a abandonar cualquier tipo de tradición ritual que les saliera al paso lo que indujo a Pablo a perseguir al cristianismo, y precisamente sería aquello que motivó su celo de perseguidor lo que luego aceptaría hasta convertirlo en su destino.

En mi opinión, por tanto, debemos tomar con mucha cautela la hipótesis de que la vivencia que tuvo Pablo de Jesús resucitado en estado de trance fuera la única que se diera entre los primeros cristianos tras la crucifixión, incluso la de que fuera la más importante. En 1 Cor 15,1-11 Pablo siente la necesidad de equiparar esa vivencia suya con la de los anteriores apóstoles. Ahora bien, lo que Pablo desea equiparar es la validez y legitimidad, no necesariamente el tipo o modalidad de la vivencia. Jesús *se reveló* a todos ellos, pero no debemos presumir que la revelación a Pablo en estado de trance fuera el modelo de la de todos los demás. ¿Qué fue de aquellos simples campesinos de Galilea que se hicieron discípulos de Jesús siguiendo al pie de la letra su estilo de vida, y que conocían perfectamente lo que eran la oposición y hasta las burlas contra las cuales el Maestro los había prevenido? ¿Vivían la perpetuidad de su presencia en estado de trance o de plena consciencia? ¿Y qué podemos decir de aquellos exégetas cultos, probablemente con residencia en Jerusalén, que se dedicaban a buscar en las Sagradas Escrituras para comprobar si un líder crucificado podía ser el Elegido de Dios? ¿Se puede hacer una labor exegética en estado de trance? Quizá nos convenga mantener prudentemente separados los conceptos de *trance*, *estilo de vida* y *exégesis*, y pensar que responden a las diferentes opciones y combinaciones de los diversos discípulos y grupos de discípulos que cabría reconocer en el cristianismo primitivo.

Es de notar, por último, que, según la versión paulina de esas apariciones o revelaciones, hay tres tipos de destinatarios. Tenemos tres *jefes específicos*, Pedro, Santiago y el propio Pablo; dos *grupos dirigentes*, los Doce y los Apóstoles; y por último una sola *comunidad general*, la de los quinientos hermanos. Durante el resto del presente capítulo estudia-

ré estas tres categorías con dos finalidades principalmente. En primer lugar, para demostrar que las apariciones recogidas en los últimos capítulos de los evangelios neotestamentarios y que suelen considerarse revelaciones en estado de trance simplemente por su parecido con las de Pablo, no son tales. No vemos en ellas ninguna de las marcas distintivas de ese tipo de fenómenos (ni luz cegadora, ni caídas al suelo, ni voces procedentes del cielo), sino que constituyen más bien dramatizaciones de carácter deliberadamente político de la preeminencia de alguno de esos *jefes específicos* sobre los demás, o de tal *grupo dirigente* sobre determinada *comunidad general*. Por consiguiente el principal interés de esos episodios no es el trance ni la aparición, sino el poder y la autoridad. Más que inventarse una comunidad cristiana, la dan por supuesta; cuentan cómo debe perpetuarse, no cómo comenzó. Relatan los orígenes de las instituciones cristianas, no los orígenes de la fe cristiana. En segundo lugar, yo creo que otros episodios de los evangelios, algunos de ellos anteriores a la crucifixión de Jesús —los llamados *milagros naturales*— tienen esa misma función. No tratan del poder material de Jesús sobre el mundo, sino del poder espiritual de los apóstoles sobre la comunidad.

UN ÁGAPE A BASE DE PAN Y PECES

En la sección anterior veíamos que Pablo alude a la aparición de Jesús a más de quinientos miembros de la comunidad a un tiempo. A partir de ese momento no volvemos a saber nada más de esos quinientos hermanos, pero ¿hay algún indicio en los evangelios incluidos en el Nuevo Testamento de otras revelaciones semejantes a la *comunidad general*? Lo que tenemos en realidad son unos cuantos ejemplos interesantísimos en los que la revelación a algún *jefe específico* y/o a algún *grupo dirigente* logra eclipsar y suprimir las revelaciones a la *comunidad general*. Pero, repito, esas historias no tratan de experiencias extáticas o en estado de trance, sino que son un modo de poner de manifiesto quién es el que manda. *Toda aparición es un otorgamiento de autoridad*. Por eso Jesús no pierde el tiempo en revelar los misterios celestiales o los secretos divinos. Lo que importa no es lo que dice, sino a quién se aparece. Cuando el ateo de la localidad y el cura piadoso discuten si la aparición constituye un estado válido de trance o una mera alucinación, los dos están apartándose del meollo de la cuestión. Y la cuestión es que aquí, a diferencia de lo que ocurre con Pablo, estamos ante un fenómeno muy distinto. Se trata de una dramatización del poder y de una visualización de la autoridad.

Emaús y Jerusalén

El primer ejemplo lo encontramos en Lc 24,13-46. Nótese sobre todo la estructura integrada y circular del relato, como ponen de manifiesto los epígrafes con los que encabezamos cada apartado:

(A) ESCRITURAS (Lc 24,13-27)

El mismo día, dos de ellos iban a una aldea, que dista de Jerusalén sesenta estadios, llamada Emaús, y hablaban entre sí de todos estos acontecimientos. Mientras iban hablando y razonando, el mismo Jesús se les acercó e iba con ellos, pero sus ojos no podían reconocerle ... Y Él les dijo: ¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria? Y comenzando por Moisés y por todos los profetas, les fue declarando cuanto a él se refería en todas las Escrituras.

(B) EL PAN (Lc 24, 28-33a)

Se acercaron a la aldea adonde iban, y él fingió seguir adelante. Oblígonle diciéndole: Quédate con nosotros, pues el día ya declina. Y entró para quedarse con ellos. Puesto con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Se les abrieron los ojos y le reconocieron, y desapareció de su presencia. Se dijeron unos a otros: ¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros mientras en el camino nos hablaba y nos declaraba las Escrituras? En el mismo instante se levantaron, y volvieron a Jerusalén.

(C) SIMÓN PEDRO (Lc 24,33b-35)

Y encontraron reunidos a los once y a sus compañeros, que les dijeron: El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón. Y ellos contaron lo que les había pasado en el camino y cómo le reconocieron en la fracción del pan.

(B') EL PEZ (Lc 24,36-43)

Mientras esto hablaban, se presentó en medio de ellos y les dijo: La paz sea con vosotros. Aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu. Él les dijo: ¿Por qué os turbáis y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos? Ved mis manos y mis pies, que soy yo. Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo. Diciendo esto, les mostró las manos y los pies. No creyendo aún ellos, en fuerza del gozo y de la admiración, les dijo: ¿Tenéis aquí algo que comer? Le dieron un trozo de pez asado, y tomándolo, comió delante de ellos.

(A') LAS ESCRITURAS (Lc 24,44-46)

Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros, que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí. Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos.

Los dos aspectos más curiosos de este complejo son, en primer lugar, su estructura absolutamente coherente y equilibrada, y, en segundo lugar, la complicada sintaxis de la sección central, correspondiente a la unidad C.

La estructura del pasaje pone de relieve que estamos ante una *comunidad general*. De Jerusalén salen dos misioneros, dejando tras de sí «reunidos a los once y a sus compañeros», y a ellos vuelven. En ninguna de las unidades que enmarcan el relato A/B y B'/A' trata Jesús con ningún *jefe específico* en exclusiva, ni siquiera con ningún *grupo dirigente*. Lo que aquí tenemos no es un hecho ocurrido el Domingo de Resurrección, sino un proceso que tuvo lugar a lo largo de muchos años. La presencia de Jesús y la autoridad que confiere siguen estando en el seno de la comunidad que estudia las Escrituras «relativas» a su persona y comparte una cena compuesta de pan y pescado. Lo que aquí tenemos no es trance, sino exégesis; no hay éxtasis, sino eucaristía. Sin embargo, Lucas realiza una escisión de esa eucaristía del pan y el pez, de suerte que sólo el pan tiene significación eucarística, mientras que curiosamente el pez se convierte en una prueba descarnada de que Jesús no es un fantasma. El ágape concebido como presencia de Jesús se convierte en ágape concebido como prueba. Pero aún podemos vislumbrar en qué consistía el episodio antes de que Lucas se pusiera a trabajar en él: dos misioneros salen de Jerusalén, tienen una vivencia de la presencia plena de Jesús en el mundo a través de las Escrituras y sobre todo de la Cena, probablemente compuesta de pan y pescado, y regresan a Jerusalén para informar a sus compañeros.

El retorcimiento sintáctico de Lc 24,33-35 se ha suavizado bastante en la traducción española citada anteriormente. Veamos esa misma sección en otra versión mucho más literal:

Y hallaron reunidos a los once y a los que estaban con ellos, que decían: «Realmente resucitó el Señor y se apareció [*ῥῆθη*] a Simón». Y ellos a su vez referían lo acaecido en el camino y cómo había sido reconocido en la fracción del pan.

El retorcimiento de la sintaxis es perfectamente deliberado. Primero asistimos al encuentro de Jesús con esos dos discípulos y, sin embargo, *antes* de que tengan tiempo de contar lo sucedido a los demás, éstos se ponen a hablar de Simón Pedro. Sólo entonces tienen ocasión de contar su peripecia. El testimonio de Pedro se adelanta al suyo: el *jefe específico* está por encima de la *comunidad general*.

No obstante, el relato de Lc 24 plantea un problema fundamental, incluso una vez que ha quedado bien establecida la primacía de Pedro. ¿A quién exactamente va dirigida la orden de ser testigos de Jesús ante el mundo? Leamos Lc 24,33b junto con 24,47-53, y fijémonos en las palabras que citamos en cursiva:

[Y Jesús encontrando] *a los once reunidos y a sus compañeros* ... [les ordenó]: que se predicase en su nombre [*id est*: en el nombre de Jesús] la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Vosotros daréis testimonio de esto. Pues yo os envíé la promesa de mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto. Los llevó hasta cerca de Betania, y levantando sus manos, les bendijo, y mientras los bendecía se alejaba de ellos y era llevado al cielo. Ellos se postraron ante Él y se volvieron a Jerusalén con grande gozo. Y estaban de continuo en el templo bendiciendo a Dios.

El mandato de la misión apostólica va dirigido a la comunidad en sentido lato, y es toda ella la que presencia la Ascensión de Jesús a los cielos. Aunque se menciona específicamente a los Once, no se afirma en ningún momento que sean ellos exclusivamente los destinatarios de la autoridad apostólica ni que sean los únicos que presencian la Ascensión. Claro que entonces —¡oh horror de los horrores!— quizá hubiera —por fuerza tenía que haber— mujeres entre «los que le acompañaban». Así, pues, ¿había también mujeres apóstoles? Ya se ocupó Lucas de dejar las cosas claras al respecto cuando reescribió el final de su evangelio al comienzo de los *Hechos de los Apóstoles*. Veamos cómo parafrasea el final de su primera obra al comenzar la segunda (cf. Act 1,1-4, 8, y 12-14):

En el primer libro [*id est*: en el evangelio de Lucas] ... traté de todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio hasta el día en que fue arrebatado a lo alto después de haber dado instrucciones —movido del Espíritu Santo— *a los apóstoles que había elegido*, a los cuales, después de su pasión, se presentó vivo, con muchas pruebas evidentes, *apareciéndoseles* durante cuarenta días y *hablándoles* del reino de Dios. Y comiendo *con ellos*, les mandó no apartarse de Jerusalén, sino esperar la promesa del Padre ... Recibiréis el poder del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta el ex-

tremo de la tierra ... Entonces se volvieron del monte llamado Olivete a Jerusalén, que dista de allí el camino de un sábado. Cuando hubieron llegado, subieron al piso alto, en donde permanecían Pedro y Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago de Alfeo y Simón el Zelotes y Judas de Santiago. *Todos estos* perseveraban unánimes en la oración *con* algunas mujeres, con María, la Madre de Jesús, y con los hermanos de éste.

Ahora ya está todo claro. Jesús *sólo* habló con los Apóstoles. Ellos y sólo ellos recibieron la autoridad apostólica y presenciaron la Ascensión. Los Once quedan perfectamente diferenciados de todos los demás, incluidas las mujeres. Por último, como hemos visto, en Act 1,21 se recompone la docena de Apóstoles al elegir a Matías entre «todos los varones» que lo habían acompañado desde el principio. Por fin deja Lucas las cosas bien arregladas. Ya hay un *jefe específico*, Pedro; un *grupo dirigente* formado exclusivamente de varones, los Doce Apóstoles; y por último todos los demás, incluidas las mujeres.

Comunidad y jefatura

Otro ejemplo lo encontramos en el milagro de los panes y los peces recogido de manera independiente en Mc 6,35-44 y Jn 6,5-13. En Mc 8,1-9 aparece una segunda versión de este mismo milagro, si bien parece razonable pensar que no estamos ante dos tradiciones distintas, sino ante una repetición deliberada del episodio por decisión del propio Marcos. De esa forma el evangelista dispone de dos milagros, uno realizado en la ribera occidental del lago, esto es situado en el contexto del mundo judío, y otro realizado en la ribera oriental, esto es situado en el contexto del mundo pagano. Y además le permite prepararse para la escena situada en medio del lago (Mc 8,14-21) que citamos a continuación:

Se olvidaron de tomar consigo panes, de modo que no tenían en la barca sino un pan. Y les amonestaba, diciendo: Mirad de guardaros del fermento de los fariseos y del fermento de Herodes. Ellos iban discutiendo entre sí que era por no tener panes, y, conociéndolo Él, les dijo: ¿Qué caviláis de que no tenéis panes? ¿Aún no entendéis ni caéis en la cuenta? ¿Tenéis vuestro corazón embotado? ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís? ¿Ya no os acordáis de cuando partí los cinco panes a los cinco mil hombres y cuántos cestos llenos de sobras recogisteis? Díjéronle: Doce. Cuando los siete a los cuatro mil, ¿cuántos cestos llenos de mendrugos recogisteis? Y le dijeron: Siete. Y les dijo: ¿Pues aún no caéis en la cuenta?

Marcos se burla de la incapacidad de los discípulos a la hora de entender que hay un solo pan para todos, judíos y gentiles indistintamente, y que con ése basta y sobra. Según resalta Marcos irónicamente, los discípulos están más interesados en destacar su carencia de pan, que en tener en cuenta la abundancia causada por Jesús en ambas riberas del lago. Esta segunda multiplicación de los panes y los peces que aparece en Mc 8,1-9 fue inventada por el propio evangelista con objeto de reiterar la de Mc 6,35-44 y hacer así a los discípulos doblemente culpables de no entender, como vemos en Mc 8,14-21. Debemos, por tanto, hacer caso omiso de esta segunda multiplicación de Mc 8,1-9 al analizar la que se recoge en Mc 6,35-44 y la versión paralela e independiente de Jn 6,5-13.

Quede constancia a partir de este momento de que los milagros de la naturaleza realizados por Jesús durante su vida terrena serán analizados junto con sus apariciones después de muerto. Nótese a este respecto que todas las apariciones tienen que ver con la presencia del pan y el pez; que en todas esas escenas se emplean cuatro verbos clave —*tomar, bendecir, partir y dar*— para hacer referencia a los gestos realizados por Jesús; y, lo que es más importante, que la presencia de Jesús ante la *comunidad general* cuenta obligatoriamente con la mediación de un *grupo dirigente*. Mi decisión de estudiar conjuntamente *todos* los misterios de la naturaleza, tanto los que obró Jesús antes de su muerte, como los que realizó después de morir quedará definitivamente justificada en la sección siguiente, que trata de la pesca milagrosa contada en Lc 5 y Jn 21.

De momento voy a centrarme en el episodio narrado por Marcos y Juan que trata de la multiplicación de los panes y los peces para dar de comer a la multitud. La historia, sin embargo, constituye únicamente la faceta más superficial del relato. Aunque las dos versiones son independientes una de otra, ambas, cada una a su modo, ponen de relieve que el milagro se produce *únicamente* gracias a la intervención de los discípulos. Evidentemente no se trata de un milagro que beneficie a los discípulos, pero también es evidente que el milagro beneficia a la multitud en general sólo gracias a la mediación y a la autoridad de los discípulos. La *comunidad general* es alimentada por Jesús no de forma directa e inmediata, sino a través del *grupo dirigente* y sólo a través de él. Presentamos los relatos de Mc 6,35-44 y Jn 6,5-13 seguidos y en ese mismo orden con el fin de mostrar cómo cada evangelista pone de relieve de modo distinto el papel mediador de los discípulos.

El episodio comporta cinco elementos básicos. El primero es el problema mismo que se plantea, esto es qué puede hacerse por una multitud que se encuentra en un lugar desierto sin comida:

(1) Siendo ya hora avanzada, se le acercaron los discípulos y le dijeron: El sitio es desierto y avanzada la hora, despídelos para que vayan a las alquerías y aldeas del contorno y se compren algo de comer. Él, respondiendo, les dijo: Dadles vosotros de comer. Y le dijeron: ¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer? Él les contestó: ¿Cuántos panes tenéis? Id a ver. Habiéndose informado, le dijeron: Cinco y dos peces.

(2) Levantando, pues, los ojos Jesús y contemplando la gran muchedumbre que venía a Él, dijo a Felipe: ¿Donde compraremos pan para dar de comer a éstos? Esto lo decía para probarle, porque Él bien sabía lo que había de hacer. Contestó Felipe: Doscientos denarios de pan no bastan para que cada uno reciba un pedacito. Díjole uno de sus discípulos, Andrés, el hermano de Simón Pedro: Hay aquí un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces, pero esto, ¿qué es para tantos?

En Juan es el propio Jesús quien suscita la cuestión, pero en Marcos son los discípulos quienes lo hacen. En ambos casos, sin embargo, Jesús y los discípulos estudian conjuntamente cómo solucionar el problema en beneficio de la muchedumbre, y no en el suyo propio.

El segundo elemento tiene que ver con los preparativos, y la forma en que se hace tomar asiento a la muchedumbre. Nótese de nuevo quiénes son los que imparten las órdenes:

(1) Les mandó que les hicieran recostarse por grupos sobre la hierba verde. Se recostaron por grupos de ciento y de cincuenta.

(2) Díjoles Jesús: Mandad que se acomoden. Había en aquel sitio mucha hierba verde. Se acomodaron, pues, los hombres en número de unos cinco mil.

En ambos casos Jesús da a la gente la orden de sentarse a través de los discípulos. En Juan es absolutamente claro. En Marcos todo depende de cómo entendamos el original griego.

El tercer elemento corresponde a la multiplicación y la distribución de la comida. ¿La hará Jesús solo o se llevará a cabo a través de los discípulos?

(1) Él, tomando los cinco panes y los dos peces, alzando los ojos al cielo, bendijo y partió los panes y se los entregó a los discípulos para que se los sirvieran, y los dos peces los repartió entre todos.

(2) Tomó entonces Jesús los panes, y, dando gracias, dio a los que estaban recostados, e igualmente de los peces, cuanto quisieron.

De nuevo comprobamos algo que quizá parezca una nimiedad, pero lo que en Juan hace el propio Jesús, en Marcos lo lleva a cabo a través de los discípulos, explícitamente en el caso de los panes y probablemente también en el de los peces.

Por último tenemos la recogida de los mendrugos. En Marcos la operación se lleva a cabo en una misteriosa tercera persona del plural, pero en Juan son los discípulos quienes reciben la orden de realizarla:

(1) Comieron todos y se hartaron, y recogieron doce canastos llenos de las sobras de los panes y de los peces. Eran los que comieron de los panes cinco mil hombres.

(2) Así que se saciaron, dijo a los discípulos: Recoged los pedazos que han sobrado para que no se pierdan. Los recogieron, y llenaron doce cestos de fragmentos que de los cinco panes de cebada sobraron a los que habían comido.

Todas las cuestiones que he suscitado son tan nimias que perfectamente podría hacerse caso omiso de ellas. Durante toda su vida Jesús realizó curaciones y exorcismos para el pueblo llano. *Los que habitualmente se denominan milagros de la naturaleza los realiza, en cambio, sólo para sus discípulos.* Excepto en este caso: ésta es la única vez en la que se realiza un milagro de la naturaleza para el pueblo llano. Los discípulos, sin embargo, siguen apareciendo en el papel de mediadores y reciben de Jesús la orden de actuar como tales. ¿Se trata de una mera coincidencia?

La comensalía abierta practicada por Jesús en vida fue ritualizada a su muerte de dos formas distintas, a saber como eucaristía del pan y el pez, y como eucaristía del pan y el vino. Las dos versiones que acabamos de presentar constituyen un ejemplo de cómo el primero de esos dos ritos es proyectado a la vida terrena de Jesús. En ambos casos, aunque de manera distinta en cada uno, el tema de la jerarquía y la autoridad se intercala en el de la comida. La comensalía abierta queda así ritualizada —cosa que probablemente era inevitable—, pero además es echada por tierra. Y eso no era inevitable.

Corderos y ovejas

En las dos secciones anteriores lo que se ponía de relieve era la supremacía de un *jefe específico* o de un *grupo dirigente* sobre la *comunidad general*, eso sí en el marco de un banquete eucarístico a base de pa-

nes y peces. En otras palabras, la presencia eucarística de Jesús tiene que ver ante todo con la autoridad y la preeminencia. En este tercer ejemplo, se plantea la rivalidad entre diversos jefes específicos, aunque, eso sí, se sitúa de nuevo en el contexto de la eucaristía del pan y el pez. Para mejor determinar sus funciones tendremos que empezar por citar un episodio anterior.

En Jn 18,17-18 y 25-27, estando en casa del Sumo Pontífice, Pedro niega a Jesús tres veces ante unas brasas poco antes del amanecer:

(1) La portera dijo a Pedro: ¿Eres tú acaso de los discípulos de ese hombre? Él dijo: No soy. Los siervos del pontífice y los alguaciles habían preparado *un brasero*, porque hacía frío, y se calentaban, y Pedro estaba también con ellos calentándose...

(2) Entre tanto, Simón Pedro estaba de pie, calentándose, y le dijeron: ¿No eres tú también de sus discípulos?. Negó él y dijo: No soy.

(3) Díjole uno de los siervos del pontífice, pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja: ¿No te he visto yo en el huerto con Él? Pedro negó de nuevo, y al instante cantó el gallo.

Esta primera tríada de negaciones recogida en Jn 18,17-18 y 25-27 se ve desmentida por una segunda tríada de confesiones de Pedro en el momento de recibir la jefatura (cf. Jn 21,9-17). La artificialidad de estas tres confesiones queda de manifiesto por el hecho de que sólo se contraponen dos categorías: corderos y ovejas.

La escena tiene lugar después de la ejecución de Jesús, cuando siete discípulos suyos han salido a pescar en el mar de Galilea. Más adelante, en las secciones sucesivas, veremos lo que se dice en Jn 21,1-8; de momento nos centraremos en Jn 21,9-17:

Así que bajaron a tierra, vieron *unas brasas encendidas* y un pez puesto sobre ellas y pan. Díjoles Jesús: Traed de los peces que habéis pescado ahora. Subió Simón Pedro y arrastró la red a tierra, llena de ciento cincuenta y tres peces grandes; y con ser tantos, no se rompió la red. Jesús les dijo: Venid y comed [literalmente: almorzad]. Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle: ¿Tú quién eres?, sabiendo que era el Señor. Se acercó Jesús, tomó el pan y se lo dio, e igualmente el pez.

Ésta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de resucitado de entre los muertos.

Cuando hubieron comido [literalmente: almorzado],

(1) Dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? Él le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Díjole: Apacienta mis corderos.

(2) Por segunda vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro le

respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejas.

(3) Por tercera vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: ¿Me amas? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejas.

Nos encontramos con unas brasas y acaba de amanecer; Pedro declara por tres veces su amor a Jesús, y Jesús dicta por tres veces una orden a Pedro. Las resonancias apologéticas del texto son enormes, y desde luego no muy sutiles.

Aparte de restablecer la posición de Pedro, es evidente que Jesús lo pone al mando de todo su rebaño, de corderos y ovejas indistintamente. Pedro ama a Jesús «más que éstos» y por eso lo pone al mando de todos. Pedro es un *jefe específico* al que se concede la autoridad sobre el *grupo dirigente* y sobre la *comunidad general* a un tiempo.

Comensalía y eucaristía

Si la ritualización de un banquete en el que se identificaba el pan y el vino con el cuerpo y la sangre de Jesús hubiera sido originalmente obra suya, resultaría muy difícil explicar por qué en algunos textos de asunto eucarístico como, por ejemplo, *Didaché IX-X*, no se ve rastro alguno de dicha simbolización. O sea que en la raíz de esa ritualización de fecha posterior está la comensalía abierta practicada mientras estuvo vivo, y no la Última Cena celebrada poco antes de morir. Y la comensalía abierta puede ritualizarse lo mismo a través de una eucaristía del pan y el pez, que a través de una eucaristía del pan y el vino. De ahí la presencia en la tradición primitiva de esas eucaristías del pan y el pez. ¿Pues cómo habrían podido ser creadas si anteriormente hubiera habido una simbolización del pan y el vino oficialmente establecida? En cualquier caso la ulterior supremacía alcanzada por la eucaristía del pan y el vino no nos impide subrayar la primitiva importancia que tuvo esta otra variedad del pan y el pez.

La continuidad de la comensalía abierta practicada durante la vida de Jesús y esas dos modalidades de eucaristía, la del pan y el pez y la del pan y el vino, que aparecen después de su muerte, se refleja en los cuatro verbos clave que se utilizan para describir los gestos de Jesús, a saber *Tomar*, *Bendecir* (o *Dar gracias*), *Partir* y *Dar*. Los cuatro aparecen, por ejemplo, en relación con el pan en el episodio de la Última Cena en Lc 22,19 y en el de la cena de Emaús que veíamos en Lc 24,30. ¿Qué im-

portancia tienen estas palabras y por qué se convirtieron en expresiones ritualizadas de la eucaristía, tanto de la del pan y el pez como de la del pan y el vino?

Volvamos una vez más nuestros ojos a los esenios de Qumran, que nos legaron los famosos Manuscritos del Mar Muerto. En sus comidas rituales lo que se ponía simbólicamente de relieve era el rango jerárquico y no la comensalía igualitaria. He aquí dos ejemplos procedentes de la Cueva 1, en la cual los esenios escondieron su preciosa biblioteca durante la Primera Guerra de los Judíos de 66-73 e. v. El primero está sacado de la *Regla de la Comunidad* o *Manual de Disciplina* y el segundo procede de un apéndice de esta última obra, por desgracia en estado sumamente fragmentario, titulado *Regla de la congregación* o *Regla mesiánica*. Ambos manuscritos datarían aproximadamente del año 100 a. e. v.:

(1) Y cuando la mesa esté dispuesta para comer, y el vino nuevo para beber, el sacerdote será el primero en extender la mano para bendecir las primicias del pan y del vino nuevo.

(2) Y [cuando] se reúnan para compartir la [me]sa, para comer y [beber] el vino nuevo, cuando la mesa común esté dispuesta para comer y [escancie] el vino nuevo para beber, nadie extienda su mano sobre las primicias del pan y del vino antes que el sacerdote; pues [es él] quien bendecirá las primicias del pan y del vino, y quien [extenderá] primero su mano sobre el pan. Después, el Mesías de Israel extenderá su mano sobre el pan, [y] toda la congregación de la comunidad [formulará] una bendición, [cada uno según] su dignidad.

Lo que se destaca aquí es la jerarquía, la precedencia, y el orden de dignidades. Muy distinto es el caso de la comensalía de Jesús. Cuando las primeras comunidades cristianas ritualizaron el contenido de la comensalía abierta practicada por Jesús, conservaron además un rasgo fundamental implícito en esos cuatro verbos. Las acciones de *tomar*, *bendecir*, *partir* y *dar* tienen unas connotaciones simbólicas muy profundas y quizá procedan del estadio inicial de comensalía abierta. Indican, ante todo, un proceso de *participación equitativa* en virtud del cual el alimento, sea cual sea, se reparte a todos por igual. Pero indican también una cosa más importante. Los dos primeros verbos, *tomar* y *bendecir* [*dar gracias*], pero especialmente el segundo de ellos, reflejan las acciones del amo; y los dos últimos, *partir* y *dar*, pero sobre todo el segundo, reflejan las acciones del criado. Jesús, que es el amo y el anfitrión, ejecuta, sin embargo, el papel del siervo, y todos los convidados comparten la misma comida, en pie de igualdad. Pero aún nos falta un paso que dar. Los primeros seguidores de Jesús quizá supieran, en su

mayoría, lo que era ser servido a la mesa por esclavos, pero seguramente rara vez habrían sido servidos. Los varones, de entre esos discípulos, pensarían, según su experiencia, que las mujeres eran las encargadas de preparar y servir la comida a la familia. Jesús adopta, pues, no sólo el papel del servidor, sino también el de la mujer. La *yuxtaposición* de esos cuatro verbos simboliza no sólo la actuación del *huésped servil*, sino también de la *mujer huésped*. Lejos de recostarse en el lecho y dejarse servir, Jesús sirve la cena personalmente, como haría cualquier ama de casa, y a todos, incluido a sí mismo, les sirve la misma comida.

SIN CONSEGUIR NADA Y SIN LLEGAR A NINGUNA PARTE
EN TODA LA NOCHE

Debemos estudiar conjuntamente todos los *milagros de la naturaleza* realizados por Jesús antes de morir y todas sus *apariciones después de resucitado* y concluir que constituyen una afirmación de la autoridad de tal o tal otro *jefe específico* sobre este o aquel *grupo dirigente y/o* sobre tal o tal otra *comunidad general*. El primer ejemplo que presentamos pone de manifiesto con absoluta claridad esa correspondencia entre el milagro de la naturaleza y la aparición de Jesús resucitado, y además constituye la principal justificación de la unión de estos dos elementos.

Pescar sin Jesús

Poseemos dos versiones distintas e independientes de este episodio. Una, perteneciente al evangelio de Lucas, comporta un milagro de la naturaleza y tiene lugar antes de la muerte de Jesús; la otra, conservada en Jn 21, relata una aparición del Resucitado acontecida después de su muerte. Precisamente es este episodio antes que ningún otro el que, a mi juicio, confirma la unidad original del *milagro de la naturaleza* y la *aparición del Resucitado*.

La versión de Lucas se sitúa al comienzo de la vida pública de Jesús; el final del incidente, en Lc 5,10-11, se combina con el relato de la llamada de los primeros discípulos, tomado de Mc 1,16-20. Haremos caso omiso de la combinación de ambos episodios y nos fijaremos solamente en el detalle de la pesca milagrosa (cf. Lc 5,2-9):

[Jesús] vio dos barcas que estaban al borde del lago; los pescadores, que habían bajado de ellas, lavaban las redes. Subió, pues, a una de las bar-

cas, que era la de Simón, y le rogó que se apartase un poco de tierra, y sentándose, desde la barca enseñaba a las muchedumbres. Así que cesó de hablar, dijo a Simón: Boga mar adentro y echad vuestras redes para la pesca. Simón le contestó y dijo: Maestro, toda la noche hemos estado trabajando y no hemos pescado nada, mas porque tú lo dices echaré las redes. Haciéndolo, capturaron una gran cantidad de peces, tanto que las redes se rompían, e hicieron señas a sus compañeros de la otra barca para que vinieran a ayudarles. Vinieron y llenaron las dos barcas, tanto que se hundían. Viendo esto Simón Pedro, se postró a los pies de Jesús, diciendo: Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador. Pues así él como todos sus compañeros habían quedado sobrecogidos de espanto ante la pesca que habían hecho.

El mensaje simbólico resulta una vez más perfectamente claro. Jesús prefiere la barca de Pedro a la otra, y desde ella predica a las multitudes y efectúa la pesca. Los discípulos se pasan toda la noche trabajando, pero, al no ir Jesús de patrón en la barca, no consiguen ninguna captura. En cambio, cuando Jesús se pone al mando, obtienen una pesca mayor de la que pueden transportar. Sin Jesús, nada; con Jesús, todo. Nótese, sin embargo, que en el contexto actual, cuesta bastante trabajo entender la confesión de Pedro declarándose pecador. Si en vez de estar ante un milagro estuviéramos ante una aparición del Resucitado, posterior a las tres negaciones de Pedro, la confesión de éste no sólo resultaría comprensible, sino también necesaria. Y en efecto, este *milagro de la naturaleza* se convierte en una *aparición del Resucitado* en el relato de Jn 21,2-8:

Estaban juntos Simón Pedro y Tomás, llamado Dídimo; Natanael, el de Caná de Galilea, y los de Zebedeo, y otros dos discípulos. Díjoles Simón Pedro: Voy a pescar. Los otros le dijeron: Vamos también nosotros contigo. Salieron y entraron en la barca, y en aquella noche no pescaron nada. Llegada la mañana, se hallaba Jesús en la playa; pero los discípulos no se dieron cuenta de que era Jesús. Díjoles Jesús: Muchachos, ¿no tenéis en la mano nada que comer? Le respondieron: No. Él les dijo: Echad la red a la derecha de la barca y hallaréis. La echaron, pues, y ya no podían arrastrar la red por la muchedumbre de los peces. Dijo entonces aquel discípulo a quien amaba Jesús: ¡Es el Señor! Así que oyó Simón Pedro que era el Señor, se ciñó la sobretúnica —pues estaba desnudo— y se arrojó al mar. Los otros discípulos vinieron en la barca, pues no estaban lejos de tierra, sino como unos doscientos codos, tirando de la red con los peces.

Se trata del mismo mensaje simbólico: sin Jesús, nada; con Jesús, todo. Aunque nótese, pues más tarde haremos referencia a este detalle, la ligera oposición que se establece entre «aquel discípulo a quien amaba Jesús» y Pedro. Uno es el primero en reconocer a Jesús, mientras que el otro es el primero en saltar de la barca y en llegar hasta él. En la con-

tinuación de la historia, como veíamos al estudiar Jn 21, Jesús pone de manera rotunda e inequívoca a Simón Pedro al mando de los discípulos y de la comunidad.

Navegar sin Jesús

El mismo significado simbólico que en la Pesca milagrosa me parece encontrar en la escena en que Jesús camina sobre las aguas: sin Jesús, los discípulos se encuentran en peligro y no van a ninguna parte; con Jesús, en cambio, llegan rápidamente y sin peligro adonde querían. El evangelio de Marcos contiene dos escenas en las que Jesús aplaca la tempestad —respectivamente Mc 4,35-41 y Mc 6,45-51—, del mismo modo que tenía dos versiones de la multiplicación de los panes y los peces en Mc 6,35-44 y Mc 8,1-9. En ambos casos el evangelista ofrece una doble relación de esta tradición exactamente por el mismo motivo, a saber, para subrayar la incompreensión y, por ende, la culpabilidad de los discípulos, contra los cuales sostiene una fortísima polémica en toda su obra. He aquí las dos versiones correspondientes a Mc 4,35-41 y 6,45-51 respectivamente:

(1) En aquel día les dijo, llegada ya la tarde: Pasemos al otro lado. Y despidiendo a la muchedumbre, le llevaron según estaba en la barca, acompañado de otras. Se levantó un fuerte vendaval, y las olas se echaban sobre la barca, de suerte que ésta estaba ya para llenarse. Él estaba en la popa durmiendo sobre un cabezal. Le despertaron y le dijeron: Maestro, ¿no te da cuidado de que perezamos? Y despertando, mandó al viento y dijo al mar: Calla, enmudece. Y se aquietó el viento y se hizo completa la calma. Les dijo: ¿Por qué sois tan tímidos? ¿Aún no tenéis fe? Y sobre-cogidos de gran temor, se decían unos a otros: ¿Quién será éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?

(2) En seguida obligó a sus discípulos a subir a la barca y precederle al otro lado, frente a Betsaida, mientras Él despedía a la muchedumbre. Después de haberlos despedido se fue a un monte a orar. Llegado el anochecer, se hallaba la barca en medio del mar y Él sólo en tierra. Viéndolos fatigados de remar, porque el viento les era contrario, hacia la cuarta vigilia de la noche vino a ellos andando sobre el mar e hizo ademán de pasar de largo. Pero ellos, así que le vieron andar sobre el mar, creyendo que era un fantasma, comenzaron a dar gritos, porque todos le veían y estaban espantados. Pero Él les habló en seguida y les dijo: Ánimo, soy yo, no temáis. Subió con ellos a la barca, y el viento se calmó, y se quedaron en extremo estupefactos.

La primera escena constituye un doblete inventado por Marcos de la versión tradicional, que es la que reproducimos en segundo lugar. Tal es

el motivo de que, independientemente de la obra de Marcos, la tradición primitiva conozca únicamente *un solo* milagro de los panes y los peces y *un solo* milagro en el mar, que corresponderían a Mc 6,35-44 y Mc 6,45-51 respectivamente. A partir de este momento, pues, sólo nos fijaremos en Mc 6,45-51, y haremos caso omiso de Mc 4,35-41.

He aquí la segunda versión, por lo demás independiente, de esa escena en el mar. Corresponde a Jn 6,15b-21:

Y Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, se retiró otra vez al monte Él solo. Llegada la tarde, bajaron sus discípulos al mar, y subiendo en la barca, se dirigían al otro lado del mar, hacia Cafarnaúm. Y había obscurecido y aún no había vuelto a ellos Jesús, y el mar se había alborotado por el viento fuerte que soplaba. Habiendo, pues, navegado como unos veinticinco o treinta estadios, vieron a Jesús, que caminaba sobre el mar y se acercaba ya a la barca, y temieron. Pero Él les dijo: Soy yo, no temáis. Querían ellos tomarle en la barca; pero al instante se halló la barca en la ribera, adonde se dirigían.

El sentido está perfectamente claro: sin Jesús, los discípulos no llegan a ninguna parte en toda la noche, pero en cuanto aparece Jesús, todo se arregla. Por otra parte, el fragmento correspondiente a Mc 6,45-51, con su milagro de la naturaleza anterior a la muerte de Jesús, contiene tres elementos curiosamente parecidos a los que aparecen en Lc 24, con las apariciones de Jesús resucitado. Esos elementos comunes contribuyen a resaltar el modelo común del que derivan originalmente los milagros de la naturaleza y las apariciones del Resucitado. En primer lugar, está la hora. Así, en Mc 6,48 Jesús camina sobre las aguas al encuentro de sus discípulos al amanecer, concretamente «hacia la cuarta vigilia de la noche», o sea entre las tres y las seis de la mañana. Del mismo modo, en Lc 24,1 y 24,22 se descubre que el sepulcro de Jesús está vacío «muy de mañana» o «de madrugada».

En segundo lugar, está la reacción. Entre Mc 6,49-50 y Lc 24,37-38 hay cuatro semejanzas verbales notabilísimas (mantendré la coherencia en la traducción de las palabras originales griegas):

(1) Pero ellos, así que le vieron andar sobre el mar, creyendo que era un *fantasma* [*phántasma*], comenzaron a dar gritos, porque todos le veían y estaban *espantados*. Pero Él les habló en seguida y les dijo: Ánimo, *soy yo*, no os *asustéis*.

(2) Aterrados y *asustados*, creían ver un *fantasma* [*pneûma*]. Él les dijo: ¿Por qué os *espantáis* y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos? Ved mis manos y mis pies, que *soy yo*.

Por último está la inevitable invitación. En Mc 6,48, cuando Jesús se acerca a la barca de los discípulos caminando sobre las aguas, el evangelista hace un comentario bastante extraño; concretamente dice: «hizo ademán de pasar de largo». Del mismo modo, en Lc 24,28, en el episodio de Emaús, se dice: «Se acercaron a la aldea adonde iban, y Él fingió seguir adelante». En ambos casos, los discípulos tienen que reaccionar para que Jesús se quede con ellos.

Los mensajes en ambos casos están clarísimos. Los discípulos se pasan toda la noche pescando sin Jesús, y no sacan nada. Por otra parte, se pasan toda la noche navegando en la barca y no llegan a ninguna parte. En cambio, en cuanto regresa Jesús, consiguen una gran pesca o llegan a un puerto seguro. El simbolismo no puede ser más evidente, pero se trata de un simbolismo al servicio de un *jefe específico*, concretamente Pedro en el primer caso, y al servicio de un *grupo dirigente* en el segundo. Veamos cuál es la pregunta: ¿Cómo puede ser que en el segundo caso el jefe específico —Pedro— se imponga sobre el *grupo dirigente*? Daremos una pista: ¿Adivina el lector quién es capaz de caminar sobre las aguas —o de hundirse en ellas— en compañía de Jesús (aunque sólo en Mt 14,28-33)?

LA CARRERA HACIA EL SEPULCRO VACÍO

Esa combinación del *milagro de la naturaleza* y la *aparición del Resucitado* nos ha permitido descubrir la exaltación de un *jefe específico* sobre el *grupo dirigente*, y de ambos sobre la *comunidad general*. Todas estas historias nada tienen que ver con el control de la naturaleza antes de la muerte de Jesús ni con sus apariciones en estado de trance una vez muerto; se trata más bien de una serie de cuentos de carácter dramático y simbólico en torno a los conceptos de poder y autoridad en las primeras comunidades cristianas. Ése es el sentido que tenían y así es como debemos interpretarlos. Todo este proceso llega a su clímax en Jn 20, donde «aquel discípulo a quien amaba Jesús» es exaltado por encima de otros tres, primero Pedro, luego María Magdalena, y por último Tomás.

Ya hemos visto ciertos atisbos de rivalidad entre el Discípulo Amado y Pedro en Jn 21, pero en este capítulo, que, según los expertos es una adición de fecha tardía dentro del texto de Juan, la tensión se resuelve a favor de Pedro. En Jn 20, en cambio, que constituía originalmente el último capítulo de dicho evangelio, es Pedro el que sale perdiendo. No obstante, veamos primero lo que dice Lc 24,12, versículo que omiten algunos ma-

nuscritos, aunque con muchísima probabilidad debió de formar parte de la redacción original de dicho capítulo:

Pero Pedro se levantó y corrió al monumento, e inclinándose vio sólo los lienzos, y se volvió a casa admirado de lo ocurrido.

Figúrese por un momento el lector que conociera ese elemento de la tradición y que no pudiera hacer caso omiso de él, pero que al mismo tiempo deseara exaltar la figura del Discípulo Amado por encima de la de Pedro. ¿Cómo admitir la tradición y negarla a un tiempo? Jn 20,3-10 nos muestra cómo lograrlo. Pero fijémonos en los cuatro pasos que hay que dar para ello:

Salió, pues, Pedro y el otro discípulo [al que Jesús amaba] y fueron al monumento.

(1) Ambos corrían; pero el otro discípulo *corrió más aprisa* que Pedro y llegó primero al monumento,

(2) e inclinándose, *vio* las bandajas; pero no entró.

(3) Llegó Simón Pedro después de él, y *entró* en el monumento y vio las fajas allí colocadas, y el sudario que había estado sobre su cabeza, no puesto con las fajas, sino envuelto aparte.

(4) Entonces entró también el otro discípulo que vino primero al monumento, y *vio* y *creyó*; porque aún no se habían dado cuenta de la Escritura, según la cual era preciso que Él resucitase de entre los muertos. Los discípulos se fueron de nuevo a casa.

El Discípulo Amado es el primero en llegar al sepulcro y en inspeccionar su interior. A Pedro se le permite, en cualquier caso, por respeto a la tradición, entrar el primero en la tumba. En cambio *sólo* de la persona del Discípulo Amado se dice que creyó. Pedro queda, por tanto, eliminado.

Luego le toca el turno a María Magdalena, aunque lo cierto es que su descalificación precede a la de Pedro. Pero veamos primero la siguiente escena recogida en Mt 28,8-10, justo después de que las Santas Mujeres abandonen el sepulcro vacío el Domingo de Resurrección:

Partieron [María Magdalena y la otra María] ligeras del monumento, llenas de temor y de gran gozo, corriendo a comunicarlo a los discípulos. Jesús les salió al encuentro, diciéndoles: Salve. Ellas, acercándose, asieron sus pies y se postraron ante Él. Díjoles entonces Jesús: No temáis; id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea y que allí me verán.

Suponga de nuevo el lector que conociera también este elemento de la tradición. Y suponga otra vez que deseara admitirlo y suprimirlo a un

tiempo. Téngase en cuenta, por supuesto, que a mi juicio no estamos ante una serie de escenas históricas, sino ante una serie de obras de ficción, de visualizaciones de la rivalidad existente por alcanzar la prioridad y la preeminencia. Veamos lo que hace Juan con María Magdalena en Jn 20,1-2 y 11-18:

(1) El día primero de la semana, María Magdalena vino muy de madrugada, cuando aún era de noche, al monumento, y vio quitada la piedra del monumento. Corrió y vino a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dijo: *Han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde le han puesto...*

(2) María se quedó junto al monumento, fuera, llorando. Mientras lloraba se inclinó hacia el monumento, y vio a dos ángeles vestidos de blanco, sentados uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús. Le dijeron: ¿Por qué lloras, mujer? Ella les dijo: *Porque han tomado a mi Señor y no sé dónde le han puesto*

(3) Diciendo esto, se volvió para atrás y vio a Jesús que estaba allí, pero no conoció que fuese Jesús. Díjole Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, creyendo que era el hortelano, le dijo: Señor, *si le has llevado tú*, dime dónde le has puesto, y yo le tomaré. Díjole Jesús: ¡María! Ella, volviéndose, le dijo en hebreo: ¡Rabboni!, que quiere decir Maestro. Jesús le dijo: No me toques, porque aún no he subido al Padre; pero ve a mis hermanos y diles: Subo a mi padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. María Magdalena fue a anunciar a los discípulos: «He visto al Señor», y las cosas que le había dicho.

María Magdalena llega a dar tres interpretaciones equivocadas distintas a la evidencia del sepulcro vacío: ante los discípulos, ante los ángeles y ante el propio Jesús. Ni siquiera es capaz de reconocerlo cuando se le aparece, al menos hasta que Jesús la llama por su nombre. El Maestro le dice que anuncie no su Resurrección, sino su Ascensión. Y si el lector pretende objetar que por lo menos ella logra ver a Jesús, no tiene más que seguir leyendo este capítulo del evangelio de Juan para comprobar qué es lo que opina su autor del hecho de *ver* a Jesús resucitado en vez de creer, como hace el Discípulo Amado, después de *ver* únicamente el sepulcro vacío y el sudario abandonado.

La exaltación final del Discípulo Amado se hace a expensas de Tomás. Recordemos que el apodo de Simón era «Pedrusco», «la Piedra» (*Pétros* en griego y *Cephas* en arameo). Otro de los discípulos de Jesús, el llamado Judas —no el Iscariote, por supuesto—, recibe un apodo bilingüe, «el Gemelo» (*Dídymos*, en griego, y *Thomas* en arameo o siríaco). Se trata del personaje inmortalizado en este pasaje a través de la fi-

gura de Tomás, el Desconfiado. Sabemos de la jefatura y autoridad que llegó a ostentar, y de su rivalidad a este respecto con otros personajes, como por ejemplo Pedro o Mateo, por el *Evangelio de Tomás* 13:

Jesús dijo a sus discípulos: «Comparadme y decidme a quién me parezco».

Simón Pedro le dijo: «Te pareces a un ángel [literalmente: a un mensajero] justo».

Mateo le dijo: «Te pareces a un filósofo sabio».

Tomás le dijo: «Maestro, mi boca no soporta en absoluto decir a quién te pareces». Jesús [le] dijo: «Yo no soy tu Maestro, porque tú has bebido y te has embriagado en la fuente manante que yo he hecho bullir». [Entonces] le tomó aparte y le dijo tres palabras.

Cuando Tomás volvió a sus compañeros, éstos le preguntaron: «¿Qué te ha dicho Jesús?»

Tomás les dijo: «Si os dijera una de las palabras que me ha dicho, arraríais piedras y me las arrojaríais. Entonces saldría fuego de las piedras y os abrasaría».

El episodio narrado en Jn 20, en cambio, exalta la figura del Discípulo Amado a expensas de la de Tomás, del mismo modo que el pasaje citado anteriormente destaca al propio Tomás por encima de Pedro y de Mateo. En Jn 20,19-23 Jesús se aparece a los discípulos sin que se halle presente Tomás. Cuando sus compañeros le cuentan su experiencia en Jn 20,24-25, se niega a creer hasta que no haya tocado con su dedo las llagas del Crucificado. El episodio concluye en Jn 20,26-29 de la siguiente manera:

Pasados ocho días, otra vez estaban dentro los discípulos, y Tomás con ellos. Vino Jesús, cerradas las puertas, y, puesto en medio de ellos, dijo: La paz sea con vosotros. Luego dijo a Tomás: Alarga acá tu dedo y mira mis manos, y tiende tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel. Respondió Tomás y dijo: ¡Señor mío y Dios mío! Jesús le dijo: Porque me has visto has creído; dichosos los que sin ver creyeron.

Y con esto queda también eliminado Tomás. El Discípulo Amado sólo *vio* el sudario abandonado y el sepulcro vacío, pero creyó; Tomás necesita *ver* e incluso tocar personalmente al Resucitado. Y dicho sea de paso, así quedan eliminados también los discípulos que —como se nos narra en Lc 24—, para creer, tuvieron primero que ver a Jesús, tocarlo, y comprobar cómo comía.

PARA MEMORIA DE ELLA

Los episodios reseñados en las anteriores secciones no nos suministran información alguna respecto a los orígenes de la *fe* cristiana, pero sí respecto a los orígenes de la *autoridad* del cristianismo. Nos hablan del poder y la jefatura en el seno de las primeras comunidades cristianas, de cómo los *grupos dirigentes* van imponiéndose sobre las diversas *comunidades generales*, y desde luego nos informan con toda claridad acerca de las rivalidades existentes entre los distintos *jefes específicos* de esos grupos. El último episodio, por ejemplo, pone de manifiesto que, al menos en la comunidad del Discípulo Amado, se había hecho necesario contrarrestar la autoridad de María Magdalena tanto como se consideraba preciso contrarrestar la de Pedro o la de Tomás. Ni siquiera podemos determinar si la figura del Discípulo Amado representa a un individuo o simplemente un modo de ejercer la jefatura. Cabe por ejemplo la posibilidad de que no se especifique más el nombre con el fin de aludir a una jefatura más carismática que institucional. Todo ello, sin embargo, presupone la existencia de una comunidad o de unas comunidades que llevaran funcionando algún tiempo, una o dos generaciones en realidad. En otras palabras, ninguna de esas historias tratan de lo sucedido ese primer Domingo de Resurrección. O, si se prefiere, el Domingo de Resurrección tardó unos cuantos en transcurrir.

Lo que ocurrió históricamente es que los que creían en Jesús antes de su ejecución *siguieron* creyendo en él después de su muerte. El Domingo de Resurrección no supone el comienzo de una nueva fe, sino la continuación de otra ya antigua. Ése es el único milagro y el único misterio, y también es mucho más que eso. Naturalmente quizá se produjeran estados de trance y visiones. En toda religión se dan fenómenos de ese tipo, y no hay por qué pensar que el de Pablo fuera un caso aislado en este sentido. Pero ahí no quedó la cosa. Ante todo estaban aquellos cuyos pies descalzos se curtieron y siguieron curtiéndose por los caminos de Galilea. Pero también estaban los que se dedicaban a escudriñar las Escrituras ansiosos por descubrir lo que significaba todo aquello. Sería una terrible trivialización pensar que todos los discípulos de Jesús perdieron la fe el Viernes Santo y que la recuperaron a raíz de las apariciones del Domingo de Resurrección. También sería una trivialización horrorosa suponer que hasta aquellos que perdieron el valor, que salieron huyendo y que se escondieron, perdieron también la fe, la esperanza y la caridad. Por último, sería también una trivialización pensar que esas historias en torno a las luchas por la consecución de la autoridad entre los cristianos son el relato de las primeras experiencias del cristianismo.

Haremos caso omiso, por lo tanto, de las historias que hacen referencia a personajes citados por su nombre, independientemente de que sean de sexo masculino o femenino, y también de todos los relatos en torno a lo ocurrido después de la muerte de Jesús para fijarnos, en conclusión, en un personaje innominado que creyó en él, antes de su muerte, a pesar de su muerte o incluso tal vez por esa misma razón. El episodio aparece en Mc 14,3-9:

Hallándose en Betania, en casa de Simón el leproso, cuando estaba reclinado a la mesa, vino una mujer trayendo un vaso de alabastro lleno de un unguento de nardo auténtico de gran valor, y rompiendo el vaso de alabastro, se lo derramó sobre la cabeza. Había algunos que indignados se decían unos a otros: ¿Para qué se ha hecho este derroche de unguento? Porque pudo venderse en más de trescientos denarios y darlo a los pobres. Y murmuraban de ella. Jesús dijo: Dejadla; ¿por qué la molestáis? Una buena obra es la que ha hecho conmigo; porque pobres siempre los tenéis con vosotros, y cuando queráis podéis hacerles bien; pero a mí no siempre me tenéis. Ha hecho lo que ha podido, anticipándose a ungir mi cuerpo para la sepultura. En verdad os digo: dondequiera que se predique el Evangelio, en todo el mundo se hablará de lo que ésta ha hecho, para memoria de ella.

¿Por qué es tan importante esta mujer innominada? ¿Por qué al final del pasaje le concede Jesús una distinción tan sorprendente? ¿Por qué esa acción y no otra es la única merecedora en cualquiera de los evangelios de un comentario tan especial?

Camino de Jerusalén, donde había de hallar la muerte, en compañía de sus discípulos varones, Jesús les dice por tres veces que morirá y que más tarde resucitará. Estas tres profecías, recogidas en Mc 8,31-33, 9,30-32 y 10,32-37, son invención de Marcos, lo mismo que la reacción de los discípulos. Éstos hacen caso omiso de sus palabras, las niegan, las olvidan o evitan cualquier discusión en torno a unas predicciones tan ominosas, pero en realidad todo ello responde al deliberado programa de desprestigio de las figuras de los apóstoles que podemos constatar en todo el evangelio de Marcos:

(1) Comenzó a enseñarles cómo era preciso que el Hijo del hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y que fuese muerto y resucitara después de tres días. Claramente les hablaba de esto.

Pedro, tomándole aparte, se puso a reprenderle. Pero Él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: Quitate allá, Sátán, pues tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres.

(2) Saliendo de allí, atravesaban de largo la Galilea, y no quería que nadie lo supiera. Porque iba enseñando a sus discípulos, y les decía: El Hijo del Hombre será entregado en manos de los hombres y le darán muerte, y muerto, resucitará al cabo de tres días.

Y ellos no entendían esas cosas, pero temían preguntarle.

(3) Tomando de nuevo a los doce, comenzó a declararles lo que había de sucederle: Subimos a Jerusalén, y el Hijo del Hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de Él y le escupirán, y le azotarán y le darán muerte, pero a los tres días resucitará.

Se le acercaron Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, diciéndole: Maestro,... Concédenos sentarnos el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda en tu gloria.

En opinión de Marcos, los discípulos nunca entendieron ni admitieron la idea de la próxima crucifixión de Jesús. Ahora, sin embargo, en casa de Simón el Leproso, alguien cree por primera vez que el Señor va a morir y que, si no es en ese momento, su cuerpo no será nunca embalsamado.

Se ha discutido a menudo por parte de ciertos comentaristas la posibilidad de que la figura de ese joven innominado que huye desnudo en medio de las sombras de la noche por el huerto de Getsemaní (cf. Mc 14,51-52) correspondiera a la del propio Marcos, que quiso así firmar su obra, de forma indirecta y hasta cierto punto retorcida. Igualmente posible, e incluso más verosímil, aunque, por desgracia, igualmente improbable, sería la tesis de que la figura innominada de mujer que aparece en Mc 14,3-9 fuera el propio Marcos, que firmaría así su obra de forma indirecta y hasta cierto punto retorcida. El problema, en cualquier caso, no es éste. Desde luego no podemos tener la seguridad de que Marcos fuera ni un hombre ni una mujer. De lo que, sin embargo, sí que podemos tener la absoluta seguridad es de que el autor de este evangelio eligió la figura de una mujer innominada como modelo supremo de fe cristiana, de esa fe que existía antes de la muerte de Jesús, a pesar incluso de su crucifixión, o precisamente por ese mismo motivo. Para ella la Semana Santa cayó aquel año particularmente pronto.

Epílogo

DE JESÚS A CRISTO

Las voces que nos llegan desde la Antigüedad pertenecen principalmente a la minoría culta, a las elites de todo tipo. En la actualidad, las voces que más suenan pertenecen principalmente a varones blancos, de clase media, europeos y norteamericanos. Puede darse el caso —y de hecho así sucede— de que estos individuos se deshagan en alabanzas para con las sociedades esclavistas, imperialistas y autoritarias. El estudio de la Antigüedad se encuentra a menudo muy lejos del mundo real, manteniéndose higiénicamente libre de toda clase de juicios de valor. Es decir, de los juicios de valor de las masas carentes de voz, de ese 95% de la población que sabía muy bien cómo vivía en la Antigüedad «la otra mitad de la población» ...

Los campesinos no forman parte del mundo letrado en el que se centra la mayoría de las reconstrucciones de la historia de la Antigüedad. De hecho, los campesinos, los *pagani*, ni siquiera formaban parte del mundo humilde del cristianismo (todo él habitante de las ciudades). La historia los ha perdido prácticamente de vista, debido a su incultura y a su carácter local.

THOMAS F. CARNEY, *The Shape of the Past: Models and Antiquity*, Coronado Press, Lawrence, KS, 1975

Una clase, pues, entendida esencialmente como un determinado tipo de relación, es ante todo la expresión social colectiva del *hecho de la explotación* (y naturalmente de la resistencia a ella): la división de la sociedad en clases equivale, por su propia naturaleza, al modo en que se lleva a cabo la explotación, esto es, al hecho de que las clases acaudaladas vivan de las no acaudaladas. Reconozco que el empleo que hago del término «explotación» suele comportar unos tintes peyorativos; pero en

el fondo se trata de una expresión «sin valor añadido», cuyo único significado es que la clase acaudalada se halla eximida de realizar el trabajo de producción gracias a su capacidad de mantenerse a costa del excedente extraído de los productores primarios ya sea por la fuerza, de forma persuasiva o —como suele ocurrir en la mayoría de los casos— por una mezcla de ambos procedimientos.

G. E. M. DE STE. CROIX, «Karl Marx and the History of Classical Antiquity», *Arethusa*, 8 (1975)

Este epílogo constituye a la vez un resumen y un desafío. En cuanto resumen, mira hacia atrás y condensa en una síntesis histórica los capítulos precedentes. En cuanto desafío, mira hacia adelante y se pregunta cuál es la relación existente entre el Jesús reconstruido por la historia —sea cual sea el resultado de esa reconstrucción— y el Cristo aceptado por la teología, sea cual sea su identidad. Las dos secciones que vienen a continuación constituyen respectivamente un resumen histórico y un desafío teológico.

COMO CUANDO ERA UN DESCONOCIDO

Aún es un desconocido cuando llega a una aldehuela de la Baja Galilea. En él se clavan las miradas frías y duras de los campesinos, que llevan viviendo en el nivel mínimo de subsistencia el tiempo suficiente para saber con toda exactitud por dónde pasa la línea divisoria entre la pobreza y la miseria. Tiene todo el aspecto de un mendigo, aunque a su mirada le falta el encogimiento propio del pedigrüño, su voz no tiene el típico soniquete quejumbroso, y anda sin arrastrar los pies. Habla acerca de la supremacía de Dios, y los que lo escuchan lo hacen más que nada por curiosidad. Ya saben ellos todo lo hay que saber acerca de la supremacía y el poder, del reino y del imperio; en una palabra, saben perfectamente lo que son los impuestos y las deudas, la desnutrición y la enfermedad, lo que es la opresión del campesino y la posesión demoníaca. Lo que a ellos les gustaría saber es qué puede hacer ese Reino de Dios por el hijo que está cojo, por el padre ciego, o por un alma demente que grita su torturado aislamiento entre las tumbas que marcan los límites del poblado. Jesús va paseando con ellos hasta los monumentos y, en el silencio que se produce cuando acaba de exorcizar a la mujer que le han

presentado, los aldeanos escuchan una vez más su voz, aunque ahora la curiosidad cede paso a la codicia, al temor, a la preocupación. Es invitado, como exige el concepto de honra, a casa del principal personaje de la aldea, pero él prefiere quedarse en la de la mujer desposeída. No está bien, desde luego, pero no sería prudente criticar a un exorcista ni censurar a un mago. La aldea siempre podría sacar provecho de su poder actuando como intermediaria ante los pueblos de los alrededores; se trataría, al fin y al cabo, de dar una localización geográfica a ese Reino de Dios, de convertirse en punto de cita para cuantos vinieran en busca de curación, en un centro con tanta honra y tanta capacidad de patrocinio que alcanzara a todos sus habitantes, incluida la pobre viuda desposeída. Al día siguiente, sin embargo, se marcha, y entonces la gente empieza a preguntarse en voz alta por ese reino divino que no respeta los protocolos, por ese reino que, según decía aquel individuo, no era ni siquiera para los pobres, como ellos, sino para los menesterosos. Otros comentan que los demonios más malignos y poderosos no se encuentran en las aldeas pequeñas, sino en determinadas ciudades. Probablemente, afirman, sea allí adonde se haya ido el demonio exorcizado, a Séforis o a Tiberíades, o incluso a Jerusalén o hasta a la propia Roma, donde su aparición pasará prácticamente desapercibida debido a la multitud de sus congéneres que deben ya de residir en ellas. Otros, en cambio, guardan silencio y estudian la posibilidad de alcanzar a Jesús antes de que se aleje demasiado.

Ni siquiera el propio Jesús vio siempre así las cosas. En un primer momento recibió el bautismo de Juan y aceptó el mensaje de éste, que hacía de Dios un juez apocalíptico cuyo advenimiento estaba a punto de producirse. Pero las aguas del Jordán no eran sólo agua, y ser bautizado en ellas significaba repetir el antiguo paso, arquetípico ya, que conducía del sometimiento a un imperio a la libertad nacional. Herodes Antipas actuó con rapidez y ejecutó a Juan; no se produjo la consumación apocalíptica y Jesús, tras encontrar la voz que le era propia, empezó a hablar de Dios no ya como de un apocalipsis por venir, sino como de una curación actual. Cuando los primeros discípulos oriundos de las aldeas de la Baja Galilea le preguntan cómo agradecerle sus exorcismos y curaciones, les da una respuesta bien sencilla. Es decir, sencilla de entender, pero difícilísima de llevar a la práctica. Sois sanadores que habéis sido sanados —decía—, de modo que habéis de llevar el Reino a los demás, pues yo no soy el patrono ni vosotros sus intermediarios. Siempre ha sido, es y será accesible a todo aquel que lo desee. Vestíos, igual que yo, como mendigos, pero no mendiguéis. Vosotros haced milagros y pedid un sitio en la mesa. Aquellos a quienes curéis habrán de albergaros en sus casas.

Tanto esta visión extática como este programa social tenían por objeto volver a levantar desde los cimientos el edificio de una determinada sociedad, pero, eso sí, partiendo de los principios del igualitarismo religioso y económico, realizando curaciones gratuitas directamente en los hogares de los campesinos y compartiendo con ellos lo que buenamente les dieran a cambio. La conjunción deliberada de magia y comida, de milagro y ágape, de compasión gratuita y comensalía abierta suponía lanzar todo un reto no ya a las reglas de pureza dictadas por el judaísmo más estricto, o a los conceptos irremisiblemente unidos de honra y deshonra, de patrocinio y clientela, propios del patriarcado mediterráneo, sino también a la tendencia eternamente presente en todas las civilizaciones a trazar líneas divisorias, a señalar límites, a establecer jerarquías y a perpetuar las discriminaciones. No hacía un llamamiento a la revolución política; antes bien postulaba una revolución social que afectaba peligrosamente a los propios cimientos de la mente humana. La distinción entre judíos y gentiles, entre varón y mujer, libres y esclavos, ricos y pobres quedaba totalmente abolida, y carecía absolutamente de importancia. Semejante tipo de distinciones ni siquiera se abordaba en el plano teórico, y en la práctica eran sencillamente pasadas por alto.

Lo que había de ocurrirle a Jesús era probablemente tan previsible como lo que le sucediera anteriormente a Juan. Sin duda alguna lo que cabía esperar era una especie de ejecución político-religiosa. Sus palabras y sus obras resultaban tan inadmisibles en el siglo I como lo serían en el actual, independientemente de cuál fuera el marco geográfico en el que las situáramos. Pues bien, por lo que respecta a la secuencia exacta de los últimos acontecimientos de su vida, carecemos de testimonios plurales e independientes, pero, en cualquier caso, su muerte resulta más segura si pensamos lo que fue el resto de su vida que si la relacionamos con los días inmediatamente anteriores a ella. Parece bastante obvio que Jesús, al enfrentarse —probablemente por primera y única vez en su vida— con la riqueza y la magnificencia del Templo, destruyó simbólicamente la función de intermediario —por lo demás perfectamente legítima— que éste venía ejerciendo, en nombre del Reino de Dios, en el que no cabían intermediarios. En caso de producirse en el ambiente caldeado de la Pascua, fiesta que conmemoraba la liberación del pueblo judío de la opresión imperial de los primeros tiempos, ese solo gesto habría bastado para justificar su crucifixión en virtud de algún pacto de las autoridades político-religiosas. Y desde luego hoy día ni siquiera podemos imaginarnos la absoluta brutalidad, la impunidad y la indiferencia con la que era posible eliminar a un don nadie, a un simple campesino como Jesús.

Lo que no era previsible ni cabía esperar en modo alguno es que ese final fuera precisamente todo menos un final. Cuantos en un principio tuvieron conocimiento del poder divino de Jesús por haber gozado de su presencia y haber sido testigos de su ejemplo, perseveraron en su actitud después de su muerte; de hecho, su experiencia se vio reforzada cuando ese poder divino dejó de hallarse circunscrito por los límites del tiempo y del espacio. A finales del siglo I un historiador judío de talante sumamente cauto y neutral decía: «Y cuando Pilato lo condenó al suplicio de la cruz, tras ser acusado por los personajes más influyentes de nuestro pueblo, no dejaron de amarlo aquellos que ya antes lo amaban ... Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos, que de él ha recibido su nombre». Por otra parte, un arrogante historiador latino afirmaba a comienzos del siglo II: «Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad [*sc.* Roma], lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas». Algunos seguidores de Jesús, por su parte, tras huir en un principio de los peligros y el horror que supusiera la crucifixión, acabaron por hablar no ya del amor que seguían profesándole, o de su superstición que iba propagándose cada vez más, sino de resurrección. Intentaron explicar lo que era aquello contando, por ejemplo, la historia del viaje a Emaús emprendido por dos discípulos de Jesús, varón el uno y de nombre conocido, mientras que el otro es innominado, probablemente por tratarse de una mujer. La pareja había salido de Jerusalén y se dirigía a Emaús, decepcionada y entristecida. Jesús se les acercó y, sin que ellos pudieran reconocerlo, les fue explicando por el camino que deberían haber previsto sus padecimientos, tal como vaticinaban las Santas Escrituras. Al declinar el día, le invitaron a quedarse a cenar con ellos y por fin lo reconocieron cuando les sirvió de comer como otrora hiciera a orillas del lago. Entonces y sólo entonces regresaron a Jerusalén llenos de entusiasmo. El simbolismo del relato es evidente, y también resulta evidente la condensación metafórica de lo que fueron los primeros años de reflexión y práctica del cristianismo en esta parábola de una tarde. El camino de Emaús no existió nunca. Pero siempre se está camino de Emaús.

A lo largo de la presente obra hemos venido interpretando a Jesús en el marco correspondiente al choque inicial del judaísmo contra el imperialismo grecorromano. Ese choque nada tiene que ver, sin embargo, con la actitud elitista, culta y sofisticada desde el punto de vista intelectual que caracteriza, por ejemplo, a Filón de Alejandría. Se trata más bien del

choque físico, de naturaleza oral, popular, propio de un campesino, es decir, de lo que podríamos denominar, haciendo el mismo hincapié en el sustantivo que en el adjetivo, un cinismo judío. El cinismo pagano comportaba no sólo una teoría, sino también una práctica, no ya una postura intelectual, sino todo un estilo de vida absolutamente contrario a lo que constituye el núcleo cultural de la civilización mediterránea: un modo de presentarse y de vestir, de comer, de vivir, y de relacionarse que proclamaba su desprecio por los conceptos de honra y deshonor, y de patrocinio y clientela. Jesús y sus primeros discípulos encajan perfectamente dentro de *ese* marco; eran unos «hippies» en el mundo de los «yuppies» de la época augústea. Los cínicos del mundo grecorromano, sin embargo, se localizaban fundamentalmente en la plaza del mercado, no en las tierras de labor, interesándose sobre todo por los habitantes de las ciudades, y no por los campesinos. Además demostraban carecer de todo sentido de disciplina de grupo, por una parte, y de acción colectiva, por otra. Pues bien, Jesús y sus seguidores no encajarían en *este* otro escenario. Y debemos prestar la misma atención a las semejanzas que a las diferencias.

El Jesús histórico fue un *cínico judío de carácter campesino*. Su aldea estaba lo bastante cerca de una ciudad grecorromana como Séforis para que el conocimiento, aunque sólo fuera superficial, del cinismo no resulte en su caso ni inexplicable ni inverosímil. Su obra, sin embargo, la llevó a cabo por los campos y las aldeas de la Baja Galilea. Su estrategia, implícitamente para él y explícitamente para sus seguidores, suponía la combinación de *la curación gratuita y la comida en común*, un igualitarismo religioso y económico que negaba a un tiempo las normas jerárquicas y patronales de la religión judía y el poderío romano. Y, para no ser interpretado simplemente como un intermediario más de un nuevo dios, fue cambiando constantemente de residencia, sin establecerse en Nazaret ni en Cafarnaúm. No era ni un intermediario ni un mediador, sino un individuo que, paradójicamente, proclamaba que ni entre la humanidad y Dios ni entre los seres humanos entre sí deberían existir tales mediadores. El milagro y la parábola, la curación y la comida tenían por objeto obligar a las personas a establecer un contacto físico y espiritual inmediato no sólo con Dios, sino también entre ellas mismas. En otras palabras, lo que proclamaba Jesús era un reino de Dios sin intermediarios.

La figura del Jesús histórico así reconstruida debe ser entendida en el contexto del judaísmo helenístico propio de su tiempo, un judaísmo que oponía toda su antigüedad y tradición a la cultura grecorromana, que a su vez contaba con el respaldo de unas fuerzas armadas y una ambición im-

perialista. Ahora bien, el judaísmo de aquella época era, como los modernos especialistas se han encargado de subrayar una y otra vez, enormemente creativo, variado y diverso. Hacia finales del siglo II e. v., doscientos años después de la muerte de Jesús, el judaísmo *rabínico*, al igual que el cristianismo *católico*, se dedicó con ahínco a la ardua tarea de remontar su superioridad a los períodos más primitivos de su historia, de modo que en el futuro resultara tanto más difícil distinguir la primitiva pluralidad de elementos existentes en los orígenes de uno y otro movimiento. Por aquel entonces, pues, empezaron a manifestarse estas dos grandes religiones, surgidas de una misma matriz, como si se tratara de dos gemelas nacidas de una misma madre. Ambas pretendían ser la única heredera legítima de la religión primitiva, y para apoyar sus pretensiones las dos esgrimían textos y tradiciones. Una y otra representaban, en efecto, un salto igualmente legítimo, válido, sorprendente y grandioso, del pasado al futuro. A decir verdad, cuesta trabajo decidir cuál de las dos habría resultado más chocante para Moisés, si se hubiera despertado del sueño de los justos, pongamos por caso, hacia 200 e. v. Pero todo ello sucedió doscientos años *después* de la vida Jesús.

EL QUE NO SE FUE

¿Tiene algún interés permanente para el propio cristianismo llegar a entender la figura del Jesús histórico? ¿Se trata en definitiva de un mero interés por el contexto histórico, por lo demás absolutamente irrelevante desde el punto de vista de la fe? ¿*Tiene alguna importancia* en este caso la reconstrucción histórica, *cualquier* reconstrucción histórica, y no sólo la nuestra?

Por *estudio histórico* entiendo yo todo trabajo cuyas tesis y métodos, testimonios y argumentos, resultados y conclusiones se hallan abiertos, por principio y en la práctica, a cualquier observador, a cualquier investigador disciplinado, o a cualquier estudioso provisto de autoconciencia y autocrítica. Dejando a un lado, pues, el análisis que yo o cualquier otro especialista podamos hacer, ¿responde este tipo de estudios a una mera labor de escenografía histórica, a un mero interés por el detalle accesorio, o constituye una parte o parcela de un todo más amplio? Teniendo en cuenta, por supuesto, que el Jesús histórico será siempre una construcción de carácter interpretativo propia de la época y del lugar en el que se realice, aunque abierta, eso sí, a todos los elementos presentes en esa misma época y en ese mismo lugar, ¿se encuentra siempre dicha construcción en una tensión dialéctica con la fe? O dicho de forma más tos-

ca: ¿Es siempre la fe cristiana (1) un acto de fe (2) en el Jesús histórico (3) en cuanto manifestación de Dios? Imaginemos, por ejemplo, las diversas reacciones de cinco observadores distintos que hubieran presenciado exactamente los mismos fenómenos, que hubieran oído las mismas palabras y hubieran visto las mismas acciones, en vida de Jesús:

Es un tonto; no le hagamos ni caso.
 Está perdido; dejémoslo; allá él.
 Es peligroso; opongámonos a él.
 En un malhechor; ejecutémoslo.
 Es de naturaleza divina; adorémoslo.

Esta última reacción correspondería a la de la fe cristiana, que habría existido desde el momento mismo en que se pronunciara una frase semejante, *antes y después* a un tiempo de que se produjera la muerte y eventual resurrección de Jesús. La fe cristiana es (1) un acto de fe (2) en el Jesús histórico (3) en cuanto manifestación de Dios.

El propio Nuevo Testamento comporta una larga serie de interpretaciones teológicas distintas, cada una de las cuales se centra en diversos aspectos o conjuntos de aspectos relativos al Jesús histórico o, mejor dicho, relativos a los diversos Jesús históricos. Por ejemplo, a una determinada tradición quizá le interesen fundamentalmente, pongamos por caso, sólo sus dichos, o bien sólo sus milagros, o sólo su muerte; pero, en cualquier caso, esos intereses primordiales presuponen distintos Jesús históricos que dijeron una determinada cosa, llevaron a cabo un determinado acto, o murieron de una determinada manera. A mi juicio, las diversas visiones del Jesús histórico están en una relación dialéctica con las diversas interpretaciones teológicas, y el Nuevo Testamento constituye una expresión evidente de lo inevitable de esa pluralidad. No obstante, todo estudio en torno a un determinado Jesús histórico, sea cual sea, debe estar abierto a la disciplina de los métodos históricos propios del mundo *de su época* y debe poder hacer frente a sus juicios sin tener que recurrir a argumentos especiales. Naturalmente, siempre puede resultar útil también dar la vuelta a todos esos métodos y juicios, pues cuando la historia científica no es capaz de hacer frente a un personaje tan importante, lo que acaso esté haciendo sea demostrarnos su propia vacuidad. Ni que decir tiene, llegados a este punto, que el tipo de estudio histórico no comprometido, objetivo y desapasionado al que aspiraba el historiador decimonónico debería ser tenido en lo que en realidad es, o sea una mera pantalla metodológica con la que pretenden cubrirse las diversas formas de poder social y control imperialista. Doy por supuesto

que siempre habrá distintos Jesús históricos, que siempre habrá distintos Cristos creados sobre la imagen de aquellos, pero sobre todo definiendo la idea de que la estructura del cristianismo será siempre la misma: *Nuestra visión del Jesús de entonces es la del Cristo de ahora*. El cristianismo tendrá que elaborar siempre, generación tras generación, un juicio histórico mejor sobre quién fue *Jesús entonces*, y, sobre esa base, habrá de decidir qué significa esa reconstrucción entendida como *Cristo ahora*. Según la teoría que propongo, en el fondo de la tradición y del canon se halla la dialéctica existente entre los distintos Jesús y Cristos (o llámense, si se prefiere, Hijos, Señores, o Sabidurías); esa dialéctica es perfectamente válida; siempre nos ha acompañado y probablemente siempre nos acompañará.

Por último, casi trescientos años después de la crucifixión de Jesús, el 28 de octubre de 312 e. v., el emperador Constantino, persuadido de que la victoria obtenida sobre su rival Majencio en la batalla del Puente Milvio, en las cercanías de Roma, se había debido al poder de Cristo, abrazó la fe cristiana. Y dicho sea de paso, resulta curioso comprobar que conocemos incluso el día exacto de ese acontecimiento, mientras que de la muerte de Jesús sólo sabemos que se produjo en la década que va del año 26 al año 36 e. v. En cualquier caso, Constantino, deseoso de que la nueva religión del Imperio fuera el cristianismo, debidamente unificado, ordenó reunirse a los obispos, bajo la tutela del propio emperador, en la ciudad de Nicea, al sureste de Constantinopla, con el fin de resolver las principales discrepancias teológicas que pudieran existir entre los cristianos. Incluso aunque no nos pareciera ya inquietante el hecho de que fuera el propio emperador quien convocara el concilio, asistiendo a sus sesiones y participando en ellas, cuesta trabajo permanecer impasible al leer la descripción del festín imperial celebrado al término del Concilio de Nicea que aparece en la *Vida de Constantino III*, 15, de Eusebio de Cesarea:

Doríforos y hoplitas, con las hojas de sus espadas desenvainadas, en círculo, velaban en guardia los accesos al palacio; por en medio de ellos, pasaban libres de temor los hombres de Dios, y se internaban en lo más íntimo de la mansión. Después, mientras algunos se tendían junto a «él», otros se recostaron en los lechos de madera, instalados a ambos costados. Uno podría imaginarse que se estaba representando una imagen del reino de Cristo, y que lo que estaba ocurriendo «un sueño era, que no la realidad».

Vemos, pues, a una destacada autoridad cristiana escribiendo no ya una biografía de Jesús, sino una vida de Constantino. De nuevo aparecen combinados el banquete y el Reino, pero los invitados son ahora los

obispos, todos ellos varones, que comen reclinados en lechos en compañía del propio emperador y esperan ser servidos por otros. ¿Sueño o realidad? ¿Sueño o pesadilla?

Se trata, por supuesto, de un mero ejemplo de esa dialéctica que proponíamos antes entre el Jesús histórico y el Cristo confesional, una manifestación del Jesús campesino, preso ahora de la fe imperial. En cualquier caso, al juzgar el paso de la comensalía abierta en compañía de Jesús al banquete episcopal en compañía del emperador, ¿puede acaso parecer injusto lamentar que ese paso se produjera tan deprisa y en tan corto espacio de tiempo, que fuera aceptado de tan buen grado y recibiera una crítica tan somera? ¿No sería hora, si es que no es ya demasiado tarde, de ajustarle las cuentas a Constantino desde el punto de vista religioso y teológico, ético y moral?

ÍNDICE ALFABÉTICO

- 1 *Clem*, 126
 1 Cor, 126, 127, 130, 148, 181, 183, 185, 186
 1 Tim, 130
 2 Cor, 185
- Act, véase *Hechos de los Apóstoles*
 afección, 93-101; contrapuesta con el mal, 96-99
AJ, véase *Antigüedades de los judíos*
 Alejandro Magno, 146
Antigüedades de los judíos (AJ), 46-47, 58, crucifixión y resurrección de Jesús en, 179, crucifixiones en, 143, 171, ejecución de Juan el Bautista por orden de Herodes en, 49-50, elección del sumo sacerdote, 88-89; matanza de judíos en el Templo durante la Pascua según, 145-146, matanza de primogénitos en, 27, noticias sobre los profetas apocalípticos en, 56-57; sobre la ejecución de Santiago en, 152, sobre manifestaciones de judíos en, 155-157
 Antipas, 58-59, 146; en contraposición con Juan, 62
 Antonio, Marco, 18, 19
 Aparición, 178, 183, 213; entendida como otorgamiento de la autoridad, 187; véase también comunidad cristiana, desarrollo de la jefatura en la, Pablo; Resurrección, trance
 apocalípticismo, 54-59, 65, 135, 155, 156; Jesús y Juan el Bautista en el marco del, 60-64; sus objetivos, 57; tipos de, 55-56; y la llegada del Reino de Dios, 71-72, véase también clases, sistema de, escatología; Jesús, Juan el Bautista; milenarismo, negación del mundo; Reino de Dios; Schweitzer, Albert
 Apóstoles, 124-128, 183-185, apostolado de los, 184-187, mujeres como, 190-191, véase también comunidad cristiana, desarrollo de la jefatura en el seno de la, Doce, los, Once, los, Pablo; Resurrección, trance
 Aristófanes: *Pluto*, 77-78
 Armelagos, George, 84
 Augusto, 17, 19, 20, 35, 134, 180; véase también Octavio, Gayo
- bandidos: rebeldes, 160, sociales, 160
 Barrabás, 158-161
basileía, 70, 71, véase también Reino de Dios
 bautismo, 49-50, 53-54, 59-61
 Belén, nacimiento de Jesús en, 34-36, 37
Bernabé, *Epístola de*, 167-170, 181
BJ, véase *Guerra de los judíos*
 Bourdieu, Pierre, 86
 Bourguignon, Enka, 103-104, 110
- Caifás, José, 152, 154-155, 157, 158
 Carney, Thomas F., 209
 Carter, Elizabeth, 139, *The Moral Discourses of Epictetus*, 139
 Celso, 34, 43-44; *Verdadera doctrina*, 43
 César, Julio, 18, 19
 Cicerón, 133, 135-136; *Tusculanae Disputationes*, 133-134
 cínicos, 132-140, 214, comparados con los misioneros de Jesús, 135-137, 139-140
 cinismo, 132-140, 214, comparado con el cristianismo, 138-140
 clases, sistema de, 39-44, 56, 58, 100, 112-118, 120, 158, 160-161, 209-210, crucifixión y, 141, 144-145, 163, y el Reino de Dios, 71-74, 82-90, 92
 clientela, 112-118, 120, 131
 comensalía, 63-64, 82-86, 92, 112-113, 120, 128, 137, 196-198; como origen de la eucaristía, 196-198; multiplicación de los panes y los peces, 193-194, Última Cena como ejemplo de, 148; y su paso a la remuneración, 130-131, 132, véase también comida, eucaristía

comida, 82-86, 92, 122, 130-131, 147-148, 196-198, como eucaristía, 188-189, 193-194, 196, su combinación con la curación de los enfermos, 123-125, 136-137, véase también comensalía, curación de los enfermos, Pascua, Última Cena

comunidad cristiana, desarrollo de la jefatura en el seno de la, 186-208, véase también Aparición, Apóstoles, Doce, los, fe cristiana, mujeres, las, Once, los, Pablo, trance

crucifixión, 141-176, de Jesús, 145, 164, 173-176, 178, 213, descripción de la, 143, función de la, 144-145, y los judíos, 141, y sepultura, 141-142, 171, 178, 179, y sistema de clases, 141, 144, 171, véase también Jesús, Pasión

cuerpo humano, como microcosmos de la sociedad política, 92-118, 120-121, 150-151

curación de los enfermos, 93-94, 98, 100-101, 109-110, 118, 120, 122, 127, relación con la comida, 123-125, 137, véase también comida, eucaristía, Jesús

Dan, véase Libro de Daniel

Dédalo, 134

Deuteronomio (Dt), 172-173

Día de la Expiación, 164-166, 167, 168

Diálogo del Salvador, 130

Didaché, 126, 130, 132, 148, 196

Diógenes de Sínope, 132-135

Discípulo Amado, 202-205

divorcio, 29-30, 32

Doce, los, 125-127, 184-185, véase también Apóstoles, comunidad cristiana, mujeres, las, Once, los, Pablo

Doctrina del Señor a través de los Doce Apóstoles a los gentiles, 126

Domingo de Ramos, 146

Domingo de Resurrección, 178-208

Douglas, Mary, 92-93, 95, 110, 111-112

Dt, véase Deuteronomio

Eisenberg, Leon, 96-97

entierro de Jesús, 172-176, 178-179, después de la crucifixión, 141-142, 144-145, 170-171

Epicteto, 137-140, *Disertaciones*, 137-139

escatología, 67-68, 72, 135, véase también apocalíptico, negación del mundo, Reino de Dios, Schweitzer, Albert

esclavitud, 113-115

esemos, 161-163, 172, 197-198

eucaristía, 188-189, 194, 196-198, véase también comensalía, comida

Evangelio Q, 12-13, 53, 60, 61, 62, 63, 66, exorcismo en el, 108, igualitarismo en el, 124, Reino de Dios en el, 75, 76-77, 82

Evangelios, véase *Evangelio Q*, Juan, evangelio de, Lucas, evangelio de, Marcos, evangelio de, Mateo, evangelio de, Pedro, evangelio de, Tomás, Evangelio de Éx, véase Éxodo

exegesis, 162-168, 181, 186, antológica, 162, secuencial, 162, véase también Pasión, la

Éxodo, 26, 30, 57

exorcismo, 101-110

familia, 74-76, 116-117, 151-152

Farb, Peter, 84

fe cristiana, 215-218, maneras de expresar la, 178-179, según Josefo, 179, según Tácito, 180, véase también comunidad cristiana

Filon de Alejandría, 72-73, 155, 159, 168-169, 170, *Sobre las leyes especiales*, 72-73

Gálatas (Gál), 116

Goodman, Felicitas D., 102, 103

grano de mostaza, parábola del, 80-82

Guerra de los judíos (BJ), 46, crucifixiones en, 143-144, noticias sobre la dinastía Flavia en, 47, noticias sobre las esperanzas de los judíos en, 48-49, noticias sobre manifestaciones de judíos en, 155-156, noticias sobre profetas apocalípticos en, 56-57

Guerra de los Judíos, Primera, 14, 46-47, 48, 61, 88, 106, 143-144, 155, 160, 171

Hechos de los Apóstoles (Act), 184-185, 190-191

Hengel, Martin, 141, 144, 171

Herodes, 35, 36-38, 49-51, 154, disturbios producidos a su muerte, 35, 36-37, 143-144, 145-146

Hijo del Hombre, 64-69

Hobsbawm, Eric J., 160

Homero, 19

Horsley, Richard A., 122

igualitarismo radical, 87-90, 116-118, 119, 121, 123-125, 151, véase también comensalía, vida errante radical

intermediario, 112-118

Isaías (Is), 167

Jerusalén dramatización simbólica de, 160-161, ejecución de Santiago en, 151-153, entrada de Jesús en, 146-147, 151-153

Jesús analogías entre los relatos de su infancia y la de Juan el Bautista, 21-26, 37, analogías entre los relatos de su infancia y la de Moisés, 26-31, analogías entre su muerte y la de Juan el Bautista, 50-52, aparición a María Magdalena, 203-204, aparición a Tomás, 205, apariciones después de su muerte, 183-191, 213, Ascensión a los cielos, 190, bautizado por Juan el Bautista, 59-61, 210, calma la tempestad, 200-202, camina sobre las aguas, 200-202, celebración de la Última Cena, 147-148, clase socioeconómica a la que pertenecía, 38-44, comensalía practicada por, 63-64, 82-86, 92, 112-113, 120, 122-124, 128, 148, 194, 196-198, como curandero, 93-94, 98, 99-101, 109-110, 117, 120, 122, 127, como exorcista, 106-107, 108-109, como Hijo de Dios, 36, como judío, 38, 43, 61, 106-107, 111, 120-121, 145-151, 158-159, 212-215, como Mesías davidico, 34-36, como predicador apocalíptico, 66-69, como resistente campesino, 120-121, 122-123, comparación de sus ideas con las de Juan el Bautista, 61-64, 82, 123, 211-212, concepción virginal de, 17, 31-34, 39, crucifixión de, 145, 146, 164, 172-174, 213, entierro de, 172-176, 178, 179, entrada en Jerusalén, 146-157, hermanos de Jesús, 39, 42, manifestaciones acerca de la familia, 74-76, manifestaciones acerca de los niños, 78-80, manifestaciones en torno a la parábola del grano de mostaza, 80-82, manifestaciones sobre la pobreza, 76-78, multiplicación de los panes y los peces, 191-194, nacimiento de, 34-36, 42, negación de su inminente crucifixión, 207-208, negaciones de Pedro, 195, papel en el desarrollo de la jefatura en el seno de la comunidad cristiana, 187-189, Pasión profética de, 163-166, Pedro le manifiesta su amor, 195-196, perpetuación de

la autoridad divina concedida por, 178, pesca milagrosa de, 198-199, presentación en el Templo, 24-25, primacía de, 22-23, 24-25, 31, 53-54, Purificación del Templo por, 148-149, relato de su infancia según Lucas, 20-26, relato de su infancia según Mateo, 26-31, Resurrección de, 178-183, Resurrección de Lázaro por, 110-112, significado que para él tiene el Reino de Dios, 74-86, 100, 110, 118, 131-132, 139-140, 210, ungido con bálsamo por una mujer inmenada, 207-208, utilización de la expresión «el Hijo del Hombre» por, 65-67, utilización de la magia por, 121, vida errante de, 112-118, y el igualitarismo, 87-90, 116-118, 131, y Moisés, 26-31, 32, y Pilato, 158-159, véase también Aparición, comensalía, comida, crucifixión, curación de los enfermos, entierro, *Evangelio Q*, igualitarismo, Juan el Bautista, Juan, evangelio de, Lucas, evangelio de, Marcos, evangelio de, Mateo, evangelio de, movimiento encabezado por Jesús, Pablo, clases, sistema de, *Tomas, Evangelio de*

José, padre de Jesús, 34, 39-40, 42

José de Arimatea, 174 176

Josefo, Flavio, 14, 26-27, 37, 46-54, 56-59, 88-89, 143-144, 145, 152, 155-157, 159, 160, 171, 179-180, véase también *Antigüedades de los judíos, Guerra de los judíos*

Josué, 57-58, 72, véase también Juan el Bautista

Juan, evangelio de, 11-13, 20, 60-61, 80, 145, 153, el Discípulo Amado en el, 202-205, entierro de Jesús en el, 175-176, entrada de Jesús en Jerusalén en el, 147, episodio del sepulcro vacío en el, 202-205, expulsión de los mercaderes del Templo en el, 149-151, Jesús camina sobre las aguas en el, 202, María Magdalena ante el sepulcro vacío en el, 204, multiplicación de los panes y los peces en el, 191, 192-194, negociaciones de Pedro en el, 195, Pedro manifiesta su amor por Jesús en el, 195-196, pesca milagrosa en el, 198-200, resurrección de Lázaro en el, 112, Última Cena en el, 148

Juan el Bautista, 49-54, bautismo de Jesús por, 59-61, comparación de sus ideas con las de Jesús, 61-64, 82, 123, 211-

212, en su condicion de profeta apocalíptico, 53-54, 58-59, 67-69, 72, muerte de, 49-50, 51-52, 62, 63, relato de la infancia de, 21-26, 36

judaismo, 47-49, 52, 54, 55-56, 58-59, 70, 72-73, 93, 95-96, 106-107, 120-122, 137, 141, 153, 155-156, 158-159, 165-168, 172, 212-215, *vease también* apocalíptismo, pureza, códigos de, Jesus, Manuscritos del Mar Muerto, *Misna*, Pascua

Juvenal, 114-115, *Sátira V*, 114-115

Kleinman, Arthur, 97-98

Kloppenborg, John S., 129

Klosinski, Lee Edward, 85

Lázaro, 110-112, 151-152

Lenski, Gerhard, 40, 55, 71-73, 163; *Power and Privilege*, 121

lèpra, 94-101

leproso, curación de un, 93-94, 98

Levítico (Lev), 95-96, 164-167

Lewis, Ioan M., 105

Libro de Daniel (Dan), 65

Libro de las antigüedades bíblicas, 28

Libro de los recuerdos (Sefer ha-Zikronot), 26-28, 29-30

Libro de los Salmos, 64

Livio, Tito, 51

Lucas, evangelio de, 11-12, 15, 17, 20, 21-26, 39, 42, 118, apariciones de Jesús despues de muerto en el, 188-190, 196, bautismo de Jesus en el, 60, concepción virginal de Jesús en el, 31-33, curación del leproso en el, 100, entierro de Jesús en el, 175, exorcismo en el, 108, expresión «el Hijo del Hombre» en el, 66, igualitarismo en el, 124, Juan el Bautista en el, 21-26, 36, 53, 61, 62, 63, misión en el, 125, 129, 132, 136, nacimiento de Jesus en el, 34-36, Pedro ante el sepulcro de Jesus en el, 202-203, pesca milagrosa en el, 198-199, Reino de Dios en el, 75, 76-77, 82, 83, relato de la infancia de Jesús en el, 20-25, 36, sustento en el, 130, 188-189, Última Cena en el, 196

lucha de clases, 119-123, 155, categorías de, 122, 160-161, *véase también* clases, sistema de

Mack, Burton, 70, 134

MacMullen, Ramsay, 40

mal, el, 93-101, comparado con la afeccion, 96-99, y la posesion, 108-110

Malherbe, Abraham, 135-136

manifestaciones masivas de protesta, 155-156

Manuscritos del Mar Muerto, 161-163, 172, 197

Marcos, evangelio de, 11-13, 15, 20, 38-39, 40, 51-53, 60, 63, curación de un leproso en el, 93, 99, discusión en torno al episodio de Barrabás en el, 158-162, entierro de Jesús en el, 175, entrada de Jesús en Jerusalén según el, 146-157, expulsión de los demonios en el, 106-107, 108-109, 117, expulsión de los mercaderes del Templo según el, 149-150, Jesús calma la tempestad según el, 200-202, Jesús camina sobre las aguas según el, 200-202, Jesus ungido por la mujer in-nominada según el, 207-208, Jesus y Pilato en el, 158-159, la misión en el, 125-126, 132, 136, los discipulos niegan la inminente crucifixión de Jesús segun el, 207-208, multiplicación de los panes y los peces en el, 191-194, Reino de Dios en el, 75, 79, 81, relato de la Pasión en el, 169-170, Última Cena en el, 147, vida errante de Jesús segun el, 116-118

María, madre de Jesús, 17, 31-33, 34-35, 38-39, 42

María Magdalena, 202-204, 206

Mateo, evangelio de, 11-12, 15, 20, 21, 39, 118, 202, bautismo de Jesús en el, 59-61, concepcion virginal de Jesus en el, 31-32, entierro de Jesús en el, 175, entrada de Jesús en Jerusalén según el, 147, expresión «el Hijo del Hombre» según el, 66, igualitarismo en el, 124, Juan el Bautista según el, 53, 61-62, 63-64, María Magdalena ante el sepulcro vacío según el, 203-204, nacimiento de Jesus en el, 34-36, niños en el, 80, Reino de Dios en el, 75, 76-77, 82-83, relato de la infancia de Jesús según el, 26-31, 36-37; sustento en el, 130

mesianismo, 45-46, 47-48, 52, 53-54, 155

Mesías, 47-48, Jesús entendido como, 34, 36

mlenarismo, 45, 55, 91, *vease también* apocalíptismo

misión, sentido de la, 125-131, 132-140, 180-181, 186, diferencia entre la misión de los cínicos y la de Jesús, 135-137

Misna, 165, 167

movimiento encabezado por Jesús, 124-131

Moises, 26-31, 32, 37, como profeta apocalíptico, 57, 58, 61, 72, *véase tambien* Juan el Bautista

mujeres, las, en el papel de apóstoles, 190-191, *véase tambien* Apóstoles, comunidad cristiana, Doce, los, Once, los, Pablo

nazarenos 2, *Evangelio de los*, 60

Nazaret, 34-35, 37, 42

negacion del mundo, 68, 72, *véase también* apocalíptismo, escatología, Reino de Dios, Schweitzer, Albert

Nicodemo, 176

niños, 78-80

Octavio, Gayo, 18-19, 42, 43, *véase también* Augusto

Once, los, 190-191, *vease también* Apostoles, comunidad cristiana, Doce, los, mujeres, las, Pablo

Oraculos sibulinos, 148-149

Oxirrincio, Papiros de, 79-80

Pablo y el trance, 185-186, y la resurrección, 181-183, y las apariciones, 183-187

Pap Oxy, *véase* Oxirrincio, Papiros de Pascua, la, 145-151, 159, matanza de judíos en el Templo durante la, 145-146, significado de la, 145, y la crucifixión, 145-151, y la Última Cena, 147-148

Pasión, la histórica, 163-165, 169-170, narrativa, 164-165, 169-170, profetica, 163-168, 169-170

patrocinio, 112-118, 120, 131, 170

Pattison, E Mansell, 101

Plinio el Viejo, 81, *Historia Natural*, 81

Pedro, 183, 184, 186, 188, 190-191, 195-196, 199-200, 202-205

Pedro, Evangelio de, 161, 173

Pilato, Poncio, 146, 154-158, conversaciones con Jesus, 158-159

Pilch, John J., 94

pobreza, 76-78

pontífices, sumos, 88-89, 152-153, 154, 164

posesión demoniaca, 101-110, la opresión social entendida como, 105-108, y la enfermedad, 108-110

Pseudo-Filón, 26

pureza, códigos de, 94-96, 99

Reino de Dios, 63, 70-90, 99-100, 110, 139-140, 174, 210-211, de corte apocalíptico, 71-72, de corte sapiencial, 72-74, perpetuación de su experiencia, 178, *véase tambien Evangelio Q*, familia, Jesus, evangelio de, Lucas, evangelio de, Marcos, evangelio de, Mateo, evangelio de, niños, pobreza, *Tomas, Evangelio de* remuneracion, paso de la comensalía a la, 130-131, 132

Resurreccion, 178-179, 180-184

Reynolds, Barrie, 107

Sabiduria de Salomon, 73

sacerdotes, *vease* pontífices, sumos

Sal, *véase* Libro de los Salmos

Salmos de Salomon, 48, 56, 72

Santiago, el hermano de Jesús, 151-153

Santiago, evangelio de, 76

Sayre, Farrand, 133

Schweitzer, Albert, 67-68, *Investigación sobre la vida de Jesús*, 67-69

Scott, James C., 87-88, 119, 121, *Domination and the Arts of Resistance*, 121-122

Séneca el Joven, 134-135, *Epistolas morales*, 134-135

Sentencias de Sexto, 73

sepultura, *véase*, entierro

Smith, Morton, 11, *Jesus the Magician*, 11

Tacito, Cornelio, 55, 180, *Agricola*, 55

Templo contaminación del, 162, expulsión de los mercaderes o *Purificación* del, 148-150, sentido simbólico de la expulsión de los mercaderes, 149-151

Tomas, 202-205

Tomas, Evangelio de, 12, 61, 62, 66, 123, 205, expulsión de los mercaderes del Templo en el, 148-150, Jesus el Viviente en el, 181, Reino de Dios en el, 75, 76-77, 80, 82-83, y la misión, 123-124, 125, 129, y la Última Cena, 148

trance, 103-105, 178, Jesús y el, 109-110, Pablo y el, 185-186, *véase también* Aparicion

trastorno múltiple de la personalidad, 101, 103, 106

Última Cena, 147-148

vida errante radical de Jesús, 112-118; como manifestación del igualitarismo radical, 116-118	Wilde, Oscar: <i>The Disciple</i> , 177 Wilson, Bryan R., 91, 121, 177
Virgilio, 18-19, 32; <i>Égloga IV</i> , 18-19, 32; <i>Eneida</i> , 19, 54	Zacarías (Zac), 146-147, 166-167
<i>Volumen del Templo</i> , 172	zelotas, 88, 89

ÍNDICE

<i>Prólogo: De Cristo a Jesús</i>	11
1. <i>Un cuento de dos dioses</i>	17
Llega el César troyano	18
El futuro del pasado	20
Buscando en las Escrituras	31
¿No es acaso el carpintero?	38
Cuestión de clase	42
2. <i>El Jordán no es sólo agua</i>	45
Dios está ahora en Italia	46
Encerrado en Maquerunte	49
El desierto del Jordán	50
El timbalero del Apocalipsis	54
Juan bautiza a Jesús	59
Del ayuno al banquete	61
Uno como hijo de hombre	64
3. <i>Un reino de fastidios y de don nadies</i>	70
Un reino actual o un reino por venir	71
Destruir la familia	74
Bienaventurados (¿seamos?) los mendigos	76
Si es una niña, expónla	78
¿A quién le hace falta una planta de mostaza?	80
Comensalía abierta	82
Igualitarismo radical	87
4. <i>Al principio era el cuerpo</i>	91
El cuerpo en su faceta política	92
Tocar a un leproso	93
Expulsar a los demonios	101
De entre los muertos	110
Cómo no ser patrono	112

5. <i>Ni bastón, ni sandalias, ni alforja</i>	119
Las artes de la resistencia	120
En cualquier casa que entréis	123
La piel de mis plantas por zapatos	131
6. <i>Esos perros al pie de la cruz</i>	141
Un cadáver a merced de las fieras salvajes	142
Antes de la fiesta de la Pascua	145
Santiago el Justo	151
El bueno de Poncio Pilato	154
Barrabás <i>no</i> era un ladrón	158
Buscando en las Escrituras otra vez	161
Un ilustre consejero	170
7. <i>¿Cuántos años duró el Domingo de Resurrección?</i>	177
Jesús el Viviente	178
Primicias de los que duermen	181
Y después de todos, a mí	183
Un ágape a base de pan y peces	187
Sin conseguir nada y sin llegar a ninguna parte en toda la noche	198
La carrera hacia el sepulcro vacío	202
Para memoria de ella	206
<i>Epílogo: De Jesús a Cristo</i>	209
Como cuando era un desconocido	210
El que no se fue	215
Índice alfabético	219

Esta obra, publicada por
GRIJALBO MONDADORI, S.A.,
se terminó de imprimir en los talleres
de Hurope, S. L., de Barcelona,
el día 15 de febrero
de 1996

