

# MARCOS 1.21-29A: ESTUDIO LITERARIO Y SOCIO-RELIGIOSO

## MARK 1.21-29A: LITERARY AND SOCIO-RELIGIOUS STUDY

*Francisco Mena Oreamuno*  
Universidad Nacional  
Costa Rica

---

### Resumen

El artículo estudia el primer relato de exorcismo en el Evangelio según Marcos 1.21-29a. La comparación de ese breve relato con otros textos pertinentes de esa época muestra que Jesús no fue un exorcista y por esta razón nos preguntamos cuál es la mejor forma de entender el tipo social de Jesús. Este tipo de trabajo nos ayuda a ver la Biblia con ojos nuevos y, en consecuencia, modificar muchas premisas que tenemos y que cultivan el fundamentalismo.

**Palabras clave:** Evangelio según Marcos, exorcismo, Jesús histórico, complejo chamánico.

### Abstract

The article studies the first exorcism story in the Gospel according to Mark 1.21-29a. The comparison of that brief account with other relevant texts of that time shows that Jesus was not an exorcist and for this reason we wonder what is the best way to understand the social type of Jesus. This type of work helps us see the Bible with new eyes and, consequently, modify many premises that we have and that cultivate fundamentalism.

**Keywords:** Gospel according Mark, exorcism, historical Jesus, shamanic complex.

### Introducción

Este artículo es un esbozo de una investigación que está en proceso con el propósito de redactar un comentario al Evangelio según Marcos. Como esbozo, presenta algunas ideas y el orden que se ha seguido en la investigación por lo que también implica un proceso metodológico. Se han omitido aspectos importantes pero incompatibles con el propósito presente. Se eliminó lo relativo a la crítica textual y a la comparación sinóptica por motivos de espacio. Tampoco se incluye la discusión sobre el concepto de enfermedad en esta región del Mediterráneo. Ese tema en particular ha requerido una amplia revisión bibliográfica que es imposible de incluir en un espacio tan corto.

El artículo tiene tres partes. La primera trata el análisis literario de la perícopa, luego se contrasta esta con otros textos contemporáneos que hablan sobre exorcismos

y para concluir se presenta la teoría de Pieter Craffert sobre Jesús como tipo socioreligioso de chamán.

### 1. Marcos 1.21-29a: análisis literario

Esta perícopa tiene particular importancia porque aparece casi inmediatamente después de la teofanía del Padre en el bautismo de Jesús (1.10). Las dos primeras acciones de Jesús son, a. el reclutamiento de una familia sustituta con el llamado a los dos primeros pares de hermanos (1.16-20) y, una vez con ellos, b. entraron a Cafarnaúm, y Jesús realiza el primer exorcismo en la narración marcana, en una sinagoga/asamblea<sup>1</sup>. Es una carta de presentación sobre su quehacer y la manifestación de la cercanía del Reino de Dios (1.15). Por lo que, ese breve relato, contiene elementos fundamentales del

ser de Jesús como una persona investida como el hijo, el amado, en quien Dios se ha complacido (1.11).

Iniciamos el estudio de Marcos 1.21-29a, describiendo su estructura retórica. Es decir, mostrando cómo Marcos organizó este relato y a qué elementos dio mayor relevancia:

A. <sup>21</sup> y entraron a Cafarnaún. Y entonces, en sábado, enseñaba en la sinagoga/asamblea.

B. <sup>22</sup> Y (estaban) abrumados con la enseñanza de él pues estaba enseñándoles cómo (quien) tiene autoridad y no como los escribas

C. <sup>23</sup> y entonces, estaba en la sinagoga de ellos un hombre con espíritu impuro y gritó <sup>24</sup> diciendo “¿Qué (hay) entre nosotros y tú, Jesús nazareno? ¿Viniste a destruirnos? Te conozco quién eres: el Santo de Dios.”

D. <sup>25</sup> y lo reprendió Jesús diciendo: “Cállate y sal de él”.

C' <sup>26</sup> Y convulsionando el espíritu impuro y gritando con fuerte voz, salió fuera de él.

B' <sup>27</sup> Y se asombraron todos, tanto que discutían entre sí diciendo: “¿qué es esto? Una enseñanza nueva con autoridad y a los espíritus impuros ordena y obedecen”<sup>28</sup> E inmediatamente salió la fama de él (a todos los lugares) en toda la región de Galilea.

A' <sup>29</sup> Y de inmediato saliendo de la sinagoga...

La dinámica verbal de la perícopa contrasta aspectos de duratividad como en 1.22 y 27 en donde las

1 En este momento y de acuerdo a la bibliografía que cito a continuación no se puede definir más allá de la duda si durante el tiempo de Jesús existió una institución denominada “sinagoga” y cuya constitución se vinculaba orgánicamente a un edificio con funciones exclusivamente religiosas. La palabra griega hace referencia, en primera instancia, a una reunión o asamblea: Chad Spigel, "Debating Ancient Synagogue Dating: The Implications of Deteriorating Data", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, (2016): 376, Anders Runesson, Donald D. Binder, and Birger Olsson, *The ancient synagogue from its origins to 200 C.E.: a source book*, (Leiden: Brill, 2010), S. K. CATTO, *Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research*, (T&T Clark, London, 2007), Lēwīn, Yisrā'el L., *The ancient synagogue: the first thousand years*, (New Haven: Yale Univ. Press, 2000), Doron Chen, "On the Chronology of the Ancient Synagogue at Capernaum". *Zeitschrift Des Deutschen Palästina-Vereins* 102, (1986): 134-143.

personas reunidas participan de un estado general de asombro que tiene visos de estupor (estar abrumados o quedar atónitos como en 1.22) con el aspecto de cierre de acciones concretas como en 1.23-26. Las palabras asombro, sorpresa o admiración con las que se traduce usualmente los verbos *ekpléssō* (1.22) y *thambeō* (1.27) carecen del elemento de temor que los marca. Es este rasgo de temor lo que da peso y significado a estos verbos<sup>2</sup>.

2 “... En el relato de la tempestad apaciguada se puede ver lo cerca que están sorpresa y temor: Mt habla de admiración (8.27), Mc de miedo atroz (4.41) y Lc une ambos conceptos (8.25). De modo semejante en Lc 9.43 encontramos uno al lado del otro los vocablos espanto y admiración. Mt 15.31 declara, en una narración compendiada, que la sorpresa es la reacción ante los prodigios de Jesús (el lugar paralelo Mc 7.37 habla de espanto). Si *thaumázō* contiene las más de las veces el componente temor, quizás Lc 11.38 constituya una excepción: aquí se habla de la sorpresa del fariseo ante el hecho de que Jesús descuide las prescripciones judías de purificación. Pero, por lo demás, *thaumázō* y *thambeō*, como su sinónimo *ekpléssēsthai*, en los evangelios tienen sentidos muy afines. *Ekpléssēsthai* se relaciona con la palabra de Jesús cuando se dice: “Estaban asombrados de su enseñanza” (1.22 par; 10.26 par; 11.18; Mt 22.33), expresión en la que es imposible una distinción clara entre las obras y las palabras de Jesús (cf. Mc 1.27)...” L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. III (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 87. “Quedar atónitos” es una construcción que también puede servir para traducir los verbos indicados H. Balz y G. Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 1 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 1282. En contra de Gundry que no considera el elemento de temor como un componente de esos verbos [R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Eerdmans: Grand Rapids, Mich, 1993), 73].

Este temor se refiere a la conciencia de experimentar la presencia del misterio:

Cuando uno experimenta la realidad de lo misterioso o de lo Totalmente Otro, hay una sobrecohedora sensación de estupefacción y “conciencia-de-ser-creatura”. La creatura es sumergida y abrumada por lo que está más allá de él o ella. Una sensación de “energía” o “urgencia” domina al individuo. Con esta experiencia hay en un sentido tanto de fascinación como de terror. Uno puede huir o uno puede rendir culto. Ninguna respuesta es necesariamente negativa (ver 16.8). Esto es evidente en Marcos donde la irrupción del Reino confronta a las personas con la energía inefable. Esta es una experiencia de crisis, como indica la investigación. Como resultado, unos siguen a Jesús, pero otros serán “escandalizados” y tropezarán, así se manifestará tanto la atracción como el evitar el *mysterium tremendum*<sup>3</sup>.

En los versos 22 y 27 predominan los tiempos imperfecto y presente (los participios de 1.22). Contrasta con la predominancia del aoristo de los versos 1.23-26 que contienen la lucha de Jesús con el espíritu impuro. La escogencia de los tiempos verbales de la narración propone una dinámica de duración y permanencia en lo referente a la experiencia de quedar abrumados/atónitos, pero de ruptura y acción

3 Timothy Dwyer, *The motif of wonder in the gospel of Mark* (Sheffield: Sheffield Acad. Press, 1996), 199.

puntual con el uso de los aoristos: sal de él, salió. La situación descrita muestra, desde este punto de vista, que el asombro-temor frente a la enseñanza-acción de Jesús es una experiencia abierta y persistente, mientras que en la lucha de Jesús contra los espíritus impuros se trata de combates que se resuelven completamente en el momento. El “fuerte” es vencido *in situ* por el “más fuerte” (1.7 y 3.27). La frase del auditorio en 1.27: “y a los espíritus impuros ordena y obedecen” expresa, con el tiempo presente, la persistencia de la actividad de Jesús. La reacción del auditorio no solo se refiere, entonces, al hecho recién acaecido, sino a la práctica de Jesús como una constante. La importancia de esta forma de descripción narrativa es que, dado que se trata de la primera acción de enseñanza-acción de Jesús como Hijo de Dios, determina el contenido de la predicación y el quehacer de Jesús (1.14-15)<sup>4</sup>. Estos componentes del quehacer de Jesús se verán varias veces en el envío de sus discípulos: Mr 3.14-15; 6.7, 12-13.

Dos afirmaciones resultan importantes desde el punto de vista retórico. Ambas en el verso 24: “¿Has venido a destruirnos?” y “sé quien eres: el Santo de Dios”. La primera cuestión interesante es la integración de lo plural y lo singular en este verso. El verbo destruir

tiene un complemento en plural: a nosotros; mientras que la afirmación siguiente inicia con un singular: sé. La presencia de Jesús es claramente interpretada como un ataque final a la comunidad de espíritus impuros. Este es el punto medular que puede ayudarnos a entender por qué este texto es programático. El segundo aspecto importante es que el espíritu impuro sabe quien es Jesús: el Santo de Dios. Esto último es muy relevante porque en el Evangelio según Marcos, las personas no saben ni entienden con claridad quién es Jesús.

Marcos 1.21-29a. marca tanto el tono de la expulsión que es fuerte y cortante como la toma de la sinagoga/asamblea:

- A. Entrar en la sinagoga/asamblea y estar en la sinagoga enseñando
- B. Admiración-temor por la autoridad de la enseñanza de Jesús, no como los escribas.
- C. está en la sinagoga varón con espíritu impuro que sabe quién es Jesús y lo que hace contra los espíritus impuros.
- D. Regaño de Jesús y orden de expulsión al espíritu impuro
- C'. Convulsiones y grito a grandes voces del espíritu impuro y su salida del varón (dejar de estar en la sinagoga).
- B'. Admiración-temor frente a la autoridad de la enseñanza nueva de Jesús que incluso ordena la expulsión de los espíritus impuros y estos le obedecen
- A'. Dejar de estar en la sinagoga.

4 A. Yarbro-Collins, & H. W. Attridge, *Mark: A commentary* (Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2008), 165.

Jesús toma posesión de la sinagoga/asamblea y esto resulta en dos logros. El primero es la experiencia de admiración-temor que viven las personas reunidas y que en conjunto supone una diferenciación entre Jesús y los escribas, así como la pregunta “¿Qué es esto? Enseñanza nueva con autoridad”. El segundo es la expulsión de los espíritus impuros. También quedaría claro que este tomar posesión de la sinagoga/asamblea no es el objetivo del quehacer de Jesús. Jesús deja la sinagoga/asamblea y retoma el camino. Sin embargo, la toma de posesión de la sinagoga/asamblea por medio de la enseñanza-acción de Jesús ha llevado a crear una fama que también ha salido de la sinagoga/asamblea y se ha extendido, hecho expresado de manera enfática por Marcos al usar dos términos para referirse a la extensión (a todas partes, a toda la región) de dicha fama. Este acto en la sinagoga/asamblea fluye a través de toda Galilea, situación que hace eco en Marcos 1.32-39.

El tema de la autoridad es concomitante con el eje cultural del honor y esto queda claro en la increpación del hombre con espíritu impuro: “sabemos quién eres: el Santo de Dios”. Marcos no ha construido una historia de Jesús sobre sus antecedentes: familia, linaje y demás como si lo hicieron, luego, Mateo y Lucas. La ausencia de una historia previa de Jesús constituye la escena del bautismo (Mc 1.9ss) en el

origen del rango de honor de Jesús que le atribuye el hombre con espíritu impuro: allí es etiquetado como “el hijo amado”<sup>5</sup>. Así, en lo que sigue del relato de Marcos, Jesús de Nazaret de Galilea debe identificarse con esta relación de adopción. Se plantea la tensión entre lo totalmente puro = el Santo de Dios y lo impuro = los espíritus impuros.

El texto muestra varios elementos que dan un contexto aún más denso a la perícopa. El hecho de que esto sucediera en sábado tiene implicaciones sagradas, así como el espacio de reunión. Sinagoga implica dos cosas: reunión y lugar de reunión y en ambos puede contener significación sagrada. Pero es particularmente importante la frase: “en la sinagoga de ellos” (1.23). El narrador se distancia de este espacio: el espacio de reunión es ajeno, es de “ellos”, no de “nosotros”. Por eso el concepto de toma, de ocupación es muy significativo. Se trata de irrumpir en un espacio que no le pertenece a Jesús, ni al auditorio de Marcos y que luego es dejado, pero dejado en conmoción, con la gente reunida llena de asombro y temor sagrado por lo recién acontecido.

El Evangelio desde los primeros versos ha hecho una distinción en cuanto a la identidad geográfica. Juan el que bautiza, bautiza a dos grupos geográficamente definidos: el primero

5 B. J. Malina and R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 181.

se refiere a toda la Judea y todos los de Jerusalén (1.5), el segundo, incluye a Jesús quien proviene de Nazareth de Galilea (1.9). En 1.14, Jesús regresa a Galilea, su espacio geográfico y en donde tiene sus raíces. La perícopa abre esta otra diferenciación espacial: de “ellos” y de “nosotros”. Sin embargo, el “nosotros” no es claro en este punto, los recién reclutados entran a Cafarnaúm, pero se diluyen dentro de la sinagoga. Entonces, no solo existe una diferenciación geográfica sino de grupo que se acentúa por las palabras del auditorio al separar a Jesús de los escribas (1.22).

La autoridad de Jesús integra enseñanza y expulsión de espíritus impuros, estas dos cosas causan asombro y temor. Ese temor es un temor que expresa la experiencia ante el misterio. De este modo, Jesús inaugura su quehacer como el hijo, el amado de Dios. Y, es esa condición la que desafía, sin posibilidad resistirse, a los espíritus impuros.

## 2. Modelos bíblicos y extrabíblicos de echar fuera demonios o espíritus impuros

Jesús no tiene un método para expulsar espíritus impuros. Se trata más bien de la forma como estos actúan ante su presencia y de la repreensión de Jesús, su mandato a callar y a salir de la persona. Si observamos los versos en donde se menciona el enfrentamiento de Jesús con espíritus impuros, en realidad es

difícil siquiera hablar de enfrentamiento, más bien se observa una conducta sumisa ante Jesús, agresiva en un sentido, pero sumisa. Los cinco relatos de exorcismo de Marcos son: 1.21b-29a; 1.29b-34, 5.1-20, 7.24-30, 9.14-29.

En estos relatos de expulsión de espíritus impuros se puede apreciar que el “ver a Jesús” es en realidad el detonante (1.23, 5.6, 9.20). Marcos 1.32ss es un resumen por lo que no se tiene información adicional del encuentro de Jesús con los espíritus impuros-demonios, y en 7.25 la persona afligida por el espíritu impuro no está físicamente presente en el relato. Los otros tres relatos que son bastante amplios en dos casos, el ver a Jesús constituye el punto reacción. Se acentúa la autoridad de Jesús a través de órdenes directas y sin adornos.

Dos componentes aparecen en 1.25 y 34: Sal de él y cállate, en los otros tres casos el elemento dominante es la orden de salir de la persona poseída. No hay en ningún caso oración, o alguna acción con las manos, o petición a Dios, o invocación a Dios o algún conjuro. Todo el esquema recae en la autoridad de Jesús que es reconocida desde el inicio en 1.27. En dos casos en donde los relatos son mucho más amplios Jesús hace alguna pregunta: 5.9: ¿Cuál es tu nombre? y 9.21: ¿Cuánto tiempo es que ha sucedido esto? Las contestaciones a estas preguntas no

tienen respuesta de Jesús, más bien parecen mostrar lo brutal de la situación.

Un ejemplo opuesto a los antes mencionados ha sido consignado en Hechos 19.13s y trata sobre el intento de exorcismo de los hijos de Esceva:

**19:13** Más algunos “judíos” **exorcistas** que iban de lugar en lugar, intentaron invocar sobre los que tenían espíritus malignos el nombre del Señor Jesús diciendo: Conjuro a vosotros –por- el nombre de Jesús al que Pablo predica.

**14** Y habían siete hijos de un Esceva “judío”, jefe de sacerdotes que esto hacían

**15** y les contestó el espíritu maligno: “a Jesús conozco, y a Pablo conozco, pero ¿ustedes quiénes son?”

**16** Y saltó sobre ellos el hombre en que estaba el espíritu maligno dominándoles a todos los venció hasta que, desnudos y muy golpeados, huyeron de aquella casa.

El vocabulario usado en este pasaje es totalmente diferente al usado en los sinópticos y en especial en Marcos. El uso de “espíritu malo” y de “conjuro” en lugar de “espíritu impuro” o “demonio” así como de la repreñión y la orden de “salir” de la persona, establecen diferencias importantes en cuanto a la dinámica de la actividad. Sorensen indica:

En contraste con las sanidades marcadas en las cuales puede emplear varias distintas acciones, los exorcismos en Marcos son simplemente acciones, a veces realizados solo a

través de un comando o repreñión. De lo que el evangelio claramente carece, sin embargo, es de una prescripción, y, en consecuencia, una intención de preservar los procedimientos del exorcismo de manera que pueda ser practicado por otros. Por esta razón el evangelio de Marcos puede ser distinguido inmediatamente de los manuales de rituales mesopotámicos *Šurpu*, *Udug-hul* y *Maqlû*. Más allá, la más austera descripción de Marcos ubica la técnica de Jesús en contraste, quizá deliberadamente, con los elaborados métodos conocidos que han existido de otros exorcistas fuera del Nuevo Testamento<sup>6</sup>.

Lo que lleva a pensar que la perspectiva marcana gira en torno a otro eje y este debe considerarse directamente relacionado con su autoridad de Jesús como Hijo de Dios según el relato de su bautismo<sup>7</sup>.

El contraste mencionado entre el proceder de Jesús y otros tipos de

6 E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 136. Esta diferencia también es señalada por France: “Existe una notable falta de “técnica” sobre este, así como sobre todas las historias de exorcismos en los evangelios cuando son comparados con los pocos relatos extrabíblicos de exorcismos”, R. T. France, *The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 104.

7 “Los autores sinópticos trabajan sobre la premisa que los exorcismos revelan al exorcista como un mediator del poder divino que constriñe y echa abajo un mal equivalente y agresivo que intencionadamente ha causado el sufrimiento de personas inocentes” (Sorensen 2008, 138).

rituales exorcistas se muestra muy bien en un pasaje de los Papiros Mágicos Griegos (PMG):

Remedio probado de Pibequis, contra los posesos. Toma aceite de olivas no maduras con mastigia y pulpa de loto y ponlo a hervir con mejorana incolora y di: “*Ioēl, ōs sarthiōmi, emōri, theōchipsoith, si-themeōch, sōthē, iōē, mimipsōthiōōph, phersōthi asēiouō, iōē, eō Chari Fta, sal de fulano (lo que deseas)*” ... Esta es la fórmula del conjuro: “Te conjuro por el dios de los hebreos, Jesús... tú que te muestras en el fuego, tú el que está en medio de la tierra y de la nieve y de la niebla; Tanetis, que descienda tu ángel, el inexorable, y exorcice al demon que rodea a esta criatura que Dios formó en su santo Paraíso; porque yo te suplico, santo Dios, por Amón... Te conjuro... Te conjuro a ti, que fuiste contemplado por Israel en una columna luminosa y en una nube durante el día, que salvó a su pueblo de Faraón e hizo caer sobre el Faraón las diez plagas por haberlo desoído. Yo te conjuro, espíritu de todo demon, para que digas de qué clase eres. Pues yo te conjuro, por el sello que puso Salomón sobre la lengua de Jeremías y habló...”<sup>8</sup>

8 J. L. Calvo Martínez y M. D. Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos* (Madrid: Editorial Gredos, 1987), 178-9. Esta es una colección de papiros dispersos en su origen que fueron organizados por R. Wünsch en 1913, por lo menos el primer volumen y luego retomada más tarde por A. Abt y G. Möller (1928) y publicados por Editorial Teubner. Gredos es la primera traducción al español de dichos papiros. Cotejados con la traducción de H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in*

El fragmento muestra un proceso ritual que requiere de preparación con plantas y que requiere además la memorización de una serie de frases en un idioma que podríamos señalar como sagrado. El concepto conjuro (ἐξορκίζω = exorcizar) no se usa en los sinópticos y en el NT solo en el texto señalado anteriormente de Hechos 19.13ss. Según Sorensen este término tuvo su auge durante los siglos segundo y tercero de la era común y se introdujo como el préstamo latino *exorcismus* por medio de la influencia de los escritores cristianos<sup>9</sup>.

Josefo utiliza lenguaje técnico de conjuro contra los demonios refiriéndose a la sabiduría de Salomón:

**8:45** Dios le concedió (a Salomón) aprender también la técnica contra los demonios para beneficiar y curar a los seres humanos. Él compuso encantamientos por los que las enfermedades eran apaciguadas y legó formas de **exorcismos** los cuales, a los atados por los demonios, -estos- nunca más regresarán a perseguirlos<sup>10</sup>.

El texto continúa explicando que él, Josefo, fue testigo de un tal Eleazar que puso en la nariz de un poseso un

*Translation, Including the Demotic Spells* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 62.

9 Sorensen 2008, 132.

10 Flavius Josephus, and William Whiston, *The works of Josephus: complete and unabridged* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2008), Antigüedades 8.2.5, 214.



anillo bajo cuyo sello había una raíz de las prescritas por Salomón y cuando este la olió, expulsó al demonio y luego, el hombre recitó el encantamiento que Salomón compuso y el demonio nunca más volvió a él. Todo este proceso es propio de una estructura ritual de exorcismo y se aparta de la perspectiva sinóptica de Jesús expulsando a los espíritus impuros<sup>11</sup>.

En el contexto de los Escritos del Mar Muerto se pueden encontrar algunos fragmentos vinculados al tema de los exorcismos, pero no es un tema fundamental. Sí existen textos que podríamos llamar de discernimiento o de protección contra la acción de espíritus como 11Q11 que es un encantamiento para protegerse de un demonio<sup>12</sup>. Pero el texto en cuestión no habla de la penetración de un demonio en el cuerpo de una persona, más bien de la influencia del mismo en ella. Algo semejante, pero más amplio se expresa en 4Q510 Fragmento 1, denominado Cánticos del Sabio:

1... Alabanzas.  
Bendiciones al Rey y de la gloria.  
Palabras de acción de gracias en salmos de [...]  
2 al Dios del conocimiento  
Al esplendor de los potentes  
Dios de los dioses

11 M. E. Boring, *Mark: A commentary* (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press. 2012), 65.

12 A. Witmer, *Jesus, The Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context* (London: T & T Clark, 2012), 38.

Señor de todos los santos.  
3 Su impe[ri]o está por encima de los fuertes poderosos,  
Ante la fuerza de su poder todos se aterrorizan,  
Se dispersan y huyen ante el resplandor de su demo[ra]  
4 de la gloria de su realeza. Vacat.  
Y yo, el Instructor,  
proclamo la majestad de su esplendor a fin de asustar y ater[rorizar]  
5 a todos los espíritus de los ángeles destructores  
y los espíritus bastardos,  
demonios, Lilits, búhos y [chacales]  
6... y los que golpean de improviso para divisar al espíritu de conocimiento para desolar sus corazones y...  
en la época del dominio de la impiedad  
7 y en los periodos de humillación de los hijos de la luz,  
no para una destrucción eterna,  
8 sino para la época de la humillación del pecado [...]  
Exultad, justos, en el Dios de maravillas.  
9 Mis salmos son para los rectos.  
Vacat.  
Que te exalten todos los de conducta perfecta. Vacat<sup>13</sup>.

No hay duda de la conciencia del Sabio sobre la existencia de poderes espirituales que ejercían su influencia sobre los seres humanos, en particular, aquellos santos que, en su práctica, estarían más propensos a estos ataques para desviarles del camino del conocimiento. Pero a la vez, no aparece aquí la idea de un conjuro o encantamiento contra esos poderes espirituales

13 Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid: Editorial Trotta, 1993), 398-9.

malignos, sino más bien un tipo de oración de fortalecimiento de la conciencia de santidad de la Comunidad.

En resumen, se puede indicar que la expulsión de espíritus impuros que realiza Jesús está dentro de un marco literario muy distinto a los modelos expuestos de otros grupos o literaturas. Para Marcos lo que aquí sucede tiene que ver con la presencia misma de Jesús que ha sido asumido por Dios como Hijo Amado y como tal, ahora es su mediador. La fuerza del Hijo es la que expone y desarma el poder de los espíritus impuros. El siguiente es el esquema de las expulsiones de espíritus impuros en Marcos:

- a. Una reacción primera de los espíritus ante la presencia de Jesús o al verle.
- b. Usualmente esta reacción está marcada por gritos y convulsiones.
- c. El regaño de Jesús que muestra dos variantes, la orden de callar y salir o simplemente la orden de salir.
- d. La reacción de los espíritus es usualmente gritar y convulsionar o simplemente salen en obediencia a la orden dada<sup>14</sup>.

14 Una perspectiva parecida a esta es planteada por G. van Oyen, "Demons and exorcisms in the Gospel of Mark" en N. Vos, and W. Otten, *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity* (Leiden: Brill, 2011), 119-20. La perspectiva de este autor es que la lucha de Jesús contra los demonios es el resultado de una batalla que se lleva a cabo a nivel trascendental entre Dios y Satán (109). Pero en realidad si bien se puede hablar de

No se puede, entonces, hablar de exorcismos, en sentido estricto ya que el término como tal habla de un conjuro y de un ritual que implica preparación. Se trata aquí de una confrontación en donde los espíritus impuros no tienen nada que hacer. Joel Marcus lo plantea de la siguiente manera:

La sumisión del demonio, sin embargo, no se logrará calladamente. Aun cuando obedece la orden de Jesús de "callarse y salir de él", lo hace bajo una protesta violenta, tirando a su huésped humano como una última expresión de maldad aun cuando lo abandona. Pero sale, entonces demuestra que Jesús es verdaderamente "el santo de Dios"<sup>15</sup>.

Jesús como el Santo de Dios es un tema clave que se va a desarrollar a lo largo del Evangelio, en parte, debido a los mismos espíritus impuros que le reconocen y le identifican. Boring acentúa este dato señalando que los espíritus impuros reconocen a Jesús como representante de la llegada del Reino y que Jesús lleno con el Santo Espíritu se contrapone al espíritu impuro de los

un "arriba" y un "abajo", ambos espacios están interconectados y lo que acontece en uno acontece en el otro. La cuestión de fondo es que es la presencia de Dios en su Hijo (Mc 1.9ss) lo que hace que esta lucha sea cósmica aun y cuando se lleve a cabo en un humilde lugar de reunión.

15 J. Marcus, *Mark 1-8: A new translation with introduction and commentary* (New York: Doubleday, 2000), 194. Un problema con el acercamiento de Marcus es la adopción de lugares comunes en la teología con relación a Marcos, entre ellos la dimensión escatológica, así como el concepto de mesianismo.

demonios<sup>16</sup>. Jesús no es un exorcista pues no actúa conforme a los rituales propios, ni usa pócimas o conjuros. Es su ser el que está sumergido en el Espíritu y de ahí emerge su autoridad y el terror de los espíritus impuros que, ante su presencia, se ven obligados a abandonar a la víctima.

### 3. Acercamiento antropológico a la práctica de Jesús

Si en la confrontación con los espíritus Jesús no usa técnicas especializadas, sino más bien solo su presencia fue suficiente ¿qué tipo de persona era? ¿Cómo se podría tipificar de modo que pudiera ocupar algún lugar social en su comunidad? Resumiendo, la actividad de Jesús en el Evangelio según Marcos muestra las siguientes prácticas y experiencias:

- a. Una persona que tuvo experiencias teofánicas (Mc 1.9-11 y Mc 9.2-8)
- b. Una persona que expulsó espíritus impuros (Mc 1.21-28; 5.1-20; 9.14-29; entre otros casos)
- c. Una persona que hizo curaciones/sanidades (Mc 1.40-45; 2.1-12; 3.1-6; 5.21-43, entre otras muchas)
- d. Una persona que pudo actuar sobre los elementos (Mc 4.35-41; 6.45-52; 6.30-44, entre otros pasajes)
- e. Una persona competente para la enseñanza y el debate (Mc 2.18-22 y 23-28; 4.1-34; 7.1-23)
- f. Una persona con un conocimiento profundo de los pensamientos

y sentimientos de quienes le rodeaban (Mc 2.8-9; 3.5; 7.16-21)

- g. Una persona que tuvo la capacidad de reclutar a un grupo de personas seguidoras y encomendarles una tarea semejante a la suya (Mc 3.13-19; 6.6-13 y 30)
- h. Una persona que tenía la capacidad de percibir sucesos futuros (Mc 13)

Pero esta cantidad de elementos no calza fácilmente con un tipo social específico, más bien se trata de acciones que corresponden a distintos tipos sociales. Es por eso que se necesita un acercamiento diferente a la práctica de Jesús. Peter Craffert articuló una teoría para incluir a Jesús dentro del tipo social del complejo chamánico. La cuestión será ver si Jesús calza o no con esta propuesta. Según Craffert:

Una característica notable del complejo chamánico es que los chamanes combinan varias funciones o roles que usualmente están separados en otros tipos sociales (ver, por ejemplo, Peters & Price-Williams: 408 n. 3; Walsh 2007: 15–16). En consecuencia, basados en la experiencia de Estados Alterados de Conciencia las figuras chamánicas realizan un grupo de funciones específicas que a menudo son distribuidas separadamente entre otros practicantes religiosos. Estas incluyen sanación, adivinación, profecía, mediación, exorcismo, control y protección de espíritus y rescate de almas. Además, las figuras chamánicas llenan los roles de guiar el alma de las

16 Véase M. E. Boring 2012, 64; A. Yarbro-Collins 2008, 173.

gentes a la vida después de la muerte (psicopompos), sacrificador, y protector y proveedor de la comunidad (ver Voigt: 16; Winthrop: 256; Gill: 217; Winkelman 1990: 318; 1992: 9). Por lo tanto “en la persona del chamán se encarna, todo a la vez, el sanador comunitario, el místico, y el intelectual” (Ripinsky-Naxon: 64) o en la jerga moderna, los chamanes “son a la vez doctores, sacerdotes, trabajadores sociales y místicos” (Vitebsky: 10). Las diferentes funciones pueden ser presentadas por medio de una distinción doble: por una lado, sanador y controlador de espíritus y por otro lado adivino y educador<sup>17</sup>.

Se pueden plantear varias reticencias contra la idea de tomar como tipo social el complejo chamánico para ubicar allí el quehacer de Jesús. No obstante, es necesario entender que más allá de los prejuicios teológicos, en este caso se trata de comprender una figura histórica dentro de un mundo que, aun hoy, presenta figuras semejantes desde el punto de vista de la práctica socio-religiosa.

Los estudios en Estados Alterados de Conciencia (EAC) suponen un aporte para integrar distintas formas de experiencia de la realidad que los seres humanos vivimos cotidianamente y que han sido escindidos, en muchos casos, por la práctica médica. Un ejemplo de eso es la experiencia de las visiones que corresponderían en el presente

cultural a formas de enfermedad psicológica o psiquiátrica. Lo que eso implica es que nuestra cultura académica asume como único estado real de conciencia la conciencia de alerta en donde nos movemos durante el día y que tiene como característica la capacidad de diferenciar lo falso de lo real. Una persona sabría, en su estado de alerta, discernir si un caballo con alas es un ser real o un montaje de cine u otra cosa. Sería difícil que con plena conciencia diera cabida, a la normalidad de semejante cosa. Dado que muchos de tales estados son alternos o concomitantes con la experiencia de alerta es que podría preferirse el concepto de Estados Alternos de Conciencia y no Estados Alterados de Conciencia<sup>18</sup> que es el concepto usual<sup>19</sup>:

18 “It should already be apparent that the word altered in ASCs should be used with caution, if not always be placed in italics. As Tart (1980: 256) emphasizes: “It is important to note that the adjective altered is only descriptive for scientific purposes.” ASC is an analytical tool to make sense of diverse states of consciousness and they cannot easily be reified. Both the history of the term altered and its implicit pejorative (ethnocentric) connotation (these states represent a deviation from the way consciousness should be) discredit its continued use.<sup>2</sup> The terms alternate or discrete states of consciousness should rather be used (Tart 1980: 255; Austin 1998: 306).” P. F. Craffert, “Altered states of consciousness: visions, spirit possession, sky journeys”, en D. Neufeld and R. E. DeMaris, *Understanding the Social World of the New Testament* (London: Routledge, 2010), 133.

19 B. J. Malina y J. J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 331. En esta sección del libro los autores usan el concepto Estados Alterados de Conciencia.

17 P. F. Craffert, “Shamanism and the Shamanic Complex”, *Biblical Theology Bulletin*. 41, no. 3: (2011): 153.

Las personas antropólogas que estudian la psicología intercultural, definen estados alterados de conciencia como condiciones en las cuales las sensaciones, percepciones, cognición y emociones están alteradas. Tales estados son caracterizados por cambios en las sensaciones, percepciones, pensamientos y sentimientos. Cuando una persona está en tal tipo de estado, la experiencia modifica la relación del individuo consigo mismo, el cuerpo, y el sentido de identidad, y el ambiente del tiempo, espacio u otras personas. Un estudioso ha identificado veinte de tales estados de conciencia: soñar, dormir, hipnagogia (somnia antes de dormir), hipnopómpico (seminconsciencia antes del alerta), hiperalerta, letargia, éxtasis, histeria, fragmentación, regresión, meditativo, trance, ensimismamiento, soñar despierto, examen interno, estupor, coma, memorias guardadas, expansión de la conciencia y “normal”<sup>20</sup>.

Muchos de estos estados son considerados en nuestras culturas como “normales” aparte del estado de alerta, por ejemplo, la somnolencia o el soñar despierto o en ensimismamiento. Indica Pilch que “culturalmente normal” o realidad consensual es ese aspecto o dimensión de la realidad en la cual una persona está alerta la mayoría del tiempo”<sup>21</sup>. Fácilmente se podría agregar a esta lista la oración profunda y

la meditación. El estudio de estados alternos de conciencia se ha ampliado y se ofrecen aún más estados que tipifican dentro de esta condición<sup>22</sup>. Precisamente por las implicaciones de esta propuesta de Craffert es que fue necesario hacer una revisión de algunas características de los profetas que pueden enmarcarse dentro de la condición de estados alternos de conciencia, entre ellas las visiones y los sueños. Estos son elementos propios del quehacer profético y no solo la predicación y la perspectiva ética. Craffert resume así las experiencias de EAC en el AT:

A menudo Dios habló a los patriarcas en sueños y visiones (p.ej., Ge 12:7; 18:1; 26:3; 28:11-17). La narración sobre el comienzo de la nación israelita en la tierra de Israel está llena de las experiencias epifanías y de visiones de Moisés (Ex 19; Nu 12:7-8). Fue normal para los profetas del A.T. entrar en trance para recibir una visión o escuchar las palabras de Dios (p.ej., Is 6:1-2; Jer 1:1, 13; Ez 3:14, 22; 8:1), al mismo tiempo, los primeros dos reyes de Israel estuvieron envueltos en tales actividades o experiencias (p.ej., 1 Sam 9-10; 19:9-24)<sup>23</sup>.

Al ubicar estas experiencias dentro de un tipo social o el traslapo de varios tipos sociales podemos observar mejor cómo una persona puede interactuar dentro de su cultura sin

20 B. J. Malina y J. J. Pilch 2006, 331.

21 B. J. Malina y J. J. Pilch 2006, 331.

22 P. F. Craffert 2010, 128-30.

23 P. F. Craffert 2010, 142.

necesidad de tener una explicación racionalista que explique o justifique fenómenos que no convergen con la cultura académica dominante. Tales fenómenos han sido ubicados en áreas médicas o paramédicas de especialización mientras que en las culturas antiguas y latinoamericanas tales fenómenos son experiencias humanas reales<sup>24</sup>.

La investigación de los estados alterados de conciencia es la base teórica sobre la cual sustenta Craffert su perspectiva de Jesús como chamán o como una persona que se puede incluir dentro del complejo chamánico<sup>25</sup>. En el Evangelio de Marcos, el punto crucial del quehacer de Jesús es su bautismo, es allí donde Jesús experimenta una teofanía en forma de visión<sup>26</sup>. Esta

experiencia extática está vinculada a la incursión del Espíritu que se posa sobre él y le echa al desierto para luego regresar a Galilea en donde inicia su tarea como Hijo amado de Dios. Si desde el punto de vista antropológico Jesús cabe dentro del tipo social del complejo chamánico, este tipo social en Marcos tiene su raíz en la experiencia teofánica<sup>27</sup>. Así, en el transcurrir del relato, sus acciones son acciones de fuerza cuya autoridad no es convergente con su linaje sino con el nuevo linaje que proviene de su vínculo con Dios como hijo. De esta afirmación deriva su autoridad para expulsar espíritus impuros sin practicar alguna suerte de exorcismo y las sanidades que conllevan las marcas de un restablecimiento social de la persona. Este restablecimiento comunitario de las personas sanadas y de aquellas de las que fue echado algún espíritu impuro es lo propiamente sanador de Jesús.

Craffert resume su propuesta de Jesús dentro del tipo social del complejo chamánico:

Al sugerir que Jesús fue un hombre santo chamánico quien combinó ciertas características y funciones sobre una base regular, y quien fue constituido como un especialista religioso a causa de sus experiencias basadas en EAC es algo diferente a decir que él fue un maestro/sanador/exorcista/sabio o un maestro

24 P. F. Craffert 2010, 144.

25 P. F. Craffert, *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in anthropological-historical perspective* (Eugene, Or: Cascade Books, 2008), 156.

26 Borg ha subrayado el papel del Espíritu en la vida de Jesús y le posiciona al inicio de su quehacer dentro de una experiencia de visión: "Como Moisés y Elías y otros hombres santos judíos, Jesús viaja dentro del desierto, solo, más allá de la domesticación de la realidad provista por la cultura y el intercambio humano. Allí, en una desolada área desértica del Mar Muerto, se sometió a un prolongado periodo de soledad y ayuno, prácticas que produjeron cambios en la conciencia y la percepción, típicas de lo que otras tradiciones llaman "búsqueda de visión" ("Vision Quest"). Ciertamente, la secuencia de iniciación dentro del mundo del Espíritu (el bautismo) fue seguida por una prueba u ordalía en el desierto que es notablemente similar a lo que se reporta de figuras carismáticas a través de distintas culturas" M. J. Borg, *Jesus a New Vision. Spirit, Culture and The Life of Discipleship*, (San Francisco: Harper and Row Publishers, 1988), 43.

27 P. F. Craffert 2008, 215.

que también curó y exorcizó (o un profeta que también curó y enseñó). Es el tipo social el que contiene su propia identidad y dinámica que nos ayuda a ver los elementos del material en un todo comprensivo. Esto no nos da una combinación de sanador, profeta, maestro entre otros, sino que nos permitirá ver las sanidades, profecías y enseñanzas de Jesús en términos de un cuadro comprensivo como una figura chamánica típica<sup>28</sup>.

No es algo inusual querer tipificar a Jesús dentro de algún tipo social del su mundo tal es el caso de Ben Witherington III, *Jesus the Seer. The Progress of Prophecy*<sup>29</sup>, y *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*<sup>30</sup>, Xavier Pikaza *La figura de Jesús: profeta, taumaturgo, rabino, mesías*<sup>31</sup>, Bart Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*<sup>32</sup>, José Montserrat Torrents, *Jesús, el Galileo armado: historia laica de Jesús*<sup>33</sup>. Estos son solo unos pocos libros que muestran el esfuerzo por ubicar a Jesús dentro de un tipo social que permita entender mejor su quehacer. La propuesta de ubicar a Jesús dentro del complejo chamánico

resulta interesante ya que este complejo engloba una serie de prácticas que constituyen áreas de especialidad separadas conceptualmente: profeta, rabino, vidente y demás. Algunas de estas áreas se traslapan, por ejemplo, en Ezequiel se integran muy bien el profeta clásico y el vidente. De hecho, es un profeta que habla desde sus visiones a diferencia de Isaías o Jeremías. También lo hace Amós que describe una serie de visiones sobre el acontecer de Dios contra Israel. En el caso de Daniel, tenemos una mezcla más amplia ya que se incluye el concepto de sabio. Daniel es un profeta, vidente y sabio.

Michel Wilkelman<sup>34</sup> ha realizado un estudio titulado *The shamanic paradigm: Evidence from ethnology, neuropsychology and ethology*<sup>35</sup>, en el cual aporta una propuesta profunda de lo que él llama el paradigma chamánico. Analiza lo referente a los aportes de otros autores sobre las características relacionadas a los chamanes para luego hacer una comparación directa

28 P. F. Craffert 2008, 308.

29 Ben Witherington, *Jesus the seer: the progress of prophecy* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1999).

30 Ben Witherington, *Jesus the sage: the pilgrimage of wisdom* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

31 Xabier Pikaza, *La figura de Jesús: profeta, taumaturgo, rabino, mesías* (Estella: Verbo Divino, 1992).

32 Bart D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2001).

33 José Montserrat Torrents, *Jesús, el Galileo armado: historia laica de Jesús* (Madrid: Edaf, 2007).

34 Debido al volumen de publicaciones de este autor, solo citaré algunas vinculadas a nuestro tema: Michael Wilkelman, *Shamans, priests, and witches: a cross-cultural study of magico-religious practitioners* (Tempe: Arizona State University, 1992), Michael A. Wilkelman and Philip M. Peek, *Divination and healing potent visión* (Tucson: University of Arizona Press, 2004), Etzel Cardeña, and Michael Wilkelman, *Altering consciousness multidisciplinary perspectives* (Santa Barbara: Praeger, 2011).

35 M. Wilkelman, "The shamanic paradigm: Evidence from ethnology, neuropsychology and ethology," *Time and Mind*, 3 (2), (2010): 159-82.

con estudios etnográficos. Winkelman indica que el fenómeno chamánico es universal y se encuentra en casi todas regiones excepto en el Circum-Mediterráneo, ya que allí no hay sociedades de cazadores y recolectores que es la condición fundamental y favorable para este tipo social: “Los chamanes son un universal social, se encuentran alrededor del mundo bajo clases específicas de condiciones sociales -sociedades cazadoras-recolectoras tanto como en sociedades un poco más complejas de nómadas cultivadores y pastores”<sup>36</sup>.

Si bien, en el presente, el Mediterráneo está compuesto por sociedades modernas más complejas, en el siglo primero había sociedades dedicadas al cultivo y al pastoreo que convivieron en aldeas y que compartieron tradiciones y prácticas nómadas en su entorno. En el esquema que propone Winkelman, se agregan otros aspectos importantes como la no existencia de una integración política local y la ausencia de clases. Ambos aspectos pueden discutirse sobre la base del concepto de sociedades agrarias avanzadas, que significa que la mayor parte de la producción depende de la agricultura<sup>37</sup>. Siendo que la estructura política imperial determinaba de un modo claro el pa-

pel de cada provincia o región bajo sus alas, la posibilidad de una organización política local era lejana. En este sentido debemos recordar que el ejército romano estaba acampado en puntos clave del Imperio y por lo tanto era fácil mantener el control especialmente en las aldeas. En cuanto al segundo aspecto, más que clases sociales se debe hablar de estratos: “un estrato incluye a todas las personas de una sociedad que, desde el punto de vista de su participación en el poder, en los privilegios y en el prestigio, se encuentran en una condición social semejante”<sup>38</sup>. Debemos destacar que el concepto de clases que indica Winkelman, es pertinente para el mundo contemporáneo del Mediterráneo, pero no para el antiguo.

Desde este punto de vista Galilea cumple con los elementos indicados por Winkelman como necesarios para el surgimiento del chamanismo. El paradigma chamánico que propone es el siguiente:

- a. Un rol social dominante como el líder carismático preeminente.
- b. Ritual comunitario nocturno.
- c. Uso de corear, cantar, tocar tambores y danzar.
- d. Una crisis de iniciación que tiene que ver con una experiencia de muerte y renacimiento.
- e. El entrenamiento chamánico tiene que ver la inducción a Estados Alterados de Conciencia

36 Winkelman 2010, 165.

37 Stegemann, Ekkehard W., Wolfgang Stegemann y Miguel Montes, *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001), 19-79.

38 Stegemann et al. 2001, 89. En este libro se propone una comprensión amplia de la economía y la estructura social.



- (EAC), particularmente con ayuno y aislamiento social.
- f. Una experiencia de EAC que se caracteriza como un *viaje del alma* (pero no posesión).
  - g. EAC vinculado a experiencias de visiones.
  - h. Habilidades de adivinación, diagnosis y profecía.
  - i. Enfermedades causadas por espíritus, hechiceros, y a intrusión de objetos o entidades.
  - j. Procesos de sanación enfocados en la *pérdida del alma* y su recuperación.
  - k. Las relaciones con animales como una fuente de poder, incluyendo el control sobre los espíritus animales.
  - l. La habilidad del chamán para transformarse en animales.
  - m. Actos malévolos, o hechicería, incluida la habilidad de matar a otros, y
  - n. Caza mágica, la asistencia para conseguir animales para comer<sup>39</sup>.

Entre la lista de acciones de Jesús en el Evangelio según Marcos, aparecen varios elementos convergentes. Desde mi punto de vista los más importantes son las dos teofanías en Marcos: 1.9-11 y 9.2-8. En estos dos relatos podemos identificar más de un aspecto del paradigma chamánico: el bautismo como rito de iniciación y transformación que lleva a Jesús a ser constituido como Hijo de Dios y lleno del Espíritu, luego ese espíritu le lleva al desierto para ser probado y convive

con animales y con ángeles; la transfiguración que implica volver a un lugar desierto, aparte, esta vez a un monte y allí se transforma y se vincula con los ancestros: Moisés y Elías, luego de nuevo, una nube le proclama Hijo de Dios. Podríamos identificar los puntos e, d, f y g del paradigma de Winkelman. El ritual de iniciación es el bautismo, que en la tradición cristiana desde Pablo se ve como una experiencia de muerte y resurrección (Ro 6.1-6). La visión de la nube, de Moisés y Elías, así como la voz hacen eco del punto g. Pero en el f. existe una diferencia, Jesús es lleno del Espíritu, que es a todas luces algo positivo, no simplemente se comunica con el espíritu o tiene un viaje astral o un *viaje del alma*.

No debe haber duda de que Jesús fue un líder carismático en Marcos, él atrajo multitudes de gentes que venían a oírle, a ser sanadas y a que les liberara de los espíritus impuros (Mr 1.32-45, 3.7-12). Pero no solo esto, sino que además fue capaz de detener una tempestad y multiplicar los panes, así también caminar sobre las aguas<sup>40</sup>. Pero sin duda, el control sobre los espíritus que causan enfermedades y que toman posesión de las personas, es el punto culminante del quehacer de Jesús. Esto es así por la dimensión cosmológica de la lucha contra Satanás.

39 Winkelman 2010, 165.

40 Winkelman 2010, 166.

El estudio del complejo chamánico como tipo social de Jesús, resulta muy atractivo por las dimensiones culturales que envuelve y porque permite ingresar al lenguaje de lo milagroso desde el punto de vista de un instrumental apropiado: EAC. Como muchas veces repitió Bruce J. Malina, el método socio-científico fundamenta con pruebas los modelos que va desarrollando en la lectura del Segundo Testamento poniendo en cuestión sus premisas y sus resultados.

### Conclusión

Repasando el proceso seguido en este artículo debemos indicar que después de una lectura adecuada del texto bíblico se levanta la pregunta sobre Jesús como exorcista, pero, seguidamente se ve en textos contemporáneos que en realidad Jesús no fue tal. Fue otro tipo de tipo social. Por esta razón, presentamos la idea de Craffert de ver a Jesús dentro del complejo Chamánico. En consecuencia, buscamos un modelo de caracterización y este es el aporte de Winkelman que elabora un paradigma chamánico. Al comparar, brevísimamente, el quehacer de Jesús en el Evangelio según Marcos con ese paradigma, se aprecia que hay coincidencias y que debe ser el objeto de una investigación más profunda. Al ubicar a Jesús dentro del complejo chamánico, ponemos a Jesús en el contexto del análisis cultural y podremos entender

sus prácticas al vincularlas, apropiadamente, con las nuestras.

### Bibliografía

- Balz, Horst Robert, Gerhard Schneider, and Constantino Ruiz-Garrido. 1996. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Betz, Hans Dieter. 1992. *The Greek magical papyri in translation: including the Demotic spells*. Chicago: University of Chicago Press.
- Borg, Marcus J. 1991. *Jesus: a new vision: spirit, culture, and the life of discipleship*. San Francisco: Harper.
- Boring, M. Eugene. 2012. *Mark: a commentary*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Calvo Martínez, José Luis, and María Dolores Sánchez Romero. 2004. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos.
- Cardaña, Etzel, and Michael Winkelman. 2011. *Altering consciousness. multidisciplinary perspectives: History, culture, and the humanities* Vol. 1. Santa Barbara, Calif: Praeger.
- Catto, Stephen K. 2007. *Reconstructing the first-century synagogue a critical analysis of current research*. London: T & T Clark.
- Chen, Doron. 1986. "On the Chronology of the Ancient Synagogue at Capernaum". *Zeitschrift Des Deutschen Palästina-Vereins* (1953-). 102: 134-143.

- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, Mario Sala, and Araceli Herrera. 1980. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme.
- Collins, Adela Yarbro, and Harold W. Attridge. 2008. *Mark: a commentary*. Minneapolis, Minn: Fortress Press.
- Craffert, P. F. 2010. "Altered states of consciousness: visions, spirit possession, sky journeys", en Neufeld, Dietmar, and Richard E. DeMaris. *Understanding the social world of the New Testament*. London: Routledge.
- Craffert, Pieter F. 2008. *The life of a Galilean shaman: Jesus of Nazareth in anthropological-historical perspective*. Eugene, Or: Cascade Books.
- Dwyer, Timothy. 1996. *The motif of wonder in the gospel of Mark*. Sheffield: Sheffield Acad. Press.
- France, Richard T. 2014. *The gospel of Mark: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- García Martínez, Florentino. 2000. *Textos de Qumrán*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gundry, Robert Horton. 1993. *Mark: a commentary on his apology for the cross*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Josephus, Flavius, and William Whiston. 2008. *The works of Josephus: complete and unabridged*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Lēwîn, Yiśrā·ēl L. 2000. *The ancient synagogue: the first thousand years*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Malina, Bruce J., and John J. Pilch. 2006. *Social science commentary on the letters of Paul*. Minneapolis, Minn: Fortress.
- Malina, Bruce John, and Richard L. Rohrbaugh. 2003. *Social science commentary on the synoptic gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Marcus, Joel. 2000. *Mark 1-8: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday.
- Craffert P.F. 2011. "Shamanism and the shamanic complex". *Biblical Theology Bulletin*. 41 (3): 151-161.
- Oyen, G. van. 2011. "Demons and exorcisms in the Gospel of Mark" en Vos, Nienke, and Willemien Otten. *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity*. Leiden: Brill.
- Runesson, Anders, Donald D. Binder, and Birger Olsson. 2010. *The ancient synagogue from its origins to 200 C.E.: a source book*. Leiden: Brill.
- Sorensen, Eric. 2002. *Possession and exorcism in the New Testament and early christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Spigel, Chad. 2016. "Debating Ancient Synagogue Dating: The Implications of Deteriorating Data". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 376 (1): 83-100
- Stegemann, Ekkehard W., Wolfgang Stegemann, and Miguel Montes. 2001. *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Winkelman M. 2010. "The shamanic paradigm: Evidence from ethnology, neuropsychology and ethology". *Time and Mind*. 3 (2): 159-182.
- Winkelman, Michael A., and Philip M. Peek. 2004. *Divination and healing potent vision*. Tucson: University of Arizona Press.
- Witmer, Amanda. 2012. *Jesus, the Galilean exorcist: his exorcisms in social and political context*. London: T & T Clark International.