



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 2

CB 116 SEMINARIO EN BIBLIA II

Bernabé, Carmen. "El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa". En *De Jerusalén a Roma: la marginalidad del cristianismo de los orígenes*, editado por Rafael Aguirre, 19-45. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2021.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

I

El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa

Carmen Bernabé Ubieta

1. Introducción. El lugar y la mirada

El lugar físico, social o simbólico en el que se sitúa una persona le proporciona una perspectiva decisiva en su forma de mirar el mundo, permitiéndole o impidiéndole descubrir ciertos aspectos de la realidad. No es lo mismo mirar la realidad desde el centro hegemónico que desde los márgenes.

Un «lugar» es el resultado de ordenar un espacio según ciertos criterios y valores que fundamentan las prácticas que se realizan en él y las relaciones que se establecen, sus usos, sus significados y experiencias. Los seres humanos interpretan y ordenan el espacio físico según unos criterios que normalmente permanecen ocultos e inconscientes, o son presentados como «pretendidamente naturales o queridos por Dios»¹. Por tanto, los lugares son fruto de una construcción social hegemónica, que atribuye a un espacio ciertos valores y significados, lo que supone una «representación del espacio» concreta.

A la vez, esa construcción de un lugar influye en la vida cotidiana, en los significados, valores, identidades de quienes habitan y se relacionan en ellos. Por tanto, el «lugar» de una persona no es una mera localización física o geográfica, sino social, ideológica, simbólica y

¹ Tim Cresswell, *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression* on (Minnesota: University of Minnesota Press, 1996), 8.

mental. Los lugares pueden ser utilizados, con mayor o menor oposición por parte del orden establecido², para resistir y cambiar la ordenación del espacio y las relaciones en él. Puede haber individuos o grupos que reten su ordenación, sus significados y la legitimación que los fundamenta. Pueden hacerlo mediante transgresiones, más o menos anecdóticas, que reten sus significados, pero más peligroso para el orden establecido son las propuestas y ensayos de nuevas ordenaciones espaciales, nuevas prácticas, relaciones y nuevas representaciones espaciales; es decir, nuevas legitimaciones del orden propuesto y críticas con el vigente.

El estudio del anuncio del reino de Dios como una propuesta espacial³ transformadora hecha desde los márgenes aporta a este libro el anclaje de la categoría de la marginalidad en el momento inicial del movimiento de renovación intrajudío, que puso en marcha Jesús de Nazaret, donde aparecía como lugar de resistencia y transformación positiva, como lugar hermenéutico y perspectiva de la mirada, como una característica fundamental que demostró y desarrolló una enorme creatividad transformadora. Una marginalidad que, con el paso del tiempo, fue entendiéndose de formas muy diversas, aunque no todas ellas guardaron la misma relación de coherencia con la intuición original presente en el mensaje y la praxis de Jesús de Nazaret.

Para comenzar, haremos una breve mención de la teoría sobre los estudios del espacio y la marginalidad como lugar de posibilidades. Después, se describirá la ordenación del espacio de Galilea y su legitimación en la época de Jesús. Finalmente, se utilizará todo ello para profundizar y desplegar las virtualidades del reino de Dios como lugar imaginado o tercer espacio creador de posibilidades radicalmente nuevas y humanizadoras.

² Cresswell, *In Place/Out of Place...*, 162-165.

³ Es habitual diferenciar entre reinado y reino, refiriéndose con el primer término a la soberanía de Dios en ejercicio y con el segundo al espacio y lugar donde esta se experimenta. Sin embargo, desde una consideración más detenida sobre lo que implica un lugar, esa diferencia queda relativizada y los dos aspectos, lugar y estructura organizativa y relacional, aparecen integrados.

2. Los estudios del espacio y la marginalidad como lugar de posibilidad

a. *Los estudios del espacio*

Dado que el reino de Dios es un símbolo espacial que ya indica la importancia del tema del lugar para profundizar en su alcance, conviene prestar atención a los estudios sobre el espacio y la teoría de la tridimensionalidad espacial debido a las posibilidades que se intuyen en la aplicación de esa perspectiva. En el punto 2, de Carlos Gil, se hará una exposición más extensa de estos estudios y, en concreto, de la teoría de los tres espacios; aquí me limitaré a hacer una breve mención y una descripción sumaria de esa triple dimensión. Como se verá en dicho capítulo, los principales autores en estos estudios, Lefebvre, Harvey y Soja, designan cada una de las tres dimensiones espaciales de formas diversas, aquí utilizaré tan solo aquellas que utilizan los dos últimos⁴.

1) *La primera dimensión* alude al espacio concreto, físico y organizado, a las prácticas espaciales que se producen en él y a las relaciones que estas prácticas y esa organización producen, limitan, coartan o impiden. A esta dimensión se la denomina: *Espacio percibido (Lefebvre)*, *Práctica espacial (Harvey)* o *Primer espacio (Soja)*. 2) *La segunda dimensión* se refiere a los significados abstractos que se le dan a un espacio para organizarlo, a las justificaciones ideológicas (relatos míticos, códigos, conocimientos, leyes) de las prácticas espaciales y organización que se hace del primer espacio y de las relaciones que se establecen en él. En su establecimiento y mantenimiento tienen un papel importante las relaciones de poder y las introyecciones de esas representaciones a través de la socialización y la propaganda. Se la denomina *Espacio concebido (Lefeb-*

⁴ Henry Lefebvre, *La producción del espacio* (Madrid: Capitán Swing, 2013), 3), 92-98; David Harvey, *Condition of Postmodernity* (Oxford-Cambridge, Mass: Blackwell, 1990), 218-219.222 (traducción española 2004); Edward Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places* (Oxford: Blackwell, 1996); íd., «The trialectics of spatiality», *Osterreichische Zeitschrift für Soziologie* 21 (1996) 139-164.

vre) o *Representaciones del espacio* (Harvey) o *Segundo espacio* (Soja). 3) *La tercera dimensión* alude a todos aquellos «lugares» que pueden ser espacios simbólicos creados, discursos espaciales utópicos; invenciones mentales, discursos espaciales utópicos, a veces puede ser una obra de arte (un cuadro, un libro, etc.)..., aquello que imagina nuevos significados y posibilidades de prácticas espaciales nuevas, alternativas, más liberadoras, más justas. A esta dimensión se la puede denominar *Espacio vivido* (Lefebvre), *Espacios de representación* (Harvey) o *tercer espacio* (Soja). H. Moxnes la llama «lugar imaginado»⁵ para evitar la similitud con la segunda dimensión en las clasificaciones de Lefebvre y Harvey. Este espacio imaginado es donde la marginalidad como propuesta radical creativa tiene su lugar propio.

b. *La marginalidad como espacio de representación o lugar imaginado creador de posibilidades radicalmente nuevas*

La pensadora y activista afroamericana bell hooks es una autora imprescindible para entender los márgenes y la marginalidad como un lugar de posibilidades radicalmente nuevas, una idea que desarrolla en su obra *Yearning, Race, Gender and Cultural Politics*⁶. bell hooks se niega a identificar la marginalidad y los márgenes con un lugar solo de privaciones y carencias. Afirma que puede ser un espacio de resistencia y propuestas transformadoras. Ve la marginalidad como un lugar central para producir un discurso contra-hegemónico, no solo con palabras sino con formas de vida y

⁵ Halvor Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar* (Ágora 18; Estella: Verbo Divino, 2005).

⁶ bell hooks, escrito en minúscula por propia elección, es el nombre de la escritora, profesora y activista feminista norteamericana Gloria Jean Watkins (Kentucky, 1952). El nombre con el que firma sus escritos lo asumió en recuerdo de su bisabuela materna, Bell Blair Hooks. El mismo E. Soja hace un extensivo uso del trabajo de hooks para profundizar y explicitar el significado de su «tercer espacio»; cf., el capítulo 3, «Exploring the Spaces that Difference makes: Notes on the Margin», de su libro *Thirdspace...*, 83-105.

hábitos alternativos⁷, que creen una subjetividad, prácticas y relaciones espaciales nuevas.

Hablo desde un lugar en los márgenes donde soy diferente, donde veo las cosas de forma diferente. Hablo sobre lo que veo [...] Estoy localizada en el margen. Hago una distinción determinante entre esa marginalidad que es impuesta por las estructuras opresivas y aquella marginalidad que se elige como lugar de resistencia, como localización de apertura y posibilidad radical⁸.

No se trata de una marginalidad que se ansía perder para integrarse en el centro hegemónico; no es la marginación impuesta, sino la marginalidad elegida; un lugar que se elige, en el que una persona se sitúa porque nutre su capacidad de resistir la mirada y los valores hegemónicos que ordenan y controlan el espacio; un lugar que ofrece una perspectiva radical desde la que mirar, imaginar y crear alternativas y nuevos espacios⁹. No es tampoco una mera transgresión desestabilizadora, ni se trata de dar la vuelta a la situación de dominación y a los roles ejercidos en ella, ni de desear y lograr situarse en el centro asumiendo sus valores y estrategias.

Se trata, más allá de la transgresión, de hacer propuestas de un cambio de organización espacial, un cambio de distribución del poder y un cambio en las relaciones. Se hace desde la marginalidad, un lugar entre dos mundos, un espacio de apertura radical donde es posible adquirir una forma especial de mirar, estar y de actuar¹⁰, incluso si se vive en el centro¹¹. En esa marginalidad asumida es posible construir la propia identidad sin aceptar la que impone la división binaria hegemónica. Para ello hay que comenzar por aceptar y descubrir la marginalidad como «un lugar de apertura radical», donde cada persona pueda ser aquello que puede llegar a ser en el

⁷ bell hooks, *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (Londres: Routledge, 2004 (original: Cambridge, MA: South Press, 1999), 151.

⁸ hooks, *Yearning...*, 151.152.

⁹ *Ibid.*, 149.

¹⁰ bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Nueva York: Routledge, 2015). Prefacio a la 1ª edición.

¹¹ hooks, *Yearning...*, 150.

desarrollo de sus mejores posibilidades; un espacio donde sea posible re-imaginar las identidades y las relaciones lo favorezcan.

Este lugar de la marginalidad asumida no es cómodo. Muchas veces, como reconoce bell hooks, la oposición a esta manera de ver las cosas no procede, en primer lugar, de los grupos dominadores, sino de los mismos marginalizados y oprimidos. Ella reconoce que el espacio de la marginalidad donde viven los oprimidos no es un remanso de puros que viven aparte de los opresores, sino que estos márgenes son tanto lugares de represión como de resistencia¹². A veces, incluso el hogar familiar que suele ser el lugar de resistencia frente al mundo exterior y donde se forja la identidad frente a los dominadores; puede convertirse en un lugar de oposición a esta forma de ver el mundo y de situarse ante la realidad. Por eso, es necesario contar con lo que denomina una «comunidad de resistencia», donde se descubren y se pueden experimentar formas diferentes de ver la realidad y de ser¹³. A ese lugar Jesús de Nazaret lo llamaba reino de Dios.

3. Galilea y Jerusalén, los lugares donde Jesús proclamó el reino de Dios

Para poder entender en profundidad el reino de Dios como «lugar imaginado» o tercer espacio, con unas prácticas y una representación del espacio alternativas¹⁴, hechas desde los márgenes por Jesús, un judío marginal¹⁵ que asumía de forma consciente esa condición y sus posibilidades creativas, vamos a ver brevemente cuáles eran la organización y las prácticas espaciales, las relaciones que generaban (primer espacio), y sus legitimaciones o representaciones espaciales (segundo espacio).

¹² *Ibid.*, 150.

¹³ *Ibid.*, 147.

¹⁴ Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar...*, 203.270.

¹⁵ John P. Meier puso a su magna obra el título *de Jesús, un judío marginal* (1991-), aunque después apenas desarrolla el tema de la marginalidad de Jesús, referida a pertenencia a un lugar que era un rincón del Imperio romano.

Había cuatro ámbitos que afectaban y conformaban, de manera diversa, el horizonte existencial de quienes allí vivían: las ciudades herodianas donde vivía la élite, la ciudad de Jerusalén con el Templo, el ámbito local de las aldeas y la casa-familia.

La tierra de Israel, donde Jesús apareció proclamando la presencia del reino de Dios, era un espacio dominado por Roma y sus intereses políticos y económicos, que ejercía en colaboración con la dinastía vasalla herodiana y el régimen teocrático de Jerusalén, en el que su élite sacerdotal y laica, a la vez que era connivente con el poder romano, medraba a la sombra de una religión política que tenía su centro efectivo y simbólico en Jerusalén y su Templo, y estaba sustentado en una concreta interpretación de la Torá que habían ido desarrollando sus círculos de escribas y maestros de la ley.

Las ciudades herodianas

Galilea era una parte del territorio gobernado por Herodes Antipas, en calidad de tetrarca vasallo de Roma. Como su padre, Herodes el Grande, utilizó la política urbanística para introducir, sibilinamente, los valores de la romanización. Controló, dominó y organizó el espacio y los recursos según unos criterios que respondían a esos valores introducidos con la fundación de las ciudades (Séforis, Tiberias) donde vivía la élite que apoyaba a Antipas. El proceso de urbanización herodiano transformó el paisaje físico, social, político y económico de la zona. Desarrolló formas de vida y de producción que entraban en colisión con los valores tradicionales del campesinado galileo y creaban un abismo entre la élite propietaria y los campesinos, transformando el sistema de relaciones.

La política herodiana propició la acumulación en manos de la élite de grandes cantidades de tierra que había sido expropiada o que, dada la onerosa carga fiscal, sus dueños habían perdido por deudas¹⁶. Esta concentración parcelaria, sumada al incremento de la economía de mercado, favoreció la organización de los cultivos (monocultivos),

¹⁶ Oakman – Overmann, *Palestine in the Time of Jesus...*, 346-365.

en función de su venta y comercialización y el incremento de la monetarización. Los campesinos con menos tierras tenían que comprar los alimentos básicos que antes cultivaban y vivían en un nivel de subsistencia constantemente amenazado. Aunque algunos autores piensan que esta política y ordenación del espacio y de los cultivos dio como resultado un incremento de la producción y la riqueza, otros muchos opinan que ese aumento de la riqueza no fue repartida ni benefició a todos por igual, sino solamente al 5% que constituía la élite¹⁷, produciendo una depauperación generalizada y un creciente desarraigo y alteración de las formas de vida tradicionales en la mayoría campesina.

Las ciudades herodianas fueron una pieza importante del poder y la política imperial, en el cobro del tributo y en la «pacificación» de los pueblos dominados. A Herodes se le consentía sacar un pingüe beneficio personal de los impuestos cobrados, mientras las ciudades eran enclaves ideológicos que hacían visible la ideología y los valores que legitimaban las prácticas espaciales en el territorio. Los roles administrativos y militares de estas ciudades suscitaban recelos en la población campesina de las aldeas y villas de los alrededores, que las percibía como mediadoras del distante poder imperial romano y de su control sobre la región¹⁸.

Las justificaciones ideológicas (las representaciones del espacio) de estas prácticas espaciales se basaban en sus valores; formaban la perspectiva de la élite y sus intereses. Se imponían como naturales y voluntad divina. Algunos aspectos de esa perspectiva ideológica eran los que se referían a la distribución de la riqueza, el estatus y el honor. Justificaban la redistribución vertical ascendente de la riqueza respecto a los campesinos y el sistema de patrón-cliente para compensar lo anterior y lubricar el sistema.

¹⁷ Las razones que dan los autores de cada posición puede verse en la obra colectiva: David Fiensy – James Riley Strange (eds.), *Galilee, in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, v. I: Life, Culture and Society (Minneapolis: Fortress, 2014). También en David Fiensy – Ralph K. Hawkins (eds.), *The Galilean Economy in the Time of Jesus* (Early Christianity and its Literature, 11; Atlanta: SBL, 2013), y en Douglas Oakman, *Jesus and the Peasants* (The Bible in Mediterranean Context, 4; Eugene, OR: Cascade Books, Wipf&Stock Pub., 2008).

¹⁸ Sean Freyne, *Galilee and Gospel* (Leiden: Brill, 2002), 192.

La estructura jerárquica piramidal de poder y honor tenía al emperador y a su tetrarca vasallo en la cúspide; la teología política de la *Pax* romana del emperador como *divi filius* era la legitimación teológica del sistema de autoridad que funcionaba en estas ciudades.

Jerusalén, la ciudad-Templo.

El sistema teocrático y sus prácticas espaciales excluyentes

El recelo y desconfianza que los campesinos galileos mantenían ante las ciudades herodianas contrastaba con el respeto y aprecio que mostraban hacia Jerusalén, cuyo carácter de ciudad-Templo le otorgaba un valor simbólico fundamental que todos reconocían y que, aunque podían existir críticas, no se planteaban de forma organizada¹⁹. Para la fe israelita el Templo era el lugar y la morada de la presencia de Yahvé entre su pueblo que explicaba la lealtad que mantenían los campesinos hacia Jerusalén como centro cúllico, a pesar de la distancia física y social.

Las prácticas espaciales, es decir, la organización, control y dominio del espacio en Jerusalén, en último extremo estaba en manos de Roma, en la figura de un prefecto, que dependía del legado de Siria y vivía en Cesarea Marítima. Sin embargo, la aristocracia laica y sacerdotal era quien dirigía la vida cotidiana de la ciudad y de Judea, en forma de un régimen teocrático vasallo de Roma. Todos ellos poseían grandes propiedades de tierras, podían cobrar impuestos y mantenían un nivel de vida igual al de la élite herodiana, con un estilo de vida y gustos muy similares, como han puesto de manifiesto los hallazgos arqueológicos de la colina occidental de Jerusalén. A la élite sacerdotal, además, le correspondía una parte de los diezmos e impuestos religiosos del Templo. Josefo (*AJ* 20,181.206) menciona su progresiva tendencia a la corrupción y los sobornos.

El orden del espacio sagrado y las prácticas en él situaban a las personas, física, social y simbólicamente, en función de ciertas características innatas o adquiridas. Respondían a una representación del espacio muy concreta, a una legitimación basada en el sistema de

¹⁹ Freyne, *Galilee and Gospel...*, 71-72.

pureza que ordenaba la realidad y configuraba el universo mental. Las normas de pureza establecían un mapa social, religioso y simbólico donde situar personas, acciones, tiempos u objetos. Aunque afectaban a todos los ámbitos de la vida, eran aún más estrictas y poderosas en el Templo, donde se hacían arquitectura.

Esta representación del espacio se plasmaba en el sistema de pureza que se decía querido por Yahvé y que legitimaba teológicamente la identidad socio-religiosa y el ordenamiento excluyente del espacio físico, cultural y simbólico del Templo²⁰. A Yahvé solo podían acercarse los puros según los criterios establecidos por una élite de varones, y había grados de cercanía según sexo, clase, etnia, e integridad física. El acceso a la presencia de Yahvé en el templo de Jerusalén estaba basado en la idea de perfección y totalidad de Yahvé y pretendía mantener fuera de su presencia lo que no lo era, con el fin de defender su pureza de la contaminación (mezcla con la no vida, con lo que estaba fuera de lugar, con la imperfección o no totalidad). De ahí la atribución de un nivel de pureza mayor o menor según ciertas características relacionadas con la idea base de perfección, y la necesidad de ritos de purificación para acceder a presencia de Yahvé. Este sistema estaba apoyado en la interpretación de la Escritura y la transmisión de la Tradición (Gran Tradición), que estaba a cargo de un grupo de escribas y letrados. El sistema de pureza había llegado a ser, después del destierro, un esquema «de sentido común», aprendido en la primera socialización e introyectado por la inmensa mayoría de los campesinos, como querido por Yahvé.

Las aldeas, sus instituciones locales y la casa-familia

Las gentes a las que Jesús de Nazaret anunció el reino de Dios vivían sus vidas situadas y ordenadas en aldeas o en pequeños pue-

²⁰ Los gentiles no podían entrar al Templo, propiamente dicho; debían permanecer en el gran pórtico que lo rodeaba. Lo mismo sucedía con aquellos israelitas que tenían algún defecto físico o estaban impuros. Ya dentro del Templo, las mujeres permanecían en el patio más externo, mientras los varones laicos israelitas podían adentrarse un poco más hasta llegar a las puertas del patio de los sacerdotes, donde se hacían los sacrificios. Al Santo solo entraba el sacerdote de turno, y al Santo de los santos, donde se encontraba la presencia de Yahvé, solo podía entrar el Sumo Sacerdote, una vez al año.

blos que constituían el 90% de la población²¹. En estos lugares transcurría la vida de la mayoría campesina y se caracterizaba por la relación permanente con la tierra y el mantenimiento de los valores tradicionales.

La aldea era el espacio local en el que vivían sus vidas la casi totalidad de los campesinos y pescadores de Galilea. Muchas de esas aldeas estaban formadas por varios grupos de parentesco. En ellas se ejercía la solidaridad equilibrada, pero también un efectivo control del comportamiento de los vecinos para que se amoldaran al que establecía la costumbre para cada persona, a quien se le podía «poner en su sitio» utilizando medios como la ridiculización, la negación del honor, incluso la eliminación física. Recuérdese la reacción de los vecinos de Jesús cuando este hace algo fuera de lo esperado: «... la gente se preguntaba, ¿pero no es este el hijo de José?» (Lc 4,22). En este ámbito comunitario era donde sucedían los juegos del honor, donde se daba, se ganaba o se quitaba honor.

La sinagoga, que antes del 70 no tenía el carácter eminentemente religioso que llegó a adquirir, era un espacio esencial en el ámbito local, independientemente de que tuviera un edificio propio o fueran lugares diversos donde los vecinos se reunían para tratar problemas comunitarios y realizar juicios menores. Era lugar de enseñanza, de ayuda material a los vecinos necesitados. En ella, los ancianos o líderes locales tenían un papel decisivo ordenando el espacio comunal y las relaciones en él; juzgando lo que era propio y adecuado a cada lugar y a cada persona, determinaban su existencia, su identidad y sus horizontes, su honor y su vergüenza, junto al de su familia; ejercían, así, un tremendo control sobre cada persona y familia de la comunidad. La legitimación de estas prácticas espaciales estaba sustentada en una interpretación de la Torá y la tradición que realizaban escribas.

La casa-familia era el lugar donde las personas recibían protección, ocupación y sustento; era su lugar de referencia e identidad, allí

²¹ Cf. David, A. Fiensey, «The Galilean Village in the Late Second Temple and Mishnaic periods», en *Galilee in the Late Second Temple...*, ed. por Fiensey – Strange, 177-207.

donde se aprendían los esquemas culturales con los que poder interpretar la realidad, situarse en ella e interactuar con los demás; en ella se adquiría el «sentido común», la representación del espacio que explicaba y legitimaba el orden del mundo que habitaban; que señalaba lo que era bueno y justo, lo apropiado y lo deseable para todos y para cada persona, aquello a lo que se podía aspirar como varón, como mujer, como hijo o hija, y también lo que no le estaba permitido, lo que estaba «fuera de lugar». En la casa, como en la aldea, cada uno tenía «su lugar, según un orden, más o menos introyectado en la primera socialización y apoyado por la tradición según la interpretaban los escribas y maestros de la Ley. Salirse de ese orden tradicional, del «sentido común», era difícil y peligroso y podía suponer la expulsión a un «no-lugar», sin identidad ni lazos de sostén. Las prácticas espaciales de estos lugares, los valores que las guiaban y las relaciones e identidades que generaban, eran introyectadas con la primera socialización e influían de forma decisiva en las gentes. Por encima de los individuos que componían el grupo familiar, estaba el interés de la pervivencia de la familia y del linaje a cuyo servicio estaban todos ellos; cada uno en el lugar social y simbólico que le era atribuido, con el papel y la función establecidos y diferenciados por edad y por sexo. Identidades fijas y lugares prefijados de los que era imposible moverse sin ser expulsado del lugar y del «nosotros».

4. La mirada desde el lugar «imaginado» del reino de Dios y la marginalidad como propuesta de posibilidades transformadoras

Después de que Juan fuera entregado, marchó Jesús a Galilea y proclamaba la Buena Nueva de Dios: «El tiempo (*Kairós*) se ha cumplido (*peplêrôtai*) y el reino de Dios (*Basileia tou theou*) está cerca (*êggiken*); convertíos (*metanoëite*) y creed (*pisteuëte*) en la buena noticia (*euaggeliô*)» (Mc 1,14).

El reino de Dios fue el símbolo espacial que Jesús de Nazaret utilizó para proclamar la presencia de lo que calificaba como una buena noticia de parte de Yahvé. Sus orígenes estaban en la tradición profética (Is 52; Dn 7), pero él lo resignificó: al ampliarlo y recoger

en él los anhelos de justicia, de paz y no violencia de las gentes oprimidas y agotadas; y al modificar su referente, pues el Jesús histórico no se refiere a Dios como rey sino como padre, aunque atípico para los esquemas patriarcales. Las referencias a Dios como rey son fruto de la labor redaccional de Mateo.

En lo que sigue voy a utilizar los estudios del lugar y de la marginalidad para examinar varias de esas prácticas y gestos simbólicos en los que Jesús hacía efectiva la proclamación del reino de Dios, que puede entenderse como ese lugar imaginado o tercer espacio donde hacer posibles las nuevas prácticas, las nuevas relaciones e identidades que aquellas propiciaba; me fijaré también en su crítica a la representación espacial hegemónica, es decir, a las legitimaciones hegemónicas que justificaban la ordenación existente, y en sus propuestas de algo nuevo que empalmaban con la tradición profética cuando interpretaba la voluntad de Yahvé expresada en la Torá y la importancia del lugar hermenéutico de los márgenes.

a. *La comunidad de resistencia: los discípulos como familia de sustitución*

Lo primero que Jesús de Nazaret hizo fue lo que bell hooks llamaba una «comunidad de resistencia». La formó con aquellos que aceptaron mirar la realidad desde el tercer espacio del reino de Dios y unirse a él en su proclamación.

La casa-familia es el lugar donde los colectivos marginados pueden resistir los valores y las dinámicas hegemónicas y aprender otros alternativos. Sin embargo, esto no es siempre así. Estos hogares pueden haber sido colonizados por los valores de los poderosos y el deseo de ocupar su lugar.

Jesús de Nazaret, poco después de su experiencia religiosa en el entorno del Bautista, dejó su lugar en el grupo familiar y en la aldea para proclamar de forma itinerante la presencia del reino de Dios como tercer espacio de posibilidades transformadoras. Asumió un desarraigo voluntario que se convertía en crítica de aquellos «lugares» (e identidades) fijos e «insanos». Sin embargo, Jesús no asumió la tarea

de proclamar el reino solo, sino que invitó a otros a hacer lo mismo: «Venid conmigo... y ellos dejando las redes... dejando a su padre en la barca con los jornaleros, le siguieron...» (Mc 1,16-20; 2,13-14; 10,28-30); «Vamos a otra parte, a los pueblos vecinos para anunciar también allí porque para eso he salido» (Mc 1,38). De forma similar, el dicho «Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8,21-22) invita a no aceptar la sucesión en la jefatura de la familia, que se adquiriría en el funeral del padre, y a optar por las prácticas y valores del reino de Dios. Formó así una comunidad de resistencia, que representaba una «familia de sustitución» (Mc 3,31-34), en la que vivir los valores y las prácticas positivas del grupo familiar: sostén, identidad, referencia, ayuda (Mc 3,31; Mc 10,28-31; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21), que habían abandonado, pero sin las prácticas y relaciones negativas de la familia patriarcal tradicional. En esa «familia de sustitución» se abrían las fronteras de la lealtad y solidaridad intrafamiliar para extenderse a quienes no eran de la misma sangre y linaje; se admitían mujeres sin encerrarlas en el lugar natural que se les atribuía en la familia patriarcal; «bendito el seno que te llevó y los pechos que te criaron», le grita una mujer que ha introyectado el «lugar» que la casa patriarcal le ha asignado. La contestación de Jesús cuestiona y reimagina ese lugar «natural»: «... benditos más bien quienes escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica» (Lc 11,27-28).

En esa familia de sustitución desaparecía la figura patriarcal del cabeza de familia a cuya voluntad se debía sumisión para dejar paso a una relación más fraternal. La tradición ha desarrollado esta idea, que sin duda procede de la propuesta de Jesús. En Mc 10,28-30 no hay padres –aunque sí madres, hermanos y hermanas– entre lo que se recibe por haber dejado el lugar familiar por el Reino. Pero, además, esa familia de sustitución rechazaba otras prácticas espaciales, relaciones y valores legitimadores propios de la familia patriarcal tradicional. Por ejemplo, los que tenían que ver con las relaciones entre sexos o las funciones de cada uno en el grupo familiar.

En aquella sociedad patriarcal, donde la pervivencia de la familia y el linaje constituía el valor fundamental, el matrimonio era considerado un contrato entre dos familias. El honor de ambas quedaba comprometido en la consecución de ese objetivo cuyo medio eran los

esposos. Desde ahí se entiende el lugar atribuido a cada uno, la función fundamentalmente procreadora de la mujer y la obligación del varón de repudiarla en caso de no tener descendencia.

Para cumplir con ese objetivo de dar hijos al linaje, la ley del repudio exigía despedir a la mujer con la que no se tenía descendencia, imaginando siempre que la culpa era de ella (Mc 10,1-5). Desde el tercer espacio del reino de Dios, se presenta otra representación espacial que legitima y fundamenta la nueva práctica de no repudiar a la mujer. Frente a la interpretación de la Ley que hacen los escribas, Jesús fundamenta su nueva propuesta en la voluntad más original de Dios para el ser humano, recogida en el relato de la creación del Génesis, el libro de los orígenes (Mc 10,6-9). La lealtad entre ambos (serán los dos una sola carne) se pone por encima de la familia patriarcal y sus intereses (dejará el varón a su madre y a su padre y se unirá a su mujer); la lealtad a la esposa es puesta por encima de la fidelidad a los padres y a la obligación de dar hijos al linaje (se debía despedir a la mujer si a los diez años no había dado a luz²²). Un varón que no despidiera a su mujer, además de ser considerado un traidor para el linaje, sería ridiculizado por los vecinos como impotente y medio hombre. Este peligro parece haber sido real para los seguidores de Jesús pues en esa dirección desarrolló Mateo la enseñanza de Jesús con el dicho del eunuco (Mt 19,12)²³.

Estas prácticas y relaciones se guiaban por valores tomados desde la marginalidad asumida, aquellos que el centro hegemónico despreciaba. Este cambio de valores no era fácil y suponía: cambiar de mentalidad, como explicita Mateo al desarrollar la reacción de los discípulos que no entienden lo que quiere decir Jesús («Si tal es la condición del varón respecto de su mujer, mejor no casarse»); y conllevaba conflictos con la misma familia, como recoge Lc 12,51.53

²² Olga Ruiz – Aurora Salvatierra, *Tosefta III Nashim. Tratado Rabínico sobre las mujeres* (Biblioteca midrásica 23; Estella: Verbo Divino, 2001), XXIX. Este texto, a pesar de ser tardío, parece recoger tradiciones anteriores, pues se menciona a Hillel y Sammai como los rabinos jefes de dos escuelas con diferentes grados de exigencia a la hora de proceder al repudio, y este es un dato que coincide con las preguntas hechas a Jesús en el texto.

²³ Carmen Bernabé, «Redefiniendo el patrón de la masculinidad y las relaciones matrimoniales en la comunidad mateana 19,1-2», *Qol* 50 (2009) 3-42.

(Q), donde se plasma la división que podía provocar en el grupo familiar la perspectiva del reino: «He venido a dividir el hijo contra el padre, a la hija contra su madre y a la nuera contra su suegra». Se trata de una división generacional que afecta a las relaciones verticales/generacionales de la familia, en la que los miembros más jóvenes rompen con su papel tradicional. Como decía bell hooks: «A veces, la oposición procede de los mismos marginalizados y oprimidos, de la misma comunidad, incluso de la misma familia»²⁴.

b. *La comensalidad abierta e inclusiva*

La comida es un lugar privilegiado para formar o reforzar los sentimientos y pertenencia grupales. Incluso la salvación prometida por Yahvé había asumido la imagen de un gran banquete; participar en la mesa suponía compartir esa promesa. En los grupos familiares y en aquellos formados en torno a creencias socio-religiosas (fariseos, Qumrán), la comensalidad estaba regida por estrictas reglas de separación de los «otros» diferentes, como una forma de reforzar los límites y las identidades grupales que nacían de una forma de entender la Ley y la voluntad de Yahvé. Sin embargo, en el movimiento de renovación reunido en torno a Jesús, la práctica de la comensalidad era abierta e inclusiva, y se convertía en un lugar donde, además de ofrecer la salvación gratuita e inclusiva de Dios, podía ya experimentarse. Jesús utilizó la práctica de la comensalidad como símbolo del tercer espacio del reino de Dios y como una acción donde se experimentaba ya la nueva realidad del reino de Dios, sus nuevas prácticas y relaciones.

Suponía una imagen de Dios y de su voluntad que cuestionaba la interpretación dominante que se hacía de ella en la Torá. En la línea de los profetas (como explicita Mt 9,13), Jesús critica las prácticas hegemónicas, que se reforzaban en la mesa, y, sobre todo, su legitimación, que se apoyaba en una imagen muy concreta de Yahvé y de su voluntad. Esto explica la reacción de los escribas que aplicaban a Jesús una serie de calificativos deshonrosos y estigmatizantes: borracho, comilón,

²⁴ hooks, *Yearning...*, 151.

amigo de publicanos y pecadores, que intentaban quitar crédito a Jesús. Estos insultos tienen una base histórica muy firme, pues, aunque estén elaborados por la tradición, aparecen en diferentes lugares (Mc 2,15-16; Mt 9,10-11.13; Lc 5,29-30; Lc 7,34). Sus autores son precisamente los escribas al servicio de la élite, aquellos que interpretaban la Torá y la tradición donde se sustentaba la representación hegemónica del espacio que legitimaba el *statu quo*, su orden, sus límites, sus prácticas y sus relaciones. La actitud de Jesús que anunciaba su actividad como el cumplimiento del anuncio de la buena nueva del reino de Dios y su voluntad de bien, chocaba de lleno con la interpretación que ellos hacían de la Torá y de la voluntad de Yahvé en ella. Su reacción no puede minusvalorarse ni para Jesús ni para sus discípulos.

En Lc 14,7-24 (vv. 16-18. ¿19-20? 21.23 [Q]) se aplica la imagen de la comida al reino de Dios y «toma la forma de una re-ordenación del espacio en torno a la mesa de comer»²⁵. En ese espacio fundamental, Jesús proponía una re-ordenación de los valores y las categorías que creaban excluidos, una resignificación del poder, el honor y los límites que estos creaban y que estaban simbolizados, reproducidos, aprendidos y legitimados en la mesa, en sus puestos de honor, en los invitados a los banquetes o los excluidos de ellos, en las atenciones que se les dispensaban en función de su riqueza y honor. El evangelio de Lucas desarrolla y explicita estos aspectos cuando, al aplicar el comportamiento de Jesús en la mesa a la situación comunitaria de su tiempo, hace de ese espacio un lugar preferente de la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios, sus prácticas, valores y relaciones, las implicaciones y las consecuencias para quienes optaban por la perspectiva del reino (Lc 7,36-50; 11,37-53)²⁶.

En lo que sigue veremos algunos valores guía de prácticas y relaciones que propone Jesús desde el reino de Dios y que o no eran los habituales o eran tenidos más bien por despreciables.

²⁵ Halvor Moxnes, «Kingdom takes Place», en *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce Malina*, ed. por John J. Pilch (Biblical Interpretation Series, 53; Leiden: Brill, 2001), 176-209, p. 196.

²⁶ El desarrollo lucano de la tradición de la comensalía, en Rafael Aguirre, *La mesa compartida* (Presencia Teológica 77; Santander: Sal Terrae, 1994).

c. *Valores marginales y nuevas prácticas en el tercer espacio del reino de Dios*

Uno de los presentes le dijo: «Maestro, di a mi hermano que reparta la herencia conmigo. Él le respondió: ¿quién me ha hecho juez o repartidor entre vosotros? Guardaos de toda codicia porque las riquezas no garantizan la vida del ser humano por muchas que tenga. Les dijo una parábola: ... [Un hombre rico a quien los campos le dieron cosechas abundantes, tanto que pensó derribar los graneros que tenía y hacer otros más grandes donde poder almacenar todos sus bienes y vivir tranquilo, pero le llegó la muerte por sorpresa]... Esto le sucederá a quien acumula riquezas pensando solo en él mismo, pero no se hace rico a los ojos de Dios» (Lc 12,13-21).

Tanto el apotegma de los primeros versículos como la parábola son propios de Lucas, pero, según Bovon²⁷, proceden de un material propio anterior que utilizó y que recoge bien la propuesta de Jesús sobre el reino de Dios como ese espacio donde se puede imaginar y comenzar a actuar de forma diferente y a construir otro tipo de relaciones, como desarrolla en los versículos siguientes (12,22-34).

Aunque legalmente la herencia (tierras) de un hombre podía repartirse a su muerte, en el caso de los campesinos humildes, para no dividir la poca tierra que tenían, la tradición promovía su traspaso a manos del primogénito, aunque este debía procurar el sustento de sus hermanos.

La contestación de Jesús, lejos de ser insensible, sitúa el tema en la profundidad de los deseos y perspectivas que orientan las acciones. La parábola se entiende en el contexto de la política herodiana de concentración de tierras y monocultivos que había producido tanta riqueza para unos y tanta ruina para otros. Jesús en la parábola problematiza una realidad conocida por sus oyentes, cuestiona esas prácticas y alerta a quienes las sufren del peligro de asumir los mismos valores y la misma perspectiva. Alerta de la codicia,

²⁷ Françoise Bovon, *El evangelio según san Lucas II* (Salamanca: Sígueme, 2002), 336. e,

de la que nadie está libre, y, desde la marginalidad, propone unos valores que no eran los hegemónicos, ni en el mundo de la élite, ni en el mundo de los campesinos, pues llama a compartir y a abrir las fronteras de la solidaridad más allá de los lazos familiares, en una acción que colaboraba con Dios en hacer real ese tercer espacio del reino de Dios que tan poco tenía que ver con el «reino de Herodes», pero tampoco con el «reino de David». El no estar preocupados por el tener ayuda a compartir y a adquirir una libertad creativa, y es lo que posibilita hacer realidad ese lugar imaginado del reino de Dios (12,31).

Pasemos ahora a otra práctica espacial y a las relaciones que promovía.

El dominio y la opresión eran característicos de quienes ejercían el poder, como experimentaba diariamente la mayoría campesina y aparece plasmado de forma plástica en las parábolas; pero estas prácticas también se daban entre los vecinos de las aldeas, entre los miembros del grupo familiar y de parentesco. Incluso entre los mismos discípulos podían surgir esos comportamientos hegemónicos internalizados que eran difíciles de modificar y guiaban la mirada a la realidad, las acciones y las relaciones:

Llegados a casa (Cafarnaún) les preguntó: «¿De qué discutáis por el camino?». Ellos callaron pues habían discutido sobre quién era el más importante..., entonces (Jesús) les dijo: «Si uno quiere ser el primero que sea el último y servidor de todos» (Mc 10,35-38).

La propuesta del reino de Dios no consistía en intercambiar los papeles entre dominadores y dominados, como algunos de estos últimos podían pensar (Santiago y Juan le piden a Jesús un puesto a su derecha e izquierda en el reino, Mc 10,37). El tercer espacio del reino de Dios suponía una lógica diferente en las relaciones, un vuelco que procedía de mirar la realidad desde los márgenes y proponer como valor una actitud que en el centro se consideraba un anti-valor que llevaba a despreciar a quien lo realizaba: el servicio. El servicio era algo propio de mujeres y esclavos. En ese lugar imaginado de posibilidades transformadoras que era el reino de Dios, se proponía que el poder de quienes ejercían la autoridad abandonara el dominio opresor y se aba-

jara hasta convertirse en servicio que pasa a ser considerado como un valor que definía a quienes optaban por ese tercer espacio.

Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, pues el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea siervo de todos... (Mc 10,42-43).

El evangelio de Juan ha desarrollado esta propuesta de Jesús de Nazaret en el relato del lavatorio de pies de los discípulos por Jesús, en sustitución del gesto sobre el pan y la copa (Jn 13,12-16, donde la respuesta de Pedro presenta el rechazo visceral que producían esas prácticas y actitudes de servicio que se consideraban deshonorosas).

Ni opresor ni oprimido, sino el servicio como horizonte y actitud: «El que quiera ser el mayor que sea el servidor de todos» (Mc 9,35). Es un cambio total de perspectiva y valoración que llevan a unas prácticas y relaciones alternativas, consideradas despreciables por el sistema de valores hegemónico que mantenían los dominadores, pero también muchos dominados; coherente, sin embargo, con la imagen del Dios del reino, a quien, como se ha dicho, Jesús no presenta como rey sino como padre con rasgos atribuidos a la figura materna y alejados de la imagen del patriarca oriental; un padre que no siente herido su honor, que siempre espera (Lc 11,9-13 [Q]; Lc 15,11-32; Lc 15,4-5a.7.8-10 [Q]), una imagen que dejaba sin legitimación y apoyo las conductas y relaciones de dominio-sumisión habituales que conllevaba el sistema patriarcal.

d. El reino de Dios y la propuesta de una nueva representación espacial

La representación espacial que se tiene, con su orden, su lógica y su legitimación, fundamenta las prácticas y relaciones espaciales. Es lo que Soja denomina el segundo espacio. El tercer espacio posibilita, como hemos visto, imaginar y experimentar nuevas prácticas y relaciones. Si es una verdadera propuesta de algo nuevo y no una mera transgresión, supone una nueva representación espacial que la fundamenta.

La proclamación del reino de Dios como ese tercer espacio de nuevas prácticas y relaciones, conllevaba una nueva representación espacial fundamentada en un cambio de los valores centrales, en concreto el honor, y de la imagen de Dios, símbolo primero y referencia fundamental para entender la vida y el mundo y modelar la existencia²⁸.

Resignificación del honor como valor central

El honor ordenaba la dignidad y posición de las personas en el grupo y decidía el trato y la consideración que cada una merecía a los ojos de los demás; establecía su lugar en el grupo y en la sociedad y el trato a recibir. El honor no era un valor exclusivo de la élite; también los campesinos lo tenían como valor central. Podía ser heredado o adquirido. Dependía de factores como la familia, el sexo, la riqueza, el poder o las hazañas personales. Había formas de conseguirlo y de perderlo, pero también de quitarlo mediante los llamados «juegos del honor» en los que los varones eran socializados: desafíos al honor de los otros mediante afrentas físicas o simbólicas (incluida la agresividad sexual hacia las mujeres ajenas). Desafíos y respuestas que llevaban a una espiral de violencia física y social.

En esa dinámica es donde hay que entender las palabras:

habéis oído que se dijo: *ojo por ojo y diente por diente*. Pues yo os digo que no resistáis al mal; antes bien al que te abofetee la mejilla derecha, ponle la otra... al que te obligue a andar una milla vete con él dos... (Mt 5,38-42).

Todas las acciones que se enumeran en este pasaje constituían agravios y desafíos al honor de un varón por parte de diferentes tipos de personas y situaciones (obligar a dar el manto o a acompañar por el camino eran acciones con las que los poderosos, incluidos las tropas de ocupación, sometían y humillaban a la población). La propuesta del reino de Dios no consistía en seguir la lógica de la ofensa-humillación respondiendo, sino en desbaratarla al no entrar en la dinámica de reto-respuesta, lo que solo era posible adoptando una nueva perspectiva y otras referencias.

²⁸ Elizabeth Johnson, *La que es* (Barcelona: Herder, 2002).

Los valores contraculturales del reino de Dios descalificaban las dinámicas agónicas que la sociedad del momento tenía para adquirir y ganar honor a costa de otros, o bien para quitarlo.

Cuidad de no practicar la justicia delante de los hombres para que os vean; en tal caso, no tendréis recompensa de vuestro Padre celestial. Cuando hagas limosna, no lo vayas trompeteando... en las sinagogas o en la calle; cuando oréis, no hagáis como los hipócritas... que lo hacen en las plazas para que les vea la gente... tú entra en tu aposento... Cuando ayunéis, no pongáis cara triste... Tú, en cambio... y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará (6,1-2.5-6.16-18).

En ese tercer espacio del reino de Dios, el honor es resignificado, cambia de signo y de referente. El que otorga honor es Yahvé y desde el Dios que experimenta y presenta Jesús, quedaban redefinidos los criterios de valor y respeto por los que se establecían el lugar y la valía de una persona.

«Os aseguro que si no cambiáis y no os hacéis como este niño no entraréis en el reino de los cielos». «Así pues, el mayor en el reino de los cielos será el que se abaje». Las bienaventuranzas de Mateo (Mt 5,12) y la enseñanza posterior que las explicita (Mt 5,20-6,18) desarrollan la tradición en la dirección de esta propuesta contracultural del reino de Dios y declaran honorables a aquellos que según los valores hegemónicos eran despreciables. Jesús retó el contenido común del concepto de «honor», al reclamar comportamientos de mujeres y esclavos como «honorables» y al proponerlos como modelo²⁹. El servicio, el rechazo al dominio, al juego violento del reto al honor de otros, a la imposición. Esta propuesta era difícil y peligrosa, pues «el público» podía considerar medio hombres y despreciables cobardes a quienes la siguieran. Esta propuesta de Jesús es la que recoge la bienaventuranza de Mateo: «Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán en herencia la tierra» (Mt 5,4). No era fácil para los discípulos, sobre todo para los varones, el seguir esta propuesta de resignificación del honor, como desarrolla Mateo en su evangelio.

²⁹ Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1995), 74.

*La resignificación del sistema de pureza:
la pureza contagiosa y la santidad incluyente*

El gesto que realizó Jesús en el templo de Jerusalén fue una acción simbólica espacial con una gran carga crítica respecto al primer y segundo espacio de Jerusalén y su lugar más sagrado, el Templo. El significado de esa acción recoge muchas prácticas y opciones de Jesús durante su vida. La Tradición explicitó sus palabras aludiendo a las de los profetas que también habían criticado el Templo, su culto y a sus dirigentes por haberlo convertido en cueva de bandidos para unos pocos (Mc 11,15-17; Mt 21,12-13; Lc 19,45-46; Jn 2,11-22; Mc 14,58; Mt 26,61; Mc 15,29; Mt 27,40; Hch 6,14; *Ev Im* 71).

Su acción simbólica en el corazón del universo judío suponía un desafío a la representación del espacio que legitimaba las prácticas espaciales, no solo en el Templo sino también en la vida de la gente. El sistema de pureza y las leyes que lo formaban constituía un mapa simbólico desde el que ordenaba la realidad y a las personas. La santidad era una parte de ese sistema y sus normas, las referidas a Dios y a la relación con él. Estaban contruidos en torno a un concepto de pureza excluyente y de santidad defensiva. Imaginaba a Dios en el Templo, protegido de lo impuro (todo aquello que, por causas diversas –algunas permanentes y ajenas a la voluntad–, eran incompatibles con la imagen que tenían de Dios como plenitud, perfección, totalidad).

Esta idea, siguiendo los criterios hegemónicos de una élite de varones, fundamentaba y legitimaba un sistema de grados de santidad/sacralidad (separación) que permitían acercarse más o menos a Yahvé, el santo por antonomasia, según la pureza que se les atribuía, en virtud de la etnia, el sexo, la perfección física o el nacimiento. No todos aceptaban este sistema. A los qumramitas les parecía laxo; otros como Juan Bautista lo criticaban. Jesús, sin duda, fue influido por el Bautista y empalmó con la tradición profética y religiosa anterior al Destierro, pero va más allá. Con probabilidad, debido a su experiencia religiosa determinante que le hace mirar la realidad con otra mirada.

En el tercer espacio del reino de Dios, la pureza y la santidad sufren una resignificación profunda. El sistema de pureza es transfor-

mado de forma decisiva. De la santidad defensiva se pasa a la santidad contagiosa generadora de una dinámica relacional distinta que cambiaba la exclusión por la inclusión. El Dios que proclamaba Jesús y se hacía presente en su actividad era muy diferente y generaba una práctica espacial y relacional muy diferente: el Dios del que hablaba Jesús salía del Templo a buscar a los excluidos del sistema, a los caídos en las cunetas de la vida; ofrecía la salvación haciéndose presente donde más se le necesitaba. La representación de ese espacio imaginado del reino de Dios y el principio que debía guiar las prácticas espaciales no era la separación y la perfección, según criterios establecidos por la élite sacerdotal, sino la misericordia, que padece con el otro necesitado y se moviliza en auxilio. Lo santo, el Santo por antonomasia, no es el separado sino el Dios que sale a buscar y a incluir porque le duele el dolor de la persona herida, aplastada, oprimida, humillada o hambrienta. La tradición desarrolla esta idea de forma magistral en Mt 25,31-45.

El cambio en la dinámica de actuación que era generado con este cambio de la idea de pureza y santidad, tan centrales en la representación hegemónica del espacio, se aprecia en la parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37). En ella se pasa de discutir los límites de la identidad del prójimo a la afirmación de que lo es quien está en necesidad y en situación vulnerable. La misericordia, en lugar de la pureza defensiva, y la «santidad» entendida como inclusión, guían la práctica espacial en el reino de Dios y generan un tipo de relaciones muy diferentes. Los valores del margen se ponen en el centro: ayuda, solidaridad, com-pasión que mueve a remediar el dolor y la necesidad.

5. Conclusión

Jesús no pertenecía al centro hegemónico, sino a la masa campesina que quedaba en los márgenes, aunque estos fueran muy grandes. Era un judío marginal. Una condición que aceptaba de forma consciente, como lugar de posibilidades creativas.

Jesús de Nazaret hizo del símbolo reino de Dios lo que Harvey llamaba un «espacio de representación» y Soja un «tercer espacio», un

«lugar imaginado» que llevaba en sí la propuesta y la oportunidad de construir y experimentar ya nuevas relaciones e identidades..., una posibilidad liberadora de efectos humanizadores, tanto en la vida personal como en la esfera social.

Aceptar situarse en él significaba adquirir otra perspectiva, la de los márgenes y los marginados, y asumirla voluntariamente como lugar de resistencia y creatividad. Jesús de Nazaret hizo del reino de Dios ese tercer espacio donde imaginar nuevas prácticas espaciales, nuevas relaciones y nuevas identidades, guiadas por nuevos valores, que, aunque resultaban contraculturales respecto a las hegemónicas, empalmaban en gran parte con la tradición profética. Esta posición no significaba rechazar la Torá, sino interpretar desde otra perspectiva la voluntad de Dios plasmada en ella.

El pueblo de Israel conocía la voluntad de bien de Yahvé para su pueblo y para la humanidad a través de la Ley (Torá), de la creación, y esperaba conocerla completamente al final de los tiempos. Según se subrayara más una dimensión que otra, así era la ética que tenían diferentes grupos³⁰. Jesús de Nazaret, sin dejar de pertenecer a su tradición religiosa que, por otra parte, distaba mucho de ser uniforme, tanto en la interpretación de Ley como en la forma de conocer y hablar de la voluntad de Dios, se mostró contracultural al aceptar la marginalidad como lugar hermenéutico. Y así, interpretaba la Torá, y la voluntad de bien de Dios expresada en ella, desde la creación; es más, la interpretaba desde los márgenes, desde la realidad que le salía al paso en la gente que le rodeaba. La experiencia religiosa, al estilo de los profetas, que parece haber tenido en el entorno del Bautista y su bautismo, no solo le llevó a una crítica de las prácticas espaciales, de las representaciones espaciales hegemónicas o legitimaciones de esa organización espacial y de las relaciones que esta creaba, sino que le impulsó a proponer otras nuevas que, mediante las parábolas, hacía reales en la imaginación de quienes le escuchaban. Es más, aquellos que aceptaban el reino de Dios y su perspectiva podían

³⁰ Gerd Theissen – Anne Merz, *Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme, 2012), 347-349.

experimentar ya esas nuevas prácticas y relaciones de solidaridad y fraternidad en sus comidas y entre sus seguidores.

Su propuesta no consistía en ocupar el lugar de los poderosos y seguir su dinámica de exclusión, solo que en sentido contrario. Exigía una «revolución de valores contraculturales» (Theissen), que no eran los del centro hegemónico político o religioso. Jesús miraba la realidad desde los márgenes, desde la realidad sufriente que padecía la injusticia de un mundo/espacio que no estaba ordenado según la voluntad de bien de Yahvé, tal como él la experimentaba y reconocía, no solo en la Torá sino en la realidad desde donde la escuchaba. Esto y la experiencia de este Dios es lo que le llevaba a criticar la legitimidad de la representación del espacio (2º espacio) que mantenía el orden espacial hegemónico existente, sus prácticas y las identidades que producía. La mirada desde el lugar imaginado del reino de Dios trastocaba los valores hegemónicos, los resignificaba y transformaba su contenido. Jesús llama a los que eran marginados a resistir los valores y comportamientos del centro hegemónico y dominante que construía la periferia; les llama a asumir de forma consciente la marginalidad y las identidades despreciadas, para proponer, desde ahí, valores diferentes, para generar unas prácticas espaciales diferentes, con unas relaciones personales y sociales, políticas, económicas y familiares nuevas y liberadoras, más allá de las divisiones binarias excluyentes que el ordenamiento dominante conllevaba. Desde ahí deben ser entendidas las bienaventuranzas.

Bienaventurados los pobres porque vuestro es el reino de Dios; que tenéis hambre ahora porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis... (Lc 6,20-21.22-23 [Q]).

Ahora bien, estos valores que fundamentan prácticas y relaciones alternativas respondían a una nueva representación del espacio que tenía implicaciones en la estructura socioeconómica de aquel territorio y en las relaciones que se establecían en él³¹. No se trataba de un discurso vacío, sino de una posibilidad real que ya se hacía efectiva

³¹ Bruce Malina, *The Social World of Jesus and Gospels* (Nueva York: Routledge, 1996), 138.

en su praxis y en el movimiento intrajudío de renovación que se había formado en torno a él en Galilea, a comienzos del siglo I. Quienes le seguían experimentaban las consecuencias de esa propuesta contracultural, pero también tenían que afrontar las críticas y la oposición, como le sucedía al mismo Jesús.

Bibliografía selecta

- Cresswell, Tim. *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996.
- Crossan, John D. *El poder de la parábola*. Madrid: PPC, 2014.
- Fiensy, David – James Riley Strange (eds.). *Galilee, in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*. Vol. I: *Life, Culture and Society*. Minneapolis: Fortress, 2014.
- Freyne, Sean. *Galilee and Gospel*. Leiden: Brill, 2002.
- Herzog II, William R. *Parables as Subversive Speech*. Louisville K.: Westminster/JK Press, 1994.
- hooks, bell. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Londres: Routledge, 2004. Original: Cambridge, MA: South Press, 1999.
- Moxnes, Halvor. «Kingdom takes Place», 176-209. En *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce Malina*. Ed. por John J. Pilch. Biblical Interpretation Series, 53. Leiden: Brill, 2001.
- Moxnes, Halvor. *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y del reino de Dios*. Ágora 19. Estella: Verbo Divino, 2005.
- Theissen, Gerd – Annette Merz. *Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 2000. Original alemán de 1996.