

JESÚS, HOMBRE REBELDE

Jesus, rebellious man

Recibido: 25 de septiembre de 2013 / Aprobado: 28 de octubre de 2013

*Juan Esteban Londoño**

Resumen

Este artículo explora la tesis de Jesús como hombre rebelde propuesta por Albert Camus. Ubica el contexto socio-histórico de los evangelios y reflexiona sobre la relación que tuvo el Jesús histórico con los líderes religiosos y políticos de su época.

Palabras clave:

Jesús; Rebeldía; Pureza; Impureza; Autoridad.

Abstract

This article explores Albert Camus's thesis of Jesus as a rebellious man. It contextualizes the socio-historical context of the Gospels and reflects upon the relationship that the historical Jesus had with religious and political leaders of his time.

Keywords:

Jesus; Rebellious Man; Purity; Impurity; Authorities.

Forma de citar este artículo en APA:

Londoño, J. E. (2014). Jesús, hombre rebelde. *Revista Perseitas*, 2 (1), pp.113-132.

* Magíster en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica. Profesor de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Claretiana.

Correo electrónico: ayintayta@gmail.com

Introducción

En una nota marginal de su ensayo *El hombre rebelde* (1951), Albert Camus hace un provocador señalamiento con respecto al Jesús histórico:

Por supuesto, hay una rebelión metafísica al comienzo del cristianismo, pero la resurrección de Cristo, el anuncio de la parusía y el reino de Dios, interpretado como una promesa de vida eterna, son sus respuestas que la hacen inútil (2008, p. 32).

Ante el absurdo, la rebelión, la afirmación de sí mismo, el grito del sujeto frente a la ley. Cuando el ser humano se siente como Sísifo, regresando de nuevo por la roca que transportó hasta la montaña, emerge la alternativa de la rebelión. Algunos la hacen mediante el arte; otros, con la afirmación de su propia existencia; y otros, con nuevas formas de ver lo sagrado. Esto es la rebelión metafísica, el cuestionamiento al amo y al sistema que esclaviza; una percepción distinta de la vida, de lo divino, de Dios. Desde esta interpretación del literato franco-argelino, se puede ver a Jesús de Nazaret como un hombre rebelde.

Igualmente es preciso reflexionar sobre la segunda parte de la cita de Camus. El paso del tiempo ha domesticado a Jesús. La imagen de Cristo se ha transformado radicalmente en las imágenes de la piedad, en los dogmas, en los movimientos entusiastas e incluso en la literatura (Küng, 1977, p. 179). Jesús ha pasado a llamarse también Cristo. Para algunas corrientes, el título mesiánico se ha convertido casi en sinónimo de Dios, muy cercano al poder romano ya desde la subida de Constantino al poder. De este modo, se ha invertido la concepción de la humanización de Dios, la sacralización de este hombre-Dios rebelde, y se ha secuestrado la imagen de Jesús por parte del poder imperial para unificar a los súbditos mediante unas creencias que originariamente fueron liberadoras (Hinkelammert, 2003, pp. 139-140).

Este artículo, sin embargo, se concentrará en ahondar en la frase del Albert Camus a la luz de los evangelios. ¿Fue Jesús un hombre rebelde? ¿Opu- so su derecho al orden que olvidaba la existencia de los pequeños? ¿Dijo “no” a las situaciones que violentaban sus derechos y los de los más pequeños? ¿Afirmó su propia existencia y la de las comunidades marginadas? ¿Fue su

resistencia una causa, que lo llevó incluso a la muerte, ya que el bien que estimaba sobrepasaba su propio destino? Preguntas que se confrontarán con las investigaciones sobre el Jesús histórico.

1. Rebeliones y revoluciones en Palestina

Richard Horsley (2003) señala que en la época de Jesús, las condiciones de vida en Galilea estaban determinadas por un pueblo extranjero. Galileos, samaritanos y judíos llevaban cerca de seiscientos años bajo el yugo de un imperio tras otro. Roma había surgido como imperio dominante, mediante el uso de la violencia, de destrucciones y humillaciones a los pueblos que se resistieron. Con su ideología de asegurar la paz y la prosperidad, el *imperium* se valía de una retórica patriótica de defensa ante piratas y los ladrones, mientras saqueaba a las naciones que decía proteger. Lo que para Roma se comprendió como un “nuevo orden mundial” —que trajo un gran auge cultural, es innegable—, en los pueblos colonizados se sintió como un devastador desorden mundial. El *cosmos* romano fue visto por muchos como *caos*.

La conquista romana trajo arte, literatura, cultura, belleza. Pero también llevó a la destrucción a pueblos y regiones, al incendio de poblaciones, a la rapiña, la esclavización y el asesinato. Había una gran distancia entre los ideales de los filósofos como Séneca y la práctica política de hombres como Augusto, Nerón o Domiciano. Los romanos contemplaban su relación con otros pueblos en términos de competencia por el honor. La imposición del tributo era una forma de humillar a los pueblos conquistados. Se forzaba a las gentes sometidas a rendir culto a los emblemas del ejército romano como una forma de vejación. Esto produjo un profundo resentimiento entre las naciones subyugadas, y generó revueltas, con las consecuentes grandes represalias y una interminable espiral de violencia.

Palestina fue cuna de repetidas protestas y revueltas contra los romanos, sus gobernantes clientelares, la dinastía herodiana y el sacerdocio jerosolimitano en la época cercana al siglo I d. C. Horsley recoge varias revueltas de la época, una de ellas, cuando Herodes llegó para conquistar su reino con ayuda de los romanos en el 40 a. C., los judíos y, particularmente, los galileos hicieron una guerra de guerrillas contra él durante tres años. Más adelante,

en el 4 a. C., la población jerosolimitana en la época de pascua organizó una protesta y surgieron revueltas por el país. Se destaca la labor de Judas, hijo de un líder de rebeldes, que capitaneó a unos campesinos para atacar la fortaleza herodiana de Séforis. Después, en el verano del año 67 d. C. estalló una generalizada revuelta en Jerusalén y en el país entero. Los jerosolimitanos atacaron a los sacerdotes principales y sus casas, obligaron a retirarse a las tropas romanas y asesinaron a la guarnición apostada en la fortaleza de la ciudad. Se expulsó a los romanos del país. En Galilea, las gentes resistieron a la reconquista romana durante ese año. Tres años después, los romanos horadaron los muros, asesinaron a los defensores y destruyeron el templo en el 70 d. C, bajo el poder del general Tito. Finalmente, la campaña de Simón Bar Kochba (132-135 d. C.), reconocido por muchos judíos como “Mesías”, fue apagada violentamente por los romanos bajo el imperio de Adriano.

No sólo eran los grupos marginales o de las montañas los que se opusieron a la ocupación. En el siglo I d. C., hubo grupos de escribas que organizaron protestas y resistencias (Horsley, 2003). La comunidad de Qumram generó un escenario de guerra santa contra los romanos, recopilado en su rollo “La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas”. Los fariseos también promovían la resistencia, rechazando actos políticos pro-romanos, como el juramento. Los sicarios, dirigidos por maestros escribas, se oponían a sus enemigos aristócratas mediante asesinatos subrepticios y secuestros. Pero evidentemente fue en Galilea donde hubo más levantamientos, en que los campesinos se enlistaban en grupos armados que se oponían directamente a la forma romana de gobierno. Estos movimientos estaban influenciados por lo que se conoce como *la cuarta filosofía*, que consistía en reconquistar la libertad, a partir de la liberación del Éxodo, tomando a Dios como su único líder y amo y teniendo como esperanza la venida inminente de su reino para transformar ese *caos* en un nuevo *cosmos*.

Los movimientos y las protestas populares eran frecuentes, variados y potencialmente masivos. Amenazaban con llegar a una insurrección popular generalizada. Las acciones revolucionarias podían ser violentas, aunque no siempre, como sucedió en la protesta no-violenta contra Pilato. Muchos de estos movimientos revolucionarios eran mesiánicos y proféticos.

En su libro de investigación sociológica, histórica y antropológica titulado *Palestina en tiempos de Jesús*, Hanson y Oakman (1998) distinguen entre los movimientos de orden pre-políticos —ladrones comunes, bandidos sociales—, aquellos grupos que no tenían programas de reformas políticas, de los grupos políticos —rebeldes esporádicos y revolucionarios persistentes—, quienes sí tenían intenciones de oponerse a la ocupación romana. Los campesinos tenían poco o nada que perder. Consideraban que las élites de poder se habían aliado con los poderes extranjeros para mantener su poder. La cantidad de nombres de bandidos, rebeldes y revolucionarios recogidos especialmente por Flavio Josefo y presentados por estos investigadores (p. 85) demuestra el gran descontento en distintas capas sociales de la población: Ezequías en la frontera con Siria (47-38 a. C.), los bandidos de las cuevas de Galilea (38-37 a. C.), Judas, hijo de Ezequías en Galilea (4 a. C.), Asinaios y Anilais en Mesopotamia (20-35 d. C.), Jesús Barrabás en Judea (29 d. C.), Tolomeo en Idumea (44-46 d. C.), Eleazar ben Danai y Alejandro en Judea y Samaria (35-55 d. C.), Jesús ben Safat en Tolemaida (65-67 d. C.), la coalición de los Zelotes en Jerusalén (67-70 d. C.), entre otros.

Eran movimientos muy diversos entre sí, pero la mayoría tenía dos metas religioso-políticas interrelacionadas: conseguir la libertad del régimen herodiano y romano y restaurar un orden socio-económico más justo. Su simbología profética se remitía a desplazarse al desierto y volver a atravesar el Jordán para ingresar de nuevo a la tierra y conquistarla, como en el relato de Josué. La razón principal de estas luchas era la importancia que tenía en la tradición israelita resistir al extranjero invasor. Fundamentados en el relato del Éxodo como paradigma, buscaban una constante emancipación que se les hacía presente en la memoria de la pascua.

2. La rebelión de Jesús frente a las autoridades políticas

La investigación sobre el Jesús histórico, llamada la *Third Quest* ubicada en la línea de Theissen y Horsley (Brown, 2002, p. 1055), ha llegado a la tesis que el hombre de Nazaret fue un hombre rebelde, disconforme con la ocupación romana. Los evangelios conservan alguna memoria de Jesús como líder

popular en conflicto con los líderes de Jerusalén y el imperio romano, aunque la interpretación posterior se concentró en enmarcarlo en una elevada cristología que borró sus actitudes sociales frente a la realidad en que vivía.

Escritores como Gonzalo Puente Ojea (1998: cf. Piñero, 1993) señalan que, debajo de la capa de los relatos que intentan presentar a Jesús como una persona no tan peligrosa para el imperio, se esconde una memoria profunda de rebelión. El evangelio de Marcos trata de minimizar la actitud de insubordinación debido al riesgo que tiene para la época de guerra en que escribe (Tamez, 2010). Sin embargo, el pasaje de 8, 27-38 reconoce, tras la declaración de Pedro: “Tú eres el Mesías”, el mandato de que no lo digan a nadie, como un reconocimiento de los peligros que implicó para Jesús y sus primeros seguidores su actitud frente al imperio. Un hombre reconocido por el pueblo como posible ejecutante de las promesas de restauración social, proveniente de una casta no sacerdotal y con duros cuestionamientos al ejercicio de la monarquía. Una alternativa al mesianismo de violencia estricta, pero que no oculta su actitud de desacato ante los poderes de la época.

Los discursos de *Q*¹ muestran a un Jesús rebelde, que se opone a las medidas represivas de la religión hebrea y el imperio romano. El tema dominante que atraviesa a Marcos y a *Q* es el reinado de Dios, prometido a los pobres y los hambrientos; la remisión de las deudas y la vuelta a los banquetes de los ancestros; la expulsión de los demonios, símbolo del imperio pagano y la renovación social y económica.

El reinado de Dios, centro del discurso de Jesús, no tiene una definición concreta en los evangelios. Las alusiones a él se dan mediante parábolas, semillas sembradas, ovejas encontradas, banquetes en los que participan los cojos, los mancos, los lisiados; en ellas se expresa un deseo de renovación espiritual y social, que transformará los cimientos de Israel en relación consigo mismo y con los demás pueblos. Aguirre (2002), siguiendo a Albertz, señala que la concepción del reinado de Dios viene del Primer Testamento. Se trata de una oposición a los reinados opresores de los pueblos extranjeros. Surge

¹ Los evangelios se nutren de una fuente de dichos de Jesús, que la investigación especializada ha llamado *Q* (*Quelle*, en alemán). Esta fuente tiene muchas semejanzas literarias y teológicas con el Evangelio de Tomás, descubierto en la Biblioteca de Nag Hammadi (Brown, 2002).

como un anti-modelo que cuestiona los gobiernos helenistas y posteriormente romanos, y busca suscitar resistencia y esperanza en un pueblo que sufre. Textos como *Daniel* 2,44 e *Isaías* 52,7 lo testifican. El reinado de Dios es una forma literaria de reñir con los gobiernos presentes, una figura que le permite a Jesús poner en duda los reinados de los hombres: el de Herodes, el de Roma; un modelo que se antepone a la teología imperial y que propone algo mejor, aunque no pueda limitarse a las palabras: hijos que vuelven, padres que perdonan, extranjeros marginados que sanan hombres heridos; fuertes distinciones entre quienes acogen a los necesitados y los que los rechazan. El maestro itinerante es uno de estos que tienen hambre, sed y frío (Mt. 25, 31-45).

Los destinatarios principales de su utopía son los pobres (Lc. 7, 22; Mt 11, 5; Lc. 6, 20). Es decir, las personas que gimen bajo un tipo de necesidad básica, como el hambre, la sed y la enfermedad; los despreciados por la sociedad vigente, como los sencillos, pequeños, marginados y pecadores; los que están abajo en la historia (Sobrino, 1991, p. 173). A quienes el *euaggelion* romano no es una buena noticia, se les celebra la irrupción de algo nuevo; se está acercando, se anuncian comidas, bodas, juicio, inversión de situaciones: “derriba del trono a los poderosos y eleva a los humildes, colma de bienes a los hambrientos y despide vacíos a los ricos” (Lc. 1, 52-53), como preludia el canto de María.

El Jesús histórico encabeza un movimiento popular con una fuerte impronta religiosa, pero también de influencia social y política. Las curaciones y los exorcismos son expresiones de la victoria del reinado de Dios sobre el imperio (Myers, 1988). No hay una propuesta sistemática, eso es claro. Tampoco defiende la resistencia a través de la violencia. No hay evidencia contundente para afirmar que esté aliado a movimientos armados como los zelotes. Sin embargo, su mensaje va encaminado hacia la liberación de la gente oprimida por la situación social, espiritual y política. Su impulso puede concebirse como una rebelión que protesta y propone una pequeña comunidad que viva un igualitarismo justo y unas relaciones de mutuo apoyo socio-económico. Los milagros y las curaciones, indiscutiblemente aceptados entre los historiadores (Aguirre, 2002), aparecen como liberación espiritual y misericordia individual, pero tam-

bién como parte de un programa mayor de sanación personal y social, donde las personas excluidas se sienten parte de un cuerpo incluido y de una nueva comunidad.

El evangelio de *Marcos* refleja cómo Jesús presenta un mensaje de renovación no sólo espiritual, sino una voz de protesta y una alternativa comunitaria. El juicio de Dios no sólo está dirigido contra el pecado individual, sino también contra los líderes del pueblo, los romanos y sus gobernantes de Jerusalén, que eran la fachada del orden imperial ante el pueblo palestino. Su sospecha ante la acumulación de riquezas (Mc. 10, 25; Lc. 16, 13) y sus conflictos con las élites urbanas de Jerusalén lo muestran opuesto al enriquecimiento individual. Imagina una alternativa a la economía política basada en la comunión de bienes y la despreocupación por la acumulación (Mt. 6, 25-34). De esta manera intenta dismantelar los mecanismos de enriquecimiento injusto y abrir los tesoros del reinado de Dios, las riquezas de la tierra, para todas las personas. La comunidad de *Hechos* comprendió muy bien su mensaje: “Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían en común (...) No había entre ellos ningún necesitado” (4, 32-36).

Las relaciones sociales de la Palestina del siglo I están regidas por las relaciones de patronazgo, un sistema piramidal que considera que una persona y su familia deben rendir tributo, honor, información y servicios a patrones más poderosos, a cambio de ganar méritos con ellos y recibir beneficios de autoridad, influencia, reputación, posición y riquezas (Hanson y Oakman, 1998, p. 65). Los clientes son personas de estatus más bajos, obligados ante los que están más arriba en el escalafón. Pues bien, Jesús rompe con aquella visión piramidal al enseñar a sus seguidores a servir: “Los reyes de los paganos los tienen sometidos y los que imponen su autoridad se hacen llamar benefactores. Ustedes no sean así; al contrario, que el más importante entre ustedes se comporte como si fuera el último y el que manda como el que sirve” (Lc. 22, 23-24). Esta es una dura crítica contra el sistema social en que se desenvuelve, una inversión total de valores: la afirmación de la igualdad, de la dignidad de las personas frente a las relaciones abusivas.

Con respecto a Herodes, rey idumeo de Palestina, Jesús dice poco. Empero las relaciones de su precursor y tal vez maestro, Juan el Bautista, indican la actitud de estos profetas ante el llamado rey. Juan es asesinado por Herodes. Theissen (1991), cuya fuente es Josefo, hace notar que el Bautista muere por causas políticas. Herodes ve cómo Juan se hace popular y teme que inicie una rebelión. Cuando a Jesús le mencionan que Herodes lo busca para matarlo, dice de una manera desafiante, incluso incómoda para los cristianos posteriores: “Vayan a decir a ese zorro: mira, hoy y mañana expulso demonios y realizo sanaciones; pasado mañana terminaré” (Lc. 13, 32). Más adelante se verá que Jesús también muere por razones políticas.

Con respecto a la relación con el César, hay pocos registros en los evangelios. Tal vez por depuración sospechosa a la hora de presentar a un Jesús más digerible para el público greco-romano (Puente Ojea, 1998); tal vez por miedo a vincularse abiertamente con un hombre rebelde asesinado por el imperio (Tamez, 2010). Mas queda la memoria de un caso paradigmático: la oposición de Jesús a pagar tributo al emperador. *Lucas 23, 2* sugiere que esto fue comprendido como una rebelión contra César, y no como un permiso para pagar impuestos. La *cuarta filosofía* pensaba en aquella época: “Si Dios es el exclusivo Amo y Señor, si el pueblo de Israel vive bajo el exclusivo dominio de Dios, todo pertenece a Dios, y las implicaciones para el César son obvias” (Horsley, 2003, p. 129). ¿De quién es la imagen que aparece en la moneda? Del César. Mientras que la imagen de Dios está en el ser humano (Gen. 1, 26). Todo es de Dios. A Él hay que darle todo. Al César, no hay nada que darle, o mejor, una moneda; es una burla al emperador romano, como si fuera un mendigo. Dar a Dios lo que es de Dios: todo. Al César lo que es del César: una moneda.

3. La rebelión de Jesús frente a las autoridades religiosas

Jesús no solamente es un hombre rebelde frente a las imposiciones coloniales de Roma, también lo es frente a la religión institucional. Xabier Pikaza, en su estudio sobre el evangelio de *Marcos*, señala: “Jesús no viene a mantener o sancionar el orden israelita de lo puro y lo impuro sino a transformarlo de manera subversiva” (1998, p. 52).

En los evangelios, no aparece el término religión. No se le puede buscar terminológicamente, pero sí de manera fenomenológica. La palabra más cercana con la que nos referimos a religión es “tradición”, en griego *paradosis*. Esta palabra es comprendida como reglamentación tradicional; una enseñanza que se transmite y se recibe de generación en generación, en forma autoritaria, con la obligación de observarla (Popkes, 1998, p. 730). En el evangelio de *Marcos* aparece esta palabra cinco veces, todas ellas referidas en el capítulo 7, con una mirada negativa, pues este tipo de tradiciones se anteponen a la vida misma y a la dignidad humana. En los sinópticos aparece solamente en el evangelio de *Mateo* (15, 2-3, 6), como un texto paralelo a *Marcos* 7, y por lo tanto tomado de *Marcos* como fuente. La acepción es similar, la de oponer el mandamiento de Dios a las tradiciones de los hombres: “Y así en nombre de su tradición ustedes invalidan el precepto de Dios” (Mt. 15, 6b).

Pablo usa la misma palabra para referirse a las enseñanzas de la religión judía recibida de sus padres, con un matiz de celo exagerado: “en el judaísmo superaba a todos los compatriotas de mi generación en mi celo ferviente por las tradiciones de mis antepasados” (Gal. 1, 14). Y también la usa para referirse a las tradiciones cristianas, en sentido positivo, que son enseñanzas recibidas acerca de Jesús y que han sido transmitidas apostólicamente (1 Cor. 11, 2). Las epístolas post-paulinas se refieren a ellas, en sentido negativo, como vanas prácticas y creencias humanas (Col. 2, 8); pero también de forma positiva, como la retención de las enseñanzas de los apóstoles para comunidades posteriores (2 Ti 2, 15).

De esta manera, se puede observar el doble carácter de las tradiciones. Son válidas para mantener la memoria de una comunidad, pero cuando se convierten en institución por encima de la vida, terminan oponiéndose al mandamiento del amor. Jesús no pretende atacar a la religión por ser religiosa o porque albergue tradiciones. Él mismo está inmerso en una cultura llena de memoria, fiestas, oraciones, relatos y leyes, mas no se deja amordazar por ellas cuando ellas se olvidan del propósito para el que fueron creadas. Él toma distancia, pues la vida es el lugar privilegiado de la fe. Es en las realidades de cuerpos maltratados y personas excluidas donde percibe lo Divino y encuentra

una religión (*religare*) como conexión con lo Sagrado. La comunidad se hace espacio de vida. La vida prima sobre los reglamentos. Esto no lo comprenden los más tradicionalistas.

4. La rebelión de Jesús frente a las leyes de pureza e impureza

Una de estas tradiciones específicas son las leyes de pureza e impureza (*katharos, akatharos*). Esta distinción hace parte de un universo simbólico de sentido, constitutivo y conservador de la sociedad, que marca toda la conducta de los judíos del siglo I (Sand, 1998, p. 2095). En el mundo mediterráneo dominaban los valores del honor y la vergüenza. En el mundo palestino, en particular, la categoría de lo puro y lo impuro que se hallaba en lo más alto de la pirámide de los valores. Este par de palabras designa positiva o negativamente las condiciones espiritualizadas de las originales mancillas físicas en personas o en objetos. La impureza es básicamente definida como aquello que se opone a la santidad y que debe ser separado de tal esfera (Wright, 1997). Impureza, consecuencia del constante ataque de poderes malignos y demoníacos, amenaza para Israel, sus casas y su tierra. Ante los acosos de lo impuro, hay que proteger cuidadosamente el lugar donde mora la Deidad en Israel. Y hay que hacerlo principalmente por medio de ritos de purificación, quitando lo impuro como si fuera una costra.

El evangelio de *Marcos* presenta a Jesús actuando en un mundo amenazado por Satán (considerado un espíritu impuro) y dominado por la obsesión de la pureza. El Maestro se mueve entre los impuros y los que se consideran puros, según las tradiciones judaicas. Él no es ni lo uno ni lo otro; lo que busca es liberar a los llamados impuros de la esclavitud espiritual, emocional y social en que se encuentran, pero también a los que se consideran puros, esclavos de unas leyes que los aplastan como seres humanos y no les dejan disfrutar del reinado de Dios que ha venido con poder.

Jesús no repara en tocar a un leproso para sanarlo (1, 40-45). La lepra es vista en ese momento como uno de los síntomas más graves de impureza, tanto en la *Torah* como en la Misná. Según *Levítico* 13, 45, el leproso debe andar errante, fuera de los muros de la ciudad, gritando: “¡soy impuro, soy impuro!”. El leproso que aparece en el evangelio viola la ley (*Torah*) al acercarse

a Jesús. No obstante, Jesús también se deja tocar, traspasando los límites: “Si alguno, sin darse cuenta, toca a una persona impura, manchada con cualquier clase de impureza, cuando se entere, se vuelve culpable” (Lev. 5, 3). Jesús lo sabe y lo toca, quiere que el hombre sea libre, no importa que se vuelva ritualmente excluido; para él priman de la compasión y la solidaridad.

Jesús busca superar las normas de pureza legal para acercarse a los excluidos. Tal cercanía compasiva lo pone en el plano de los impuros, de los que no son completamente humanos según la religión de la pureza. Es por esto que los especialistas en religión institucional, los escribas, lo llaman endemoniado y servidor de Satanás, y sus propios familiares piensan que está loco (Mc. 3, 21-30). Él persiste sobre la exclusión que recibe y decide identificarse con los marginales.

En otro episodio de *Marcos*, los discípulos recogen espigas un sábado. Luego Jesús sana a un hombre en ese mismo día (2, 23; 3, 6). Para el judaísmo, la comunidad se reúne el sábado en torno a las leyes; para Jesús, es en torno a lo humano. La ley permitía calmar el hambre cortando espigas al pasar por un sembrado, excepto en día sábado (Ex. 34, 21; Dt. 23, 26). Jesús reconsidera las leyes cuando hay hambre, cuando hay enfermedad. “El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado” (2, 27).

En el capítulo 5 de *Marcos*, Jesús trasciende los límites de la religión institucional para sanar a dos mujeres “impuras” (5, 21-43). Como señala Pikaiza (1998), ambas mujeres están vinculadas por una misma enfermedad: son signo de impotencia del pueblo israelita a causa de sus leyes de exclusión. El texto es carta magna de la libertad de la mujer cristiana frente a los códigos judíos de exclusión de las mujeres. La hija del jefe de la sinagoga ha llegado a su mayoría de edad (12 años) y se deja morir (tal vez por anorexia o depresión) debido a que tiene que enfrentar su condición de mujer: pasará a ser casada y tener hijos. Ella muere en su cama. Jesús la llama a la vida. De su padre y de su madre depende la fe para aceptarla como humana antes que como mujer-muerta según los cánones judíos. La mujer hemorroísa lleva 12 años muerta, excluida de la religión y de la sinagoga. De ella depende su fe y transformación como mujer digna. Jesús opta por salvarlas a las dos y volverlas a la vida. Llama a la una, se deja tocar por la otra; desafía los límites de lo permitido.

Jesús no sólo confronta las leyes, también se deja tocar por la realidad. Una mujer sirofenicia, pagana, le pide que sane a su niña, “poseída por un espíritu inmundo” (7, 24-30). Jesús ha traspasado los límites de su tierra; ahora no está protegido por los tabúes culturales. Al principio, se muestra etnocéntrico: “Deja que primero se sacien los hijos. No está bien quitar el pan a los hijos para echárselo a los perritos” (7, 27). La mujer razona frente a él: los perritos de igual forma esperan las migas de pan, a los perritos se les da. Con ello transforma la mentalidad de Jesús, y él sana a la hija. La mujer pagana y su hija se revelan como personas. Jesús opta por ellas.

El capítulo 7 de *Marcos* muestra la diferencia entre una pureza religiosa y una pureza liberadora. Hay una acalorada discusión con los fariseos, que acusan a Jesús de que algunos de sus discípulos toman alimentos sin lavarse las manos según el ritual de purificación. El maestro propone: “No hay nada afuera del hombre que, al entrar en él, pueda contaminarlo. Lo que lo hace impuro, es lo que sale de él” (7, 15). En esta breve sentencia, refleja la que ha de ser la práctica de la Iglesia y la dimensión del encuentro con lo sagrado, la cual parte de la intimidad, del corazón como centro de la voluntad, las decisiones y los pensamientos, para exteriorizarse en relaciones y no en rituales. Lo que está en juego aquí es la *Halakah* farisaica (Hübner, 1997), la forma de interpretar la *Torah* para la vida. Los adversarios están a favor de la legalidad, Jesús presenta una interpretación que va en favor de la persona. Para Jesús la pureza y la impureza se dan en el corazón; la diferenciación entre lo puro y lo impuro es abolida: no son los alimentos los impuros, no son las personas las impuras; todo alimento es limpio; el hombre y la mujer son limpios; Jesús y sus seguidores pueden abrirse a todos, sirven a los hambrientos, enfermos y excluidos sin temor a ser contaminados. El cuerpo queda liberado de toda visión negativa.

La espiritualidad parte del interior y se exterioriza en la acogida. El criterio para determinar la validez de la religión es lo humano. Para Jesús, priman la inclusión y la vida, los rostros concretos y los nombres de las personas. La resurrección de los muertos no sólo se da con el Lázaro de *Juan* 11, sino con las personas “impuras”, muertas para la religión, que ahora pueden participar del pan sacro que se celebra en la cotidianidad y con las manos sucias.

5. La rebelión de Jesús frente a la cultura de la culpa

Para Jesús, la experiencia de la trascendencia no se limita a la ritualidad, además son importantes las fiestas y las celebraciones del pueblo hebreo. Pero lo trascendente se hace carne, se imanentiza en relaciones. El símbolo fundamental de lo Divino no es el rito sino el Otro.

Jesús proviene de una religión que piensa en la culpa constantemente:

El judaísmo postexílico podía definirse como una institución penitencial: estructura religiosa dominada por la experiencia del pecado y dirigida a la superación (sacrificial, legal) de ese pecado, entendido en forma de impureza sacral y/o injusticia social (Pikaza, 1998, p. 63).

Ante el pecado y la culpa, Jesús propone el perdón. Ante la enfermedad como consecuencia de impureza, Jesús trae curación. Esa es su actitud de rebelión, su nueva manera de comprender lo sagrado.

El judaísmo perdona en el templo, mediante las oraciones, los rituales y el derramamiento de sangre. Jesús lo hace de modo no sacrificial, sin ritos ni animales muertos, afuera del templo y de la sinagoga, en las casas de las personas. Para los escribas, sólo Dios puede perdonar pecados, lo cual significa, a partir de los ritos del templo, donde parece que habitara Dios. Para Jesús, Dios habita también en la casa y en el acto de fe de los amigos del paralítico (Mc. 2, 1-12). El perdón que da al paralítico es milagro: trasciende los órdenes establecidos y sana, a la vez que perdona.

Los términos usados para “perdón” (*afesis, afiemi*) indican además, remisión y liberación. Según H. Leroy (1998, pp. 545-547), en los LXX, el sustantivo *afesis* se emplea en sentido de perdón solamente en *Levítico* 16, 26. En todos los demás pasajes es una traducción de *yobel*, “jubileo” (*Lev.* 25, 10-12, 15, 30) y de *shemitta*, “remisión” (*Dt.* 15, 1; 31, 10). Se usa para la emancipación esperada (*Is.* 58, 6; 61, 1). En el Nuevo Testamento aparece 17 veces. El sustantivo se refiere casi siempre al perdón divino (*Mc.* 1, 14; *Lc.* 3, 3). Igualmente se comprende en un rango amplio, que no sólo indica quitar la culpa sino liberar y restituir la vida. Jesús perdona los pecados, recibe la autoridad Divina

para hacerlo, rompe con los estatutos del templo y replantea el concepto de religión, ahora no como una ritualidad en torno a la culpa, sino como un principio de relacionamiento en torno a la libertad y la solidaridad.

Jesús no necesita del templo ni de los sacrificios para perdonar (11, 15-19), de allí que tenga una actitud provocadora en el templo. Como refiere Elsa Tamez (2010), Jesús sale del templo como indicio de separación total de la institución Templo-Estado, de donde surge la hostilidad mayor contra él. Expulsa a los mercaderes que se han instalado en el patio en el que los gentiles deberían encontrarse con Dios, lugar de apertura para ellos, abre de nuevo el espacio de los excluidos; no está propiamente contra el templo, pero sí contra sus puertas cerradas. Él considera que afuera incluso se puede encontrar a Dios. El templo será destruido (13, 2), lo sagrado no está encerrado entre las piedras.

En este anuncio de la destrucción del templo, Jesús anuncia también la persecución contra los cristianos. Tamez identifica en el texto tres tipos de fuerzas hostiles: las autoridades locales de tribunales y de sinagogas, que corresponde a las élites judías; las autoridades de la ocupación romana como los gobernadores y reyes asignados por el emperador, y la propia familia: entre hermanos y entre padres e hijos, hijos que matan a los padres. De modo que, tanto para el redactor del primer evangelio escrito como para el mismo Jesús, hay una fuerte oposición de las instituciones hacia el galileo: la familia, las autoridades religiosas, las autoridades políticas; todo a causa de sus opciones frente a la vida. Jesús, un hombre rebelde.

6. Jesús muere como un hombre rebelde

La forma en que muere Jesús confirma la tesis de Camus. La actitud desafiante del nazareno ante Herodes, Roma, la ciudad y el templo le valen la condena: “Hemos encontrado a éste incitando a la rebelión a nuestra nación, oponiéndose a que paguen tributo al César y declarándose Mesías rey” (Lc. 23, 2).

Jesús proviene de un sector rural, su perspectiva social choca con las expectativas ciudadinas de Jerusalén (Theissen & Merz, 1999, pp. 198-199). Sus seguidores son campesinos galileos. Las élites urbanas, los herodianos y su perspectiva de civilización colonialista no encajan en su propuesta del reinado de Dios; deben arrepentirse. La purificación del templo es una provocación para los mercaderes que viven del negocio de la religión institucional y sus fisuras.

Los líderes del templo ven a Jesús como una amenaza. Las palabras que registra Juan son, según especialistas como Aguirre y otros, fidedignas históricamente: “¿Qué hacemos? Este hombre está haciendo muchos milagros. Si lo dejamos seguir así, todos creerán en él, entonces vendrán los romanos y nos destruirán el santuario y la nación” (Jn. 11, 47-48). Es decisión tomada por la aristocracia sacerdotal, una reunión conspiratoria, aunque tal vez no oficial; hay razones políticas para eliminarlo.

Jesús es visto como blasfemo por parte del Sanedrín, el cual decide darle muerte (Mc. 14, 53-64). Es condenado por los romanos a la cruz, en la que son eliminados los insurrectos contra el imperio. Según Hanson y Oakman (1998, p. 87), los romanos y los judíos reservaban la crucifixión para los crímenes más atroces: rebelión, traición, desertión militar y asesinato. Ningún ciudadano romano era crucificado, ya que esta era una muerte vergonzosa.

La acusación a Jesús es la de rebelión, radica en oponerse a pagar tributo al César e incitar a la nación contra Roma. Según los historiadores, Jesús es considerado una amenaza, como también fue considerado el Bautista. Ha movilizó masas y suscitado expectativas populares intensas. Hay rumores de que aspira al título de Mesías (Mc. 14, 61), lo cual implica oposición al gobierno de Roma. Sus críticas le convierten en un subversivo peligroso con el que hay que acabar cuanto antes (Aguirre, 2002).

Jesús es crucificado entre bandidos. La palabra usada para sus compañeros de tortura es *lestés*, que traduce “ladrón”, pero también revolucionario o insurrecto, un Espartaco judío, desde los ojos romanos. *Lestés* es la palabra

que se aplica a Barrabás en Juan 18,40. A Jesús se le crucifica en reemplazo de éste, lo cual quiere decir que la gente lo percibe como alguien que se opone a las instituciones de poder y corrupción. Claro, él lo hace de otra manera: propone la solidaridad y la comunidad, no las armas; la dignidad de los pobres; la opción de perdonar, la cual sólo la detentan los poderosos (Theissen, 2005). Tal vez por esto sea aún más peligroso que aquellos que reproducen a modo de espejo la violencia del imperio. Le enseña a los demás a ser sujetos, a tener una dignidad alta, a mirar a todos a los ojos.

Conclusión

Decir que Jesús no es un hombre religioso sería un anacronismo. Al contrario, es su experiencia del misterio la que le permite ver la realidad de otra manera. La vida para él es más importante que las leyes; lo sagrado está en el otro. Decir que no es rebelde, en su contexto cultural y religioso, sería desconocerlo históricamente. No es un revolucionario con un programa determinado; tampoco el fundador de un sistema de pensamiento o de prácticas rituales; mucho menos un misántropo o promulgador de una moral de resentidos, pues es más bien un creador que escribe nuevas tablas de valores en las que los excluidos pueden levantar la cabeza y sentirse hijos de Dios, “dioses” (Jn. 10,34).

El Jesús rebelde da un carácter abierto a la buena noticia que proclama: que su evangelio no sea dominado como propiedad exclusiva de una religión, sino que pueda encarnarse en todas las culturas para liberarlas. Este es el principio subyacente en el mensaje. Se deja tocar por los que están más allá de los márgenes.

Jesús no niega la religión, pero la cuestiona. No está contra la ley por ser ley; siempre fue un judío fiel y respetuoso de la *Torah* en tanto enseñanza para la vida (Aguirre, 2002). Al hombre rico lo invita a cumplir los mandamientos (Mt. 19,17), pero radicaliza los preceptos que dignifican al ser humano, tales como no matar, no agredir, no abandonar a la mujer cuando parece que no sirviera a los intereses patriarcales. El mandamiento más importante, después del amor a Dios, la apertura al misterio, es el del amor al prójimo, apertura al otro (Mc. 12, 28-31). ¿Y quién es ese prójimo?, le preguntan. Él cuenta la parábola del

buen samaritano. La cuestión no es tanto quién es mi prójimo, es quién es capaz de hacerse prójimo: hay que identificarse con el otro porque todos somos prójimos.

Jesús considera más importantes la vida, la cotidianidad, la espiritualidad, el perdón, la mesa, la comida, el compartir, la inclusión, la celebración. El perdón, para él, trasciende a la ritualidad; la posibilidad de tocar a los y las “intocables” se convierte en el milagro profundo; el ser tocados es resurrección; la participación de la comunidad es el volver a nacer.

En definitiva, Jesús es un hombre rebelde, como lo percibe Camus. La existencia de los pequeños está por encima de las instituciones. Aunque Jesús no conocía una noción como “derechos”, supo decir “no” a las situaciones que violentaban el bienestar de las personas. Frente a la imposición del imperio y de la élite jerosolimitana, afirmó su propia existencia y la de comunidades marginadas. Su resistencia lo llevó a la muerte, ya que el bien que estimaba sobrepasaba su propio destino.

Franz Hinkelammert (2003) va más allá de la nota marginal de Camus y afirma que, con la encarnación de Dios en Jesús, se invierte la concepción griega de divinización de los hombres para proponer la humanización de Dios, humanización en un hombre que se resiste sin eliminar al otro, sacralización de la vida humana que se da por vía de la rebelión, confrontación entre el sujeto y la ley; sujeto que defiende su espacio corporal y comunitario, su territorio vital, su encuentro con el misterio, por esto vive, por esto muere. En términos camusianos, se rebela, luego existe.

Referencias

- Aguirre, R. (2002). El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente. *Iglesia Viva*, (210), 7-34.
- Brown, R. (2002). *Introducción al Nuevo Testamento II. Cartas y otros escritos*. Madrid: Trotta
- Camus, A. (2008). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Hanson, K.G. & Oakman, D. (1998). *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hinkelammert, F. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI.
- Horsley, R. (2003). *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Küng, H. (1977). *Ser cristiano*. Madrid: Cristiandad
- Leroy, H. (s.f.) "Afesis, afiemi". *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Tomo I. Salamanca: Sígueme, pp. 543-547
- Myers, C. (1988). *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll: Orbis Books.
- Nakanose, S. & Marques, M. A. (2004). "Jesús y sus opositores". En: *RIBLA* 47, pp. 86-98.
- Pikaza, X. (1998). *Pan, Casa, Palabra: la iglesia en Marcos*. Salamanca: Sígueme
- Piñero, A. (Ed.). (s.f.) *Fuentes del cristianismo*. Córdoba: Ediciones el Almendro.
- Puente, O. (1998). *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*. Madrid: Siglo XXI.

- Popkes, W. (1998) "Paradosis". En: Balz, H. & Schneider, G. Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Tomo II. Salamanca: Sígueme.
- Sand, "Katharos". (1998) En: Balz, H. & Schneider, G. Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Tomo I. Salamanca: Sígueme.
- Sobrino. (1991). Jesucristo liberador. Madrid: Trotta.
- Tamez, E. (2010). San Marcos frente a la guerra y la violencia. Una re-lectura desde el contexto colombiano. En: Piensa y deja pensar. No 2. Iglesia Colombiana Metodista
- Theissen, G. (1991). The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition. Minneapolis: Fortress Press.
- El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores (2005). Salamanca: Sígueme.
- Theissen, G & Merz, A. (1999). El Jesús histórico. Salamanca: Sígueme.
- Wright D. P. and Hübner, H. (1997). Purity / impurity. En: Freedman, David Noel (ed.). The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, pp. 729-745.