

Guijarro 2000a

S. GUIJARRO

La dimensión política de los exorcismos de Jesús:  
la controversia de Belcebú desde la perspectiva  
de las ciencias sociales

Separata de «Estudios Bíblicos» • Vol. LVIII, Cuaderno 1, 2000

---

FACULTAD DE TEOLOGÍA «SAN DÁMASO»

# LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS EXORCISMOS DE JESÚS

## LA CONTROVERSA DE BELCEBÚ DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO  
Universidad Pontificia  
Salamanca

### *Resumen*

La acusación de expulsar los demonios con el poder de Belcebú y las respuestas de Jesús a esta acusación son analizadas con ayuda de algunos modelos desarrollados por las ciencias sociales para el estudio del comportamiento desviado. Este tipo de acercamiento ayuda a descubrir con más claridad el significado que sus acusadores daban a esta "etiqueta" negativa, y al mismo tiempo revela el alcance político de los exorcismos de Jesús.

### *Summary*

The accusation of casting out demons by the power of Beelzebul, and Jesus' reactions to it, are studied using some models developed by social-scientific studies of deviant behavior. This kind of approach helps to discover more clearly the meaning attached by his accusers to that negative label, and at the same time reveals the political consequences of the exorcisms of Jesus.

## I. INTRODUCCIÓN

Las acusaciones contra Jesús aparecen con frecuencia no sólo en los escritos de los apologetas cristianos, sino también en los estratos más antiguos de la tradición evangélica (Q 7,34; Mc 2,7.16; 14,64; Mt 27,63; Lc 23,2.5; Jn 10,33.36). Estas acusaciones son un punto de partida privilegiado para el estudio del Jesús histórico, pues es muy poco probable

que los primeros cristianos las inventaran, y además están estrechamente relacionadas con el proceso y la ejecución de Jesús, que son los datos mejor documentados de su biografía<sup>1</sup>.

Utilizando la terminología de las ciencias sociales, las acusaciones pueden describirse como etiquetas negativas y los títulos honoríficos como etiquetas positivas. Ambas clases de etiquetas son instrumentos que la sociedad utiliza para controlar comportamientos que se salen de lo normal. Recientemente, algunos estudiosos de habla inglesa han utilizado modelos tomados del estudio del comportamiento desviado y de la reacción social frente a él para comprender mejor algunos textos del Nuevo Testamento<sup>2</sup>, y para analizar las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo en el siglo I<sup>3</sup>. Por su parte, algunos exegetas de habla alemana han aplicado una perspectiva particular de este tipo de estudios al estudio del Jesús histórico<sup>4</sup> y de los primeros años del cristianismo<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia 1985) 10-13 y 294-295.

<sup>2</sup> B. J. Malina / J. J. Neyrey, *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew* (Sonoma, CA, 1988) fueron los primeros autores que utilizaron de forma sistemática este tipo de modelos para el estudio de Mt 12; véase espec. 34-67. Algunos años más tarde, estos mismos autores aplicaron el modelo al evangelio de Lucas: B. J. Malina / J. H. Neyrey, "Conflict in Luke-Acts. Labelling and Deviance Theory", en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Massachusetts 1991) 97-122. Por su parte, P. Richter, "Social-Scientific Criticism of the New Testament: An Appraisal and Extended Example", en E. Porter (ed.), *Approaches to New Testament Study* (JSNTS 120; Sheffield 1995) 266-309, ha aplicado diversos modelos sobre la reacción frente a las etiquetas negativas a la obra de Lucas y a las cartas de Pablo.

<sup>3</sup> J. T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (Valley Forge, PA, 1993). J. M. G. Barclay, "Deviance and Apostasy. Some Applications of Deviance Theory to First-century Judaism and Christianity", en Ph. F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context* (London-New York 1995) 114-127.

<sup>4</sup> M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesubewegung* (WUNT 45; Tübingen 1987). H. Mödritzer, *Stigma und Charisma im NT und seiner Umwelt* (NTOA 28; Göttingen 1994). G. Theissen / A. Mertz, *Der historische Jesus* (Göttingen 1996) 175-222. Todos estos estudios, así como los que se citan en la nota siguiente, aplican de diversas formas el concepto de "autoestigmatización" acuñado por el sociólogo alemán W. Lipp. Una versión resumida de su propuesta puede verse en: W. Lipp, "Charisma - Social Deviation, Leadership and Cultural Change": *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1 (1977) 59-77.

<sup>5</sup> G. Theissen, "Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution": *NTS* 35 (1989) 343-360. G. Theissen, "Jünger als Gewalttäter (Mt 11,12f.; Lk 16,16). Der Stürmer-

El uso de modelos tomados de las ciencias sociales para explicar el comportamiento de Jesús que sus contemporáneos consideraron desviado puede parecer una intrusión, porque la cultura en la que ellos vivían tenía sus propias categorías para comprender el fenómeno de la desviación. Ellos tenían una visión más amplia del mundo que la que nosotros tenemos hoy. El mundo habitado era para ellos el espacio donde se enfrentaban las fuerzas cósmicas que poblaban el cielo, y por ello no tenían dificultad en explicar el comportamiento desviado como una consecuencia del influjo de las fuerzas del mal<sup>6</sup>. Los modernos estudios sobre el comportamiento desviado, por el contrario, tienen una visión más estrecha de la naturaleza. A pesar de ello, la aplicación de modelos tomados de estos estudios a los relatos que encontramos en los evangelios nos permite situarlos mejor en su contexto social e histórico, y además nos ayuda a plantear nuevas e interesantes preguntas<sup>7</sup>.

Siguiendo el camino iniciado por los estudios mencionados más arriba, en este trabajo utilizaré algunos de estos modelos para comprender una de las etiquetas negativas que sus adversarios intentaron aplicar a Jesús, así como sus propias reacciones frente a dicha etiqueta. Me refiero a la acusación y las respuestas que encontramos en la controversia sobre el origen del poder de Jesús (Mt 12,22-30 par.). Esta acusación y las diversas respuestas de Jesús son la clave para interpretar sus exorcismos<sup>8</sup>, y deben situarse en el contexto de su actividad como exorcista, que está ampliamente atestiguada en la tradición evangélica<sup>9</sup>. Esta acusación puede proporcionarnos algunas claves para entender otras acusaciones, pues es representativa de la comprensión del comportamiento desviado que compartían Jesús y sus interlocutores. El primer paso de la investigación consistirá en aclarar cuáles son las fuentes y tradiciones más antiguas de

---

spruch als Selbststigmatisierung einer Minorität", en D. Hellholm / H. Moxnes / T. K. Seim (eds.), *Mighty Minorities. FS J. Jervell* (Oslo-Copenhague-Stockholm-Boston 1995) 183-200. M. N. Ebertz, "Le stigmatisme du mouvement charismatique autour de Jésus de Nazareth": *Social Compass* 39 (1992) 255-273.

<sup>6</sup> S. J. Pfohl, *Images of Deviance and Social Control. A Sociological History* (New York 1985) 20.

<sup>7</sup> S. J. Pfohl, *Images of Deviance...*, o. c., 37-40.

<sup>8</sup> R. Yates, "Jesus and the Demonic in the Synoptic Gospels": *Irish Theological Quarterly* 44 (1977) 39-57, 43.

<sup>9</sup> G. H. Twelftree, *Jesus, the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (Peabody, MA, 1993).

este pasaje, con el objeto de averiguar qué es lo que podemos atribuir al Jesús histórico.

## II. TRADICIONES PREPASCUALES EN LA CONTROVERSI A DE BELZEBÚ

En los evangelios sinópticos encontramos cuatro versiones de este pasaje: dos en Mateo (Mt 9,32-34; 12,22-30), una en Marcos (Mc 3,22-27) y una en Lucas (Lc 11,14-15.17-23). Las cuatro versiones están situadas en diferentes contextos narrativos. Esto significa que esta perícopa ha sido objeto de una intensa actividad redaccional, pero lo que ahora más nos interesa es el problema de crítica literaria que plantean las coincidencias menores entre Mateo y Lucas en contra de Marcos que encontramos en ella. La comparación sinóptica de las cuatro versiones revela una complejidad poco común en lo que se refiere a las relaciones de dependencia literaria. El estudio de las coincidencias verbales entre ellas ha dado lugar a diferentes propuestas acerca de las fuentes utilizadas por los evangelistas. La opinión más común es que estas cuatro versiones dependen de dos fuentes independientes (Marcos y Q), que fueron utilizadas por Mateo y Lucas con diferentes propósitos<sup>10</sup>. Esta opinión tradicional ha encontrado apoyo en los estudios más recientes, que subrayan al mismo

<sup>10</sup> No todos los exegetas comparten este punto de vista. A. Fuchs, en una monografía muy documentada sobre este pasaje (*Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern* [SNTU 5; Linz 1980]) sugiere que las cuatro versiones dependen del texto canónico de Marcos, y que las coincidencias menores entre Mateo y Lucas se deben a una redacción posterior del segundo evangelio, al que él llama *Deutero-Marcos*. Según Fuchs, todas estas coincidencias apuntan en la misma dirección, de modo que pueden atribuirse a un mismo trabajo redaccional, motivado por una nueva situación en la vida de la comunidad, una situación en la que era muy importante entender el sentido de los exorcismos de Jesús (véanse espec. pp. 109-114). Si Fuchs está en lo cierto, la versión más antigua de esta controversia es la que encontramos en Marcos, junto con los dos dichos de Q incluidos por Deutero-Marcos en su revisión de Marcos (Q 11,19-20.23). La tesis de Fuchs, sin embargo, ha sido contestada en la investigación posterior tras un detallado análisis de este mismo pasaje; véase: M. E. Boring, "The Synoptic Problem. 'Minor' Agreements and the Beelzebub Pericope", en F. van Segbroeck et al. (ed.), *The Four Gospels 1992. FS F. Neirynck* (BETHL 100,1; Leuven 1992) 587-619, 618. D. Trunk, *Der mesianische Heiler. Eine redaktion und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen in Matthäusevangelium* (Freiburg 1994) 56-57.

tiempo las coincidencias que existen entre ambas versiones<sup>11</sup>. Estas coincidencias pueden apreciarse en la siguiente tabla:

	<i>Unidades independientes</i>	<i>Marcos</i>	<i>Q (Lucas)</i>
1	Introducción narrativa (exorcismo)		11,14
2	Acusación	3,22	11,15
3	Respuesta A (reino dividido)	3,23-26	11,17-18
4	Respuesta B (con el Espíritu de Dios)		11,19-20
5	Respuesta C (el Fuerte despojado)	3,27	11,21-22
6	Respuesta D (a favor o en contra de mí)		11,23
7	Conclusión A (pecado contra el Espíritu)	3,28-30	
8	Conclusión B (el Espíritu que regresa)		11,24-26

Es especialmente significativa la coincidencia en el orden de la acusación y las respuestas A y C, junto con el hecho de que la acusación y el amplio argumento desarrollado en la respuesta A poseen una forma muy parecida en ambas versiones. Estas coincidencias sugieren que Marcos y Q podrían depender de una versión anterior, o de una misma tradición oral. D. Trunk asigna estos tres elementos (2, 3 y 5) a esta tradición oral anterior, y el resto de los dichos (1, 4, 6 y 8) a la labor redaccional de Q<sup>12</sup>. Esta propuesta coincide básicamente con otros intentos de explicar la historia de la composición de este pasaje en Q y su redacción final según las técnicas retóricas de la antigüedad<sup>13</sup>.

Este proceso de composición muestra que Marcos, Q y las tradiciones de las que dependen proceden de una tradición oral más amplia<sup>14</sup>. Un

<sup>11</sup> Ph. Sellew, "Beelzebul in Mark 3. Dialogue Story or Sayings Cluster?": *Forum* 4 (1988) 93-108, 99-100; D. E. Oakman, "Rulers' Houses, Thieves, and Usurpers. The Beelzebul Pericope": *Forum* 4 (1988) 109-123, 112-113; M. Humphries, "The Kingdom of God in the Q Version of the Beelzebul Controversy": *Forum* 9 (1993) 121-150; B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter* (FRLANT 170; Göttingen 1996) 174; M. E. Boring, "The Synoptic Problem...", *a. c.*, 615-616.

<sup>12</sup> D. Trunk, *Der mesianische Heiler...*, *o. c.*, 89-90. Según él, la conclusión A habría sido introducida por Marcos.

<sup>13</sup> H. Schürmann, "QLk 11,14-36 kompositionsgeschichtlich gefragt", en F. van Segbroeck et al. (ed.), *The Four Gospels 1992...*, *o. c.*, 563-586, 574. J. D. Crossan, *In Fragments* (San Francisco 1983) 184-191; M. Humphries, "The Kingdom of God...", *a. c.*, 127-139.

<sup>14</sup> Ph. Sellew, "Beelzebul in Mark 3...", *a. c.*, 102-103.

indicio de ello es la presencia de uno de estos dichos en el Evangelio de Tomás (EvTom 35 = Mc 3,27 y Q 11,21-22). Nuestra tarea ahora será averiguar cuáles de estas unidades de la tradición oral proceden del Jesús histórico.

(1) Introducción narrativa (Mt 12,22-23; 9,32-33; Lc 11,14)

Esta introducción sólo se encontraba en la versión de Q, que ha sido fielmente recogida por Lucas y Mt 9. A pesar de su brevedad, contiene un relato completo de curación con la descripción de la dolencia (un hombre mudo), la curación (el demonio es expulsado), la confirmación de la curación (el mudo habló) y la reacción de los presentes (estaban admirados). Podría pensarse que Marcos omitió esta introducción cuando incorporó esta unidad literaria en su relato<sup>15</sup>. Pero hay razones más sólidas para pensar que esta introducción fue incorporada en la redacción final de Q, siguiendo las técnicas que se enseñaban en las escuelas de retórica para componer *creias*<sup>16</sup>.

Este exorcismo puede ser ambientado en la actividad de Jesús, pero, debido a su forma esquemática y a su lugar en conjunto de la *creia*, debemos considerarlo como una composición secundaria. A pesar de ello, reproduce un contexto en el que podría ambientarse la acusación que sigue.

(2) Acusación (Mt 12,24; 9,34; Mc 3,22; Lc 11,15)

Mateo y Lucas parecen seguir aquí la versión de Q, representada de nuevo por Lucas y Mt 9. Los tres evangelios identifican a los acusadores de forma diferente (Mt: fariseos; Mc: escribas; Lc: algunos de los presentes), de modo que resulta difícil saber quiénes fueron los que acusaron a Jesús. Podemos decir, sin embargo, que los acusadores anónimos de Lucas y los escribas de Marcos deben preferirse a los fariseos de Mateo.

---

<sup>15</sup> Ph. Sellew, "Beelzebul in Mark 3...", *a. c.*, 100-101; Twelftree, *Jesus, the Exorcist...*, *o. c.*, 103-104.

<sup>16</sup> H. Schürmann, "QLk 11,14-36...", *a. c.*, 574; Humphries, "The Kingdom of God...", *a. c.*, 127. Según este último autor, las *creias* elaboradas solían comenzar por una palabra de alabanza, que aquí ha sido reemplazada por un breve relato de exorcismo.

El aspecto que debemos aclarar en esta unidad es el número de las acusaciones y el contenido de las mismas. Marcos recoge dos: "Que está poseído y que expulsa los demonios con el poder de Belcebú, príncipe de los demonios", mientras que Q, a quien siguen Lucas y Mateo en sus dos versiones, sólo contenía una: "Que expulsa los demonios por el poder de Belcebú, príncipe de los demonios". Como ha sugerido B. Kollmann, fue Marcos quien desdobló la acusación cuando insertó esta controversia en su relato. Probablemente lo hizo con la intención de relacionar la acusación de que se hacen eco sus familiares (Mc 3,22: *hoti exestê*) con la de los escribas venidos de Jerusalén (Marcos 3,22b: *Beelzebul echei*; 3,30: *pneuma akhatharton echei*)<sup>17</sup>. Podemos concluir, por tanto, que Q ha conservado la forma más antigua de esta acusación.

Hay sólidas razones para afirmar que esta acusación contiene una tradición que se remonta al Jesús histórico. No sólo está atestiguada en Mc y Q, sino también en otras dos fuentes independientes: tres veces en el evangelio de Juan (Jn 7,20 y 8,48-52: *daimonion echeis*; y Jn 10,20-21: *daimonion echei kai mainetai*), y una vez en el material propio de Mateo (Mt 10,25: *Beelzebul*). Además es poco probable que tal acusación pueda haber sido inventada por los primeros cristianos. Finalmente, esta acusación se refiere a una de las actividades más ampliamente atestiguadas de Jesús: sus exorcismos; una actividad que no fue negada ni siquiera por sus adversarios<sup>18</sup>.

(3) Respuesta A (Mt 12,25-26; Mc 3,23-26; Lc 11,17-18a)

Esta primera respuesta de Jesús contiene tres elementos en Marcos y en Mateo, y sólo dos en la de Lucas. Es algo llamativo, porque Mateo coincide con Lucas en la expresión literal. Podemos considerar dos posibilidades: (a) Lucas representa la forma original de Q, mientras que Mateo la ha modificado influido por la versión de Marcos; (b) Mateo representa la forma original de Q, y Lucas la ha abreviado, subrayando la referencia al reino dividido. En cualquier caso, podemos estar seguros de que en la tradición oral el dicho del reino dividido y la conclusión

---

<sup>17</sup> B. Kollmann, *Jesus und die Christen...*, o. c., 175; véase también: Trunk, *Der mesianische Heiler...*, o. c., 57.

<sup>18</sup> G. T. Twelftree, *Jesus, the Exorcist...*, o. c., 106; Kollmann, *Jesus und die Christen...*, o. c., 179.

estaban juntos. Por otro lado, la estructura de tres elementos es característica del estilo oral, lo cual significa que tal vez Mateo ha conservado la forma más antigua de esta tradición<sup>19</sup>. Podemos afirmar también que este dicho no estaba relacionado originalmente con la acusación precedente por dos razones: porque no responde directamente a ella y porque designa de forma diferente al Príncipe de los demonios: Satanás en lugar de Belcebú.

A pesar de ello, no hay razones para poner en duda la relación de este dicho con el Jesús histórico. El dicho hace referencia a un refrán de sabiduría popular, pero está integrado en una respuesta que argumenta contra la acusación de estar aliado con Satanás. Como veremos más adelante, este tipo de argumento puede ambientarse muy bien en la situación social y política de Galilea en tiempos de Jesús<sup>20</sup>.

#### (4) Respuesta B (Mt 12,27-28; Lc 11,19-20)

Las versiones mateana y lucana de este dicho coinciden literalmente excepto en una palabra (Mt: Espíritu de Dios; Lc: dedo de Dios). Tanto Mateo como Lucas han tomado este dicho de Q, pero no podemos estar seguros de quién ha conservado mejor la versión original<sup>21</sup>.

Desde Bultmann, los estudiosos han tenido dificultades para relacionar Q 11,19 con 11,20, porque la vinculación de ambos dichos implica que otros exorcistas expulsaban demonios con el poder del Espíritu de Dios, y esta actividad se consideraba algo peculiar de Jesús<sup>22</sup>. Esta dificultad se basa en el presupuesto de que la palabra "hijos" posee un sentido metafórico y se refiere a otros exorcistas judíos<sup>23</sup>. Sin embargo, esta dificultad desaparece cuando identificamos a los acusadores de Jesús con los padres de algunos de sus discípulos, que expulsaban demonios por encargo suyo<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Ph. Sellew, "Beelzebul in Mark 3...", *a. c.*, 103-104.

<sup>20</sup> D. Oakman, "Rulers' Houses...", *a. c.*, 114-122.

<sup>21</sup> Los argumentos a favor de la versión de Lucas pueden verse en J. P. Meier, *Un judío marginal. II/1. Juan y Jesús. El reino de Dios* (Estella 1999) 484-488. Los de aquellos que prefieren la versión mateana en J. D. Crossan, *In Fragments...*, *o. c.*, 180.

<sup>22</sup> R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford 1963) 14.

<sup>23</sup> Twelftree, *Jesus, the Exorcist...*, *o. c.*, 32 y 39-40.

<sup>24</sup> R. Shirock, "Whose Exorcists are They. The References to οἱ υἱοὶ ὑμῶν at Matthew 12,27 / Luke 11,19": *JSNT* 46 (1992) 41-51, pp. 48-51; S. Guijarro, *Fideli-*

Este dicho ha sido atribuido al Jesús histórico de forma casi unánime<sup>25</sup>. Tanto su contenido como su forma son un poderoso argumento a favor de su historicidad. El reinado de Dios fue elemento clave en la predicación de Jesús, y el dicho relaciona su llegada con los exorcismos de Jesús, algo que la Iglesia antigua nunca hizo. Más aún, el uso del paralelismo antitético es característico de Jesús, así como el uso del verbo *ekballo* en el contexto de los exorcismos<sup>26</sup>.

(5) Respuesta C (Mt 12,29; Mc 3,27; Lc 11,21-22; *EvTom* 35)

El hecho de que este dicho se encuentre en el Evangelio de Tomás sin ninguna relación con los demás indica que su vinculación con esos otros es secundaria. Dicha vinculación tuvo lugar, muy probablemente, en la tradición oral, porque lo encontramos ya unido a algunos otros en Marcos y en Q. J. D. Crossan lo considera un buen ejemplo de conclusión aforística<sup>27</sup>. La versión de Marcos podría haber conservado la forma de la versión oral, testimoniada también por Mateo (¿Q?) y por el Evangelio de Tomás<sup>28</sup>. La versión de Lucas podría explicarse como resultado de la elaboración de Q o, más probablemente, como fruto de la redacción de Lucas.

La semejanza de este dicho con aquel otro que habla de la derrota de Satanás (Q 10,18) es un argumento a favor de su historicidad y de su relación con la controversia sobre la actividad de Jesús en cuanto exorcista<sup>29</sup>. Es interesante observar que en ambos dichos Jesús entiende su mi-

---

*dades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Plenitudo Temporis 5; Salamanca 1998) 331.

<sup>25</sup> J. P. Meier, *Un judío marginal...*, o. c., 480.

<sup>26</sup> Este verbo se usa en los LXX en el contexto de la defensa contra el enemigo, y esto podría ayudar a entender los exorcismos de Jesús como un combate contra los enemigos de Dios cuyo objetivo sería hacer posible y manifestar la llegada del reinado de Dios; véase: G. T. Twelftree, *Jesus, the Exorcist...*, o. c., 110; B. Kollmann, *Jesus und die Christen...*, o. c., 182.

<sup>27</sup> J. D. Crossan, *In Fragments...*, o. c., 188-190.

<sup>28</sup> Ph. Sellew, "Beelzebul in Mark 3...", *a. c.*, 104.

<sup>29</sup> Esta relación ha sido subrayada recientemente por Kollmann, *Jesus und die Christen...*, o. c., 189-195; pueden verse también los argumentos de G. T. Twelftree, *Jesus, the Exorcist...*, o. c., 111-112.

sión como una lucha contra Satanás cuya finalidad es propiciar la llegada del reinado de Dios.

(6) Respuesta D (Mt 12,30; Lc 11,23)

Este doble refrán fue incluido en la *creia* de Q. Su primera parte se encuentra en una versión ligeramente diferente en Marcos (Mc 9,40; Lc 9,50; POxy 1224), también en el contexto de un exorcismo. Según A. de la Fuente, la versión de Q estaría más cercana al contexto del Jesús histórico, mientras que la versión de Marcos podría reflejar la situación de la Iglesia naciente<sup>30</sup>. Pero su situación retórica en Q indica que este refrán popular fue usado posteriormente como un argumento para confirmar la afirmación central del la *creia*: que Jesús no está del lado de Belcebú, sino contra él<sup>31</sup>. Aunque este dicho podría atribuirse a Jesús, no puede afirmarse que originalmente estuviera relacionado con sus exorcismos. Por tanto, no lo incluiremos entre las reacciones del Jesús histórico contra la acusación de expulsar los demonios en nombre de Belcebú.

(7) Conclusión A (Mt 12,31-32; Mc 3,28-30); y

(8) Conclusión B (Mt 12,43-45; Lc 11,24-26)

Estas dos conclusiones deben ser atribuidas a la labor redaccional de Marcos (A) y de Q (B). Marcos justifica esta conclusión subrayando que responde a la acusación de estar poseído por un espíritu impuro (Mc 3,30). Esto significa que aunque este dicho haya sido pronunciado por Jesús, la relación con sus exorcismos no es clara.

La conclusión de Q, por su parte, cuadra perfectamente con el argumento de analogía, que era una forma común de concluir una *creia* elaborada<sup>32</sup>. Este tipo de argumento tenía como objeto subrayar la afirmación central de la *creia*, mostrando que los demonios no se enfrentan entre sí, sino que colaboran frente a un enemigo común, y por tanto es imposible interpretar los exorcismos de Jesús como un signo de división interna. El dicho contiene los principales elementos de la demonolo-

<sup>30</sup> A. de la Fuente, "A favor o en contra de Jesús. El logion de Mc 9,40 y sus paralelos": *EstBib* 53 (1995) 449-459, 455-458.

<sup>31</sup> M. Humphries, "The Kingdom of God...", *a. c.*, 136-137.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 138-139.

gía antigua<sup>33</sup>, y se refiere a algo que todo el mundo sabía en el mundo de Jesús, pero resulta difícil concluir que fue utilizado por él para defenderse de la acusación de expulsar los demonios con el poder de Belcebú.

Podemos resumir el análisis de las unidades aisladas diciendo que Jesús fue acusado de expulsar los demonios con el poder de Belcebú, el Príncipe de los demonios, y que él reaccionó contra esta etiqueta negativa utilizando, al menos, tres argumentos diferentes (respuestas A, B y C), a través de las cuales podemos descubrir el significado que él daba a sus exorcismos. Esta acusación contra Jesús y sus respuestas pueden descubrirse mejor cuando las ambientamos en el escenario de lectura adecuado. Vamos a examinar en primer lugar el significado de la reacción social que provocaron sus exorcismos.

### III. LA REACCIÓN SOCIAL QUE PROVOCARON LOS EXORCISMOS DE JESÚS

La actividad de Jesús como exorcista provocó diferentes reacciones entre sus contemporáneos. En Q 11,14b-15 encontramos dos, que aparecen frecuentemente en los evangelios: "La gente estaba admirada, pero algunos de ellos decían: éste expulsa los demonios con el poder de Belcebú, el Príncipe de los demonios". La primera reacción implica una interpretación positiva del exorcismo que acaba de narrarse, mientras que en la segunda se acusa a Jesús de actuar como un desviado. La interpretación negativa de los exorcismos de Jesús es característica de la "perspectiva demoníaca", que no diferencia con precisión entre diversos tipos de comportamientos desviados<sup>34</sup>. El uso de los estudios sociológicos sobre el comportamiento desviado puede ayudarnos a identificar con más precisión el significado de esta reacción social y las causas reales de esta acusación. De entre los diferentes acercamientos al estudio del comportamiento desviado utilizaremos la "teoría del etiquetado"<sup>35</sup>. Según esta perspectiva,

---

<sup>33</sup> O. Böcher, *Christus Exorcista* (SBS 16/96; Stuttgart 1972) 17.

<sup>34</sup> S. J. Pfohl, *Images of Deviance...*, o. c., 25.

<sup>35</sup> La teoría del etiquetado o *labelling theory* ha sido desarrollada por la escuela de los llamados "interaccionistas simbólicos"; véase: E. M. Lemert, *Human Deviance. Social Problems and Social Control* (Engelwood Cliffs, NJ 1967) 14-22; y A. Thio, *Deviant Behavior* (New York 1998) 34-38.

las acusaciones públicas son etiquetas negativas que sirven para controlar eficazmente comportamientos que son interpretados por otros como negativos o peligrosos para la sociedad en su conjunto o para un grupo dentro de ella.

La acción de etiquetar puede describirse como "la identificación eficaz de una persona y de su personalidad con algún rasgo de su comportamiento" <sup>36</sup>. Esta identificación puede ser positiva (títulos) o negativa (estigmas). Los estigmas se asignan a comportamientos desviados de carácter negativo, es decir, a aquellas "formas anómalas de la actividad humana que se sitúan fuera de los hábitos más comunes de la vida social" <sup>37</sup>. El proceso a través del cual se adscriben los estigmas recibe el nombre de estigmatización, y consiste en "asignar a ciertas personas signos visibles de inferioridad moral, tales como etiquetas envidiosas, signos, baldones, y otro tipo de información difundida públicamente" <sup>38</sup>. Etiquetar a una persona como desviada es, por tanto, un complejo proceso social "por el que los miembros de un grupo, comunidad o sociedad (a) interpretan un cierto comportamiento como desviado; (b) definen a las personas que se comportan así como desviadas; y (c) les asignan el tratamiento apropiado para tales desviados" <sup>39</sup>. Estas definiciones básicas de etiquetado, desviación y del proceso por el que una persona es etiquetada como desviada plantean algunas preguntas acerca de la naturaleza social de la desviación que pueden ser útiles a la hora de interpretar las reacciones negativas que suscitaron los exorcismos de Jesús.

En primer lugar, es importante tener en cuenta que la desviación es un fenómeno socialmente condicionado. Lo que se considera desviado depende de una interpretación socialmente compartida, de modo que "un desviado es aquel a quien se ha aplicado eficazmente esta etiqueta; un comportamiento desviado es aquel que la gente etiqueta de este modo" <sup>40</sup>. Esto significa que las diversas culturas pueden tener referencias diferentes para

---

<sup>36</sup> B. J. Malina / J. Neyrey, *Calling Jesus Names...*, o. c., 35.

<sup>37</sup> K. T. Erikson, "Notes on the Sociology of Deviance": *Social Problems* 9 (1962) 307-314, 307.

<sup>38</sup> E. M. Lemert, *Human Deviance...*, o. c., 65.

<sup>39</sup> J. I. Kitsuse, "Societal Reaction to Deviant Behaviour: Problems of Theory and Method": *Social Problems* 9 (1962) 247-256, 248.

<sup>40</sup> H. S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York 1963) 9.

interpretar y definir el comportamiento desviado. Esta naturaleza cultural de la desviación implica que el comportamiento desviado sólo puede definirse y promoverse en referencia a los valores y a las normas de una sociedad concreta<sup>41</sup>. Los valores y las normas están relacionados con el mantenimiento de los límites sociales y, por eso, "la interacción que tiene lugar entre personas desviadas por una parte, y los responsables del control por otra, son mecanismos que tienden a mantener los límites sociales"<sup>42</sup>. Los valores y los límites de una sociedad son, por tanto, el marco en el que un comportamiento desviado puede entenderse como tal. En consecuencia, la naturaleza de los exorcismos de Jesús y la reacción social que provocaron sólo puede entenderse en el contexto de la cultura en la que vivían él y sus acusadores.

Hay algunos rasgos comunes de la cultura mediterránea que condicionan el modo de definir en ella la desviación social. En primer lugar, los valores centrales del honor y la vergüenza, que revelan una enorme preocupación por la opinión de los demás. La importancia de la opinión pública era tal que continuamente se daba un proceso de control social<sup>43</sup>. Una consecuencia de estos valores centrales era la percepción diádica de la personalidad, según la cual una persona se entendía a sí misma como parte de un grupo, sobre todo del grupo de parentesco. La desviación se percibía como algo que afectaba al grupo, no sólo a los individuos<sup>44</sup>. La concentración en el grupo y la naturaleza colectivista de aquella sociedad es también importante, porque hace que los límites sociales estén más definidos y su transgresión sea más peligrosa. La sociedad mediterránea del siglo I era una sociedad agraria, y como tal

---

<sup>41</sup> H. S. Becker, *Outsiders...*, o. c., 129-134; E. M. Lemert, *Human Deviance...*, o. c., 31-32.

<sup>42</sup> K. T. Erikson, "Notes on the Sociology of Deviance...", o. c., 309-310.

<sup>43</sup> B. J. Malina / J. H. Neyrey, "Honor and Shame: Pivotal Values of the Mediterranean World", en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts...*, o. c., 25-65, 25-46.

<sup>44</sup> B. J. Malina / J. H. Neyrey, "First-Century Personality: Dyadic not Individual", en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts...*, o. c., 67-96, 76-80. Esta implicación del grupo de pertenencia explica la reacción de los parientes de Jesús que relata Mc 3,20-21. Dicha reacción no se debe a que ellos pensaran que Jesús estaba trastornado, sino a que la gente "decía" que estaba poseído. El imperfecto *elegon* tiene sentido impersonal (la gente dice, se dice...). Esta opinión afecta también a sus parientes, y por eso van a buscarlo.

poseía una rígida estratificación social en la que cualquier movimiento fuera del grupo o del estatus, especialmente los movimientos ascendentes en la pirámide social, eran problemáticos<sup>45</sup>. Lo mismo puede decirse acerca de los roles y normas que gobernaban la interacción social. Aquella sociedad no valoraba la innovación, y por eso el comportamiento innovador era considerado peligroso y sólo se toleraba el comportamiento que se ajustaba plenamente a las expectativas sociales<sup>46</sup>. En un nivel más concreto, la situación social y política de la sociedad israelita en el siglo I es importante para comprender por qué la actividad de Jesús como exorcista fue interpretada por algunos de forma tan negativa.

Volveré más tarde sobre estas referencias más concretas. Antes quisiera mencionar algunos elementos estructurales del proceso de desviación y de la reacción social hacia ella que son comunes a diferentes culturas. El proceso de desviación comprende una ceremonia de degradación en la que se lleva a cabo una transformación de la identidad, de modo que "la otra persona se convierte literalmente, a los ojos de quienes la condenan, en una nueva persona. No se da un cambio, sino una nueva constitución... la identidad anterior aparece como accidental; la nueva identidad es la 'realidad básica'"<sup>47</sup>. Para que sea efectiva, la ceremonia de transformación debe incluir algunos elementos, tales como la identificación del denunciante como una persona pública que tiene encomendada la defensa de valores suprapersonales, es decir, de los valores socialmente compartidos y valorados por el grupo<sup>48</sup>.

B. Malina y J. Neyrey han mostrado que estas condiciones se cumplen en el caso de Jesús<sup>49</sup>. Por tanto, la denuncia pública de Jesús puede ser considerada como una sanción social, cuyo objetivo "no es un simple acto de censura", sino "un preciso rito de transición, que al mismo tiempo le aleja de su lugar en la sociedad y le transfiere a un preciso papel de desviado"<sup>50</sup>. Según Erikson, este rito de transición consta de tres fases

---

<sup>45</sup> S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto...*, o. c., 69-72

<sup>46</sup> L. A. Coser, "Some Functions of Deviant Behaviour and Normative Flexibility": *American Journal of Sociology* 68 (1962) 172-181, 168-169.

<sup>47</sup> H. Garfinkel, "Conditions of Successful Degradation Ceremonies": *American Journal of Sociology* 61 (1956) 420-424, 421-422.

<sup>48</sup> Cf. H. Garfinkel, "Conditions...", o. c., 422-423.

<sup>49</sup> B. J. Malina / J. Neyrey, *Calling Jesus Names...*, o. c., 45-46.

<sup>50</sup> K. T. Erikson, "Notes on the Sociology of Deviance...", o. c., 311.

relacionadas entre sí. La primera consiste en "una confrontación formal entre el sospechoso de desviación y los representantes de su comunidad"; en la segunda, "éstos hacen público un juicio sobre la naturaleza de tal desviación"; y en la tercera "llevan a cabo un acto de localización social, asignándole un papel concreto de desviado". Es importante el hecho de que "estas ceremonias suelen ser acontecimientos de interés público y normalmente se realizan en un contexto dramático y ritualizado"<sup>51</sup>. Este mismo proceso puede descubrirse en la confrontación de Jesús con sus adversarios: las controversias acerca de su *exousia* coinciden con la primera fase; la acusación de expulsar los demonios con el poder de Belcebú, con la segunda; y su identificación con Belcebú (Mt 10,25) con la tercera. Según los evangelios, todos estos acontecimientos tuvieron lugar en público.

Cuando ambientamos en este escenario la acusación de expulsar los demonios con el poder de Belcebú, descubrimos algunas claves que nos ayudan a identificar la intención de sus acusadores y la naturaleza de esta acusación. La etiqueta de desviado implica no sólo una acusación de violar la ley, sino la asignación de un estatus ontológico de desviado, que identifica a quien lo recibe como un extraño y lo aparta del grupo. Como ha mostrado E. Katz, la identificación de una persona como desviada no se refiere a su rol social, sino a su identidad ontológica<sup>52</sup>. Al acusar a Jesús, sus acusadores intentaron asignarle una nueva identidad, un nuevo "yo" de naturaleza negativa. Su propósito fue neutralizar su actividad, porque dicha actividad era percibida como perjudicial, tanto para la sociedad en su conjunto como para el grupo que inició el proceso de desviación. Este escenario tiene un valor heurístico, porque nos ayuda a plantearnos nuevas preguntas, tales como: ¿por qué los exorcismos de Jesús eran tan importantes y tan peligrosos para sus acusadores? ¿Quiénes fueron dichos acusadores? ¿Qué valores y límites sociales violaba Jesús al expulsar los demonios? Sólo respondiendo a estas preguntas podemos averiguar lo que implicaba la acusación de expulsar los demonios con el poder de Belcebú.

La importancia que daban sus acusadores a los exorcismos de Jesús es algo muy llamativo para el lector moderno, probablemente porque no

---

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> J. Katz, "Deviance, Charisma and Rule-Defined Behaviour": *Social Problems* 20 (1972) 186-202, 192-197.

tenemos la experiencia de la posesión y del exorcismo que tenía la gente en la antigüedad. Un examen detenido de la tradición evangélica revela que los exorcismos fueron una parte esencial de la actividad de Jesús. Hace unos años P. Hollenbach llamó la atención sobre este hecho. Observó que "cuantitativamente los exorcismos desempeñaron un papel muy importante en el ministerio de Jesús"; que "cualitativamente... ocupan un lugar central en la comprensión que el mismo Jesús tenía de su ministerio", y que "fue esta actividad concreta la que atrajo sobre él la ira de todas las autoridades públicas importantes de su tiempo"<sup>53</sup>. En un estudio muy sugerente e innovador, Hollenbach propuso una interpretación de la posesión demoníaca y de los exorcismos con ayuda de algunos estudios antropológicos que aportó nueva luz para entender la reacción provocada por los exorcismos de Jesús.

Los estudios antropológicos que cita muestran que existe una estrecha relación entre la posesión demoníaca y las tensiones sociales, tales como "antagonismos de clase debidos a la explotación económica, a conflictos entre tradiciones en las que se destruyen tradiciones veneradas, a la dominación colonial o a la revolución"<sup>54</sup>. Hollenbach ve acertadamente en estos ejemplos analogías apropiadas, porque las circunstancias que describen son semejantes a las que se vivían en Israel en tiempos de Jesús, una situación que finalmente explotó en la guerra judía de los años 66-70 d. C.<sup>55</sup> Esta analogía estructural nos permite interpretar la situación de la Palestina romana a la luz de otras situaciones en las que la posesión demoníaca es frecuente. En estos casos, "la enfermedad mental puede ser vista como una forma socialmente aceptable de protesta indirecta contra la opresión o como una forma de escapar de ella" y "algunos tipos de desórdenes mentales se convierten en... 'formas de curación', y al mismo

---

<sup>53</sup> P. W. Hollenbach, "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study": *The Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981) 561-588, 568-569.

<sup>54</sup> P. W. Hollenbach, "Jesus, Demoniacs..." *o. c.*, 573. Existen otros estudios en los que se ha descubierto esta misma relación, y en los que los estudios antropológicos se han utilizado para aclarar sucesos históricos; véase: S. J. Pfohl, *Images of Deviance...*, *o. c.*, 38-40; y J. T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants...*, *o. c.*, 133-135.

<sup>55</sup> S. Davies, *Jesus the Healer. Possession, Trance and Origins of Christianity* (London 1995) 78-81 critica esta identificación con argumentos poco convincentes.

tiempo en síntomas de un conflicto social" <sup>56</sup>. Los tipos de posesión descritos en estos estudios sugieren "que la posesión pudo desempeñar en Palestina una función similar, y que pudo haber tenido lugar en un marco social y político similar. Pudo haber funcionado como un 'remedio' para la gente que no veía otra forma de soportar las horrendas condiciones políticas y sociales que les habían tocado en suerte" <sup>57</sup>.

La posesión demoníaca era una forma socialmente aceptada de afrontar las tensiones, porque permitía a los poseídos hacer y decir, sin poner en peligro el orden establecido, lo que no podrían haber dicho o hecho como personas normales. En el mundo de Jesús había dos ámbitos sociales: el público (político) y el privado (de parentesco), y en ambos había personas que tenían que soportar una autoridad abusiva. En el contexto familiar, todos aquellos que estaban sometidos a la autoridad del *paterfamilias*, y especialmente las mujeres, eran los más propensos a recurrir a la posesión para aliviar las tensiones de la autoridad patriarcal (Mc 7,24-30; 9,14-27). En el contexto de la vida pública, por su parte, lo normal es encontrar adultos varones, como de hecho encontramos en el caso de los exorcismos realizados por Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,23-28) y en el caso del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20). S. Davies ha subrayado la importancia de los exorcismos de Jesús en el ámbito privado <sup>58</sup>, pero las acusaciones contra él surgieron, sobre todo, como consecuencia de los exorcismos que realizó en público.

Esta afirmación nos lleva a preguntarnos quiénes fueron los acusadores de Jesús. Aunque la identificación de los mismos en los diversos evangelios podría estar condicionada por la situación de las comunidades para las que fueron escritos, como en el caso de los "fariseos" de Mateo (Mt 9,34; 12,34), hay razones suficientes para identificarlos con la elite dominante en la Galilea romana y sus funcionarios (los escribas de Mc 3,22). Las acusaciones de locura, brujería y posesión suelen ser utilizadas por las clases dominantes como un instrumento de control social, especialmente en momentos de inestabilidad social <sup>59</sup>. El dicho de Jesús conservado en Lc 13,31-33 muestra la hostilidad de Herodes Antipas contra Jesús, y

---

<sup>56</sup> P. W. Hollenbach, "Jesus, Demoniacs..." *a. c.*, 575.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 576.

<sup>58</sup> S. Davies, *Jesus the Healer...*, *o. c.*, 85-86

<sup>59</sup> P. W. Hollenbach, "Jesus, Demoniacs..." *a. c.*, 577.

pone de manifiesto que la causa por la que trataba de prenderle eran precisamente sus exorcismos: "Id a decir a ese zorro: he aquí que expulso demonios y realizo curaciones hoy y mañana, y al tercer día terminaré mi tarea, pero es necesario que siga camino de Jerusalén, porque un profeta no puede morir fuera de Jerusalén". Es significativa la relación que aparece en este dicho entre el hecho de expulsar demonios, la hostilidad de Herodes y la muerte de Jesús como profeta en Jerusalén<sup>60</sup>. Esta relación hace más estrechos los vínculos entre las acusaciones contra Jesús por un lado, y su condena y muerte en cruz por otro.

Los exorcismos de Jesús eran una amenaza en primer lugar para la elite de los gobernantes de Galilea, y también para la elite de Judea. Al interpretar la expulsión de los demonios como un signo de la llegada del reinado de Dios, y al integrar sus exorcismos en una estrategia destinada a la restauración de Israel, Jesús amenazaba la estabilidad del orden social. La sorprendente reacción de su propia familia, influida por los rumores de que Jesús estaba poseído por el demonio (Mc 3,21)<sup>61</sup>, así como la reacción de la gente después del exorcismo del endemoniado de Gerasa (Mc 5,17), revelan que sus exorcismos fueron percibidos por la gente sencilla como peligrosos. Estas reacciones deben entenderse en conexión con la acusación de los escribas y la persecución de Herodes. En todos estos casos, aparece indirectamente la amenaza que suponía la actividad reintegradora de Jesús, así como sus consecuencias disgregadoras para el orden social establecido.

Las tres respuestas de Jesús a la acusación de expulsar los demonios con el poder de Belcebú poseen fuertes connotaciones políticas. Estas respuestas confirman lo que hemos dicho acerca de cómo fueron percibidos sus exorcismos por parte de la elite política de Israel. En ellos, Jesús habla de un reino dividido (Q 11,17-19); dice que la expulsión de los demonios forma parte de las hostilidades contra los enemigos de Dios, y es un signo de que dicho reino está llegando (Q 11,20). Por eso sus exorcismos deben ser interpretados como una victoria sobre el Fuerte y su casa (Mc 3,27).

---

<sup>60</sup> B. Kollmann, *Jesus und die Christen...*, o. c., 187-189.

<sup>61</sup> Sobre el sentido de la acusación de este versículo (*hoti exeste*) véase: D. Neufeld, "Eating, Ecstasy and Exorcism (Mark 3:21)": *Biblical Theology Bulletin* 26 (1996) 152-162. Véase también n. 44.

D. Oakman ha intentado averiguar "por qué todas estas expresiones se han concentrado en este contexto concreto"<sup>62</sup>. Según él, es necesario ambientarlas en el contexto campesino y en la situación política en que nacieron y se transmitieron. Sólo entonces se percibe que "el conflicto en torno a Belcebú, que enseguida sube de tono con referencias a reinos divididos y al saqueo de los bienes de un hombre fuerte, hace referencia a las dimensiones económica y política de la posesión demoníaca. Los 'demonios' con los que se enfrenta el 'reinado de Dios' no son sólo 'fantasmas' y psicosis, sino que se refieren a desigualdades sociales, desnutrición, violencia endémica, y a la destrucción de las familias rurales"<sup>63</sup>.

Es posible que la hostilidad provocada por los exorcismos de Jesús tenga otras explicaciones, pero todas ellas pueden ser entendidas como argumentos que subrayan su naturaleza amenazadora para la elite de los gobernantes. Una de estas explicaciones puede encontrarse en el hecho de que carecía de credenciales para su actividad como exorcista y sanador (Mc 6,1-6). Otra posible explicación es que él no siguió los procedimientos utilizados por otros exorcistas<sup>64</sup>. Por otro lado, la acusación de estar poseído se dirigía con frecuencia a exorcistas y sanadores en el mundo antiguo, y también en numerosas sociedades preindustriales<sup>65</sup>. Algunas de estas explicaciones pueden deducirse de la respuesta de Jesús, pero no son el argumento central. Lo verdaderamente importante era el efecto público/político de sus exorcismos. Ambientados en su contexto campesino original y en la situación de la Galilea del siglo I, los exorcismos de Jesús revelan connotaciones subversivas que tal vez se hayan perdido en parte cuando sus seguidores pusieron más tarde por escrito sus acciones y sus palabras en una nueva situación en la que los exorcismos tenían connota-

---

<sup>62</sup> D. Oakman, "Rulers' Houses...", *a. c.*, 114.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>64</sup> Sobre la peculiaridad de Jesús como exorcista véase: J. J. Rousseau, "Jesus, an Exorcist of a Kind", en E. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature 1993. Seminar Papers* (Atlanta, GA 1993) 129-153, 148.

<sup>65</sup> S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology in the NT*. Fasc. Suppl. XX (Oslo 1966) 49ss; A. B. Kolenkow, "A Problem of Power: How Miracle Doers Counter Charges of Magic in the Hellenistic World", en G. MacRae (ed.), *Society of Biblical Literature 1976. Seminar Papers* (Misoula, MO 1976) 105-110.

ciones diferentes<sup>66</sup>. Algunas de estas connotaciones pueden, sin embargo, percibirse en las respuestas de Jesús a sus acusadores, que vamos a examinar a continuación.

#### IV. LAS RESPUESTAS DE JESÚS A SUS ACUSADORES

El análisis del proceso de desviación desde el punto de vista de la reacción social permite sólo un visión parcial del mismo. La reacción social fue el centro de los sociólogos que estudiaban el etiquetado social en los años sesenta. Sin embargo, se dieron cuenta de que era necesario un acercamiento más completo y comenzaron a estudiar el punto de vista de aquellos a quienes se asignaba la etiqueta de desviados<sup>67</sup>.

El punto de vista de quien es acusado es importante, porque ayuda a entender el significado que confiere al comportamiento desviado. Esto es precisamente lo que encontramos en las respuestas de Jesús a sus acusadores. Para entenderlas adecuadamente, es necesario tener en cuenta que en la sociedad en que ellos vivían tanto la acusación como la respuesta tenían un significado preciso. Jesús vivió en una cultura basada en el honor, en la que una acusación era percibida no sólo como una agresión, sino como un reto contra el honor<sup>68</sup>. Un reto contra el honor no puede quedar sin respuesta porque, cuando la persona que lo recibe no responde, su reputación disminuye a los ojos de los demás. La reacción de Jesús frente a sus acusadores debe ser entendida en el escenario de la dialéctica reto-respuesta, que es característica de la cultura mediterránea<sup>69</sup>. En este contexto, su respuesta debe considerarse como una defensa de su honor y, al mismo tiempo, como una explicación de lo que significaban sus exorcismos. Esto

---

<sup>66</sup> D. Oakman, "Rulers' Houses...", *a. c.*, 109-110.

<sup>67</sup> Son significativos, entre otros, los siguientes trabajos: M. Mankoff, "Societal Reaction and Career Deviance. A Critical Analysis": *Sociological Quarterly* 12 (1971) 204-218; J. W. Rogers / M. D. Buffalo, "Fighting Back: Nine Modes of Adaptation to a Deviant Label": *Social Problems* 22 (1974) 101-118; W. Lipp, "Charisma - Social Deviation..." *a. c.*; C. A. B. Warren, "Destigmatization of Identity: From Deviant to Charismatic": *Qualitative Sociology* 3 (1980) 59-72.

<sup>68</sup> Los estudios sociológicos ponen de manifiesto el primer aspecto; véase p. e. J. W. Rogers / M. D. Buffalo, "Fighting Back...", *a. c.*, 102-103. Sin embargo, el segundo es imprescindible para entender lo que está en juego en esta relación en el contexto de la cultura mediterránea.

<sup>69</sup> B. J. Malina / J. H. Neyrey, "Honor and Shame...", *a. c.*, 29-32.

es lo que encontramos en los tres dichos que hemos asignado a la tradición prepascual.

Sea cual fuere el tenor literal del primero de ellos, el razonamiento que subyace es claro: la acusación no puede sostenerse, porque Belcebú no puede enfrentarse a sí mismo (Mt 12,25-26 par.). Jesús recurre a algo que todo el mundo sabía, y recuerda que un reino y una casa (una familia extensa, probablemente la del gobernante) divididos no pueden subsistir. En el mundo antiguo, la solidaridad política y familiar tenía un valor tan grande que era fácil comprender el argumento de Jesús y su conclusión: Jesús no pertenece a la *basileia* de Satanás (véase también Q 4,5-8). Por tanto, sus acusadores han quedado avergonzados en público, y su honor se ha visto mermado por su sagaz respuesta.

En el segundo dicho (Mt 12,27-28 par.), la respuesta de Jesús va más allá, porque hace más explícita la reacción contra sus acusadores. Más aún, en ella se ofrece una explicación alternativa de su supuesta desviación. Las coincidencias verbales con la acusación (*en Beelzebul... ekballlein... ta daimonia*) ponen de manifiesto que este segundo dicho responde más directamente a la acusación. El dicho comienza con un argumento *ad hominem*. Este argumento es claro cuando se advierte que los hijos de los acusadores son discípulos de Jesús. Si Jesús expulsa los demonios con el poder de Belcebú, lo mismo habrá que decir de ellos, y, por tanto, la vergüenza/desviación que sus acusadores quieren arrojar sobre Jesús se vuelve contra ellos. En este dicho Jesús ofrece una explicación diferente de sus exorcismos: él pertenece a la *basileia* de Dios; no actúa en nombre del Príncipe de los demonios, sino del Espíritu de Dios; sus exorcismos no reflejan una alianza con Satanás, sino un combate contra él, y la victoria sobre él.

La tercera respuesta (Mt 12,29 par.) está relacionada con la primera a través de la mención de la *oikia*. En ella se ofrece una explicación complementaria: Jesús no pertenece a la casa de Belcebú, sino que está atacándola. El reino de Satanás no está dividido, sino que está siendo asediado. La imagen que está detrás de este dicho es la de la casa (familia, posesiones, etc.) de un gobernante que sufre el ataque de un pretendiente al trono, una imagen que sería familiar para los oyentes de Jesús<sup>70</sup>. Este dicho, que era probablemente un refrán popular, evoca otro dicho de Jesús

---

<sup>70</sup> D. Oakman, "Rulers' Houses...", *a. c.*, 114-117.

que declara la victoria sobre Satanás (Q 10,18). Algunos han visto en él un testimonio antiguo de la visión vocacional de Jesús<sup>71</sup>. La relación entre estos dos dichos ayuda a entender mejor por qué los exorcismos fueron tan importantes en la actividad pública de Jesús, y a situar este dicho en su contexto.

Siguiendo el esquema reto-respuesta, que es característico de la interacción pública en la cultura mediterránea, Jesús acepta el reto y responde a él derrotando a sus acusadores. De este modo, su honor aumenta a la vista de la gente. Pero hace algo más, pues a través de sus repuestas, y también a través de la forma en que reacciona frente a las etiquetas que le asignan, revela cuál es el significado que él daba a las acciones que sus acusadores consideraban desviadas. Para averiguar el significado de las reacciones de Jesús es necesario situarlas en el contexto de otras reacciones posibles, y para ellos vamos a utilizar la tipología propuesta por Rogers y Buffalo.

Esta tipología describe nueve posibles reacciones frente a una etiqueta negativa, clasificadas según sus relaciones tácticas y sociales<sup>72</sup>. La relación táctica se refiere a "la reacción del desviado respecto a sus etiquetadores manifestada en sus actitudes y acciones". Por su parte, la reacción social designa "el impulso que surge cuando la táctica empleada por la persona etiquetada se encuentra con el contexto social"<sup>73</sup>. Los autores contemplan tres posibles reacciones de parte de la persona etiquetada: aceptación, rechazo y cambio, y tres posibles reacciones sociales a cada una de ellas: amplificación, manipulación y anulación. Combinando estas dos coordenadas, proponen estas nueve formas de adaptación:

	AMPLIFICACIÓN	MANIPULACIÓN	ANULACIÓN
ACEPTACIÓN	Asentimiento	Canalización	Reinterpretación
RECHAZO	Negación	Evasión	Redefinición
CAMBIO	Huida	Modificación	Transformación

Por lo que se refiere a la relación táctica, las tres respuestas de Jesús pueden clasificarse bajo la categoría de rechazo, porque en todas ellas Jesús rechaza la acusación de estar aliado con Belcebú. Sin embargo, en

<sup>71</sup> G. Theissen / A. Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca 1999) 241-242.

<sup>72</sup> J. W. Rogers / M. D. Buffalo, "Fighting Back...", *a. c.*, 105-114.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, 106.

cada una de estas tres respuestas encontramos connotaciones distintas, que responden a las tres posibles formas de rechazo enumeradas en la tipología.

La negación acontece cuando el rechazo de una acusación produce un efecto social de amplificación. Puede describirse como el rechazo abierto de la etiqueta de desviado "a través de argumentos como: ¡No es así!"<sup>74</sup> La naturaleza pública de este tipo de resistencia a la estigmatización requiere una determinación considerable por parte del acusado. También requiere recursos y poder para tener éxito, porque una reacción así produce una amplificación social de la etiqueta que la hace más notoria. La respuesta A (un reino dividido) encaja en esta categoría. El argumento que Jesús esgrime, basado en la comparación con un reino o una familia divididos, supone un rechazo público de la acusación: ¡No es así, porque es imposible que Satanás esté enfrentado consigo mismo! Esta respuesta, como las demás, tiene lugar en un contexto público, y produce el efecto de amplificar la acusación por el hecho de rechazarla abiertamente.

La segunda forma de rechazo, la evasión, acontece cuando el rechazo de una acusación produce un efecto social de manipulación. Básicamente se refiere a "la manipulación verbal como medio de defensa contra la imputación de desviación. La persona que responde, rechaza la etiqueta, que es manipulada para desviar su impacto negativo a través de una estratagema contraria, basada tal vez en una visión diferente de la realidad"<sup>75</sup>. B. Malina y J. Neyrey han desarrollado esta forma de reacción incluyendo en ella algunas técnicas de neutralización descritas por otros autores, tales como: a) negación de responsabilidad; b) negación del daño causado; c) negación de las víctimas; d) condena de los acusadores; y e) apelación a una lealtad superior<sup>76</sup>. La mayoría de estos rasgos pueden encontrarse en la respuesta B (con el poder del Espíritu de Dios). Sirviéndose de una manipulación verbal (con el poder de Belcebú / con el poder del Espíritu de Dios), Jesús rechaza la etiqueta de ser un aliado de Belcebú, pero lo hace de tal forma que tiene lugar una manipulación social. Comienza acusando a sus acusadores, y anunciándoles que sus propios hijos serán sus jueces. Después apela a una lealtad superior, relacionando sus

---

<sup>74</sup> J. W. Rogers / M. D. Buffalo, "Fighting Back...", *o. c.*, 107.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>76</sup> B. J. Malina / J. Neyrey, *Calling Jesus Names...*, *o. c.*, 63-65.

exorcismos con el poder del Espíritu de Dios. De esta forma está negando implícitamente su responsabilidad, y al mismo tiempo muestra el carácter positivo de sus exorcismos, que no producen ni víctimas ni daños. Esta manipulación social de la etiqueta produce una neutralización efectiva y, al mismo tiempo, ofrece una nueva justificación de los exorcismos de Jesús.

La tercera forma de rechazo, la redefinición, acontece cuando el rechazo de una acusación produce un efecto social de anulación. El cambio de definición "tiene lugar cuando el que antes era tenido por desviado pasa a ser considerado normativo. Las características de su comportamiento siguen siendo las mismas, pero la sociedad ha alterado su punto de vista y ha redefinido el comportamiento desviado en términos positivos de aprobación"<sup>77</sup>. La respuesta C (el Fuerte despojado) contiene algunos rasgos propios de esta estrategia. En ella Jesús no sólo ofrece una explicación diferente de sus exorcismos, sino que propone como normativo el comportamiento que sus acusadores consideran desviado. Sabemos que Jesús envió a sus discípulos más cercanos con el encargo de que realizaran exorcismos (Mc 6,7), y parece que ésta fue una de sus principales actividades, a juzgar por los dos testimonios más antiguos del envío misionero (Q 10,17 y Mc 6,13). Al menos entre ellos esta actividad de Jesús fue redefinida en términos positivos, y es de suponer que este punto de vista era compartido por aquellos que valoraban positivamente sus exorcismos (Q 11,14b).

Esta identificación de las tres respuestas de Jesús con las tres formas de rechazo propuestas en la tipología de Rogers y Buffalo no es una meta en sí misma. Como los autores reconocen, "las celdas de una tipología... representan sólo una fase transitoria en una investigación teórica", y la misma tipología "implica entradas, movimiento dentro de ellas y salidas"<sup>78</sup>. Esto puede aplicarse a la identificación de los dichos de Jesús que acabamos de realizar. La respuesta A, por ejemplo, lleva implícita una condena de los condenadores, que consiste en avergonzarlos en público, y esto es propio de la estrategia de la evasión. La respuesta B, por su parte, posee algunos rasgos propios de la redefinición, porque Jesús trata de anular la acusación ofreciendo una explicación alternativa.

---

<sup>77</sup> J. W. Rogers / M. D. Buffalo, "Fighting Back...", *a. c.*, 113.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 114.

Finalmente, en la respuesta C pueden descubrirse elementos propios de la estrategia de evasión.

En cualquier caso, parece claro que la estrategia básica seguida por Jesús fue rechazar la etiqueta que querían endosarle. En sus diferentes respuestas nunca negó sus exorcismos. Lo que sí negó fue la forma en que sus acusadores los interpretaban. Éste es un rasgo característico de un comportamiento que busca el cambio político. De hecho, dos de las estrategias que hemos identificado en los dichos de Jesús (negación y redefinición) se encuentran —según Rogers y Buffalo— entre las tres formas de adaptación más características de tipo de actividad política que suele ser acusada de desviación<sup>79</sup>. Esta observación encaja perfectamente con el contenido de las respuestas, y también con las connotaciones políticas de la actividad de Jesús como exorcista, a las que me he referido más arriba. Los exorcismos de Jesús tenían consecuencias políticas, que él y sus acusadores conocían. Pero mientras que sus acusadores veían en ellos una amenaza contra orden político, Jesús los consideraba un signo de la presencia del señorío de Dios. La principal intención de las respuestas de Jesús no fue explicar qué tipo de exorcista era, sino clarificar las implicaciones cósmicas y políticas de sus exorcismos. Y una muy importante fue la reintegración de las víctimas de las tensiones sociales y económicas.

La reintegración de los que habían sido marginados como consecuencia de la inestabilidad política y económica implicaba una redefinición de los límites sociales, y al mismo tiempo un cambio en las normas que regían las relaciones sociales. Como ha sugerido S. Davies, la actividad de Jesús como exorcista está estrechamente relacionada con la convocación de una familia sustitutoria (Mc 3,31-35; 10,28-30)<sup>80</sup>. En mi opinión, Davies no tiene razón cuando afirma que la mayoría de los seguidores de Jesús habían experimentado antes la posesión demoníaca a consecuencia de tensiones intrafamiliares. Pero me parece muy probable que la convocación de una nueva familia regida por las relaciones de reciprocidad propias del grupo de parentesco, y no por la autoridad patriarcal, formara parte de la misma estrategia reintegradora que descubrimos en la actividad de Jesús como exorcista. En esta misma estrategia encajan perfectamente

---

<sup>79</sup> J. W. Rogers / M. D. Buffalo, "Fighting Back...", *o. c.*, 115.

<sup>80</sup> S. Davies, *Jesus the Healer...*, *o. c.*, 107-112.

otros rasgos del comportamiento de Jesús, tales como su cercanía a los pecadores y publicanos, ampliamente documentada en la tradición evangélica (Q 7,34; Mc 2,16).

## V. APORTACIONES PARA EL ESTUDIO DEL JESÚS HISTÓRICO

La precedente discusión sobre la reacción social que provocaron los exorcismos de Jesús, y sobre la estrategia seguida por él, tal como aparece en la controversia de Belcebú, sugiere algunas reflexiones que pueden ser útiles para el estudio del Jesús histórico.

La utilización de los estudios sociológicos sobre el comportamiento desviado como instrumento cognitivo y heurístico para interpretar el proceso de desviación de Jesús pueden ayudar a clarificar en qué sentido Jesús puede ser considerado un "judío marginal"<sup>81</sup>. Lo que encontramos en los evangelios es una interpretación demoníaca del comportamiento desviado de Jesús, pero este tipo de interpretación no se pregunta cuáles son las causas históricas de dicho comportamiento, ni tampoco cuáles son sus consecuencias. Sin embargo, al analizar el testimonio de los evangelios con ayuda de los modelos tomados de las ciencias sociales, se pueden identificar con más precisión las causas históricas del comportamiento desviado de Jesús.

El estudio social de este tipo de comportamiento nos ha ayudado a descubrir que la acusación de estar poseído por Belcebú pertenece a una estrategia más amplia, que tenía como objetivo desacreditar a Jesús, declararle un extraño en la sociedad en que vivía y conferirle una nueva identidad. Este descubrimiento nos ha planteado nuestras preguntas, que

---

<sup>81</sup> Éste es el título de la importante obra de J. P. Meier, de la que han aparecido ya dos volúmenes en inglés y está siendo traducida al castellano: J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I: *Las raíces del problema y de la persona* (Estella 1997); *id.*, Tomo II, 1: *Juan y Jesús. El Reino de Dios* (Estella 1999). Meier, como otros autores, presupone que Jesús ocupó un lugar en los márgenes del judaísmo de su tiempo. El título revela, a mi modo de ver, dos presupuestos inexactos: la existencia del judaísmo y el hecho de que Jesús pueda definirse como marginal sólo con respecto a dicho judaísmo. Sobre la definición de marginalidad que utiliza, véanse en el tomo I las pp. 34-37.

nos han conducido a una contextualización más precisa de los exorcismos de Jesús. La analogía de la situación de la Palestina del siglo I con otras sociedades en las que la posesión demoníaca es frecuente ha sido la clave para descubrir que los exorcismos de Jesús fueron percibidos como una amenaza por la elite de los gobernantes y sus funcionarios. Al expulsar a los demonios, Jesús amenazaba un orden social en el que la posesión demoníaca era una válvula de escape. La sorprendente reacción ante sus exorcismos por parte de su propia familia, la gente, los escribas y Herodes Antipas sugiere que la reintegración social de los endemoniados tenía connotaciones políticas y sociales para Jesús y sus contemporáneos que a nosotros se nos ocultan. Este dato es especialmente importante, porque Jesús fue el primero en el mundo mediterráneo antiguo que dio tanta importancia en su actividad a los exorcismos.

Las respuestas de Jesús a la acusación de expulsar los demonios con el poder de Belcebú revela que él nunca aceptó esta interpretación, sino que la combatió de todas las formas posibles, con el objeto de desvelar el significado y la intención de sus exorcismos. Coherente con la visión de la naturaleza que era propia de su cultura (una visión que presuponía la existencia de seres personales invisibles para explicar ciertos efectos), Jesús explicó que él estaba poseído por el Espíritu de Dios, y que en su relación con los que estaban poseídos por los demonios se estaba librando un combate cósmico contra Satanás. La victoria sobre éste era el signo de la aurora del reinado de Dios. El signo de la llegada de este reinado era la reintegración social de aquellos que se encontraban en los márgenes. Jesús los llamó para que formaran parte de una nueva familia, junto con él y sus seguidores, y esto era tremendamente desestabilizador.

Este estudio se ha centrado sólo en un pasaje, y por eso las conclusiones a las que hemos llegado sobre el carácter desviado de la actividad de Jesús y sobre sus reacciones ante las etiquetas negativas son parciales. Es necesario continuar estudiando otras acusaciones y la reacción de Jesús frente a ellas para adquirir una visión más completa tanto de la naturaleza de la reacción social ante al comportamiento desviado de Jesús como del significado de sus estrategias frente a ella.