


LA MUERTE DE JESÚS COMO RESIGNIFICACIÓN DEL DOLOR

Marcos 15,33-39 como texto catártico y clarificador del trauma

Pablo Vernola

Seminario Internacional Teológico Bautista
de Buenos Aires (Argentina)
pablovernola@sitb.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0003-1529-8703>

Resumen: El presente artículo ofrece una lectura de la perícopa de Mc 15,33-39 como texto catártico, a partir de la definición del concepto de la *kátharsis* aristotélica. A su vez, y de manera complementaria, se plantean las propuestas de Michèle Petit y Santiago Guijarro como marcos de comprensión de textos leídos en tiempos de crisis y trauma. Desde esos parámetros de lectura, se realiza un análisis exegético del texto valiéndose de diversas herramientas metodológicas, pero haciendo especial énfasis en la lectura contextual del evangelio –entendiéndolo como texto de posguerra– y su propósito retórico.

Palabras clave: Evangelio de Marcos. Catarsis. Guerra judía. Trauma.

The death of Jesus as a re-signification of pain Mark 15,33-39 as a cathartic and clarifying text of trauma

Abstract: This paper offers a reading of the pericope of Mk 15,33-39 as a cathartic text, starting from the definition of the Aristotelian concept of *katharsis*. As well as this, and in a complementary way, the proposals of Michèle Petit and Santiago Guijarro are proposed as frameworks for understanding texts read in times of crisis and trauma. From these reading parameters, an exegetical analysis of the text is carried out using diverse methodological tools, but with special emphasis on the contextual reading of the gospel – understanding it as a post-war text – and its rhetorical purpose.

Keywords: Gospel of Mark. Catharsis. Jewish war. Trauma.

En tiempos de angustia y de crisis como los que la humanidad está pasando debido a la pandemia de la COVID-19, la necesidad de la exteriorización y expresión de las emociones se hace vital. Pese a esto, en muchos contextos religiosos y pastorales, la expresión de emociones “negativas”, como la angustia, el desconcierto, la sensación de sinsentido, el vacío o la desorientación, no son bien vistas y hasta pueden ser reprimidas por personas consideradas como autoridades espirituales, provocando una mayor angustia y una revictimización de la persona sufriente. Lejos de presentarse como espacios de desahogo y socialización de las angustias, algunos espacios religiosos se transforman en lugares de represión y opresión espiritual, negando la posibilidad de expresión de los dolientes y condenándolos al silencio más cruel.

Sin embargo, los textos bíblicos se presentan como vehículo de las expresiones más profundas, sin disimular ninguna emoción. En el caso específico del evangelio de Marcos, la lectura contextual permite comprenderlo como un texto situado en el contexto de la guerra judeo-romana (66-73 d. C.), posiblemente poco tiempo después de la destrucción del Templo de Jerusalén y las consecuencias que eso implicó para los judíos y las comunidades relacionadas con ellos, incluyendo los primeros oyentes/lectores del evangelio. El relato de la Pasión (Mc 14–15) y especialmente la escena de la muerte de Jesús (15,33-39) podrían funcionar como vehículo para la expresión del dolor y la exteriorización del sufrimiento de los destinatarios.

En el presente trabajo se introducirán brevemente las propuestas de Michèle Petit y Santiago Guijarro y, a partir de ellas, profundizar en el concepto de *kátharsis* en la *Poética* de Aristóteles. Aprovechando este complementario marco teórico, propondremos un análisis de la perícopa de Mc 15,33-39 que describe la escena de la muerte de Jesús, y sus posibles implicancias para los primeros oyentes/lectores del mismo y el momento de posguerra que estaban atravesando.

1. Las propuestas de Michèle Petit y Santiago Guijarro y el rol de los textos en tiempos de crisis y trauma

Michèle Petit¹ es una antropóloga francesa que ha dedicado varios años de investigación al estudio de los procesos de lectura en diversos en-

¹ La autora tiene estudios en sociología, psicoanálisis y lenguas orientales, y es investigadora del Centro Nacional para la Investigación Científica de la Universidad de París I, en Francia.

tornos de Francia y América Latina, tanto rurales como urbanos. El enfoque de su trabajo ha sido poner la mirada en el lector y las reacciones que genera la lectura en ellos, especialmente en quienes atraviesan diversas situaciones de crisis o dificultad y cómo esa lectura influye en la construcción del ser del lector y la reconstrucción de su identidad.

En una conferencia llamada “La lectura reparadora”, impartida en Buenos Aires en mayo del año 2000, en el marco de un seminario del Ministerio de Educación, sostiene que

la lectura puede ser un recurso para dar sentido a la experiencia de alguien, para darle la palabra a sus esperanzas, a sus miserias, a sus deseos; la lectura puede ser también un auxiliar decisivo para repararse y encontrar la fuerza necesaria para salir de algo².

Afirma más adelante que en la lectura hay algo que va mucho más allá del olvido temporal de las penas o dolores, sino que tiene que ver con encontrarle sentido a la vida, con la recomposición de la imagen del propio lector, encontrando en la lectura algo profundamente reparador³.

En la misma conferencia, Petit hace alusión a su experiencia personal de lectura en tiempos de crisis:

Personalmente, cuando yo pasé por momentos de gran desazón, la literatura que atraviesa la desesperanza me reconfortó más, paradójicamente, que la que se dedica a evocar pequeños placeres. Creo que eso tiene que ver con el hecho de que el lector se encuentra allí, inconscientemente, con el impulso del escritor, que describe a partir de la falta y de la pérdida pero que, por medio de la escritura, supera esa pérdida y va hacia la reconquista de la vida⁴.

En el mismo sentido, y cerca del final de la conferencia, sugiere que los textos se ofrecen como una pantalla, permitiendo decir emociones y angustias, pero poniéndolas a distancia, tamizando los propios miedos y dando sentido a lo que carece de él⁵.

En otra obra más reciente⁶, Petit aplica su teoría a un ensayo en el que realiza un estudio de casos en los que la lectura se transformó en una herramienta de reorganización, de sanación y de reorientación en contextos de gran dificultad. Analizando un caso relacionado con las consecuencias de la Segunda guerra mundial en niños judíos sobrevivientes en Estados Unidos, afirma que incluso a los que fueron gravemente lastimados, un relato o una

² PETIT, *Lecturas*, 68-69.

³ Cf. *ib.*, 70.

⁴ *ib.*, 78.

⁵ Cf. *ib.* 81.

⁶ Cf. PETIT, *El arte*.

metáfora poética les ofrecen a veces, en una forma transpuesta, un eco de lo que vivieron y que no había podido expresarse, suscitando así un movimiento psíquico⁷. El propósito de la lectura en esos contextos no es la evasión, sino la invención de un punto de apoyo que permita introducir un pie en la realidad, una apertura hacia un lugar distinto en el que el pensamiento, el recuerdo y la imaginación de un futuro se vuelven posibles⁸.

Reflexionando en el proceso de lectura, Petit afirma:

Una historia puede muy pronto volverse parte de uno mismo y, al garantizar una distancia que protege, puede permitir evocar la propia historia, en particular sus capítulos difíciles. Porque son sobre todo las páginas dolorosas de nuestra vida las que pueden ser leídas de manera indirecta... La lectura consuela, apacigua porque pone en movimiento nuestras inscripciones traumáticas más oscuras⁹.

Petit sostiene, a través de sus investigaciones y trabajos, que los textos, tanto escritos como orales, se pueden transformar en medios para vehicular las experiencias traumáticas.

Como se verá, esta propuesta puede tomarse como encuadre de acercamiento al texto del evangelio de Marcos considerándolo como un texto de posguerra¹⁰, especialmente el relato de la Pasión (Mc 14–15), sección en la que es claro el aumento del dramatismo en la narración y la posible vinculación con el trauma experimentado por los primeros oyentes/lectores. Así lo expresa Santiago Guijarro en un artículo reciente, en el que aborda el estudio del evangelio de Marcos como “relato progresivo”¹¹, especialmente la sección abarcada en Mc 11–16. Guijarro sostiene que el evangelio incorpora y reelabora una serie de tradiciones diversas correspondientes a la primera generación de discípulos, pero enfatizando especialmente en el “trauma” del relato de la Pasión. Esta elección del recuerdo traumático, que se convierte en el eje de la narración de todo el evangelio, estaría vinculada con la situación de posguerra vivida por sus primeros destinatarios. En palabras de Guijarro, “fue este nuevo trauma el que motivó la recuperación creativa de aquel otro trauma de la Pasión y muerte de Jesús que había sido elaborado por la primera generación de discípulos”¹².

⁷ Cf. PETIT, *El arte*, 67.

⁸ Cf. *ib.*, 73.

⁹ *ib.*, 112–113.

¹⁰ Varios autores así lo consideran. Cf. FANDER, *Mein Gott*; GUIJARRO, *El evangelio*; MARCUS, *The Jewish*; ROSKAM, *The Purpose*; THEISSEN, *Colorado*, entre otros.

¹¹ Cf. GUIJARRO, *El evangelio*, 324–327.

¹² *ib.*, 325.

La mencionada perspectiva de Guijarro, sumada a la propuesta de Petit, serán parte del marco exegético desde el que se abordará la perícopa de Mc 15,33-39.

2. *Kátharsis* en Aristóteles y la lectura contextual del evangelio de Marcos

Una de las obras de Aristóteles que ha sobrevivido al paso del tiempo es la llamada *Poética*. Este pequeño tratado, vinculado temáticamente a la *Retórica* del mismo autor, se conserva de manera fragmentaria y desordenada, lo que hace pensar a algunos autores que se trataría de unos “apuntes de clase”, que no habrían sido elaborados para su publicación, sino pensados para la enseñanza oral¹³.

En este pequeño texto, es mencionado por única vez en toda la obra aristotélica el término griego *kátharsis*, que ha dado mucho lugar a la reflexión posterior. En su definición de la tragedia, Aristóteles dice lo siguiente:

Es, pues, la tragedia la imitación de una acción seria y completa, de cierta extensión, con un lenguaje sazonado, empleado separadamente: cada tipo de sazonamiento en sus distintas partes, de personajes que actúan y no a lo largo de un relato, y que a través de la compasión (*éleos*) y el terror (*fóbos*) lleva a término la expurgación (*kátharsis*) de tales pasiones (*toioútōn páthēmatos*)¹⁴.

A continuación, se propondrá un breve análisis de algunos de estos términos que permitirá una mejor comprensión de la *kátharsis* aristotélica.

2.1. Compasión, temor y otras pasiones

En primer lugar, el vocablo *éleos* (compasión) se presenta como una posible respuesta del espectador a la tragedia. Como sugiere Escobar Carrió, “la tragedia provoca compasión en la medida en que la desgracia que acontece al protagonista es inmerecida”¹⁵. Según el mismo Aristóteles en la *Retórica*:

¹³ Cf. LÓPEZ EIRE, “Prólogo”, en ARISTÓTELES, *Poética*, 5-8.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Poética*, 1449b. Entre paréntesis se transliteran los términos griegos que serán analizados en el presente trabajo.

¹⁵ ESCOBAR CARRIÓ, *Catarsis*, 4.

Sea la compasión (*éleos*) cierta pena por un mal que aparece grave y penoso en quien no lo merece, el cual mal se podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados, y esto cuando aparezca cercano; porque es claro que es necesario que el que va a sentir compasión esté en una situación tal que pueda creer que va a sufrir algún mal o bien él mismo o bien alguno de los allegados, y un mal tal como se ha indicado en la definición, o semejante, o casi igual¹⁶.

El sufrimiento que aquí se describe puede ser motivado por distintos factores (enfermedad, muerte, dolor físico, ausencia de afectos) y el espectador lo experimenta con una sensación de injusticia. En este sentido, la compasión se refiere al inocente y supone la conciencia de la vulnerabilidad del hombre¹⁷. Aristóteles también agrega que, para sentir compasión, uno mismo o alguien muy cercano debe hallarse en una situación de sufrimiento.

Esa misma reacción podría haber sido experimentada por los primeros oyentes/lectores del relato de la Pasión de Marcos, encontrando en Jesús un reflejo de su propia situación, debido a su desgracia inmerecida y una cierta cercanía en los acontecimientos leídos o escuchados en el texto, al atravesar un mal similar.

En segundo lugar, Escobar Carrió señala que también la tragedia suscita “temor porque la fragilidad del protagonista pone de manifiesto también nuestra propia fragilidad”¹⁸. En este aspecto, también Aristóteles propone una definición de “temor” en la *Retórica*:

Sea el temor (*fóbos*) cierta pena o turbación resultante de la representación de un mal inminente, bien dañoso, bien penoso; pues no todos los males se temen, por ejemplo ser uno injusto o tardó, sino lo que significa penas grandes o daños, y esto si no parece lejano, sino inminente. Porque lo que está muy lejos no se teme...¹⁹

Ese temor está relacionado con la posibilidad de experimentar un daño futuro, grave e importante y que no está en la posibilidad del espectador evitar²⁰. Más adelante agrega Aristóteles que son temibles “las cosas en que no hay socorro o este no es fácil” y que para temer “es preciso que res-te alguna esperanza de salvación sobre aquello que angustia”²¹. Por último, al finalizar su análisis sobre el temor, concluye:

¹⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 8, 1385 b.

¹⁷ Cf. ESCOBAR CARRIÓ, *Catarsis*, 4.

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1382 a.

²⁰ Cf. ESCOBAR CARRIÓ, *Catarsis*, 5.

²¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1382 b, 1383 a.

De manera que a los oyentes es preciso disponerlos de tal modo, cuando es mejor que teman, diciéndoles que están en condiciones de que algo les sobrevenga, porque también otros mayores que ellos han sufrido y mostrarles que otros como ellos padecen o han padecido, y a manos de quienes no pensaban y lo que no pensaban y cuando no podían esperarlo²².

Tal como se señaló en la introducción, el presente artículo toma como marco de lectura al evangelio de Marcos un producto literario de posguerra. Los primeros oyentes/lectores del texto estarían sufriendo las consecuencias del trauma de la guerra judeo-romana reciente y, como consecuencia, algún tipo de persecución (cf. Mc 4,17; 10,30; 13,11-13). La escena de la muerte de Jesús (Mc 15,33-39) podría provocar en ellos la consciencia y experiencia de su propia fragilidad y debilidad, viendo cómo Jesús, alguien mayor que ellos, había sufrido y padecido también.

En tercer lugar, según la cita de la *Poética* que se está analizando, para Aristóteles la tragedia permite la *kátharsis* de tales pasiones (*toioútōn páthēmatos*) como la compasión y el temor.

El vocablo *páthēmatos* fue usado desde la época de los trágicos, denotando lo que le sucede a un hombre y debe ser aceptado por él, principalmente entendido como “desgracia” o “sufrimiento”. También se refiere a la condición corporal o espiritual inducida por eventos externos, generalmente como “estado de sufrimiento”, “estado de ánimo triste”, “dolor” o “pena”²³.

Según García Santos²⁴, el mismo término es usado en el Nuevo Testamento en dos sentidos: como estado del cuerpo o del alma que está sometido a un acontecimiento especialmente doloroso que le afecta, aflicción, desgracia, sufrimiento o tribulación; o como un fuerte deseo físico²⁵. Si bien el término no es usado nunca en los evangelios, en varias ocasiones de la literatura epistolar se emplea para describir los sufrimientos experimentados por Jesús²⁶.

De todas formas, es claro que la intención de Aristóteles no era limitar el sentido de la expresión a la compasión y el temor, ya que el uso del pronombre demostrativo *toioútōn* (tales) junto a *páthēmatos* (pasiones), implica una gama mayor de emociones. Lo que interesa profundizar a con-

²² ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1383 a.

²³ Cf. SEESEMANN, “πάθημα”, en *TDNT*, 930-935.

²⁴ Cf. GARCÍA SANTOS, “πάθημα”, 637.

²⁵ De las 16 veces que el término aparece en el Nuevo Testamento, 14 corresponden con la primera acepción (Rom 8,18; 2 Cor 1,5.6.7; Flp 3,10; Col 1,24; 2 Tm 3,11; Heb 2,9.10; 10,32; 1 Pe 1,11; 4,13; 5,1.9), mientras que solo dos corresponden a la segunda (Rom 7,5; Gal 5,24).

²⁶ Cf. 2 Cor 1,5; Flp 3,10; Heb 2,9.10; 1 Pe 1,11; 4,13; 5,1.

tinuación es el sentido del término *kátharsis* y su uso en el fragmento de la *Poética*, a fin de comprender su función en relación con “tales pasiones”.

2.2. *Kátharsis*

En la traducción al español empleada en el presente trabajo, dicho vocablo es traducido como “expurgación” y, para comenzar analizando el mismo, se seguirá el trabajo de Ángel Sánchez Palencia²⁷, quien propone un examen de los diferentes campos semánticos del término *kátharsis* a lo largo de la historia de la religión y del pensamiento griegos, desde los orígenes hasta Aristóteles. Según Sánchez Palencia, quien sigue una comprensión tradicional del sentido del vocablo griego, se pueden distinguir tres líneas principales de uso y sentido:

Sentido fisiológico

El término proviene del lenguaje técnico de la medicina y correspondería al término español “purgación”, comprendido como la expulsión de sustancias nocivas de un organismo, ya sea de manera espontánea o provocada.

Sentido religioso

En este sentido, se correspondería con los términos españoles “expiación” o “purificación”, vinculado a la liberación de ciertas impurezas o culpas mediante la ejecución de algún tipo de ceremonia, ritual o sacrificio establecido por las normas religiosas.

Sentido psíquico

En este aspecto se considera que, así como los humores dañinos del cuerpo se purgan o expulsan para evitar o curar enfermedades, de igual modo se purgan las pasiones del alma para curarla de sus dolencias.

De acuerdo a esta propuesta de Sánchez Palencia, es en este último sentido psíquico que podría comprenderse el relato de la Pasión de Marcos

²⁷ Cf. SÁNCHEZ PALENCIA, *Catarsis*, 142-144.

y, especialmente, 15,33-39, como un texto útil para purgar emociones o padecimientos, a partir del contexto del trauma y los sufrimientos experimentados a causa de la guerra y las persecuciones²⁸.

Sin embargo, Martha Nussbaum propone una comprensión distinta del concepto aquí analizado. Ella afirma que, para Aristóteles, la compasión y el temor son fuentes de iluminación o clarificación, pues la persona reacciona atendiendo a sus reacciones y, de esta forma, se conoce mejor a sí misma en relación a sus inclinaciones y valores²⁹. A partir de artículos de Leon Golden, quien examina el vocabulario epistemológico de Platón, el vocablo *kátharsis* y los términos de la misma familia tienen una connotación de aprendizaje, apareciendo en el alma cuando esta es capaz de dejar atrás las pasiones. Su significado primario sería “limpieza” o “clarificación”, entendido como la eliminación de los obstáculos que vuelven a un objeto menos claro. En este uso platónico, el término tiene connotaciones vinculadas a la ausencia de mezcla, claridad, inexistencia de impedimentos. Ese conocimiento o *katharós* se da cuando el alma no es limitada por obstáculos corporales o pasiones, sino que es limpia y clara³⁰.

Nussbaum propone que Aristóteles adopta esta comprensión del término *kátharsis* como limpieza o clarificación. Sin embargo, el estagirita no supone a las pasiones como un obstáculo para alcanzar dicha clarificación o limpieza (como concebía Platón), sino que comprende que la tragedia contribuye a acceder al conocimiento de nosotros mismos explorando el temor y la compasión, entre otras pasiones:

Quando vemos a un personaje trágico es a menudo la reacción pasional, y no el pensamiento, lo que nos enseña cuáles son nuestros valores [...] Las pasiones [...] pueden conducirnos a un plano más profundo y verdadero de nosotros mismos, hasta valores y compromisos que habían permanecido ocultos bajo la ambición de dominio o las racionalizaciones defensivas³¹.

En este sentido, Nussbaum concluye que, para Aristóteles, la función de la tragedia es lograr, por intermedio de las pasiones como la compasión y el temor, una clarificación o iluminación relacionadas con las propias experiencias temibles o dignas de compasión.

²⁸ El término griego *kátharsis* no es empleado en el Nuevo Testamento. Sin embargo, la Septuaginta presenta cuatro veces algunos términos que contienen la misma raíz: Lv 12,4,6; Jr 39,29 y Ez 15,4. Las cuatro referencias presentan el sentido religioso propuesto por Sánchez Palencia.

²⁹ Cf. NUSSBAUM, *La fragilidad*, 480.

³⁰ Cf. *ib.* 482-483.

³¹ *ib.* 483.

Tomando en cuenta el análisis del fragmento de la *Poética* y cómo Aristóteles amplía algunos de esos conceptos en la *Retórica*, es posible tomar su propuesta como marco referencial de comprensión para el relato de la Pasión en Marcos. Mediante la exposición a dicha narración, los primeros oyentes/lectores del evangelio podrían encontrar una clarificación de sus propias experiencias y una mejor comprensión de sus propias pasiones, en la línea de la propuesta de Petit y de Guijarro, transformándose en un auxiliar decisivo para repararse y encontrar la fuerza necesaria para salir del trauma vivido. La escucha/lectura del evangelio se podría transformar en medio para vehiculizar o resignificar las experiencias traumáticas vividas.

3. Aproximación exegética a Mc 15,33-39

Mucho se ha escrito sobre el relato de la Pasión en el evangelio de Marcos, debido al lugar prominente que ocupa en el texto. En esta aproximación exegética se aprovecharán algunas herramientas de análisis provenientes de diversas metodologías, poniendo especial énfasis en la posible lectura contextual y en el efecto que el texto pretendía provocar en los primeros oyentes/lectores.

3.1. Aportes exegéticos introductorios

Algunos autores que han estudiado redaccionalmente Mc 14–15 han propuesto que, probablemente, Marcos depende de un relato previo conocido como el relato “pre-marcano” de la Pasión. Esto pondría de manifiesto que el autor del evangelio trabajaría a partir de una fuente previa, pero que la reelabora redaccionalmente al incorporarla en su texto³². En su reconstrucción del relato pre-marcano de la Pasión, Santiago Guijarro sostiene que, en la sección analizada en el presente trabajo, los aportes redaccionales propios de Marcos son la traducción del grito de Jesús del arameo al griego (Mc 15,34b) y la confesión de Jesús como hijo de Dios de parte del centurión (15,39)³³, mientras que el resto del texto provendría de la fuente previa³⁴.

Por otra parte, desde un punto de vista narrativo, muchas de las señales que el narrador va dando a lo largo del texto apuntan hacia la Pasión,

³² Cf. GUIJARRO, “El relato”; MARCUS, *El evangelio*, II, 1063-1066.

³³ Cf. GUIJARRO, “El relato”, 364.

³⁴ *Ib.*, 368-369.

desde la referencia al novio que será “quitado” en 2,20, el acuerdo entre fariseos y herodianos en 3,6, pasando por la mención de la cruz en 8,34 y por los tres anuncios de la Pasión en 8,31; 9,31 y 10,33-34, entre otros. El narrador va preparando al lector para el clímax del evangelio mediante el recurso de la prolepsis.

De igual forma, el análisis narrativo permite notar que la temporalidad es un factor que también debe tomarse en cuenta para la comprensión del texto. Las referencias temporales a lo largo del evangelio en la sección comprendida entre los capítulos 1 al 10 son muy vagas e imprecisas. Sin embargo, a partir del capítulo 11, las referencias son más puntuales: “ya anochece” (11,11), “al día siguiente” (11,12), “al llegar la noche” (11,19), “por la mañana” (11,20), “el primer día de la fiesta” (14,12), “cuando llegó la noche” (14,17), “muy de mañana” (15,1). Esta ralentización³⁵ de la narración se intensifica en el relato de la crucifixión, señalando una división cada tres horas: hora tercera (15,25), hora sexta (15,33) y hora novena (15,34). A los fines del presente trabajo, este efecto en la temporalidad del relato ayuda a aumentar la tensión de la acción narrada y sirve como herramienta para captar aún más la atención de los oyentes/lectores.

En lo que se refiere específicamente al fragmento de Mc 15,33-39, puede presentarse la siguiente propuesta de estructura concéntrica:

A. V. 33. Fenómeno extraordinario: oscuridad sobre la tierra.

B. Vv. 34-37. Jesús en la cruz: grito, burlas y muerte.

A'. Vv. 38-39. Fenómeno extraordinario: velo rasgado. Declaración del centurión.

En el caso del segmento B, vv. 34-37, está enmarcado por una *inclusio* formada por la expresión *fōnē megālē* (“gran voz”) en los v. 34 y 37. Por su parte, el segmento A', vv. 38-39, también estaría enmarcado por el mismo recurso literario, formado por el término *exēpneusen* (“expiró”), apareciendo como última palabra del v. 37 y en el v. 39³⁶.

³⁵ La ralentización es un recurso de la narrativa mediante el cual el tiempo narrado se hace más lento, en este caso, con el fin de llamar la atención de la escena que se describe. Según D. Marguerat e Y. Bourquin, “la pausa [descriptiva] es la ralentización extrema de la narración, donde un segmento del relato corresponde a una duración nula en el plano de la historia contada”; cf. D. MARGUERAT e Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, 146.

³⁶ Cf. NAVARRO, *Marcos*, 558.

Por otro lado, Cook y Foulkes ofrecen una propuesta de estructura concéntrica que amplía la ofrecida anteriormente, aunque dejando fuera la declaración del centurión del v. 39:

- A. Primer juicio divino: tinieblas por tres horas. (v. 33)
- B. Primer grito fuerte. (v. 34; cf. Sal 22,1)
- C. Espectadores: “¡Miren, está llamando al profeta Elías!”. (v. 35)
- C'. Hombre que ofrece vinagre: “Veamos si Elías viene”. (v. 36)
- B'. Segundo grito fuerte; Jesús muere. (v. 37)
- A'. Segundo juicio divino: velo del santuario rasgado. (v. 38)³⁷

El texto se presenta enmarcado por dos imágenes que reflejan un fenómeno extraordinario: el oscurecimiento del sol en el inicio (sección A, v. 33) y la rasgadura del velo del templo en el cierre (sección A', v. 38). Hacia el interior del texto, los segmentos B y B' reflejan la presencia de dos menciones de gritos de Jesús (v. 34 y 37, respectivamente), mientras que en el centro están las menciones a los espectadores del hecho y sus referencias a Elías: la confusión de la frase de Jesús (segmento C, v. 35) y el ofrecimiento del vinagre, a la expectativa de la aparición del profeta (segmento C', v. 36).

3.2. Análisis lingüístico, lectura contextual y retórica

Para esta propuesta de lectura, es necesario remarcar nuevamente que en el presente artículo se lee el evangelio de Marcos como un producto literario de posguerra, escrito poco después de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 a. C., símbolo del final de la guerra judeo-romana³⁸. Es sabido que esta datación del evangelio no es la posición tradicional, que lo ubica a fines de la década del 60 y lo vincula con la ciudad de Roma. A pesar de ello, como se indicó anteriormente, son varios los autores³⁹ que,

³⁷ Cf. COOK – FOULKES, *Marcos*, 354.

³⁸ La mayoría de los historiadores fechan la guerra entre los años 66 y 73/74. La finalización de la misma no es fácil de establecer. La destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 simboliza el comienzo del fin, pero luego se suceden algunos pequeños focos de resistencia, que finalizan con el asedio y la toma de la fortaleza de Masada, en el desierto de Judea. Cf. FLAVIO JOSEFO, *La Guerra*, VII, 252-406; SCHÜRER, *Historia*, 649-655.

³⁹ Cf. MARCUS, “The Jewish”; THEISSEN, *Colorido*, 259-316.

desde hace unas décadas, proponen a la situación de posguerra como contexto vital o *Sitz im Leben* del evangelio. El espacio del presente trabajo no permite un desarrollo mayor sobre el tema, pero puede encontrarse una mejor fundamentación en trabajos previos⁴⁰. Esta vinculación del evangelio de Marcos con un contexto de posguerra permitió a varios autores proponer lecturas novedosas, vinculadas al trauma⁴¹, a la resistencia oculta frente a la opresión⁴², entre otras. Como se verá mediante el análisis de la perícopa de Mc 15,33-39, una lectura enmarcada en el mencionado trasfondo también permite comprenderlo desde una nueva perspectiva.

Definido este marco de lectura, se procederá a un análisis exegético de las partes que componen la perícopa, haciendo especial énfasis en los efectos que pretende generar en sus oyentes/lectores y su propósito como texto catártico.

v. 33. Y al llegar la hora sexta, sobrevino tiniebla sobre toda la tierra, hasta la hora novena⁴³.

Como se mencionó anteriormente, la ralentización del tiempo narrado en el relato de la crucifixión le aporta un alto grado de dramatismo a la escena, describiéndola de manera detallada. En este caso, el texto señala la división del tiempo cada tres horas: tercera (15,25), sexta (v. 33) y novena (vv. 33-34).

A su vez, la mención del sustantivo *skótos* (tiniebla u oscuridad) también suma a la intensidad dramática de la escena. El término es usado por única vez en Marcos en este versículo, aunque en el discurso de Jesús en Mc 13 se había anticipado un oscurecimiento del sol (*skotízo*, cf. 13,24). Ciertamente, las tinieblas o el oscurecimiento del sol son una tradición muy presente en el Antiguo Testamento, especialmente en la literatura profética, como signo del inminente “día del Señor” o el juicio escatológico (cf. Jr 15,9; So 1,15; Jl 2,2; 3,4)⁴⁴.

Esa misma tradición está presente en algunos libros de la literatura judía extrabíblica. Los *Oráculos Sibílicos* afirman en V, 346-347: “Ni del mismo sol existirán las llamas imperecederas, ni la brillante luz de la luna

⁴⁰ Cf. VERNOLA, “Mc 8,27-33”, 100-107.

⁴¹ Cf. GUIJARRO, “El evangelio”.

⁴² Cf. MIQUEL, “El relato”.

⁴³ La traducción propuesta es del autor del presente trabajo, basado en la edición crítica del texto griego NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012.

⁴⁴ La misma tradición también puede verse en Apocalipsis 8,12; 9,2.

volverá a existir”, mientras que el llamado *Testamento de Moisés* hace lo propio en 10,5: “El sol no dará luz y en tinieblas se tornarán los cuernos de la luna”⁴⁵.

Por otra parte, los estudiosos prestan especial atención a los textos de Ex 10,21-23 y Am 8,9-10. En el caso del primero, algunos sugieren que las tres horas de tinieblas entre la hora sexta y la novena referidas por Marcos podrían estar relacionadas con los tres días de duración de la plaga de las tinieblas, previa a la liberación de Israel de Egipto. Por otro lado, es sugerente la referencia al texto de Amós, que la Biblia de Jerusalén traduce de la siguiente manera:

Aquel día –oráculo del Señor Yahvé– haré ponerse el sol a mediodía, y en plena luz del día cubriré la tierra de tinieblas. Convertiré vuestra fiesta en lamento, en elegía todas vuestras canciones; cubriré todos los lomos de sayal y de tonsura todas las cabezas; la transformaré en lamento como por un hijo único y acabará como un día de amargura (Am 8,9-10).

Joel Marcus señala varios puntos de contacto entre la cita de Amós y el relato de Marcos: (1) la referencia al mediodía como momento de la llegada de las tinieblas, correspondiente a la “hora sexta” señalada en Mc 15,33, según la forma romana de contar las horas; (2) la referencia de Amós a la fiesta religiosa, que en el relato marcano coincide con la celebración de la Pascua (cf. Mc 14,1.12.26; 15,6.42); (3) la referencia en Amós al “hijo único”, traducción del término hebreo *yāhîd*, que la LXX traduce como *agapētós*, “amado”. El mismo vocablo que presenta esta traducción griega del Antiguo Testamento es utilizado para referirse a Jesús en Mc 1,11 y 9,7, en ambas ocasiones dicho por la voz del cielo⁴⁶. Marcus también lo vincula con los versículos siguientes de Amós (8,11-12), donde se dice que la gente tendrá hambre por la palabra de Dios, pero que no la hallará, relacionándolo con el silencio de Dios frente al clamor de Jesús en Mc 15,34-39.

Teniendo en cuenta lo expuesto, parece haber un vínculo entre el avance de la oscuridad o las tinieblas y el juicio escatológico. Asimismo, es posible notar una cierta ambigüedad en el texto: el cielo oscurecido anticipa el juicio de Dios por la muerte de su “hijo amado”, pero ¿sobre quién se derramaría ese juicio? Ese mismo hijo amado es quien, al mismo tiempo, no es capaz de hallar la palabra de Dios, como se señalaba en Am 8,11-12, sino que es llevado a emitir el fuerte grito del versículo 34, en medio de su desconcierto. Según el relato del libro de Éxodo mencionado anteriormen-

⁴⁵ Ambas citas tomadas de la edición y traducción de A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, 1982 (Vol. III), 1987 (Vol. V).

⁴⁶ Cf. MARCUS, *El evangelio. II*, 1225-1226.

te, la liberación anticipada llegaría luego de los días de la plaga de la oscuridad (Ex 10,21-23), pero, en el relato de Marcos, las tinieblas no librarían al hijo amado del desconcierto, el abandono y el sufrimiento. Los primeros oyentes/lectores del evangelio de Marcos también podrían interpretar la situación que vivían como un cielo oscurecido (Mc 13,24) y lleno de tinieblas desconcertantes (15,33).

v. 34. Y a la hora novena Jesús gritó con voz fuerte: “*Eloí, Eloí, lemá sabajthá-ní*”, que traducido es: “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me abandonaste?”

Parece claro que se trata de una frase importante, ya que son las últimas palabras de Jesús en todo el evangelio de Marcos. En su relato de la crucifixión, Jesús solamente grita, y lo hace en dos oportunidades (cf. 15,37)⁴⁷. Este grito de Jesús ha desconcertado a los lectores de todas las épocas y aún al resto de los evangelistas. Si se considera la dependencia de Marcos como fuente que tienen Mateo y Lucas, puede notarse que, si bien el evangelio de Mateo sigue bastante de cerca a Marcos en el relato de la crucifixión, Lucas decide omitir esos gritos de Jesús e incorporar otras palabras menos complejas teológicamente⁴⁸. Por otra parte, considerando la posible dependencia del evangelio de Juan de un relato de la Pasión pre-marcano, podría decirse que también elimina esos gritos de su evangelio, incorporando otras expresiones más alineadas con su teología⁴⁹.

Marcos emplea el verbo *boáō*, cuyo significado es clamar, dar voces, gritar. Lo utiliza solamente en dos ocasiones: en 1,3, donde incorpora la cita de Is 40,3 de la versión de la LXX, y en 15,34, siendo Jesús el sujeto del grito o clamor. En el *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Balz y Schneider afirman que el verbo “se usa especialmente (como ocurre con frecuencia en la LXX) para referirse al clamor de los que se sienten desvalidos e impotentes”⁵⁰. Pero, a semejante verbo, Marcos le suma un complemento especificando el modo de ese grito: *fōnē megālē*, “con voz fuerte”, indicando que no se trata de un simple grito, sino de un clamor desesperado.

⁴⁷ Se ha debatido en torno a si se trata de dos gritos distintos, como Mateo deja bien claro incorporando el adverbio *pálin*, “de nuevo, otra vez” (cf. Mt 27,50), distinguiendo ambos gritos. A los fines del presente trabajo no parece un asunto central, pero puede verse la discusión sobre el tema en el reciente artículo de DE LANG, “On Cry”. En relación con el trasfondo arameo de la expresión, puede consultarse la reciente tesis de RIZZUTO, “*ελωι ελωι*”.

⁴⁸ Cf. Lc 23,34.43.46.

⁴⁹ Cf. Jn 19,26-27.28.30.

⁵⁰ “*βοάω*”, en DENT, 669-670.

Por otra parte, se ha estudiado la forma de citación aramea de la primera frase del Salmo 22 en Mc 15,34 y la traducción que propone el evangelista, cercana a la versión de los LXX, así como sobre el sentido de la incorporación de esta cita del Antiguo Testamento en este lugar del evangelio. Aquellos autores que, tal vez, se han sentido incómodos frente a esta frase en boca de Jesús han propuesto diversas soluciones⁵¹, siendo la más conocida la de que Jesús cita el *incipit* del Salmo 22 considerando que, si bien son palabras de desconcierto, el final del salmo es de victoria y alabanza. De esta forma, los oyentes/lectores deberían dar por supuesto que la citación de la primera frase significaba una referencia a todo el salmo.

Sin embargo, estas interpretaciones, que intentan presentar una solución frente al problema teológico o cristológico que podría generar el texto, no le hacen justicia al relato de Marcos. El narrador viene describiendo que las personas más cercanas a Jesús, los discípulos, aquellos que lo venían siguiendo desde el comienzo (cf. 1,16-20; 2,13-14) y que él había designado y enviado en misión (cf. 3,13-19; 6,6b-12) comienzan a traicionarlo (cf. 14,10-11.43-46), a negarlo (cf. 14,29-31.66-72) y a abandonarlo (cf. 14,26-28.50-52). El Jesús que nos presenta Marcos llega totalmente solo a la cruz. De alguna manera, ese cielo oscuro descrito en 15,33 anticipa el sentimiento de abandono de Dios expresado en la cruz en el v. 34. Al hacerlo, se cita la primera frase del Salmo 22, que leído en este contexto no anticipa necesariamente la victoria y la alabanza del final del salmo, sino más bien el grito agónico de aquel que no comprende lo que le sucede y que se siente abandonado por el mismo Dios.

vv. 35-36. Y algunos de los presentes, habiendo escuchado, decían: "¡Miren, clama por Elías". Y corriendo uno, empapando una esponja con vino agrio y poniéndola sobre una caña, le dio a beber, diciendo: "Déjenlo, veamos si viene Elías a bajarlo".

En el centro del texto queda la confusión en torno a la frase gritada por Jesús en el v. 34. Más allá de la probabilidad histórica de si los presentes podrían confundir la expresión aramea transliterada como *eloi* o el hebreo *‘el* con el nombre del profeta Elías, el texto refleja una situación cruel, en medio de su abandono. De alguna forma⁵², los presentes confunden los términos y comprenden que Jesús está clamando por Elías, lo que mueve a

⁵¹ Una síntesis de algunas de estas propuestas puede encontrarse en BROWN, *La muerte. II*, 1237-1246.

⁵² Para una explicación histórica de este confuso episodio, cf. *ib.*, 1254-1263.

uno de ellos a darle de beber a Jesús vino agrio. El texto puede relacionarse con el Salmo 69,20-24, que dice:

Tú sabes de mi oprobio, de mi afrenta y mi vergüenza, conoces a mis opresores.
El oprobio me rompe el corazón, me siento desfallecer.
Espero en vano compasión, consoladores, y no encuentro.
Me han echado veneno en la comida, *han apagado mi sed con vinagre*
Que su mesa se convierta en un lazo, que su abundancia se convierta en una
trampa;
que se nublen sus ojos y no vean, que sus fuerzas flaqueen sin cesar.

La frase señalada en cursiva del salmo 69,22b es traducida en la LXX como *eis tèn dípsan mou epótisán me óxos*, “para mi sed me dieron a beber vinagre [vino agrio]”, empleando el mismo término que Mc 15,36. Por otra parte, en el Sal 69,24 el salmista ruega que “se nublen sus ojos y no vean”, una imagen bien presente en el evangelio de Marcos (cf. 4,12; 8,18. 22-26; 10,46-52). Por lo tanto, el obrar de aquellos que le acercan la esponja con vino agrio, lejos de mostrar una acción compasiva, está sosteniendo la confusión mediante su curiosidad cruel y profundizando el dolor de la víctima, Jesús⁵³.

v. 37. Pero Jesús, lanzando un gran grito, expiró.

El texto vuelve a mostrar a Jesús dando un gran grito. En este caso, es inarticulado, sin palabras. La repetición del grito en Marcos hizo pensar a algunos autores que se trataría de la misma acción, pero lo cierto es que, desde el punto de vista retórico, la repetición de la acción sostiene y profundiza la tensión en el relato y, por lo tanto, en los oyentes/lectores.

En relación con el verbo *ekpnéō*, aquí traducido como “expiró”, es probable que Marcos (o su fuente) haya escogido un término más suave que los verbos griegos tradicionalmente usados para expresar la muerte. Si bien en la raíz del vocablo está presente el término *pneûma*, “espíritu”, el verbo no pareciera contener reminiscencias pneumatológicas en Marcos y así es mantenido por Lucas (cf. Lc 23,46)⁵⁴.

vv. 38-39. Y el velo del templo fue rasgado en dos, de arriba abajo. Y viendo el centurión que estaba frente a él que expiró así, dijo: “Verdaderamente este hombre era hijo de Dios”.

⁵³ Cf. NAVARRO, *Marcos*, 559-560; MATEOS – CAMACHO, *El evangelio*, 721-722; MARCUS, *El evangelio. II*, 1228-1229.

⁵⁴ Diferente es el caso de Mateo y Juan, que modifican la expresión como “soltó el espíritu” (Mt 27,50) o “entregó el espíritu” (Jn 19,30), y que es posible que tengan alguna implicancia pneumatológica en su significado.

En relación al versículo 38, el verbo *sjízō* es empleado solamente en dos ocasiones en todo el evangelio de Marcos. En primer lugar, en 1,10, en la escena del bautismo, al afirmar que los cielos se rasgaron y que el Espíritu descendió sobre Jesús, seguido de la afirmación de la voz del cielo: “Tú eres mi hijo amado” (1,11). En segundo lugar, en 15,38, es el velo del templo el que se rasga, seguido de la declaración del centurión: “Verdaderamente este hombre era hijo de Dios”. Ambas declaraciones acompañadas de las “rasgaduras” formarían una *inclusionis* en el evangelio. En ambos casos, se trataría del rasgamiento de dos lugares vinculados con la presencia de Dios: el *ouranós* (cielo) y el velo del *naós* (templo), el lugar en el que habitaba la presencia de Dios, tal como creía Israel.

En relación con la figura de la rasgadura del velo del templo, algunos autores han sugerido una posible lectura vinculada al duelo. Las interpretaciones más tradicionales de la escena relacionan el rasgamiento del velo como una profecía de la destrucción del Templo (que ya había acontecido al momento de componerse el evangelio, según la posición asumida en el presente trabajo) o con la apertura de la presencia de Dios a los gentiles a partir de la muerte de Jesús, simbolizada en la declaración del centurión romano. Sin embargo, citando el trabajo de A. J. Heschel, Joel Marcus afirma que estos acontecimientos también pueden ser actos de tristeza divina. Esto estaría ilustrado por las tradiciones rabínicas (*Pesiq. Rab Kah.* 15,3; *Lam. Rab.* 1,1,1; 2,21; *Lv. Rab.* 6,5) que describen a Dios rasgándose sus ropas de púrpura por la tristeza del saqueo de Jerusalén, una clara referencia al velo de púrpura del templo (cf. Ex 26,31-35). Según Marcus, en el caso del evangelio de Marcos, el luto divino quedaría sugerido a partir del paralelo entre el rasgamiento de los vestidos del sumo sacerdote (cf. 14,61-63)⁵⁵, encolerizado por la aparente confirmación de Jesús como “hijo del Bendito”, y el rasgamiento del velo del templo, como vestidura de Dios, ante la muerte de su hijo (cf. 15,39)⁵⁶: este segundo caso revela el verdadero motivo del duelo expresado en las vestiduras/velo rasgados.

En la misma dirección, y citando a D. Daube, Raymond Brown afirma que el Talmud Babilónico enumera las ocasiones de duelo en las que es oportuno rasgarse las vestiduras, siendo una de ellas la destrucción del templo y de Jerusalén (la situación vital en la que en este trabajo se ubica la

⁵⁵ Es interesante remarcar que el *Evangelio de Pedro* V,20, utiliza el término *diarrégnumi*, “romper en dos partes, despedazar, desgarrar, rasgar”: “En aquel mismo momento se rasgó el velo del templo de Jerusalén en dos partes”. Ese mismo término es el empleado por Marcos en 14,63 para describir la rasgadura de los vestidos del sumo sacerdote.

⁵⁶ Cf. MARCUS, *El evangelio. II*, 1230-1231.

redacción del evangelio). Brown concluye que, si bien los indicios no son concluyentes, no debe descartarse el tema de la pena o duelo⁵⁷.

Por último, es interesante mencionar un problema de crítica textual en el v. 39. Los códices Sinaítico y Vaticano, entre otros, tienen la lectura “viendo [...] que expiró así, dijo”. Otras lecturas variantes presentes en otros manuscritos incluyen, de distintas maneras, el verbo *krázō*⁵⁸, “gritar”. Según el aparato crítico de la quinta edición de *The Greek New Testament*, la variante es designada con la calificación “C”, mostrando que existió una cierta dificultad dentro del comité a la hora de tomar la decisión de la lectura que esa edición del texto griego incluiría como la lectura original. Bruce Metzger explica que los testigos que incluyen la palabra *kráxas* son variados y bastante difundidos, provenientes de distintos tipos de texto, mientras que aquellos que no la tienen pertenecen principalmente al tipo de texto alejandrino. Esa evidencia estaría a favor de incluir el vocablo *kráxas* en el v. 39. Sin embargo, se prefirió incluir la lectura más breve considerando que se trataría de una asimilación temprana de Mt 27,50, el texto paralelo que sí incluye dicha expresión⁵⁹. Si la inclusión del verbo “gritar” fuese parte de la lectura original del v. 39, sería un elemento más que sumaría al efecto retórico que el texto busca generar en el lector: es la manera de morir y de gritar mientras muere lo que conmueve al centurión y lo lleva a realizar su confesión, transformándose así en una tercera referencia a los gritos de Jesús en el texto analizado (vv. 34.37.39).

El fragmento de Marcos 15,33-39 puede leerse desde las categorías expuestas. El personaje de Jesús y la situación vivida por él permiten iluminar o clarificar (*kátharsis*) la situación vivida por los lectores. Las emociones generadas al contemplar la muerte de quien sufre injustamente podrían ser interpretada por los oyentes/lectores de Marcos como una posible experiencia que el futuro (o el presente) les deparaba, por su carácter de seguidores del crucificado, una experiencia que el mismo evangelio muestra como posibilidad cercana de sus destinatarios (cf. Mc 4,17; 10,30; 13,11-13). Además, la soledad y el abandono experimentados por Jesús en la cruz reflejan esas emociones en el auditorio, percibido como una sensación de injusticia y de desgracia. La empatía que el narrador quiso generar en su

⁵⁷ Cf. BROWN, 1301-1302.

⁵⁸ Los unciales W y Θ, entre otros, tienen la variante *hóti kráxas exépneusen*, “que gritando, expiró”. Los unciales A, C, Δ, entre otros, presentan la variante *hóti hóutōs kráxas exépneusen*, “que gritando así, expiró”. Por su parte, el Códice Bezae presenta la variante *hóutōs autōn kráxanta kai exépneusen*, “que él gritaba así y moría”.

⁵⁹ Cf. METZGER, *Un comentario*, 101.

auditorio hacia el personaje de Jesús provocaría estos efectos retóricos. Rhoads, Dewey y Michie lo describen de la siguiente manera: “El narrador podría haber elegido para el final de la vida de Jesús un tono triunfal, pero en vez de esto sugiere que... experimenta el abandono. El relato de Marcos describe el horror de la ejecución y el narrador retrata a Jesús sufriendola sin paliativos”⁶⁰.

Por otro lado, el temor es una emoción que permite ser iluminada o clarificada retóricamente por el narrador en el auditorio del evangelio ya que en la fragilidad de Jesús se pone en evidencia la propia fragilidad de los oyentes/lectores. También esta sensación está relacionada con la expectativa inminente de un dolor similar a experimentar por los destinatarios, posiblemente vinculado con las consecuencias de la guerra. En este sentido, Rhoads, Dewey y Michie afirman:

La retórica del relato de Marcos tiene más sentido al dirigirse a los seguidores que están bajo la amenaza de persecución y temen, con razón, por sus vidas a causa de su asociación con Jesús. Esta gente habría escuchado este relato con una intensa implicación, porque el relato trataba de ellos, de sus lealtades, de sus esperanzas y de sus temores. La audiencia del siglo I conocía las muy reales amenazas de persecución que pesaban sobre quien siguiera a Jesús... Para los judíos que participaban en la guerra, los seguidores de Jesús que renunciaban a la violencia serían traidores; los romanos los considerarían sospechosos de ser revolucionarios, porque su líder había sido ejecutado como tal por orden de un procurador romano. Así, si los oyentes de Marcos actuaran como sugiere el relato, se enfrentarían a la persecución⁶¹.

A partir de esta *kátharsis*, entendida como iluminación o clarificación de las pasiones experimentadas por el auditorio (como la compasión y el temor), es que puede leerse la perícopa de Mc 15,33-39 como un texto cártico. Según la distinción tradicional de Sánchez Palencia –mencionada anteriormente en el presente trabajo–, el texto podría leerse en el sentido psíquico de la *kátharsis*, como medio para purgar las pasiones, sufrimientos y angustias experimentadas, proyectándolo en el Jesús que presenta Marcos. De esta manera, la escucha o lectura del relato permitiría la sanación de los propios miedos y dolores, presentando a Jesús como modelo de aquel justo que sufre injustamente. Sin embargo, la propuesta de Nussbaum, más cercana a la comprensión de la importancia de la lectura en tiempos de crisis propuesta por Petit, entendería la *kátharsis* aristotélica como la iluminación provocada por el texto de las propias experiencias traumáticas vividas. En

⁶⁰ RHOADS – DEWEY – MICHIE, *El evangelio*, 183.

⁶¹ *Ib.*, 235.

este sentido, Santiago Guijarro sostiene que la elección del recuerdo traumático de la muerte de Jesús como eje de la narración se debe a la situación que vivían los destinatarios del evangelio de Marcos. Esta elección habría estado determinada por las consecuencias traumáticas de la guerra judía. Habría sido este nuevo trauma que estaban atravesando el que motivó la recuperación creativa del relato de la Pasión y muerte de Jesús, elaborado por la primera generación cristiana⁶². Más adelante, agrega que el relato de la Pasión tiene la finalidad de conectar ambas experiencias, de tal forma que el oyente/lector pueda leer el relato de la pasión como su propia historia y elaborar la experiencia traumática vivida a la luz de la pasión de Jesús⁶³.

Así, la perícopa de Mc 15,33-39, que describe la muerte de Jesús, provoca una profunda identificación en los destinatarios: sus dolores experimentados en el presente y la amenaza futura los ven encarnados en el hijo de Dios. De esta forma, el relato les permite a los oyentes/lectores del evangelio enfrentarse con el miedo y el alto costo que les implica ser discípulos de Jesús. Pero, a diferencia de los discípulos que presenta el evangelio de Marcos, que lo traicionan, niegan y abandonan, el relato les permite a los destinatarios acompañar a Jesús hasta el final. De esta manera, afrontarían la experiencia de abandono, burlas, sufrimiento y muerte de Jesús, atravesando por esas experiencias y dándoles la oportunidad de superar el miedo a sus propios sufrimientos y muerte; así podrían ser libres de la parálisis que el temor podría traerles. El relato invita a sus destinatarios a ser como Jesús, negándose a sí mismos y tomando sus propias cruces (cf. Mc 8,34)⁶⁴.

Siguiendo la propuesta de Michèle Petit, la escucha o lectura de Mc 15,33-39 puede transformarse en un auxilio decisivo para que los destinatarios del evangelio puedan repararse y encontrar las fuerzas necesarias para salir de la situación de crisis de posguerra. No se trata de un texto cuyo propósito sea generar un olvido temporal de la situación experimentada por los primeros destinatarios, de sus dolores y penas, sino más bien de un texto que ayude a encontrarle un sentido a su padecimiento y recomponer su propia imagen como discípulos. De esta forma, Mc 15,33-39 se ofrece como “una pantalla”, la cual permite a los destinatarios decir emociones y angustias (gritos, sensación de abandono, desesperación), pero poniéndolas a distancia en la historia de Jesús, volcando sus propios miedos y encontrándole sentido a la situación experimentada.

⁶² GUIJARRO, *El evangelio*, 325.

⁶³ Cf. *ib.*, 333-334.

⁶⁴ Cf. RHOADS – DEWEY – MICHIE, 229.

Según Petit, este tipo de lecturas no busca la evasión de los destinatarios, y no parece ser ese el propósito del texto de Marcos, sino más bien ofrecer un punto de apoyo para darle un nuevo sentido a la memoria de Jesús a partir de la propia experiencia de los oyentes/lectores, vehiculizando sus experiencias traumáticas y, de esa forma, imaginar un futuro posible. A pesar del dolor experimentado por Jesús en el relato, se abre al futuro esperanzado con el reconocimiento del centurión en Mc 15,39, así como los destinatarios son invitados a continuar el relato hasta encontrarse con la realidad de la tumba vacía (cf. 16,1-8) y la posibilidad del reencuentro en Galilea (16,7).

4. Conclusiones

A partir de la propuesta de Michèle Petit sobre el propósito de la lectura en tiempos de crisis y la de Guijarro, que comprende el evangelio como un “relato progresivo”, sumadas a la concepción de Aristóteles sobre la *kátharsis* y las emociones que clarifica, en el presente artículo se ha realizado un análisis exegético de la perícopa de Mc 15,33-39 a partir de los aportes ofrecidos por diversas metodologías y acercamientos (análisis de la redacción, narrativo, lingüístico, lecturas contextual y retórica). Se propone que la perícopa puede leerse como un texto catártico, que permite a los lectores resignificar sus padecimientos y traumas vividos, contemplando a Jesús padeciendo idénticas emociones. De esta forma, el texto ayuda a vehicular las emociones de los destinatarios, encontrando nuevos significados a partir del modelo de Jesús y proyectando desde allí una nueva forma de ser discípulos en el futuro.

En el texto cobran un especial valor las palabras de Jesús en la cruz, que son presentadas en Marcos como grandes gritos de angustia, desesperación y de abandono, incluyendo la cita de la primera frase del salmo 22. La incertidumbre del salmista, puesta en boca de Jesús según el texto de Marcos, no es la expresión de quien no cree sino la de quien, creyendo, se siente desconcertado. Es por eso que le grita a Dios, en medio de su sentimiento de abandono y desamparo, pero dirigiendo a Dios su oración, su grito y su angustia. Se trata de un grito incómodo para aquellos que necesitan de una teología o cristología fija o sin fisuras ni matices, pero necesario para aquellos que ven expresados en esos gritos de Jesús sus sentimientos de incertidumbre frente a la crisis y el dolor.

En su comentario al evangelio según Mateo, Ulrich Luz cita a Hildegard Knef, quien destaca la humanidad de Jesús de la siguiente manera: “Su

grito lo hace asequible –el haber gritado lo hace humano– [...] la sobreexigencia que él representa para mí, cesa [...] Su grito hace perdonable el mío”⁶⁵.

Bibliografía

- ALAND, K. – VARGAS MACHUCA, A., *Sinopsis de los cuatro evangelios. Edición bilingüe greco-española*, Madrid 2007.
- ARISTÓTELES, *Poética*, Prólogo, traducción y notas de A. LÓPEZ EIRE, Madrid 2002.
- , *Retórica*, Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas de A. TOVAR, Madrid 1999.
- BALZ, H. – SCHNEIDER, G., *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vols. I-II (DENT), Salamanca 1996-1998.
- BROWN, R., *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro*, Tomo II, Estella 2006.
- COOK, G. – FOULKES, R., *Marcos. Comentario Bíblico Hispanoamericano*, Miami (FL) 1990.
- DE LANG, M., “One Cry or Two? Mark’s Composition of Mark 15:34-37”, *JBTR* 45 (2019), 235-253.
- DE SANTOS OTERO, A., *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, Madrid 1991.
- DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. III, V, Madrid 1982.
- ESCOBAR CARRIÓ, S., “Catarsis y teatro en la obra de Aristóteles. Ponencia presentada en las Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina. Buenos Aires 2004” [<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4552>]
- FANDER, M., “‘Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?’ (Mark 15:34): (Kriegs) Traumatisierung als Thema des Markusevangeliums”, en E. MOLTSMANN-WENDEL – R. KIRCHHOFF (eds.), *Christologie im Lebensbezug*, Göttingen 2005.
- FLAVIO JOSEFO, *La Guerra de los Judíos*, Madrid 2017.
- FRIEDRICH, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, V, Grand Rapids (MI), 1970.
- GARCÍA SANTOS, A., *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Estella 2016.

⁶⁵ Luz, *El evangelio*. IV, 443.

- GUIJARRO OPORTO, S., “El evangelio de Marcos como ‘relato progresivo’”. El trauma de la guerra y la propuesta de un nuevo comienzo”, *RevBib* 81 (2019), 315-344.
- , “El relato pre-marcano de la Pasión y la historia del cristianismo naciente”, *Salmanticensis* 50 (2003) 345-388.
- LUZ, U., *El evangelio según San Mateo (26-28)*, IV, Salamanca 2018.
- MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Santander 2000.
- MARCUS, J., *El evangelio según Marcos. Nueva traducción con introducción y comentario*, Salamanca 2010-2011.
- , “The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark”, *JBL* 111 (1992) 441-462.
- MATEOS, J. – CAMACHO, F., *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, III, Córdoba 2008.
- METZGER, B., *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*, Stuttgart 2006.
- MIQUEL PERICÁS, E., “El relato de la Pasión de Marcos: una liturgia popular”, en J. L. ALONSO PONGA – D. ÁLVAREZ CINEIRA – P. PANERO GARCÍA – P. TIRADO MARRO (eds.), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, II, Valladolid, 2010, 219-224.
- NAVARRO PUERTO, M., *Marcos. Guías de lectura del Nuevo Testamento*, Estella 2006.
- NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid 1995.
- PETIT, M., *El arte de la lectura en tiempos de crisis*, México 2009.
- , *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*, México 2001.
- RIZZUTO, A., *ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; Un’ espressione aramaica tra Scrittura d’Israele e Vangelo. Analisi linguistica ed esegetica di Mc 15,34*, Jerusalem, Dissertatio ad Licentiam Studium Biblicum Franciscanum, 2019.
- RHOADS, D. – DEWEY, J. – MICHIE, D., *El evangelio de Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio*, Salamanca 2020.
- ROSKAM, H., *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context* (NTSUPPL 114), Leiden 2004.
- SÁNCHEZ PALENCIA, Á., “‘Catarsis’ en la Poética de Aristóteles”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996) 127-147.
- SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a. C.-135 a. C.*, I, Madrid 1985.
- THEISSEN, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997.

VAN OYEN, G. – VAN CAPPELLEN, P., “Mark 15,34 and the Sitz im Leben of the Real Reader”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 91 (2015) 569-599.

VERNOLA, P., “Mc 8,27-33. Una propuesta de identidad para discípulos en tiempos de crisis”, *RevBib* 82 (2020) 99-121.

ZERWICK, M. – GROSVENOR, M., *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Estella 2008.

[recibido: 15/07/21 – 30/09/21]