Globethics Repository



El evangelio de marcos [The Gospel of Mark]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Vaage, Leif E.
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-05 10:45:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189613

EL EVANGELIO DE MARCOS:
Una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siria-Palestina

LEIF E. VAAGE

Resumen
Este artículo ubica al Evangelio de Marcos dentro de la historia de los varios cristianismos originarios, es decir, los judaísmos primitivos siríaco-palestinos de la segunda mitad del siglo primero d.C. Marcos se escribió poco antes o poco después del año 70 d.C. Se propone que fue por la zona fronteriza oriental de Galilea, quizás en la ciudad de Pella. Es un documento altamente polémico —una especie de autocrítica cristiana primitiva— ante la realidad, consecuencia de la reciente y fracasada insurrección judía contra Roma. Se rechaza en Marcos el proyecto del segundo templo encabezado por los sumo sacerdotes y su gente, se opone al "tradicionalismo" de los fariseos y a los escribas, y se replantea el cristianismo primitivo enfocado en un "Jesús de los milagros", a otro cristianismo primitivo que se concentraba en la enseñanza de Jesús, más cerca del evangelio "radicalizado" galileo del documento "Q." Termina rechazándolo también al grupo de los primeros "doce" discípulos y a los familiares de Jesús, o sea, al liderazgo tradicional de la primera comunidad cristiana de Jerusalén. El mecanismo narrativo por el cual el evangelista ha tratado de subordinar a todos los demás cristianismos siríaco-palestinos es su relato —más "paulino" que de Pablo mismo— de la pasión y la muerte de Jesús. El resultado es un texto apocalíptico que a fin de cuentas no ofrece un programa de vida "normal" para todos los días, sino que representa un intento para llegar, a pesar de todo, a la próxima etapa de la historia. Se da un apéndice sobre el Reino de Dios en Marcos.

Abstract
In this article, an effort is made to locate the Gospel of Mark within the history of the various early Christianities - i.e., Judaisms - of Syria - Palestine during the second half of the first century C.E. The Gospel of Mark was written around 70 C.E. It is proposed that the place of composition was near the eastern border of Galilea, perhaps in the city of Pella. It is an extremely polemical document - a sort of early Christian "self - critique" - written in the aftermath of the recent, failed Jewish insurrection against Rome. The project of the second temple, led by the high priests and their people, is rejected. Opposed are the "traditionalism" of the Pharisees and the scribes. An attempt is made to redirect the focus of many early Christians on Jesus as a miracle - worker, as well as another form of early Christianity that was mainly interested in Jesus' teaching, plus the "radical" Galilean gospel of the document "Q." The group of "twelve" disciples and the family of Jesus, i.e., the traditional leadership of the first Christian community in Jerusalem is also rejected. The narrative mechanism by means of which the evangelist has sought to subordinate these other forms of early Christianity in Syria - Palestine is his story - more "Pauline" than in Paul himself - of the suffering and death of Jesus. The result is an apocalyptic text that finally does not provide a program for "normal" every - day life, but registers instead the effort to gain access, in spite of everything, to the next stage of history. There is an appendix that treats the topic of the Kingdom of God in the Gospel of Mark.

1. Planteamiento de la tesis: Marcos representa una intervención ideológica en el proceso de los cristianismos originarios

El Evangelio de Marcos no se escribió como parte de los acontecimientos que el mismo texto relata. Tampoco se escribió como memoria colectiva de la primera generación cristiana. Más bien representa una intervención ideológica bastante particular en el proceso de los cristianismos originarios siríaco-palestinos, más o menos 40 años después de los eventos contados.
En este artículo se trata de ubicar al Evangelio de Marcos dentro de esta historia de los cristianismos originarios siríaco-palestinos de la segunda mitad del siglo primero d.C. Es parte de la historia de los judaísmos primitivos de la misma región.
No será, pues, el ministerio del Jesús histórico lo que aquí nos interesa del Evangelio de Marcos, sino la oportunidad que Marcos nos provee, en su forma de contar "el Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios" (1,1), para apreciar un momento muy particular en el desarrollo de los cristianismos originarios. Aunque resulta difícil mantener este enfoque. Como cualquier relato, este evangelio no nos invita, por lo menos explícitamente, a reflexionar sobre el trabajo ideológico que el texto mismo representa, sino que pretende

llevar a otro tiempo y a otro lugar, y hacernos recordar a otro protagonista que no es el mismo evangelista. ¡Tan fácil y tan encantador es perderse en la narrativa!
Obviamente, no carece de valor este mundo alternativo literario. Puede ser apreciado como otro espacio social construido precisamente para quitarle al mundo de todos los días su hegemonía absoluta. Este mundo alternativo formaría parte del imaginario utópico de otra realidad.
Pero, no es este mundo literario de Marcos el enfoque particular del presente trabajo. Lo que nos interesa en este ensayo es el esfuerzo ideológico —incluso el subyacente y circundante proceso socio-eclesial— que dio lugar al texto como tal. En otras palabras, queremos ver si es posible, a través de una lectura crítica del Evangelio de Marcos, reencontrar el proceso histórico dentro del cual este texto fue compuesto originalmente. ¿Cuál fue la coyuntura, particularmente la cristiana, que Marcos trató de responder e imponer su criterio?
Desde tal perspectiva histórico-crítica no contamos en este Evangelio con un narrador "confiable." No hay que anticipar en el discurso del evangelista una representación imparcial o ecuménica de la realidad cristiana de su tiempo. No escribe su obra como observador distanciado de este proceso, sino como participante inmerso en sus contradicciones y conflictos, lo cual implica una visión a veces muy limitada de su propio contexto histórico.

2. Ubicación geográfica del Evangelio de Marcos: Zona fronteriza de Galilea

Es común pensar que el Evangelio de Marcos se escribió poco antes o poco después de la caída de Jerusalén y la destrucción del segundo templo en el año 70 d.C., la cual se produjo como consecuencia de la primera insurrección judía contra Roma (66-74 d.C.). En el capítulo 13, por ejemplo, se nota la cercanía de este acontecimiento y su papel determinante para el evangelista (véase 13,6-13). Particularmente en 13,14 la advertencia: "Cuando ustedes vean el horrible sacrilegio en el lugar donde no debe estar —el que lee, fíjese— entonces los que estén en Judea, que huyan a las montañas...," no puede referirse a otra cosa, sino a una o varias de las repetidas tomas del segundo templo a partir del año 67 d.C., primero por grupos judíos no sacerdotales (véase 11,17 y la referencia a los *lestai* = "insurrectos") y, después, por el ejército romano que finalmente lo arrasó. Por eso, al comienzo del capítulo 13 del Evangelio de Marcos, Jesús dice, "¿Ves estos grandes edificios? Pues no va a quedar de ellos ni una piedra sobre otra. Todo será destruido" (13,2).
Al templo, de hecho, no le quedaba remedio. Pero dada la importancia ideológica que tiene el rechazo del proyecto del templo para el Evangelio de Marcos, los dolores —que no son simplemente los genéricos— con que el evangelista ha envuelto su relato de la desaparición del templo, sugiere que el mismo escritor compuso su obra todavía en a la sombra de estos acontecimientos.
Ha sido común pensar que Marcos se escribió en Roma. Esta convicción se basa más que nada en el testimonio del padre de la Iglesia, Papías de Hierapolis. El testimonio de Papías nos viene de las primeras décadas —quizás, de la primera década— del siglo segundo d.C., según la noticia que otro padre de la Iglesia, Eusebio de Cesárea, nos ha dejado en su Historia de la Iglesia (3,39,15), la cual se escribió durante la primera mitad del siglo cuarto d.C. Ésta, pues, es una perspectiva bastante antigua, pero no tan segura.
También se ha pensado, y se piensa cada vez más, que el contexto originario de Marcos fue Sirio-Palestino. Esta perspectiva se basa primero en una crítica del razonamiento tradicional por el que se había ubicado al Evangelio de Marcos en Roma. En segundo lugar, vale para dónde se escribió el Evangelio de Marcos el mismo argumento que para cuándo. Si bien es cierto que a todo el mundo antiguo judío lo acontecido en Jerusalén por la primera insurrección contra Roma le era conocido y le habrá importado, no habrá significado para todos el mismo trauma social que ciertamente fue —y que el Evangelio de Marcos también sugiere— para los que vivían en la región más cercana a esta ciudad.
La importancia que evidentemente tiene la región de Galilea para el evangelista ha sido motivo para proponer que fuera precisamente Galilea donde se escribió el evangelio. Jesús sale de Galilea para hacerse bautizar por Juan (1,9), pero vuelve casi de inmediato "después de que arrestaron a Juan" a Galilea para anunciar "el Evangelio de Dios" (1,14). En Galilea cobra fama "Y muy pronto se supo de Jesús en toda la región de Galilea" (1,28), encuentra cierto eco "... y una muchedumbre grande de Galilea, de Judea, de Jerusalén, de Idumea, del oriente del Jordán y de la región de Tiro y Sidón" (3,7-8) le seguía. En la víspera de su pasión y muerte, Jesús promete que "cuando yo resucite, iré a Galilea antes que ustedes" (14,28), y el joven vestido con ropa blanca y sentado en la tumba, dice a las tres mujeres asustadas de verlo, "No se asusten… Vayan y digan a sus discípulos, y a Pedro: 'El va a ir a Galilea antes que ustedes; allí lo verán, tal como les dijo'" (16,6-7). Estas son las mujeres que a Jesús "le habían servido cuando él estaba en Galilea" y que le acompañan de lejos mientras está colgado en la cruz (15,41).
Pero vale precisar. Porque puede que el nombre de Galilea sirva en el Evangelio de Marcos más como símbolo teológico contrapuesto a Jerusalén, y no tanto como signatura geográfica de su origen. Además a Jesús en Galilea no todo le va bien. En su pueblo natal de Nazaret, por ejemplo, "no quisieron hacerle caso.... No pudo hacer allí [casi] ningún milagro... Y estaba asombrado porque aquella gente no creía en él" (6,4-6;

véase 3,20-21). En Galilea, Jesús tiene que enfrentarse a los enemigos igual que en Jerusalén (véase, p.e., 2,6; 3,6.22). En Galilea, los primeros discípulos de Jesús ya revelan su incapacidad para entenderle. La muerte de Juan, la cual prefigura el destino de Jesús, se lleva a cabo en Galilea, "cuando Herodes, en su cumpleaños, dio un banquete a sus jefes y comandantes y a las personas importantes de Galilea" (6,21).
Llama la atención que sea por la zona fronteriza —o más allá de la frontera— de Galilea y particularmente por el territorio al sureste del Lago de Genesaret, donde según el Evangelio de Marcos el proyecto de Jesús queda sembrado de modo sorpresivamente prometedor. Muy pronto después de haber iniciado el ministerio de Jesús en Cafarnaún, cuando Simón (Pedro) le hace recordar a Jesús que "Todos te están buscando" (1,37) —se supone que vengan de "toda la región alrededor [*perijoron*] de Galilea" en que se acaba de saber de él (1,28)—, Jesús le contesta a Simón, "Vamos a otros pueblos cercanos [*tas ejomenas komopoleis*], a predicar también allí; porque para esto he salido" (1,38), y se repite que "Jesús andaba por toda Galilea [*eis holen ten Galilaian*], predicando en sus sinagogas y expulsando a los demonios" (1,39). El lenguaje griego de estos versículos nos pone —con ganas, parece, por parte de Jesús— al borde de la región política de Galilea en el siglo primero d.C.
En el próximo capítulo del Evangelio de Marcos, Jesús sale de nuevo de Cafarnaún y va "otra vez a la orilla del lago... y al pasar vio a Levi, hijo de Alfeo, sentado en el lugar donde cobraba los impuestos para Roma" (2,13-14) o sea, estaba cerca del puesto de control tributario fronterizo. Nótese que este Levi no aparece en la lista de los doce discípulos escogidos en 3,13-19, a los cuales el evangelista termina descalificándolos por completo, como no aptos para representar el discipulado cristiano. A diferencia de éstos, pues, Levi queda como discípulo ejemplar.
En 5,1-20, se relata el caso del endemoniado de Gerasa, cuando "llegaron al otro lado [oriente] del lago, a la tierra de Gerasa" (5,1) —una ciudad de Decápolis al sur-este del Lago de Genesaret—. Al endemoniado Jesús lo sana, aunque sea a cierto costo —la pérdida de como dos mil cerdos—, y no toda la gente del lugar quedó contenta con él —sin duda, entre ellos los dueños de los cerdos (véase 5,14: "los que cuidaban de los cerdos... fueron a contar en la ciudad y por los campos lo sucedido")—. De hecho, "empezaron a rogarle [a Jesús] que se fuera de sus tierras" (5,17).
Sin embargo, a diferencia de lo que suele suceder en el Evangelio de Marcos que después de que alguien es sanado, Jesús pide no decir nada a nadie, en este caso es Jesús mismo quien le pide al hombre". "Vete a tu casa, con tus parientes, y cuéntales todo lo que el Señor te ha hecho, y cómo ha tenido compasión de ti. El hombre se fue, y comenzó a contar por los pueblos de Decápolis lo que Jesús había hecho para él; y todos se quedaron admirados" (5,19-20). El exendemoniado en el Evangelio de Marcos se vuelve el primer misionero, quien anda explícitamente autorizado por Jesús, y el único cuyo trabajo tendrá trayectoria.
En 7,24, Jesús se dirige "a la región de Tiro." Allí se encuentra con una mujer "griega, de raza sirofenicia" (7,26), con quien primeramente no quiere tratar —parece que él había llegado muy cansado a la casa donde estaba y no quería ver a nadie (7,24)—. Sin embargo, la mujer insiste, y logra conseguir lo que buscaba.
En los debates que lleva a cabo en el Evangelio de Marcos, Jesús siempre sabe defenderse e imponer su criterio, pero lo más interesante de este relato, como F. Gerald Downing ha notado, es que Jesús termina aquí "conquistado" por la mujer. (véanse, p.e., 2,6ss. 18ss.24ss; 3,2ss; 12,13ss.18ss.28ss). Esta señora mestiza que de pronto aparece en la zona periférica de Galilea sabe imponerse sobre Jesús, ¡y habla su propio discurso o sea, el discurso de Jesús mismo!. Jesús tiene que rendirse ante ella, y le dice sin otro comentario, "Has hablado bien; puedes irte. El demonio ya ha salido de tu hija" (7,29).
Son casos particulares y aislados o sea, repartidos por la primera mitad del Evangelio de Marcos. Pero concuerdan en señalar el territorio al sureste del Lago de Genesaret como un espacio donde Jesús ya había encontrado cierto eco. Por allá se sabía valorar lo que llegaba con Jesús. Así se interpola al comienzo del evangelio, en un texto tan marcado por la decepción y el fracaso, la memoria de otra historia y de otra posibilidad.
Según Eusebio (Historia de la Iglesia 3.5.3) y también Epifanio (Panarion 29.7.7-8; 30.2.7; [Weights and Measures] 15), antes del asedio de Jerusalén por el ejército romano, los cristianos de Judea, avisados por un oráculo divino, se refugiaron en la ciudad de Pella —una ciudad que queda en las faldas de la montaña por el lado oriente del río Jordán, a menos de una hora en coche moderno— al sur del Lago de Genesaret. Esta tradición puede compararse con la sugerencia en 13,14, "entonces los que estén en Judea, que huyan a las montañas..." Vale la pena considerar —y no sólo para descartarla— la fantasía historiográfica de que el Evangelio de Marcos se haya escrito en ese mismo lugar —la ciudad de Pella—, por un cristiano de Judea, recién refugiado ahí, ciertamente decepcionado por toda la derrota a su alrededor, desconfiado por completo en las pretendidas autoridades y harto de creer en cualquier promesa de cambio inminente —salvo que fuera apocalíptico y duro—.

3. El Cristianismo marcado como un movimiento anti-templo y anti-tradición

Hubo varios Judaísmos en Siria-Palestina durante el siglo primero d.C. Como es de conocimiento común, los judíos que se identificaban particularmente con el proyecto del templo en Jerusalén eran los sumo sacerdotes y los saduceos. Estos se mencionan en el Evangelio de Marcos casi exclusivamente en la segunda mitad del texto como parte del relato de la pasión y la muerte de Jesús. Según el Evangelio de Marcos, fueron ellos los que promovieron y finalmente causaron esta muerte. Así se subraya el contraste absoluto que el evangelista quiere poner entre el proyecto del segundo templo y el cristianismo marcano.

Cuando Jesús entra en Jerusalén por primera vez en el Evangelio de Marcos (11,11), se dirige de una vez al templo y vuelve de inmediato el día siguiente sin haber hecho otra cosa —salvo maldecir la higuera sin fruto— para "limpiarlo" (11,12ss). A la hora de morir Jesús en la cruz, la cortina del templo se rompe (15,38), es decir que ya no sirve para proteger el santuario, el cual también habrá dejado de servir, según el Evangelio de Marcos, para proteger a sus usuarios como antes. Son profecías de destrucción las que se citan en el capítulo 13 para explicar cómo de pronto no va a quedar "ni una piedra sobre otra" de este edificio (13,2).

Para el cristianismo marcano, no hubo nada que rescatar del proyecto del segundo templo. Había que empezar de nuevo —desde la nada—. Para los que no crean que desde la nada puede brotar una nueva creación, esta visión tiene que causar espanto.

En Marcos, los fariseos andan preocupados por observar las costumbres típicamente judías —la pureza de la mesa (2,16; 7,1-5), el ayuno (2,18), el descanso sabatino (2,24; 3,1-6)—. Son unos "tradicionalistas." Su zona de operación se restringe casi exclusivamente a la región de Galilea, es decir que aparecen casi únicamente en la primera mitad del evangelio (2,16.18.24; 3,6; 7,1.3.5; 8,11.15; 10,2; 12,13), y definitivamente no forman parte del relato de la pasión y la muerte de Jesús. No son, pues, los más malvados de la película.

En el Evangelio de Marcos, los fariseos representan la preocupación por la identidad "étnica," son los que creían en el modo "tradicional" de ser judío el camino a seguir. Esta postura también rechaza el evangelista. En 2,1-3,6, Jesús busca enfrentarse a tal preconcepto o "prejuicio," provocando escándalo y conflicto para poder cuestionar todos estos valores dominantes. Es un enfrentamiento tan deseado y un rechazo tan fuerte, de prácticas tan típicamente judías que resulta fácil encontrar en este aspecto del discurso de Marcos una de las primeras expresiones del anti-judaismo cristiano tan repugnante.

No cabe duda que Marcos, igual que Pablo el "apóstol de las [demás] naciones" (Rm 11,13), no ha visto en las distintas prácticas rituales y sociales del pueblo judío un elemento imprescindible para la fe cristiana primitiva. Pero a diferencia de Pablo, quien no puso en cuestión el derecho y hasta insistió en la obligación de los que se habían criado y que todavía se presentaban como judíos a observar la "ley" es decir, las costumbres tradicionales de este pueblo, el Evangelio de Marcos parece mucho menos "ecuménico," hasta se burla de estas creencias, destruyendo la base exegética y de razonamiento teológico sobre la cual se fundamentaban.

Hasta aquí el cristianismo marcano sería un movimiento siríaco-palestino anti-templo y anti-tradición. Sería una suerte de judaísmo primitivo muy crítico de su ambiente cultural originario. Formaba parte de un mundo judío sacudido y revuelto por el tumulto y el fracaso inminente de la primera insurrección sin límites contra Roma.

Curiosamente, los escribas son las únicas autoridades judías que aparecen a lo largo del Evangelio de Marcos. Algunas veces están con los fariseos (véanse 7,1.5; cf. 2,16; 9,11). Con mayor frecuencia se juntan con los sumo sacerdotes (y con los presbíteros: véanse 8,31; 10,33; 11,18.27; 14,1.43.53; 15,1.31). Pero también se mencionan solos, y no por casualidad.

Los escribas son los primeros en contrastarse con Jesús en el Evangelio de Marcos. En 1,22, después del debut público de Jesús como maestro en la sinagoga de Cafarnaún, "la gente se admiraba de cómo les enseñaba, porque lo hacía con plena autoridad y no como los escribas." De nuevo, en 2,6, los escribas son los que cuestionan a Jesús cuando éste sana a un paralítico, diciéndole: "Hijo mío, tus pecados quedan perdonados." En 3,22 son los escribas —ahora especificados como los que "habían bajado de Jerusalén"— quienes acusan a Jesús de estar expulsando a los demonios por el poder de Beelzebú, el propio jefe de los demonios. En 9,11.14 y 12,28.32.35.38, los escribas aparecen como los más doctos en la interpretación de las Sagradas Escrituras a quienes, sin embargo, Jesús rápidamente pone en su lugar, a pesar de que a pesar de que fungían como autoridades legales.

Llama la atención que es un escriba a quien Jesús le dice que "No estás lejos del Reino de Dios" (12,34), y que poco después son los mismos escribas de los cuales Jesús advierte, "Cuídense de los escribas, pues les gusta andar con ropas largas y que los saluden con todo respeto en las plazas. Buscan los asientos de honor en las sinagogas y los mejores lugares en las comidas; y les quitan sus casas a las viudas, y para disimularlo hacen largas oraciones. Ellos recibirán mayor castigo" (12,38-40).

Ningún otro grupo de liderazgo judío recibe en el Evangelio de Marcos este mismo reconocimiento de su valor y a la vez una crítica tan directa por parte de Jesús. Como si fuera este grupo el que estuviera más cercano al evangelista, en cuyo medio él todavía esperara encontrar resonancia, aunque se viera obligado a tomar clara distancia de ellos.

4. Evangelio de Marcos polemiza con otros cristianismos originarios en su visión acerca de la memoria de Jesús

No basta notar en el Evangelio de Marcos su polémica contra los varios Judaísmos de su tiempo. A fin de cuentas, no es esto lo más significativo de Marcos, a pesar de su importancia indiscutible. Se da en el mismo escrito también otra polémica mucho más extensa, sutil y aguda contra varios cristianismos primitivos. Finalmente Juan menos problemáticos para el evangelista los judíos "enemigos" de Jesús que sus "amigos" cristianos o sea, seguidores "equivocados."

En la primera mitad del Evangelio de Marcos (1,16-8,26) Jesús es presentado como curandero itinerante. Hace cantidad de milagros por todos lados y a cualquier hora. Desde el primer acto de sanación por Jesús en 1,23-27 —en cuyo relato está presente no sólo su capacidad de hacer milagros o sea, expulsar a los demonios, sino también la cuestión cristológica, la afirmación de un poder excepcional, y el reconocimiento de una enseñanza nueva— él no cansa de solucionar toda clase de problemas socio-corporales. Pero sólo trabaja así en la primera mitad del evangelio. Después de la confesión central de Pedro (8,27-30), junto con la correspondiente aclaración primera sobre el camino de la cruz (8,31-9,1) y la subida al monte de la transfiguración (9,2-8), ya no se da más milagros, salvo el caso del muchacho endemoniado en 9,14-29, a quien los discípulos que se habían quedado a pie del monte de la transfiguración no podían sanar, y el caso del ciego Bartimeo en 10,46-52, que parece más un texto alegórico que debe compararse con la parábola de los labradores malvados en 12,1-12. En resumidas cuentas, Jesús comienza como curandero itinerante, pero no termina así en el Evangelio de Marcos. El evangelista reconoce que Jesús hacía milagros, pero no quiere darle ninguna importancia soteriológica a este quehacer.

El llamado "secreto mesiánico" en el Evangelio de Marcos es parte de esta misma polémica contra la imagen de un Jesús-curandero, de milagros". El "secreto mesiánico" se refiere a la prohibición reiterada por Jesús en la primera mitad del evangelio que los sanados por él no den a conocer lo que acaban de experimentar (véanse 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26).

El texto clásico del "secreto mesiánico" el que ha servido de arranque para la discusión científica moderna de la cuestión se da en 9,9-10 después del relato de la transfiguración, cuando a los tres discípulos que le habían acompañado a Jesús en esta experiencia", les encargó que no contaran a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del hombre hubiera resucitado. Por esto guardaron el secreto entre ellos, aunque se preguntaban qué sería eso de resucitar" (9,9-10). Preocupados por el problema del Jesús histórico y por el pensamiento cristológico ortodoxo de la iglesia occidental, los estudiosos han pensado ver en este aspecto de Marcos un artificio literario que el evangelista creó para salvaguardar la profunda y compleja paradoja de la confesión cristiana primitiva de que *Iesous kyrios* Jesús es el Señor/el Señor es Jesús, o sea que en el crucificado se había hecho presente y manifiesto el Dios de Israel.

El problema principal que tiene esta interpretación del "secreto mesiánico" en Marcos es que este evangelio no aprecia suficientemente la imagen de un Jesús curandero para los primeros cristianos, y la extrema novedad de la insistencia de Marcos de que los milagros de Jesús fueron el aspecto menos importante de su persona y de su actuar y hasta sin importancia alguna para la verdadera fe cristiana. Sabemos ahora que, según la evidencia arqueológica, esta imagen de un "Jesús de los milagros" era la más común y querida entre los primeros cristianos hasta fines del III d.C. Los milagros que Jesús hace en la primera mitad del evangelio habrán sido la base principal de esperanza para otras comunidades cristianas siríaco-palestinas.

Esta probabilidad se hace más acertada en la medida que no son sólo unos cuantos milagros sueltos que Jesús hace en la primera mitad del Evangelio de Marcos, sino que haya habido una(s) "cadena(s) de milagros" premarquina(s) que el evangelista integró en su relato a la hora de escribirlo. Esta hipótesis es el fruto de un análisis hecho primero por Paul Achtemeier sobre el conjunto de milagros que se encuentra en 4,35-8,26. Los textos que integran esta sección del evangelio (4,35-8,26) no son todos de milagros. Pero todos los textos de milagros que se encuentran en esta sección eran de la(s) señalada(s) "cadena(s) de milagros." Brevemente, son diez milagros que pueden dividirse en dos grupos, de cinco milagros cada uno:

I.	4,35-41	Jesús calma el viento y las olas
	5,1-20	Jesús sana al endemoniado de Gerasa
	5,21-23.35-43	Jesús sana a la hija de Jairo
	5,25-34	Jesús sana a la mujer con flujo de sangre
	6,34-44	Jesús da de comer a 5,000
II.	6,45-51	Jesús camina sobre el agua
	8,22-26	Jesús sana al ciego en Betsaida
	7,24b-30	Jesús sana a la hija de la sirofenicia
	7,32-37	Jesús sana a un sordomudo
	8,1-10	Jesús da de comer a 4,000 personas

Los dos grupos son más o menos paralelos. De cada grupo, el primer milagro es marítimo en 4,35-51, Jesús calma el viento y las olas; en 6,45-51, camina sobre el agua. En el quinto milagro de cada grupo, Jesús da de comer a una muchedumbre: en 6,34-44, a 5,000 hombres; en 8,1-10, a 4,000 personas. Los tres milagros que

se interponen son todos de sanación. Cada secuencia representaría una relectura de la epopeya fundante de Israel y, más específicamente, de las figuras proféticas de Moisés y de Elías (+ Eliseo).

Lo importante de esta hipótesis para nuestro tema es que pone de relieve el interés muy serio de otros cristianos primitivos por el ministerio milagroso de Jesús. Por la relectura que se hace de los mitos constituyentes del pueblo judío a través de este quehacer, no representa un interés inculto, ligero, oportunista, sino más bien otro modo originario de vivir la fe cristiana. De hecho, repito, fue la forma más típica de reflexionar el cristianismo primitivo durante los primeros siglos d.C.

Con frecuencia se dice en el Evangelio de Marcos que Jesús enseñaba. Pero de esta enseñanza no se presenta casi nada. Parece que al evangelista le interesaba más el concepto del poder en la enseñanza de Jesús que su contenido particular (véase 1,22). La única vez que Jesús se sienta en el Evangelio de Marcos para enseñar a los demás y se da un resumen del discurso magistral, se dice que "les enseñaba muchas cosas por medio de parábolas" (4,2), aclarando después que "por medio de muchas parábolas como éstas les enseñaba de modo que no pudieran entender. Sin parábolas no les decía nada, pero aparte a sus propios discípulos les explicaba todo" (4,33-34). O sea que enseña, pero no se entrega el contenido particular el sentido preciso de esta enseñanza.

¿Por qué?

El Evangelio de Marcos se opone de nuevo a otra visión cristiana primitiva del significado de la memoria de Jesús. Para este cristianismo originario, eran los pronunciamientos de Jesús sus *logoi* lo que valía más. En el Evangelio de Tomás, por ejemplo, (el cual probablemente proviene de la misma región siríaco-palestina y que agrupa 114 dichos de Jesús sin mayor vínculo de lógica discursiva o de marco narrativo entre ellos), el primer versículo del texto lo dice claramente, "Quien logre entender estas palabras no conocerá la muerte" (EvT 1). Para este cristianismo, era el discurso de Jesús y su interpretación adecuada lo que llevaba a la vida plena.

El Evangelio de Marcos no pudo pasar por alto o descartar sin más esta forma de recordar a Jesús, se supone porque era una perspectiva bastante generalizada en el ambiente siríaco-palestino. Así el evangelista da de baja, pues, con la mano derecha lo que afirma con la mano izquierda. Si se dice que Jesús enseñaba y hasta se ofrece una muestra de esta enseñanza en 4,1-34, a la misma enseñanza se le quita cualquier peso didáctico o capacidad de orientar concretamente, por la forma de presentarla. En vez de hacer lo que la enseñanza suele hacer instruir a los adeptos y profundizar el conocimiento, la enseñanza de Jesús en Marcos sirve más bien para confundir y agudizar el estado atónito que, en todo caso, siempre suscita Jesús en este escrito.

Dada la hipótesis de las dos fuentes como mejor solución al llamado problema sinóptico, queda el fenómeno que se ha llamado el de los "traslapos" (complemento de textos) entre el Evangelio de Marcos y el documento "Q". Se refiere a los textos típicamente un dicho o un breve relato en Marcos, que también tienen los dos evangelios de Mateo y de Lucas, pero en una forma bastante distinta al texto de Marcos. Sin hablar de un posible uso de "Q" por parte del Evangelio de Marcos, el contraste entre los respectivos textos de "Q" y de Marcos llama la atención y corresponde al estilo ideológico del evangelista.

Uno de los textos más importantes de estos "traslapos" es el discurso "misionero" en 6,7-13 (cf. Mateo 9,37-38; 10,7-16.40-42; 11,21-23; Lucas 10,2-16). A diferencia del mandato parecido en "Q" que a los enviados no les deja llevar ni hacer nada en el camino: "No llevéis dinero, ni morral, ni sandalias, ni bastón; a nadie saludéis" (10,4) Marcos admite excepciones: "Les ordenó que no llevaran nada para el camino, sino solamente un bastón.... Podían ponerse sandalias, pero no llevar ropa de repuesto" (6,8-9). En "Q" se habla del trabajo propio y los derechos correspondientes de los enviados en (10,2.5-9) en cambio no se habla en el Evangelio de Marcos, sólo se dice que a los doce discípulos nótese que en "Q" (10,2.3) el grupo de los enviados no queda limitado así se les dio "autoridad sobre los espíritus impuros" (6,7; véase también 6,13). Aun así, no se les otorga a los doce discípulos en el Evangelio de Marcos la misma autoridad que se enfatiza para los "obreros" de "Q": "El que os recibe me recibe a mí, y el que me recibe, recibe a quien me envió" (10,16). Tampoco se nota en el Evangelio de Marcos como parte de la misión de los doce discípulos el mismo peligro y sentido de juicio inminente que son elementos importantes del despacho paralelo en "Q" (10,3.12-15). Resulta, pues, que el discurso "misionero" de Marcos es un texto mucho más banal que el de "Q" y para el evangelista casi sin importancia. Como si le hubiera querido quitar toda su carga.

Lo mismo pasa con la parábola de la semilla de mostaza en 4,30-32 (cf. Mateo 13,31-32.33; Lucas 13,18-19.20-21). No sólo brilla por su ausencia en el Evangelio de Marcos la otra parábola de la levadura, tan paralela a la de la semilla de mostaza, en "Q" (13,18-19.20-21). A diferencia de "Q" que hace explícito que "un hombre tomó y lanzó" la semilla de mostaza (13,19) y que "una mujer tomó y escondió" la levadura (13,21), no hay en el Evangelio de Marcos ningún reconocimiento parecido de acción humana en este proceso. Más bien el evangelista lo ha suprimido. A la vez, el fruto muy "incorrecto" de la semilla de mostaza en "Q," la cual "creció y vino a ser un árbol," queda corregido en el Evangelio de Marcos (4,32) como "arbusto" (*lajanon*) de los más grandes. De nuevo, se nota una tendencia de frenar o de bajar en el Evangelio de Marcos el discurso siempre más "exagerado" de "Q."

Todavía no hay consenso entre los estudiosos sobre la naturaleza socio-política del grupo cristiano primitivo que atesta el documento "Q." Pero se afirma con frecuencia su postura "radical." Representa un intento galileo de asumir el proyecto de Jesús como programa de vida alternativo al nivel más básico de la sociedad. Así se propone en "Q" otro fundamento "modelo" económico, otro modo de manejar la incertidumbre y la violencia

social, se critican las costumbres y los valores más típicos y arraigados, se promete un atrevido bienestar el Reino de Dios, al alcance de todos. Ante tanta expectativa y tanto "entusiasmo," el Evangelio de Marcos se manifiesta desconfiado, o por lo menos, mucho más cauteloso.

Finalmente, existe la polémica en el Evangelio de Marcos contra los primeros discípulos el grupo de "los doce" y la familia de Jesús. De "los doce," el "primero entre pares" es sin duda la figura de Pedro. De la familia de Jesús, es su madre María la figura más prominente en el Evangelio de Marcos, aunque se sabe que el hermano Santiago llegó a ser considerado como líder principal de la primera comunidad cristiana en Jerusalén.

Todos éstos los primeros discípulos y los familiares de Jesús van al basurero en el Evangelio de Marcos. A fin de cuentas, de ellos nadie sirve para el evangelista como modelo de discipulado cristiano. Son todos un fracaso.

Hay muchos estudios sobre el tema de la presentación de los discípulos en el Evangelio de Marcos. Al final, la mayoría de ellos siempre buscan rescatar a los discípulos y menos a los familiares de Jesús de su evidente deshonra y falta de cumplimiento. Pero a mí no me convencen.

Una vez que "todos [los discípulos] huyeron abandonando" a Jesús en 14,50, y poco después, en 14,66-72, el único de ellos que no se hizo humo, Pedro, jura negando tres veces haberlo conocido; ya no interviene ninguno de ellos en la historia que cuenta el Evangelio de Marcos. Si bien es cierto que a estos discípulos "y a Pedro" el joven vestido de ropa blanca y sentado en la tumba les provee una última oportunidad para renovar su seguimiento, haciéndoles recordar a través de las tres mujeres lo mismo que Jesús ya les había dicho en 14,28, que: "El va a ir a Galilea antes que ustedes; allí lo verán, tal como les dijo"; los discípulos, sin embargo, no reciben este mensaje, porque las tres mujeres —entre ellas, la madre de Santiago (15,40; 16,1) y de José (15,40.47) que son de los hermanos de Jesús (véase 6,4) o sea, la madre misma de Jesús— "no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo" (16,8). Quedan todos descalificados.

La polémica del Evangelio de Marcos contra el grupo de "los doce" y la familia de Jesús es una polémica —sutil, aguda, fuerte, y sin perdón— contra el liderazgo tradicional de la primera comunidad cristiana en Jerusalén.Marcos no ve en su forma de entender y el proyecto de Jesús un seguimiento adecuado del camino señalado. El evangelista no quiere dejarle lugar a este grupo, pintando a los discípulos y a los familiares de Jesús como unos cobardes e incapaces para captar lo que estaba en juego con Jesús.

Si los sumo sacerdotes y sus cómplices son los directamente responsables por la muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos, los indirectamente responsables —los traidores, los que a Jesús le creen loco y le guardan poca fe, los que supuestamente eran los suyos, pero terminan dejándolo solo, los que finalmente no supieron acompañarle "ni siquiera una hora" (14,37), los que "no decían nada a nadie"— son los discípulos y los familiares. Por algo el evangelista les guardó tanto resentimiento.

El resultado de este análisis es la percepción de que la narrativa del Evangelio de Marcos agrupa, para encubrir, una variedad de cristianismos originarios siríaco-palestinos. El evangelista ha recopilado distintas tradiciones —las cuales, en la crítica redaccional (*Redaktionsgeschichte*) de los evangelios, se califican por sus fuentes— no para conservarlas o para actualizarlas, sino para sujetarlas y para apoderarse de ellas.

A estas tradiciones el evangelista no pudo descartarlas así no más. Las distintas comunidades a las que corresponden todavía estaban presentes —salvo, quizás, la de Jerusalén—. Por eso, el evangelista se veía obligado a asumir su discurso, incorporándolo, para así ponerlas en su lugar.

El Evangelio de Marcos no es, pues, un conjunto de memorias sueltas de la(s) primera(s) generación(es) cristiana(s), ligeramente revisadas y amigablemente ordenadas por el evangelista, ni menos un manifiesto ecuménico. Es un intento partidario, parece ser de la escuela paulina, de unir para replantear bajo una sola luz —la sombra de la cruz— los diversos cristianismos primitivos siríaco-palestinos.

Evidentemente, la perspectiva que representa el Evangelio de Marcos no era todavía la más típica entre los diversos cristianismos siríaco-palestinos. El mecanismo narrativo por el cual el evangelista intenta subordinar a los demás discursos cristianos primitivos es su relato de la pasión y la muerte de Jesús. Al hacer que "el evangelio de Jesucristo Hijo de Dios" (1,1) se apunte desde su comienzo hacia la muerte del protagonista, la imagen de Jesús que ofrece Marcos se torna una visión extremamente paulina hasta, diría más paulina que la de Pablo mismo.

El tema del relato de la pasión y muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos es obviamente un tema complicado y cargado de interés y no sólo de interés exegético, se trata para muchos de la verdad del evangelio cristiano o sea, del verdadero evangelio cristiano. Si el acto fúndante "histórico" del cristianismo no está en esta memoria de la última semana de la vida de Jesús ¿Entonces cual es? ¿No depende básicamente el mensaje cristiano de una esperanza basada en la resurrección de Jesús y en el recuerdo primordial de su vía dolorosa y la crucifixión?

No pretendo aquí dar término a este debate. Pero sí, un empuje más y, quizás, para algunos lectores un punto de partida para que también participen. Porque, a mi modo de ver, el acto fúndante de ese cristianismo —el "nuestro" ortodoxo occidental— que ha visto en la vía dolorosa de Jesús y en su cruz la clave teológica del evangelio cristiano, no se dio el día que se llevó a cabo el exterminio más o menos "rutinario" de un tal Jesús de Nazaret por parte de las fuerzas armadas romanas, sino 40 años después, cuando se dio a conocer en el Evangelio de Marcos su relato de la pasión y la muerte de Jesús. Por lo menos, este relato ha sido la base

textual sobre la cual el aparato litúrgico —eucarístico— y eclesiástico-teológico se levantó y que sigue insistiendo que sin esta base no hay cristianismo fiel a la memoria de Jesús. Sea lo que fuere la verdad de esta postura actualmente, no representa una visión completa ni correcta de la historia de los primeros cristianismos siríaco-palestinos.

Si bien es cierto que Pablo habla de la cruz de Cristo y subraya cada vez más la importancia soteriológica de este hecho para él, aún así el menor de los apóstoles no muestra el menor interés por contar la historia de esta muerte. Sólo en 1 Co 11,23ss se encuentra un discurso más o menos narrativo que quizás formara parte de un relato primitivo de la pasión y la muerte de Jesús. Pero habría que preguntar, si no es que a nosotros nos parece así, porque ahora leemos este texto siempre pensando en —o sea, ampliándolo con— los relatos canónicos de la pasión y la muerte de Jesús en los evangelios. Porque, en sí, el texto de 1 Co 11,23ss no presupone ni requiere de un mayor relato de la pasión y la muerte de Jesús para entenderse, sino registra la forma en la cual se explicaba un determinado rito —la cena dominical (*kyriakon deipnon*, 1 Co 11,21)— que se practicaba en las varias comunidades cristianas paulinas.

Es el Evangelio de Marcos el que ha hecho de esta "leyenda cúltica" una crónica trágica en la cual profecías antiguas de las Sagradas Escrituras judías se cumplen y la muerte de Jesús no sólo sirve como punto de partida para la nueva comunidad cristiana, sino que además —y quizás más importante para el evangelista— acarrea la destrucción inevitable del templo en Jerusalén y la auto —condena de todas las autoridades judías junto con todos los primeros líderes cristianos siríaco— palestinos. Es una crónica que hay que leerla por lo menos con cierto cuidado, si no es con temor.

5. Evangelio de Marcos "Un texto, apocalíptico"

El Evangelio de Marcos es un texto "apocalíptico." El espacio narrativo por donde el lector tiene que ir construyendo el mundo imaginario del texto se achica cada vez más. Mary Ann Tolbert ha hecho las siguientes observaciones a nivel estilístico:

Que el narrador [del Evangelio de Marcos] quiere crear este sentido de urgencia en su historia por haber formulado así las primeras palabras de Jesús [en 1,15] queda confirmado por el ritmo de la narrativa siguiente. Todo pasa "de una vez" en el Evangelio, porque *euthys* ("de una vez") es una de las palabras que más prefiere Marcos, aparece más de 40 veces en su historia, más de dos veces más del uso de la misma palabra en cualquier otro evangelio. El mismo estilo paratáctico que se da por el uso de *kai*, especialmente cuando juntado con la preferencia de Marcos por el uso del participio, empuja la narrativa sin dejarla descansar, como si los eventos pasaran tan rápido que nadie tuviera tiempo para formular oraciones completas, sino que estuviera obligado a dejar caerse cada frase por encima de las demás. Otro elemento típico de Marcos, pero no se nota en la mayoría de las traducciones, también es el uso del presente histórico que crea velocidad y presencia en la narrativa. Aunque el narrador relate la historia del Evangelio de Marcos desde la perspectiva de cierto tiempo después de que los eventos del mundo ficticio tuvieran lugar y así los dé a conocer principal-mente en el pasado, con frecuencia, y particularmente cuando hay diálogo, el pasado se reemplaza por el presente, y así se crea el efecto de un modo de contar dramático y directo [véase, por ejemplo, 2,14]... Todos estos elementos estilísticos ayudan a crear una narrativa marcada por cierta velocidad y que no habla con rodeos, pero aun más importante es el hecho de que ellos enfaticen a un nivel formal la urgencia del mensaje de Jesús y cuán tarde es la hora, como ya se hizo ver en la introducción al primer bloque mayor en Marcos 1,14-15.

Otros elementos de la misma óptica "apocalíptica" en el Evangelio de Marcos son la figura del "hijo del hombre" y el uso del verbo *dei*. Sea lo que fuere el origen del nombre "hijo del hombre" y las varias acepciones del mismo, incluso el uso posible de este apodo por el Jesús histórico, la frase "hijo del hombre" funciona dentro del discurso del Evangelio de Marcos como título cristológico contrapuesto a la frase semejante "Hijo de Dios." Particularmente en la segunda mitad del texto, la frase "hijo del hombre" sirve para calificar "elegido y consciente de su propio destino." De lo contrario, parecería un suicida que por terquedad buscó ser condenado a la muerte punitiva y desgraciada de la cruz.

El trasfondo apocalíptico de este uso del título "hijo del hombre" se hace innegable en 14,62. Al Sumo Sacerdote de la Junta Suprema, quien pregunta a Jesús, si él es o no es "el Mesías, el Hijo del Dios bendito," Jesús le dice, de modo juanino, "Yo soy [*ego eimi*], y ustedes verán al hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y venir en las nubes del cielo" (14,62). Aquí se refiere al libro de Daniel y particularmente a la figura de "uno como un hijo de hombre" en Dan 7,13. En ambos casos —el libro de Daniel y el Evangelio de Marcos—, la frase "hijo de hombre" sirve para identificar al ser humano, quien jugará un papel determinante en el juicio venidero de Dios.

El uso del verbo *dei* en Marcos (8,31; 9,11; 13,7.10; cf. 13.14; 14,31) también refleja la convicción típica de una óptica "apocalíptica" de que hay cierto proceso que se tiene que dar antes de poder entrar en el anticipado orden nuevo.
Ha sido particularmente el uso del verbo *dei* en 8,31 la primera predicción de su pasión y muerte por Jesús el que ha llamado más la atención de los estudiosos. El debate científico sobre el sentido propio de 8,31 ha tenido por motivo principal la cuestión tradicional cristológica soteriológica, ¿por qué Jesús, siendo Dios, sin embargo "tuvo" que morir para salvar a los seres humanos? Este enfoque no se fija como debió hacerlo en el hecho de que no sólo es el "hijo del hombre" quien lleva a cabo un papel preordenado en el Evangelio de Marcos, sino que otros también tienen que cumplir con su deber histórico-salvífico antes de que el anticipado final pueda manifestarse. Así Elías también tuvo que venir (9,11). Los que hacen la guerra tendrán que hacerla una vez más (13,7). Los que predican el evangelio tienen que llevarlo primero "a todos los pueblos" (13,10). El uso del verbo *dei* en 8,31 refleja la misma vivencia de un proceso socio-político, aparentemente necesario o inevitable y ciertamente convulsivo, por el cual —y sólo por el cual— se espera alcanzar, en el Evangelio de Marcos, otra realidad nueva.
Estos y otros elementos también ayudan a crear un ambiente narrativo "apocalíptico" en el Evangelio de Marcos. Tal tónica de urgencia, de un destino próximo y duro, de cierta inevitabilidad sirve muy bien como marco general y motivo particular para las fuertes polémicas que acabamos de repasar en este escrito. En una situación tal como la que el evangelista pone para Jesús la cual sin duda refleja su propia situación de la primera insurrección judía, cuando todo iba a la deriva, marcada por discrepancias profundas y violentas, llena de un futuro todavía por definirse no cabía vacilar ni medir demasiado las palabras. Se trataba de un momento en que se jugaba la vida.
Hubo y hay que optar por un modo de andar que tuviera salida, aunque fuera a costo de todo un pasado. En tiempos de fuerte contradicción, el Evangelio de Marcos insiste que "el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda la vida por causa mía y del Evangelio, la salvará" (8,35), a la vez que promete que: "cualquiera que por causa mía y del Evangelio haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o terrenos, recibirá ahora en este mundo cien veces más en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y terrenos, aunque con persecuciones, y en el mundo venidero recibirá la vida eterna" (10,30). No representa un programa de vida "normal" para todos los días, sino un intento para llegar, a pesar de todo, a la próxima etapa de la historia.

6. Conclusión

El Evangelio de Marcos no es un paradigma de la existencia cristiana para todo momento y lugar ni menos un reflejo de la fe cristiana primitiva en sentido global. Representa más bien una intervención ideológica muy particular en el proceso de los varios judaísmos primitivos, incluso los diferentes cristianismos siríaco-palestinos, que habían entrado hace poco en, una crisis muy honda por todas las consecuencias de la primera —perdida— insurrección judía contra Roma.
No sorprende, pues, que el Evangelio de Marcos ha salido como un texto tan combativo y severo, por no decir resentido. A la vez, no abandona —y quizás por ello sale tan combativo y severo— el proyecto que el evangelista llama "el evangelio de Jesucristo hijo de Dios" (1,1).
El Evangelio de Marcos representa una especie de "auto-crítica" dentro de los varios cristianismos primitivos siríaco-palestinos. Había que repensar muchas cosas llegando al año 70 d.C. —y más aun después— en Siria-Palestina, donde nada iba quedando igual que antes. Marcos es fruto de esta crisis, un intento para responderle, y a la vez un testigo —seguramente sin quererlo— al hecho de que su voz no era la única que hablaba.

Apéndice: El Reino de Dios en el Evangelio de Marcos

Igual que otros textos cristianos primitivos, el Evangelio de Marcos hace referencia al Reino de Dios como la realidad alternativa que los primeros cristianos anhelaban y de la que se esperaba disfrutar pronto. Ha sido común además presuponer que la misma categoría del Reino de Dios es por excelencia, originalmente un concepto apocalíptico. No cabe duda, por ejemplo, que para Pablo el Reino de Dios ha sido otro elemento integral de su cosmovisión escatológica: en las cartas "auténticas" de Pablo, siempre tiene que ver el concepto del Reino de Dios con los beneficios que nos son prometidos y que nos quedan guardados a los hijos e hijas de Dios en la nueva creación que será la casa del Señor. Sin embargo, a pesar de la cercanía del Evangelio de Marcos a la tradición paulina y el evidente ambiente apocalíptico de su mundo narrativo, se nota por parte del evangelista en cuanto esta categoría cierto distanciamiento de la postura escatológica. Puede ser porque este concepto formó parte de los distintos discursos que habrán fomentado y apoyado el ya fracasado proceso de la insurrección contra Roma.
Según Marcos, Jesús inició en Galilea su ministerio público, predicando "el Evangelio de Dios" con el anuncio de que: "El tiempo ya se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado. Arrepiéntanse y crean en el

Evangelio" (1,15). Casi todos los aspecto de esta sumaria presentación del mensaje original de Jesús, incluso la expectativa de un reino divino que está por llegar, cabe sin comentario dentro de la óptica apocalíptica.
En 4,10, se hace referencia al "misterio" del Reino de Dios, cuya realidad ha sido revelada (*dedotai*) sólo a unos cuantos, mientras a los demás "de afuera" les queda ocultada. De nuevo, es una perspectiva —epistemología— muy coherente con la cosmovisión apocalíptica (sectaria). También, en 4,26ss y en 4,30ss, la "siembra" anónima y el crecimiento automático del Reino de Dios reflejan la convicción "determinista" apocalíptica.
En el relato de la pasión y la muerte de Jesús, incluso la llegada a Jerusalén y los debates en el templo, cuando se refiere al Reino de Dios, el uso de esta frase parece apoyar una vez más a la misma expectativa escatológica.Así, por ejemplo, al joven rico Jesús le dice que, después de todo: "no estás lejos del Reino de Dios" (12,34). Durante la última cena con los discípulos, a la hora de terminar su discurso sobre la copa, Jesús les jura que no tomará de nuevo del vino: "hasta aquel día cuando lo tome fresco en el Reino de Dios" (14,25). Y después de la muerte de Jesús, cuando su cuerpo ha sido bajado de la cruz, José de Arimatea hombre recto que se atreve a pedírselo a Pilato, se lo describe como un "consejero decente quien también estaba esperando el Reino de Dios" (15,43).
Pero ahora se nota algo interesante. Si al comienzo del Evangelio de Marcos, en 1,15, el Reino de Dios ya había llegado o se había acercado, y en 4,10.26ss.30ss se podía reflexionar sobre el misterio de su despersonalizada "siembra" y de su crecimiento automático, el mismo Reino de Dios en la última parte del evangelio se vuelve una realidad más y más lejana. Así que, en 15,43, José de Arimatea todavía está esperándolo. Como si el Reino de Dios, tan próximo en cierto momento, ya se hubiera retirado. De todos modos, no se ha adelantado en nada.
Así parece.
Ahora veamos los textos que tratan del Reino de Dios en el bloque central del Evangelio de Marcos. Son los textos (9,1.47; 10,14.15.23-25) que discuten el tema de cómo (no) "entrar" en el Reino de Dios, cómo verlo, recibirlo y tenerlo. En esta sección del Evangelio de Marcos (8,27-10,52), el discurso sobre el Reino de Dios forma parte de un proceso de aprendizaje "escolar" por parte de los discípulos o sea, del esfuerzo hecho por Jesús para preparar los a asumir el proyecto de discipulado cristiano. Aquí el concepto del Reino de Dios no se refiere a nada que esté fuera del alcance humano, que simplemente había que esperarlo. Más bien registra la realización de un modo de vivir muy concreto y particular.
Son todos textos muy discutidos y difíciles de entender, en parte porque hablan con demasiada claridad. En 9,1, por ejemplo, se asegura que: "algunos de los que están aquí presentes no sólo entre los doce discípulos, sino también dentro de la muchedumbre (véase 8,34) no morirán hasta que vean el Reino de Dios llegar con poder." Si no es que Jesús, o sea, el evangelista simplemente se haya equivocado al decir esto, ¿cuándo llega(rá) el Reino de Dios con poder? en el Evangelio de Marcos.
¿Será "seis días después" (9,2) por la transfiguración de Jesús? En este caso, serían sólo los tres discípulos, Pedro, Santiago, y Juan, los que experimentaran el Reino de Dios llegado con poder en el Evangelio de Marcos. Aunque dentro de poco todos los tres quedarán totalmente descalificados de cualquier privilegio, inclusive un entendimiento más profundo del misterio cristiano, por el evangelista.
¿No serían, quizás, los que capten "entrar" en el Reino de Dios, recibirlo y tenerlo, los que "no morirán hasta que vean el Reino de Dios llegar con poder"? Es decir, que el Reino de Dios llega con poder, según el evangelista, al asumir en cuerpo y alma el proyecto de discipulado cristiano que Jesús profundiza como tema principal del bloque central del Evangelio de Marcos.
En 9,47; 10,14-15, y 10,23-25, se trata de unas prácticas sociales —el prevenir que "uno de estos pequeños que creen en mí" (9,42) o sea, uno mismo caiga en "pecado," el saber recibir a los niños, el poder compartir la riqueza— que revelan en qué medida se está o no se está andando por el camino del Reino de Dios, que ya esté o no esté participando del proyecto divino de crear aquí en la tierra otra realidad menos mortífera, porque más gozosa, para todos y todas. Son prácticas bastante sencillas, pero claves y todavía muy subdesarrolladas.
En estas prácticas, me parece, el Evangelio de Marcos ha encontrado el único sentido duradero del discurso cristiano primitivo sobre el Reino de Dios. La cuestión de tiempo —si ya ha llegado (1,15), si está por llegar (9,1; 14,25), si todavía hay que esperar (15,43)— no importa, a fin de cuentas, según el evangelista. Lo único imprescindible es reconocer que, en cualquier momento, se da la posibilidad y la exigencia de estas prácticas, siempre pertinentes: de solidaridad, apertura, y revuelta —o sea, vuelta económica—, por lo menos mientras "a los pobres los tienen con ustedes" (14,7). Dentro de un texto —y un contexto— tan marcado por la polémica feroz, los conflictos no resueltos, y hasta cierto aborrecimiento, me parece una afirmación bastante atrevida y todavía muy vigente.

Leif E. Vaage
75 Queen's Park Crscent E.

Toronto, Ontario M5S 1 K7
Canadá

Pero no lo es por su género literario ni por su postura ideológica tan crítica, sino más que nada por su apretado horizonte temporal. El género literario del Evangelio de Marcos obviamente no es el de un "apocalipsis" como tal.

Véase Mary Ann Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1989) 117-118.

Este proceso se parece mucho, en su escato-lógica, a la decidida secuencia de sellos, trompetas y copas por la cual se llega a ver el nuevo cielo y la nueva tierra con la nueva Jerusalén en el libro del Apocalipsis.

Esta otra etapa de la historia se llama el Reino de Dios. Pero, a pesar del ambiente apocalíptico que define el marco narrativo de Marcos, se nota aquí cierto distanciamiento por parte del evangelista de una interpretación escatológica de este símbolo. Véase el apéndice abajo.

Véase mi artículo, "Monarchy, Community, Anarchy: The Kingdom of God in Paul and Q," *Toronto Journal of Theology* 8/1 (1992): 53-60.

Hay algo irónico es esta conclusión, porque ha sido particularmente la interpretación de ciertos dichos sobre el Reino de Dios en el Evangelio de Marcos la que ha llevado a hablar, entre los estudiosos de este siglo, sobre el concepto del Reino de Dios como un discurso originalmente apocalíptico o escatológico.

Aparte de los siguientes dichos (12,34; 14,25; 15,43), cf. también 11,10; 13,8.

El bloque central del Evangelio de Marcos (8,27-10,52) trata del discipulado cristiano. También se profundiza aquí el tema cristológico que puede entenderse como el marco teórico de la misma sección (véanse 8,27-33; 9,2-13.30-32; 10,32-34.46-48). Sin embargo, el tema cristológico no representa el enfoque particular de esta unidad, sino sirve para fundamentar la vida de discipulado que Jesús se empeña en profundizar.

Véase 10,35ss; 14,26-31.66-72.

Este hablar de un narrador confiable o no confiable es una expresión tomada de la crítica literaria narrativa general. No tiene que ver particularmente con la Biblia cristiana. Decir que no contamos en este Evangelio con un narrador confiable no quiere decir nada sobre la verdad canónica o el valor teológico que tendrá el mismo escrito dentro de la Biblia cristiana. Más bien, se trata de cómo el evangelista no ha buscado presentar las cosas "tal como fueron," sino de modo que sus lectores se den cuenta de algo y que cambien de rumbo.

Habría que anticipar que no se reflejará, por lo menos sin añadidura y/o distorsión, la realidad histórica de los cristianismos primitivos siríaco-palestinos en el Evangelio de Marcos. A la vez, esta realidad tiene que haber dejado huella en el mismo escrito. Precisamente como intervención ideológica en el proceso de los cristianismos primitivos siríaco-palestinos, Marcos no podía simplemente ignorar sus contrapartes, tratando de replantearlas.

Véase Joel Marcus, "The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark," Journal of Biblical Literature 111/3 (1992): 446-456.

Otro indicio que tiene el Evangelio de Marcos de que se escribió dentro de la coyuntura definida por la primera insurrección judía contra Roma, es el debate que levanta el evangelista sobre la cuestión del "hijo de David" (12,35-37) o sea, el mesianismo político. Nótese que en 12,35 es Jesús que desafia a los escribas y no al revés, como en todos los casos anteriores del mismo capítulo. Véase Marcus, "Jewish War and Mark," 456-460.

También a favor de esta conclusión se opina que no se encuentra en el Evangelio de Marcos un conocimiento muy preciso de la geografía local de Palestina -hay errores en cuanto a los movimientos sucesivos de Jesús-. Se nota la necesidad de explicar ciertas costumbres típicamente judías (véase 7,2-4). Y hay unos "latinismos" no comentados, mientras los "arameismos" son traducidos al introducirse (véanse 5,41; 7,11.34). Pero ninguno de estos argumentos son suficientes para concluir que Marcos fue escrito en Roma.

Véase Robert H. Gundry, Mark: A Commentary on His Apology for the Cross (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993) 1027-1029.

El Evangelio de Marcos se ubica a sí mismo como mundo narrativo dentro del marco geográfico "siríaco-palestino," lo cual también, quizás, habrá influenciado en quienes piensen que el texto se escribió originalmente por esta zona.

Véase Marcus, "Jewish War and Mark," 448.

Es la crítica más común contra la propuesta de Galilea como lugar de origen para el Evangelio de Marcos.

Véase también el papel que juega "el mar" (*he thalassa*) en la primera mitad del Evangelio de Marcos (1,16; 2,13; 3,7; 4,1.39. 41; 5,1.13.21; 6,47-49; 7,31); además, el lugar del "desierto" (*eremos topos* -1,35.45; 6,31.32.35-; también 1,3.4.12.13).

A los doce discípulos Jesús los envía después en 6,6b-7, quienes tienen éxito por el momento. Pero este éxito es de poca duración. En 9,14ss, los mismos discípulos -menos tres- parecen haber olvidado o perdido toda su capacidad anterior para curar a los enfermos y expulsar a los espíritus malos. Son como la tierra pedregosa, en que la semilla brota rápidamente, pero no tiene raíz, y se seca pronto (cf. 4,5-6), mientras el endemoniado corresponde a la semilla sembrada en buena tierra, dando buena cosecha (cf. 4,8). En 5,34, Jesús le dice a la mujer con flujo de sangre: "Hija, por tu fe has sido sanada. Vete tranquila y curada ya de tu enfermedad." Igual que Levi, ella también es una discípula ejemplar en el Evangelio de Marcos, pero Jesús no la manda a contar nada a nadie, aunque tampoco le prohibe hablar.

Hay dos casos más de discipulado aprobado por Jesús o sea, por el evangelista: el de la mujer anónima de Betania en 14,3-9, quien derrama perfume sobre Jesús "de antemano para mi entierro" (14,8), y el de José de Arimatea, "el cual también estaba esperando el reino de Dios y se atrevió a entrar donde Pilato y a pedirle el cuerpo de Jesús" (15,43). Véase también el caso del ciego Bartimeo de Jericó (10,46-52 y particularmente el último versículo, 10,52; cf. 8,22-26).

Sobre esta tradición y la cuestión de su historicidad, véanse, en su defensa, C. Koester, "The Origin and the Significance of the Flight to Pella Tradition," Catholic Biblical Quarterly 51 (1989): 90-106; y, en su contra, J. Verheyden, "The Flight of the Christians to Pella," ETL 66 (1990): 368-384; también Jorge Pixley, "Santiago y la iglesia de Jerusalén," RIBLA 22 (1996): 131 n. 12, quien se refiere a S. G. F. Brandon, Jesus and the Zealots(Manchester: Manchester University Press, 1967) 208-217.

Cf. O. Pfleiderer, "Über die Komposition der eschatologischen Rede Matt. 24,4ff," Jahrbuch für Deutsche Theologie13 (1868): 141; R. Pesch, Das Markusevangelium, 2 vols., HTKNT 2 (Freiburg: Herder, 1976) 2.295-296.

Sobre la situación en general de la región de Siria-Palestina en el siglo primero a.C. y d.C., véase Néstor O. Míguez, "Contexto Sociocultural de Palestina," RIBLA 22 (1996): 21-31.

Véanse *hiereus*: 1,44; 2,26; *arjiereus*: 2,26; 8,31; 10,33; 11,18.27; 14,1 y passim; 15,1.3.10; *saddoukaios*: 12,18. Otras autoridades que aparecen en el Evangelio de Marcos vinculadas con el proyecto del templo son los presbíteros: 7,3.5; 8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1.

No sólo el cristianismo marcano se oponía al proyecto del segundo templo dentro del mundo judío contemporaneo. También, por ejemplo, la comunidad de Qumrán levantó una crítica muy dura contra esta institución. Pero a diferencia del Evangelio de Marcos que termina rechazando de plano todo el proyecto del templo, la comunidad de Qumrán se fijó en el problema de su actual liderazgo falso. Los que se congregaban en el litoral del Mar Muerto no estaban de acuerdo con la linea sacerdotal que encabezaba el templo en

Jerusalén. Pero dado otro sumo sacerdote -que fuera el Maestro de Justicia de la comunidad de Qumrán-, no habría habido ningún problema en Jerusalén para los de Qumrán. Su discrepancia, pues, no tenía que ver con el proyecto del segundo templo en sí. En cambio, la crítica del Evangelio de Marcos va mucho más lejos.

Cuando Jesús se muere en el Evangelio de Marcos, también se anula la validez del templo, el cual ya no tiene remedio, a diferencia de Jesús, quien, en 16,7, sale vindicado de la humillación de la cruz. El relato de la pasión y la muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos tiene como meta principal quitarle el suelo a todos los que habrán buscado en su previa relación con el templo la base de una autoridad todavía vigente. Según el evangelista, este proyecto ya no vale, igual que sus portavoces ya no tienen causa.
Después de la destrucción de Jerusalén, los judíos que llegaron a llamarse los "rabinos" asumieron el proyecto del templo segundo en otra forma, reescribiendo los requisitos anteriores para sacrificar y los tributos que pagar en códigos de ética -pureza- personal y de identidad étnica. Así representaban una suerte de revindicación o sea, resignificación del templo segundo. A diferencia de la literatura rabínica, en el Evangelio de Marcos no se resignifica nada de ese proyecto, sino simplemente al templo se le niega cualquier sentido desde ahora. Queda de por sí entregado al olvido. Irónicamente, esta negación del templo por parte del evangelista sirve para mantenerlo vivo en la memoria del texto, al jactarse de su aniquilación.

Dos o tres veces los fariseos aparecen vinculados con los de Herodes: véase 3,6; 12,13; también 8,15.

En 10,2 y 12,13, tienen que estar para completar el abánico de "escuelas" o "sectas" judías a las cuales Jesús se enfrenta sucesivamente y a todas las cuales vence.

Pero véase 3,6; cf. Mateo 27,62.

A diferencia del documento "Q," cuya presentación de los fariseos corresponde más o menos al conocimiento histórico que actualmente tenemos sobre el quehacer del grupo farisaico durante el siglo primero d.C., no se nota en el Evangelio de Marcos ningún rasgo del trabajo tributario para el templo en Jerusalén, el cual probablemente haya sido el empleo concreto de los fariseos en el contexto galileo antes de la primera insurrección judía contra Roma. Es una "omisión" notable, porque facilmente se hubiera integrado en la polémica ya comentada del Evangelio de Marcos contra esta institución.

Véase también 7,1-23.

Véase Gal 2,7.

¿Por qué esta discrepancia tan fuerte con las costumbres tradicionales judías en el Evangelio de Marcos? ¿Sería porque, a diferencia de Pablo, quien siempre se iba para otros lugares, el cristianismo marcano insistía en su postura "paulina" por un lugar fijo, donde además sin duda quedaba como una postura minoritaria? Así, mientras Pablo solía salir para buscar a nuevos hermanos, el Evangelio de Marcos levantaba la voz.

Véase Graydon F. Snyder, Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine (Macon, GA: Mercer University Press, 1985) 56. Todavía representa un aspecto muy importante de la fe cristiana latinoamericana popular. En su tesis de doctorado, "The Markan Sea Miracles: Their History, Formation, and Function in the Literary Context of Greco-Roman Antiquity" (Ph.D. diss., University of St. Michael's College, 1991), Wendy Cotter ha buscado mostrar que los dos milagros marítimos en Marcos (4,35-41; 6,45-52) reflejan muchos aspectos de la cultura popular--y la propaganda imperial helenístico-romana.

Véase Paul J. Achtemeier, "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae," Journal of Biblical Literature 89 (1970): 265-291; idem, "The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae," Journal of Biblical Literature91 (1972): 198-221.

Hay dos bloques de textos que no son relatos de milagros, los cuales se dan en 6,1-33 (entre el cuarto y el quinto milagros de la primera cadena) y en 7,1-23 (entre el primero y el segundo milagros de la segunda cadena). Según Achtemeier ("Toward the Isolation," 266-274), registran el trabajo redaccional del evangelista.

El único caso de "traslado" redaccional por parte del evangelista será el del ciego de Betsaida (8,22-26), cuya actual ubicación en el Evangelio de Marcos después de que Jesús da de comer a 4,000 personas (8,1-10) se debe claramente al contraste general que el evangelista busca enfatizar entre los que miran, pero no

ven (cf. 4,12 en el que incluyen al grupo de los doce discípulos) y los que no miran, pero sí, entienden (8,22-26 justo antes de la conocida confesión de Pedro, quien dice la verdad [8,29] pero no la capta [8,32-33]; véase también 10,46-52; 16,7).

En el tercer milagro de cada grupo se trata del caso de una mujer.

Los milagros marítimos (4,35-41; 6,45-51) y de abundante comida en lugares desiertos (6,34-44; 8,1-10) hacen recordar a Moisés al cruzar el Mar Rojo en Exodos 14 y el Maná del cielo en Exodos 16. Varios de los milagros de sanación particularmente los de la mujer sirofenicia y de la hija de Jairo hacen recordar a la historia de Elías (+ Eliseo). Véase Achtemeier, "Origin and Function," 202-205; también Burton L. Mack, A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins (Philadelphia: Fortress, 1988) 215-224.

Merece un estudio propio y más a fondo esta cuestión de la imagen de Jesús de los milagros en la fe cristiana primitiva desde la óptica latinoamericana popular.

Véase, p.e., 1,21-22; 2,13; 4,1-2; 6,2.6.30.34; 7,7; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17; 12,14.35; 14,49.

La traducción de la última frase en 4,33 por Dios Habla Hoy, "y hasta donde podían entender," es una traducción equivocada.

Otros textos también revelan la misma óptica cristiana primitiva. El documento "Q," el cual sin duda se escribió en Galilea, es mayormente un texto didáctico en que Jesús da pautas para manejar mejor el diario vivir, incluso el quehacer cristiano, y critica a otros puntos de vista. Iqual que el Evangelio de Tomás, "Q." tampoco se refiere a la muerte y/o la resurrección de Jesús en Fue la enseñanza de Jesús su programa de vida, y no su muerte en la cruz la médula del evangelio para estos cristianismos originarios.

Son los llamados "*Mark-Q overlaps*." La señalada hipótesis de las dos fuentes concluye que Marcos se escribió antes de Mateo y de Lucas, los cuales usaron el Evangelio de Marcos en una u otra versión como fuente literaria más otro texto como fuente que será el documento "Q." Véase Leif E. Vaage, "El Cristianismo Galileo y el Evangelio radical de Q," RIBLA 22 (1996): 85-86.

Véase el verbo pasivo (*spare*) aislado en la frase, *hotan spare epi tes ges*, en 4,31. Cf. también la frase, *automate he ge karpoforei*, en 4,28. Los dos textos (4,26-29; 4,30-32) se interpretan mutuamente en el Evangelio de Marcos.

La misma tendencia puede comprobarse también en otros textos de "traslapo." Véase Harry T. Fleddermann with an assessment by F. Neirynck, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts* (Leuven: Peeters/Leuven University Press, 1995).

Sobre este debate, véase Vaage, "Cristianismo Galileo y Evangelio Radical de "Q", RIBLA 22 (1996)" 95-99.

En estos estudios pueden encontrarse los pormenores del caso.

Véase, p.e., Jack Dean Kingsbury, *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress, 1989) 112-115.

La vida y breve historia de esta iglesia ha sido resumida por Pixley, "Santiago y la iglesia de Jerusalén," en Ribla 1996, 121-138. Sobre la polémica del Evangelio de Marcos contra la familia de Jesús," véase John Dominic Crossan, "Mark and the Relatives of Jesus," *Novum Testamentum* 15 (1973): 81-113.

El relato del bautizo de Jesús en 1,9-11 es una prefiguración "heroica" de su muerte. Cf. 10,38. Véase mi artículo, "Bird-Watching at the Baptism of Jesus: Early Christian Mythmaking in Mark 1:9-11," en *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack,* eds. Elizabeth A. Castelli y Hal Taussig (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1996) 280-294.

La larga y densa discusión científica moderna sobre la naturaleza de un presunto relato premarcano de la pasión y la muerte de Jesús se basa en el mismo supuesto nunca cuestionado o críticamente examinado. Por

eso, entrar en tal discusión es ya haberse perdido -o sea, se pierde la posibilidad de descubrir otra realidad histórica-. El único sustento "externo" para este supuesto sería el testimonio de las cartas paulinas "auténticas," las cuales fueron escritas antes de Marcos. Sin embargo, queda claro que la lectura de estas cartas tampoco se ha escapado de la influencia del mencionado aparato ortodoxo occidental.

Aun así no creo que la cruz de Cristo siempre haya sido el enfoque principal del pensamiento soteriológico paulino, sino que se lo volvió en la medida que la vida misma de Pablo lo obligara a integrar más y más en su representación del evangelio cristiano la experiencia del fracaso y de su propia muerte. Para el argumento correspondiente, véase mi artículo, "Redención y violencia: El sentido de la muerte de Cristo en Pablo. Notas para una relectura," RIBLA 18 (1994): 112-130.