



Revista Iberoamericana de Teología

ISSN: 1870-316X

ribet@ibero.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Gomes1, Rita Maria

El carácter exorcista de Jesús y la práctica de exorcismos en grupos neopentecostales

Revista Iberoamericana de Teología, vol. XV, núm. 29, 2019, Julio-, pp. 11-34

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125262586001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Número 29

julio-diciembre • 2019

Revista Iberoamericana de Teología

Universidad Iberoamericana



CIUDAD DE MÉXICO ®

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA

Publicación semestral del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, que pretende ser un foro de reflexión y diálogo académico, especializado y plural, sobre diversas temáticas teológicas de actualidad, desde la perspectiva latinoamericana.

revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx

Núm. 29, julio-diciembre, 2019

Comité Editorial:

José Solís Lucia, Mariana Méndez Gallardo, José Legorreta Zepeda, Jutta Battenberg Galindo, Ángel F. Méndez Montoya, Débora Sánchez Guajardo.

Consejo científico:

Carlos Domínguez Morano (Universidad de Granada, España), Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania), Juan Antonio Estrada Díaz (Universidad de Granada, España), Michael Sievernich (Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Alemania)

Coordinador editorial: Ángel F. Méndez Montoya

Secretaria/Asistente editorial: Débora Roberta Sánchez Guajardo

Consulte los índices de la *Revista Iberoamericana de Teología* en:

RIBET.- revistas.ibero.mx/ribet

Dialnet.- <http://dialnet.unirioja.es/>

Latindex.- www.latindex.unam.mx/

Redalyc.- <http://redalyc.uaemex.mx/>

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA, Año 15, No. 29, julio-diciembre 2019, es una publicación semestral editada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, A. C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, Álvaro Obregón, C.P. 01219, Tel. 59 50 40 00, ext. 7007 y 7352, revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx. Editor responsable: Ángel F. Méndez Montoya. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-050912461800-102 ISSN 1870-316X Licitud de título No. 13344, Licitud de Contenido No. 10917, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Diseños e Impresos Sandoval, Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3a. sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, Ciudad de México, tel. 5793 5152. Este número se terminó de imprimir en junio de 2019 con un tiraje de 500 ejemplares.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del editor y el Instituto Nacional de Derechos de Autor.

Información para suscripciones:
publica@ibero.mx

Librería virtual:
enlinea.uia.mx/libriavirtual

El carácter exorcista de Jesús y la práctica de exorcismos en grupos neopentecostales

The exorcist character of Jesus and the practice of exorcisms in neo-Pentecostal groups

RITA MARIA GOMES¹

Fecha de recepción: 21 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 11 de abril de 2019

RESUMEN

La práctica de exorcismos es un fenómeno actual en los grupos religiosos neopentecostales brasileños. Sin embargo, los exorcismos no configuran una cuestión central desde el punto de vista institucional, revelando, así, una distancia en el seno mismo de las iglesias. Este artículo quiere analizar la cuestión de los exorcismos a partir del Evangelio según Marcos, texto sagrado para el cristianismo, en vista de una mejor comprensión de ese fenómeno. Para ello, se sigue la metodología del análisis exegético de algunos fragmentos de ese Evangelio que atestiguan los exorcismos. Así, el artículo está dividido en tres partes. La primera presenta un panorama de la Iglesia cristiana brasileña con foco en la vertiente neopentecostal; la segunda considera los antecedentes de las configuraciones del mal que posibilitan la catalización de éste en una figura demoniaca. Por último, la tercera aborda la cuestión en la expresión del poder sobre ese mal en los exorcismos descritos en el Evangelio según Marcos. Como resultado de este proceso, tenemos un panorama de la configuración de las igle-

¹ Universidad Católica de Pernambuco. Maestra y doctora en Teología por la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (Belo Horizonte, MG). Enseña Sagrada Escritura en la Universidad Católica de Pernambuco (Recife, PE). Correo electrónico: rita.gomes@unicap.br.

sias que mantiene, internamente, grupos con la misma percepción del mundo del inicio del cristianismo, asegurando así la permanencia de expresiones de la fe en las líneas periférica y oficial.

Palabras clave: Exorcismos, neopentecostalismo, Biblia, Satanás, Qumrán.

ABSTRACT

The practice of exorcisms is a current phenomenon in Brazilian neo-Pentecostal churches. However, exorcisms do not constitute a central issue from the institutional point of view, thus revealing a distance within the churches themselves. This article aims to analyze the question of exorcisms from the Gospel according to Mark, sacred text for Christianity, in search of a better understanding of this phenomenon. For this, it follows the methodology of the exegetical analysis of some biblical passages of this gospel that attest the exorcisms. Thus, the article is divided into three parts. The first one presents an overview of the Brazilian Christian church with a focus on the neo-Pentecostal aspect. The second considers the antecedents of the evil configurations that make it possible to catalyze it into a demonic figure. Finally, it addresses the issue of the expression of power over this evil in the exorcisms described in the Gospel according to Mark. As a result of this process we have an overview of the configuration of the churches that maintains, internally, groups with the same world view of the beginning of Christianity, thus ensuring the permanence of expressions of faith in the peripheral and official lines.

Keywords: Exorcisms, neo-Pentecostalism, Bible, Satan, Qumran.

Introducción

Vivimos en el mundo de la tecnología y el intercambio incesante de datos. Nuestro mundo está configurado para vivir a la velocidad de *bits*. Sin embargo, nos encontramos con una cuestión presente en civilizaciones milenarias: la de seres sobrenaturales que interfieren en nuestras vidas, sobre todo para actuar en el mal. La cuestión de los demonios o del demonio es actual en las denominaciones religiosas de nuestro pueblo. La mentalidad dualista, herencia de nuestros antepasados, que tiende a

ver todo en dos campos opuestos, está presente en todas las matrices religiosas en Brasil, aunque no al mismo nivel.

Así, en el cristianismo neopentecostal brasileño, evangélico y católico, así como en las denominaciones de matriz africana, existe la figura de un líder maléfico sobre otros seres del mal actuando contra el ser humano. Esto nos conduce a un imaginario que fundamenta no sólo creencias, sino también costumbres relacionadas con los alimentos y las prácticas culturales que determinan cierto tipo de ética. Pero trazar las configuraciones de ese imaginario dualista de oposición entre bien y mal, Dios y Satán, en Brasil, es un enorme desafío y no es el objetivo de este trabajo.

De esa manera volvemos hacia el ámbito del cristianismo y, dentro de ese recorte, investigamos el fundamento de esa creencia en el libro sagrado para ambos grupos, una vez que la creencia en la acción del demonio y la práctica de expulsarlo se basan en la acción de Jesús, consignada en las narrativas bíblicas. Aunque nuestro interés sea el testimonio bíblico del carácter exorcista de Jesús dentro del Evangelio según Marcos y, por lo tanto, nuestra metodología principal sea el análisis exegético del texto bíblico, el recurso que ofrece el método del análisis bibliográfico nos resulta muy útil. En ese sentido, nuestro recorrido partirá de la reflexión sobre el problema del mal y sus configuraciones hacia la consideración del desarrollo de la demonología judía para, finalmente, reflexionar sobre la expresión de esa conciencia en la narrativa mariana.

El problema del mal y sus configuraciones en el neopentecostalismo brasileño

Desde los tiempos más remotos, los seres humanos se comprenden como seres de carencia y de deseo, y es de esa dinámica humana que nace la denominación de *mal* y *bien*, *desagradable* y *placentero*, etcétera. A todo lo que podemos clasificar como bueno encontramos el contrapunto que llamamos genéricamente malo. Es en el nivel más experiencial que reflexivo donde se percibe la vida como una constante lucha para alcanzar el bien, lo bueno, y huir o escapar de lo malo. Definir lo que es

bueno o malo dependerá, en esa instancia, de los valores adquiridos. Desde el punto de vista de la experiencia religiosa, el bien por excelencia se identifica con la divinidad. Todo lo que está de acuerdo con ella se entiende como *bien* y todo lo que se le opone, como mal.

Esta imagen, aparentemente simplista, puebla el imaginario de la mayor parte de los miembros de las denominaciones religiosas en Brasil. Por supuesto, las personas, en su vida diaria, enfrentan dificultades y sufrimientos desde el ámbito físico hasta lo espiritual. Ante esas expresiones del mal sienten instintivamente la necesidad de superar el sufrimiento, el dolor, la enfermedad, en fin, el mal. Hablar del mal parece genérico, pero es ya una universalización de las experiencias de angustia y sufrimiento diarias. El curso de la vida parece indicar que el mal sólo puede vencerse momentáneamente y la lucha contra él es casi permanente. Esta aparente imposibilidad de vencer al mal es, también ella, una herencia ancestral que veía la creación como una imposición de límite al caos primordial que jamás podría ser vencido y sólo controlado (Cohn, 176).

En esta perspectiva las religiones tienen un papel fundamental porque colocan a las personas en relación con lo bueno (Dios), la única instancia capaz de hacer frente eficaz a lo malo. Ahora bien, si en el lado del bien tenemos una figura específica, la divinidad, naturalmente del lado opuesto surge una figura catalizadora del mal, el demonio. Así, en el movimiento neopentecostal, sobre todo evangélico, la posesión demoniaca y consecuente exorcismo del demonio aparecen como un elemento esencial en los cultos, pues en esas denominaciones la idea de *batalla espiritual* es punzante.

Según Mariana Picolotto (Picolotto, 68-89), la expresión religiosa que denominamos neopentecostalismo corresponde a una forma de pentecostalismo llamada *tercera ola*, que contiene características que fomentan el *gusto* por los exorcismos. En sus palabras:

A partir de la tercera ola un nuevo elemento aparece en el medio pentecostal brasileño con fuerza, la Teología de la Liberación representada a través de la Guerra Espiritual, trabada entre los pentecostales y la Umbanda. Este elemento nuevo, comienza a dar libertad para que

otros elementos se incorporen en el medio pentecostal, abriendo un abanico de posibilidades para nuevas vertientes pentecostales.

De esta forma mientras en la primera ola el énfasis recae sobre las “lenguas”, en la segunda ola el énfasis estaba en la “curación” [...], ahora en la tercera ola, conocida como “neopentecostales”, “pentecostalismo autónomo” (Hortal, 1994), el énfasis recae sobre la batalla espiritual. [...] Observamos en la tercera ola la inserción del exorcismo bajo el nombre de “batalla espiritual”, que va a diferenciar el pentecostalismo brasileño de los demás pentecostalismos, dando paso para el surgimiento de un sin número de nuevas iglesias con diferentes teologías (Picolotto, 83-84).

De modo un poco más discreto, pero en desarrollo, el catolicismo experimenta el gusto por los exorcismos, debido a transformaciones en el interior del catolicismo brasileño, que todavía tiene poca reflexión en vista de una tematización del asunto. Uno de los primeros intentos es la reflexión de José Rodrigues, quien describe este cambio de la siguiente manera:

En los últimos cuarenta años la Iglesia católica en Brasil ha experimentado la efervescencia de grupos de oración ligados a la Renovación Carismática Católica (RCC), una experiencia neopentecostal católica nacida en el contexto del Vaticano II. La fisonomía del cristiano brasileño pasó por profundos cambios y, gracias a la RCC, surgió también, a pesar de ser retomada del catolicismo tradicional, una nueva identidad cristiana más autónoma, “animada”, espiritualizante, lectora de la Biblia, bautizada en el Espíritu, repleta de dones carismáticos y que se afirma al servicio de la Iglesia (Rodrigues, 27).

Esta nueva fisonomía de los grupos neopentecostales católicos revela que la idea de la *batalla espiritual*, así como los exorcismos, se hace presente y sigue ganando más espacio. En la presentación de la estrategia misionera de la Renovación Carismática Católica (RCC), el lenguaje utilizado confirma la idea de batalla espiritual subyacente, pues detecta factores responsables de la evasión de los fieles católicos y siente el deber de combatirlos (Rodrigues, 28). Entre los factores a los que debe

enfrentarse, la RCC apunta a las sectas. Pero, en esa clasificación, se encuentran desde las expresiones religiosas orientales hasta las afrobrasileñas, así como las denominaciones cristianas evangélicas de las cuales asumen el modo de ser y de actuar (Rodrigues, 30–31). Pues bien, la idea de que la acción del demonio es constante, buscando perder las almas, hace que la creencia en las posesiones demoniacas se vuelva cada día más fuerte.

Sin duda el panorama cultural y religioso en Brasil es terreno fértil para una comprensión religiosa y una visión de mundo que nos precede en siglos y que hoy día excede a la escena brasileña. Por eso creemos que el testimonio bíblico nos proporciona elementos para comprender esta dinámica. De esa manera, consideraremos el desarrollo de la demonología percibida en la Biblia —de modo particular en el Evangelio según Marcos— para entender las creencias cristianas actuales reflexionando sobre la actuación de Jesús y el delineamiento de las creencias de sus contemporáneos.

El desarrollo de la demonología judía

Según Pierre Grelot, la creencia en los demonios y en las posesiones tiene su origen más arcaico en una mentalidad animista según la cual “todas las cosas de la naturaleza, las manifestaciones de las fuerzas que el hombre considera superiores a sí mismo, la alternancia de hechos felices e infelices, etcétera, se atribuyen a los espíritus que cargan intentos favorables o desfavorables” (Grelet 1979, 62).² Así, los espíritus se clasifican según su acción benéfica o maléfica.

² El tema de los milagros de Jesús en Marcos fue considerado recientemente por otro grupo de estudiosos con una perspectiva diferente que no tiene relación directa con nuestro interés aquí. La base para la reflexión es dada por Esther Miquel Pericás que considera los fenómenos relatados en los textos sagrados a partir de la noción de *experiencia extraordinaria*. Con ello justifican la plausibilidad de la experiencia testimoniada en los evangelios como sanaciones y exorcismos. El resultado puede confrontarse en E. M. Pericás. 2017. “Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo.” En *Así vivían los primeros cristianos: evolución de las prácticas y las creencias en el cristianismo de los orígenes*. Navarra: Verbo Divino.

La religión de Israel no negó su animismo de base, pero lo adaptó a su creencia en el Dios único. Al principio, Israel era monolátrico, o sea, creía en la existencia de otros dioses, pero confesaba sólo YHWH.³ Según Norman Cohn (1996, 176), en ese periodo Israel compartía la cosmovisión de pueblos como los egipcios, mesopotámicos y cananeos a partir de la cual la existencia del mundo creado era amenazada constantemente por las fuerzas del caos primordial. En esta configuración de mundo existe un dualismo de base en que existe el dios benéfico, generalmente considerado el creador y defensor del orden creado frente a las representaciones del caos. Esta dinámica es expresada por el mito del combate, encontrado en todas las cosmogonías antiguas, y que muestra la constante lucha entre los defensores del cosmos y las fuerzas del caos (1996, 145).

En esa cosmovisión, todo lo que representa desorden es entendido como amenaza del caos al orden establecido en la creación: las sequías, las inundaciones, las enfermedades, etcétera. De todas formas, cualquier cosa percibida como negativa y contraria al orden establecido se considera fruto de la acción de las fuerzas caóticas y debe ser combatida. No fue por casualidad que la corriente sapiencial israelita desarrolló un discurso sobre el orden del cosmos como objeto de reflexión y enseñanza. Así, el sabio era también aquel que conocía el orden de la creación y actuaba para mantenerlo (Vílchez 1995, 61-63).

Este dualismo, resguardadas las particularidades de las distintas expresiones religiosas, permanece como trasfondo marcando la experiencia de fe. Con Israel no fue diferente, y la trágica experiencia del exilio fue el acontecimiento responsable del cambio completo de su concepción de Dios. Israel pasa de una confesión de fe monolátrica a la fe monoteísta (Reimer 2009, 48). Sólo existe un Dios y todas las demás fuerzas, buenas o malas, deben de algún modo ser sometidas a él. Con eso, los espíritus son percibidos como criaturas subordinadas a Dios.

Dado que el poder del Dios único es absolutamente superior a todo otro poder, las fuerzas oscuras que se agitan fuera de él y contra él

³ Cf. Ex 15,11 y Dt 4,19. Estos pasajes son sólo dos ejemplos bíblicos del reconocimiento de la existencia de otros dioses, aunque Israel adoraba sólo al Señor, pero hay muchas otras.

deben ser simples criaturas, a las que Dios concede un poder limitado en la medida en que el hombre debe ser providencialmente “puesto a prueba”. [...] Desde este punto de vista, los “espíritus impuros” quedan en situación subordinada, y su acción no suprime el designio benevolente de Dios hacia los hombres (Grelot 1979, 63).

En el judaísmo tardío, la literatura apocalíptica, con un sesgo marcadamente trascendente, vio la necesidad de hacer la mediación entre Dios y los hombres multiplicando los demonios y otros espíritus maléficos, por un lado, y los ángeles por otro. Pero ¿a partir de cuándo se puede hablar de una distinción real entre ángel, demonio y divinidad? La respuesta a esta cuestión puede provenir de los estudios desarrollados a partir de los documentos encontrados en las proximidades del Mar Muerto.

Para Bennie Reynolds (2013, 103-114), los Pergaminos del Mar Muerto descubiertos en Qumrán proporcionaron la fuente de datos más importante para la comprensión de la demonología judía. Reynolds parte de una cuestión metodológica importante: ¿qué es un demonio? Este término viene del griego *daimōn* y significaba originalmente una divinidad menor que podría ser buena, mala o neutra (Reynolds 2013, 104). Por eso, Reynolds cree que la demonología judía se desarrolla en el periodo helenista, por la necesidad de explicar la cuestión de las divinidades en el momento en que el monoteísmo judío floreció (Reynolds 2013, 107). Ya que sólo YHWH es Dios, ¿cuál es el lugar de los dioses extranjeros ahora?

Al analizar expresiones diversas en los documentos de Qumrán donde aparece el término demonio, él descubrió que ese término es usado para referirse a las divinidades extranjeras, antes incluso de hablar de ángeles caídos o cualquier otro espíritu maléfico, para los cuales el término también se utiliza. En los textos arameos de Qumrán aparecen muchos términos para referirse a los demonios que revelan una jerarquía de liderazgo anteriormente desarrollada. Ya en los textos hebreos posteriores existe la tendencia a subordinar a los demonios a un demonio jefe y a menudo saca de los espíritus malignos una identidad individual (Reynolds 2013, 108).

Resumiendo, “la literatura de Qumrán muestra que el dualismo, el pensamiento apocalíptico, el surgimiento del monoteísmo y una preocupación aguda por la impureza se combinaron con la noción de espíritus malignos de diversas maneras” (Reynolds 2013, 108). Es a partir de esa mezcla que la conformación de una fuerza maléfica se afirma en el imaginario de aquel pueblo como un *reino* maléfico donde hay demonios encabezados por un jefe que, en el Nuevo Testamento, será llamado Satanás. Pero en los documentos de Qumrán se le llama Belial, Mastema, etcétera.

Entre los demonios y otros espíritus maléficos, una figura se destaca: la de Satanás. Jonny Awwad (2005, 111-126) percibió que el nombre hebreo que traducimos por Satanás es *Shatan* y que es usado muy raramente en el Antiguo Testamento: sólo 26 veces, siendo siete de ellas para referirse a humanos y 19 para indicar un ser celestial. Y es usado “como un nombre propio que tiene un papel funcional como ‘el acusador’, o ‘el adversario’, o el ‘obstructor’” (Awwad 2005, 113). La comprensión de esa figura conoce una transformación, aun en el interior del Antiguo Testamento sucede de la siguiente manera:

En el Antiguo Testamento vemos un cambio en la descripción y representación de Satán. Satán es primero retratado en términos funcionales, como un “obstructor”, que podría ser cualquiera de los ángeles que cumple las órdenes divinas de obstruir la actividad humana. Al desempeñar ese papel, Satán es uno de los obedientes siervos de Dios. Más tarde, en Zacarías, el Satán comienza a soltarse del control divino creando divisiones entre los pueblos de Israel. En 1 Crónicas, se convierte en un personaje de cierto modo personificado, actuando de forma independiente, como enemigo de Dios (Awwad 2005, 115).

Awwad esboza la transformación de esta figura también en el periodo intertestamentario, pues es ahí donde quizás sufre la mayor y más determinante modificación. En ese momento la idea de Satanás se enriquece con mayor fuerza como el mal personificado, liderando un imperio del mal y oponiéndose a Dios y a sus designios. Según Awwad, las historias sobre el origen de Satanás nacieron de la imaginación de *grupos disidentes*

del judaísmo oficial para describir a sus oponentes judíos (Awwad 2005, 118-119).

En ese periodo, la figura de oposición a Dios no lleva el nombre *Shatan*, sino el epíteto *Mastema*. Esto es atestiguado por Cohn (1996, 238-239), al recordar la relectura del texto de Ex 4,24-25 por el apócrifo *Libro de los Jubileos*. En el libro bíblico, es el propio Dios quien decide matar a Moisés, cuando éste se dirige a Egipto, con el objetivo de salvar al pueblo esclavizado. En la relectura apócrifa posterior, quien atenta contra la vida de Moisés es Mastema, no YHWH. Así, la figura que se moldea detrás del nombre *Shatan* es el maléfico Mastema. Mientras el nombre *Shatan* permanece y su sentido desaparece, ocurre lo contrario con Mastema, pues el nombre cae en desuso y la figura permanece.

Este desarrollo ocurrió en los grupos disidentes y ajenos al judaísmo tradicional, pero fue esa imagen la que se volvió central para la enseñanza y la práctica de Jesús. Esto indica que la figura de Jesús era *periférica* en relación con el judaísmo oficial, aún cuando en el interior del judaísmo este ambiente que nutrió la comprensión del mundo y la acción de Jesús está imbuido de una religiosidad de cuño apocalíptico. Awwad explica este carácter apocalíptico diciendo que

si la redención no es posible desde dentro, la única esperanza es de afuera. Una de las características importantes del apocalíptico es que la esperanza de redención sólo es posible a través de un acto de Dios. Una vez que la redención es posible, la existencia humana se convierte en un campo de batalla para las fuerzas sobrenaturales de Dios y Sata-nás (bien y mal) (2005, 119).

En este contexto, se hace comprensible la presentación de Jesús como un tipo de exorcista, pues en un mundo con una figura catalizadora de todo mal, o incluso el mal personificado, es necesaria otra figura que pueda hacerle frente. De esa manera, Jesús asume el papel de representante divino con la función de mantener el orden del mundo creado, a través del combate o de la batalla, manteniendo a los agentes del mal subordinados a él. Es dentro de ese horizonte que consideramos ahora algunos textos marcos sobre el tema de los exorcismos.

Los agentes maléficos y sus representaciones: los exorcismos en Marcos

El Evangelio según Marcos es la primera reflexión teológica en este género sobre la persona de Jesús y su misión. Este escrito es atribuido a Juan Marcos, colaborador de Pablo, según Hch 12,12-17.25 (Pesch 1980, 38) y fue compuesto alrededor del año 70 d. C., en la ciudad de Roma (Delorme 1990, 10). Este Evangelio es el ejemplo más característico de la presentación de Jesús como exorcista, aunque sea necesaria una lectura cuidadosa para saber cómo Marcos entiende el exorcismo y la función de éste en su narrativa. Esta advertencia es importante porque no fueron pocos los que vieron en Jesús un tipo de *theios aner*, como Apolonio de Tiana⁴ o un curandero al modo de Hanina ben Dosa.⁵ En la actualidad todavía hay autores que comparan a Jesús con los chamanes.⁶

Por lo tanto, hablar de exorcismo en la Biblia no es tarea fácil. El término *exorkistēs* (exorcista) es rarísimo y sólo encontrado una vez en el Nuevo Testamento, en Hch 19,13 (Balz y Schneider 1996, 1446). El verbo *exokízō* (exorcizar) aparece en Mt 26,63 (Balz y Schneider 1996, 1446). Marcos usa los verbos *ekbállō* (Annen 1996, 1234-1237) (expulsar) o *exerkhomai* (Schenk 1996, 1427-1432) (hacer salir). Sin embargo, es indiscutible que en las acciones de Jesús, narradas por el evangelista, encontramos no pocos exorcismos. Si Marcos ve en Jesús un exorcista, ¿por qué nunca lo nombra como tal?, ¿por qué jamás utiliza el término *exorcismo* para identificar la acción de Jesús?, ¿por qué no utiliza el verbo

⁴ Para una profundización del tema recomiendo la lectura del artículo de E. Koskenniemi. 1998. “Apollonius of Tyana: A Typical ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΠ?” *Journal Biblical Literature* 117/3: 445-467. Otra referencia puede ser el artículo más antiguo de W. L. Liefeld. 1973. “The Hellenistic ‘Divine Man’ and the figure of Jesus in the Gospels.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 16/4: 195-205.

⁵ J. Chapa explica de modo simple la pretendida relación de Jesús con Hanina ben Dosa en 2009. “Exorcistas e exorcismos na época de Jesus.” En *Os milagres de Jesus: perspectivas metodológicas plurais*. São Paulo: Loyola: 131-132.

⁶ Este tipo de consideración viene sobre todo de los estudios antropológicos. Un buen ejemplo de este tipo de lectura es la obra de P. F. Craffert. 2008. *The Life of a Galilean Shaman Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*. Cambridge: James Clarke & Co. Ltd.

exorcizar? La respuesta a estas cuestiones es que Marcos prefiere mostrar más que hablar directamente. La demostración narrativa de Marcos revela la acción de Jesús como poderosa (*dynamis*) y señal de su autoridad (*exousía*). El uso del término *ekbállō* para referirse al acto de exorcizar es corroborado por cómo Flavio Josefo lo emplea para hablar del poder que David tenía sobre los demonios, mismo que también Salomón, Noé y Abraham lo tenían.⁷ Así, Jesús es exorcista, pero es más que eso.

En los primeros ocho capítulos de Marcos, Jesús es presentado, sobre todo, como taumaturgo, realizando muchos actos portentosos: exorcismos, curas y milagros sobre la naturaleza. En general, se dice que Jesús ha operado muchos milagros. Éste no es el término elegido por Marcos para hablar de la acción portentosa de Jesús; además, el término griego que dio origen al latino *mirari*, de donde viene *milagros*, es *thaumázō* y éste es usado por el evangelista para designar la reacción de las personas ante la acción de Jesús: la admiración (Tagawa 1996, 103). Con eso, percibimos que el simple recurso a la etimología no es suficiente para comprender la cuestión de los exorcismos de Jesús. Por eso, buscamos en la visión del mundo de los contemporáneos de Jesús la noción básica de una acción maléfica y poderosa que rompía el orden natural de la vida.

Teniendo en cuenta todo lo que hemos visto, nos preguntamos: ¿hay diferencia real entre curación y exorcismo? ¿Y entre demonio y espíritu impuro? En Marcos, la expresión *en pneúmati akathartō*, es decir, “con un espíritu impuro” o, aún más literalmente, “en espíritu impuro” aparece 11 veces.⁸ Los términos referentes a los demonios son el sustantivo *daimonion* y el verbo *daimonízoma* en diferentes formas,⁹ y son más nume-

⁷ Esto es lo que nos informa J. Chapa en “Exorcistas e exorcismos na época de Jesus”, 124.

⁸ Cfr. Mc 1,23.26.27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25. En este artículo el texto bíblico es trabajado a partir del texto estándar griego de E. Nestle; K. Aland, *Novum Testamentum Graece*. Sin embargo, usamos el texto de la Biblia Sagrada, traducción de la Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, en algunas citas cuando no hay la indicación de una traducción literal. Así, se advierte que la traducción al español en algunos momentos puede parecer extraña.

⁹ *Daimonízomai*: 1,32; 5,15.16.18; *daimonizoménoi*: 1,32–34.39; *daimónion*: 1,34 (2x).39; 3,15.22 (2x); 6,13; 7,26.29.30; 9,38; [16,9.17].

rosos. Sin embargo, el límite entre la curación y el exorcismo no está claro. Así, encontramos dos modos de hablar de los espíritus que actúan para el mal: espíritus impuros y demonios, y diversos modos de presentar su acción, así como la anulación de su *poder*.

El término griego *pneuma*, parte constituyente de la expresión *espíritu impuro*, traduce el hebreo *ruah* que, en los documentos arameos de Qumrán, se utiliza para designar un ser malo y siempre en singular, mientras que, en los textos hebreos, se utiliza principalmente en plural y en comparación con Belial, los “espíritus de Belial” (Reynolds 2013, 107-108). En la Biblia, el término *ruah* se usa para una infinidad de situaciones, desde el simple soplo del viento hasta el soplo de la vida, así como para el Espíritu Santo. En ese sentido, nuestra mejor contribución viene de los textos encontrados en Qumrán.

Las curas y los exorcismos requieren un examen más detallado. Como se ha visto antes, los milagros de Jesús comportan curaciones, exorcismos y gestos sobre la naturaleza. Como nomenclatura general, no existe dificultad, pero, cuando se intenta clasificar los textos en esos grupos se percibe que algunos se quedan en la intersección. Los resúmenes de la actuación de Jesús referentes a las curaciones y a los exorcismos pueden ayudar. Al principio se dice: “Él sanó a muchos que sufrían de diversas enfermedades; expulsó también a muchos demonios...” (Mc 1,34); en Mc 1,39, se habla solamente de exorcismos: “Y fue proclamando en las sinagogas por toda Galilea, y expulsó a los demonios”; después se resume la actuación de los discípulos, participantes de la *exousía* de Jesús, y se vuelven a unir curaciones y exorcismos: “Expulsaban muchos demonios, ungían con aceite numerosos enfermos y los curaban” (Mc 6,13). En los resúmenes, Marcos privilegia el término *demonios* para referirse al agente maléfico y presenta a Jesús como taumaturgo y exorcista.

En Marcos, dos textos pueden ser, sin ambigüedad, clasificados como exorcismos: Mc 1,23-26 y Mc 5,1-20. El primero de ellos es el relato inaugural de la acción de Jesús en el Evangelio y está incrustado en una narrativa que tiene como punto principal la enseñanza de Jesús con autoridad. La organización del texto muestra una estructuración en la que el verbo *edidasken* (enseñar) y el sustantivo *didakhē* (enseñanza) encuadran el relato de la expulsión del espíritu impuro, haciendo, de ese modo,

una inclusión, así como la referencia a los presentes y su admiración y la autoridad de Jesús.

A 1,21-22. **Jesús enseña autoridad** y *todos los presentes se admiraron*

B 1,23-26. Manifestación del espíritu impuro y su expulsión

A' 1,27-28. *Todos los presentes quedaron admirados por la nueva enseñanza y con autoridad*

Se observa que los versículos iniciales y finales están organizados de manera quiástica. Esta organización resalta aún más el lugar central del exorcismo y revela su función al comienzo del Evangelio: la autenticación de la autoridad de Jesús, tanto para enseñar como para actuar como enviado de Dios. Este primer relato tiene, por lo tanto, un cierto carácter programático en cuanto a la acción de Jesús a lo largo del Evangelio. Pero veamos los detalles del exorcismo, iniciando con una traducción literal del texto:

23 Y luego estaba en la sinagoga de ellos un hombre en espíritu impuro y gritaba

24 diciendo: ¿qué entre mí y ti, Jesús Nazareno? ¿Has venido para perdernos? Sé quién eres, el santo de Dios.

25 Y Jesús le reprendió diciendo: calla y sale de él.

26 Y el espíritu impuro, sacudiéndolo y gritando con voz fuerte, salió de él.

La expulsión del espíritu impuro es un acto de palabra como la enseñanza. Hay un diálogo entre el hombre/espíritu impuro y Jesús. Si tomamos sólo los versículos 23 al 26, observamos que el espíritu impuro toma la iniciativa y, dirigiéndose a Jesús, lo cuestiona, como si tuviera alguna autoridad. El cuestionamiento del espíritu se hace con una expresión semita muy corriente: *ti ēmin kai soi?* La expresión significa “¿qué relación existe, o puede existir, entre nosotros?” A continuación, el espíritu pregunta: “¿Has venido para perdernos?” El texto trata de un espíritu impuro y éste en la primera pregunta habla en primera persona de singular, pasando inmediatamente a la primera de plural. Esto indica

que su actuación no es aislada o dictada por sí mismo; otros están implicados. Aquí, *espíritu impuro* parece indicar un carácter colectivo, aunque en el texto aparezca en singular.

El espíritu impuro ve en Jesús una amenaza a su poder dominador y destructor en relación con lo humano. Él dice a Jesús: "yo sé quién eres, el santo de Dios". Aquí no hay un reconocimiento en sentido positivo del carácter mesiánico de Jesús, porque Jesús no pretende revelar apresuradamente quién es. Por eso, antes de expulsarlo, Jesús manda callarlo. Hay una sutileza en la afirmación del espíritu de que Jesús es el "Santo de Dios", porque en la Biblia *el Santo* es el antagonista del *impuro*, revelando una incompatibilidad de base. Esto es corroborado por el hecho de que Jesús sólo es identificado de ese modo en ese texto. Santo de Dios no es un título asociado a la expectativa mesiánica, lo que indica que aquí tiene la función de resaltar la incompatibilidad entre el espíritu impuro y el enviado de Dios: *el Santo*. El espíritu impuro, ante la autoridad y el verdadero poder de Jesús, sale del hombre, pero no sin resistencia.

Con ese relato, enmarcado por las informaciones de la enseñanza de Jesús y la admiración de las personas presentes, en relación con esa enseñanza con autoridad, Marcos demuestra que, en Jesús, enviado autorizado de Dios, el Reino de Dios se hace presente y ninguna fuerza contraria permanece inmune a él. Es la presencia de Jesús que molesta al espíritu impuro, revelando así el antagonismo entre Dios y las potencias de Satanás, dejando entrever el imaginario animista judío-cristiano.

Cabe señalar que la primera revelación de Jesús viene con ocasión de un enfrentamiento con un *espíritu impuro*. Este hecho gana sentido cuando se piensa en los diferentes niveles narrativos detectados en el texto marcano. Elizabeth Malbon (2009) considera al Evangelio según Marcos como una narrativa en múltiples planos. Al partir de la idea de conflicto, presente en el texto, identifica tres tipos: "1) conflicto en el plano de fondo: conflicto cósmico entre Dios y Satanás; 2) conflicto en el plano intermedio: conflicto entre Jesús y las autoridades y 3) conflicto en primer plano: conflicto entre Jesús y los discípulos" (Malbon 2009, 43-

46).¹⁰ El conflicto en el plano de fondo es el terreno firme para las narraciones de exorcismos. En otro momento, la autora afirma:

El conflicto de fondo subyacente al Evangelio según Marcos es aquel entre el reino de Dios y el reino de Satán. El “reino de Dios se acerca” (1,15), y para el reino de Satán el “fin se acerca” (3,26). Todo lo demás que sucede en Marcos debe ser entendido frente a ese trasfondo trascendente (Malbon 2009, 43).

La afirmación de un conflicto cósmico entre Dios y Satán se acerca a la cosmovisión antigua de la que habla Cohn sobre el mito del combate. Cohn (1996, 157) parece pensar en una transposición del mito de combate a la fe apocalíptica. La gran diferencia de la fe apocalíptica en relación con el mito de combate tal vez se encuentre en el hecho de que, en el mito se defiende el orden cósmico establecido y, en la apocalíptica, el orden establecido es pensado a partir del orden social, visto como injusto y que debe ser abolido. El orden cósmico perfecto existiría en un mundo aún por suceder. Sin embargo, lo que se revela en Marcos es una transformación que no excluye totalmente la noción de un combate cósmico entre un personaje divino y uno demoniaco, aunque exista la perspectiva apocalíptica de un nuevo orden a ser establecido: el Reino de Dios.

El segundo relato claro de exorcismo es Mc 5,1-20. El primer exorcismo ocurrió *en la sinagoga de ellos*, en una referencia clara a la sinagoga de Cafarnaum, es decir, en un ambiente judío. Ahora el exorcismo se da en Gerasa, una región considerada pagana, más allá del mar de Galilea. Este relato se organiza de la siguiente manera:

- A 5,1-5. presentación del estado en que el hombre se encuentra
- B 5,6-13. diálogo y expulsión del espíritu impuro
- B' 5,14-17. reacción de las personas ante lo ocurrido
- A' 5,18-20. nuevo estado y misión de proclamar en su tierra

¹⁰ Estas ideas se trabajaron en mi tesis doctoral.

El texto presenta una estructura especular, en la que el primer elemento se relaciona con el último y el segundo con el tercero, haciendo que el exorcismo propiamente dicho se sitúe en el centro, junto con la reacción de las personas. El agente maléfico es nombrado del mismo modo: ambos se llaman espíritu impuro; ellos actúan sobre hombres; toman la iniciativa de dirigirse a Jesús e iniciar un diálogo y, al dirigirse a Jesús, lo hacen con un título que lo relaciona con Dios.

Sin embargo, guarda distancia con respecto al relato analizado anteriormente. En el primero, la reacción de las personas enmarca el exorcismo y aquí esa reacción hace paralelo con la expulsión, mientras que *expulsión* y *reacción* son encuadradas por el *estado* del hombre. En el primero, nada se dice del hombre, a no ser que estaba en la sinagoga. En éste, los versículos 3 al 5 parecen una ampliación de la información de que salió de en medio de las tumbas. Estos versículos relatan el estado deporable en el que el hombre vivía a causa de la acción del espíritu impuro.

El diálogo entre Jesús y el espíritu impuro también es distinto. Jesús ordena la salida del espíritu, pero no se relata luego la salida y enseguida hay una pregunta de Jesús: ¿cuál es tu nombre? La respuesta del espíritu es: “legión, pues somos muchos”. Aquí se encuentra nuevamente el carácter colectivo de *espíritu impuro*. La *conversación* del espíritu con Jesús continúa y él pide no ser expulsado de la legión y suplica: “nos manda entrar en los cerdos”. Jesús atiende al pedido. Los cerdos eran considerados animales impuros para el judaísmo y eran, por lo tanto, el lugar adecuado para el espíritu, ya calificado como *impuro*. Sólo cuando Jesús les permite entrar en los cerdos, la legión sale del hombre.

La reacción de los espectadores, en ese texto, no queda condicionada al encuadramiento del texto, tampoco es de admiración, como en el texto anterior, sino de temor. Por eso, piden a Jesús que salga de su territorio. Jesús atiende el pedido del pueblo y, cuando está a punto de salir, aquel que antes era poseso desea seguir a Jesús, que lo constituye discípulo para los suyos.

Resumiendo, los dos relatos de *exorcismos* constituyen una demostración de la autoridad de Jesús como agente divino, benéfico para lo humano. Los espíritus impuros, en ambos casos, son subordinados a ese agente. Hasta aquí, la presentación de los espíritus impuros concuerda

con la visión bíblica general, según la cual los seres espirituales, buenos o malos, tienen poder limitado, porque están subordinados al Señor Dios.

Hay, sin embargo, dos relatos en los que la curación y el exorcismo se mezclan o se confunden: Mc 7,24-30 y Mc 9,14-29. Estos relatos muestran otro aspecto de la mentalidad de Jesús y de sus contemporáneos: muchas enfermedades todavía eran comprendidas como *síntomas* de la acción de los demonios. Según Cohn, “la enfermedad física era el modo como Dios castigaba el pecado, pero era Satán quien llevaba a los seres humanos a pecar. En cuanto a los desórdenes mentales, éstos se debían a la posesión demoniaca”.¹¹

El texto de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30) es el tercer relato, en un bloque en el que el eje es la cuestión de la impureza que, como hemos visto, tiene conexión con el representante del mal, que se opone a Dios. Veamos el análisis estructural del texto:

- A 7,24-25. en el territorio de Tiro Jesús entra en una *casa* [...] una mujer cuya hija tenía un *espíritu impuro* ven y se juega a sus pies
- B 7,26. rogando para que expulsara al *demonio* de su hija
- C 7,27-28. palabra de Jesús y respuesta de la mujer sobre el “pan de los hijos”
- B’ 7,29. Jesús declara a la mujer que el *demonio* salió de su hija
- A’ 7,30. la mujer vuelve a su *casa* y constata que el *demonio* se había ido

Al considerar la estructura, se aprecia que el inicio y el final están marcados por el término *casa*. Al principio, la casa en que Jesús se hospedó, en la región de Tiro, es el lugar del encuentro con la mujer y, al final, en la casa de la propia mujer se da el encuentro con su hija liberada del demonio. En los enunciados que bordean el centro, el término que da estructura es *demonio*, usado tanto por la mujer, al rogar a Jesús que lo expulsara de su hija, como por Jesús al declarar su salida. En el centro

¹¹ La enfermedad física era la forma en que Dios castigaba el pecado, pero era Satanás quien causaba que los seres humanos pecaran. En cuanto a los trastornos mentales, se debían a la posesión demoniaca. N. Cohn, *Cosmos...*, 256.

está la palabra de Jesús, dirigida a la mujer de origen pagano, sobre la prominencia de los hijos en los beneficios divinos. Jesús estaba en territorio pagano y revela algo de su visión del mundo. Primero tenía que *alimentar* a los hijos de Israel, pero ante la fe de aquella mujer, Jesús concede el beneficio que ella necesitaba. El evangelista usa dos términos diferentes para designar al agente maléfico. El texto dice que la hija de la mujer tenía un “espíritu impuro”, pero cuando la mujer habla con Jesús, pide que expulse al “demonio” de su hija. A partir de ese momento, el término usado aquí será *demonio*.

Por consiguiente, el texto de la mujer sirofenicia es claramente distinto de los analizados anteriormente. En él no existe diálogo de Jesús con el agente maléfico ni la orden para que salga, sólo la información dada por Jesús a la mujer: “a causa de tu palabra, puedes volver a casa. El demonio ya ha salido de tu hija” (Mc 7,29). Esta forma de presentación se acerca mucho más a las curaciones realizadas a distancia (Lc 7,1-10) que a los exorcismos. Tanto en el texto marcano como en el lucano, la motivación para el bien realizado por Jesús es la demostración de fe de los solicitantes. Jesús hace un exorcismo a distancia.

El otro relato que revela la estrecha relación entre sanación y exorcismo es el del niño *epiléptico* (Mc 9,14-29). La lectura del texto revela que la distinción de la acción demoniaca, respecto a las enfermedades físicas y mentales descritas por Cohn, citada arriba, no es suficiente para aclarar el texto. Que las enfermedades se asocian a la acción de Satán es indiscutible, pero el modo como los contemporáneos de Jesús y los primeros cristianos la entendieron no se define fácilmente. Esta perícopa tiene una estructura más compleja que las precedentes. El texto tiene movimientos que intercalan temas relacionados. Se puede estructurar de la siguiente manera:

9,14-15. Jesús llega junto a los otros *discípulos*.

9,16. A la pregunta de Jesús alguien dice que trajo **al hijo** con *espíritu mudo*.

9,19-20. Al ver a Jesús el *espíritu agita violentamente al niño*.

9,21-22. Jesús pregunta **al padre** cuánto tiempo el *espíritu* lo hace.

9,23-24. La cuestión de la falta de fe y solicitud para que aumente la fe.

9,25-27. Jesús expulsa el *espíritu sordo y mudo* que *agita violentamente al niño*.

9,28-29. *Jesús en casa con los discípulos.*

Una mirada atenta permite notar cómo el texto entrelaza dos momentos. En el primero, el centro es la cuestión del espíritu que causa sufrimiento al niño y, en el segundo, es la cuestión de la fe, no del *hijo* sino del *padre*. Los versículos 21-22 unen los dos momentos por el uso del término *espíritu*. Por fin, encuadrando todo el relato, están Jesús y los discípulos, porque el contexto de ese texto es la enseñanza de Jesús a los discípulos, la llamada catequesis del discipulado.

El padre del niño describe el estado en que el niño se queda cuando el *espíritu mudo* lo ataca. Este texto, más que el de la mujer sirofenicia, se acerca a los exorcismos, porque afirma que el “espíritu, cuando vio a Jesús, sacudió violentamente al niño”. En los dos primeros textos analizados, el espíritu impuro reacciona a la visión de Jesús. Aquí, antes de ordenar la salida del espíritu y su consiguiente salida, hay un diálogo de Jesús con el padre del niño, en el que la cuestión es nuevamente la fe, como lo fuera en el relato de la mujer sirofenicia. Así, ese texto es una mezcla de exorcismo y curación. Es curación porque la enfermedad está claramente descrita y porque la fe, en la narrativa mariana, es condición *sine qua non* para que el enfermo sea curado, y esos elementos se encuentran aquí. Pero esta curación se da con el exorcismo del espíritu causante de esa enfermedad.

De esta manera, las dos últimas perícopas son una mezcla de curación y exorcismos, revelando una visión del mundo marcada por la lucha constante entre las fuerzas buenas del orden creado y las fuerzas maléficas del caos. Según la mentalidad del autor del Evangelio, así como de los contemporáneos de Jesús, enfermedad y posesión demoniaca andaban de la mano.

Consideraciones finales

Al concluir este recorrido, vemos que en el Evangelio según Marcos los exorcismos de Jesús tienen por función demostrar la presencia del Reino de Dios en su persona y, por eso, ninguna fuerza maléfica puede resistir. Esto revela la cosmovisión del mundo dividido entre fuerzas que se combaten. Por lo tanto, se pueden entender otros puntos, como, por ejemplo, la noción de un *demonio jefe*, indicado como Satanás, que se encuentra presente en Marcos y que nos permite decir con cierta seguridad que ésta es una idea determinante.

Al comienzo del Evangelio, Jesús es puesto a prueba por Satanás (Mc 1,13). En ese sitio, es el tentador que puede ser tanto un agente divino, como aparece en el libro de Job, como el demonio jefe de los textos de Qumrán, pues el texto marcano es ambiguo. Pero, más adelante, la imagen es claramente la descrita en los textos de Qumrán: Satanás es el jefe de los demonios, a quienes Jesús debe confrontar para mostrar que Dios reina en ese mundo (Mc 3,22-26). Después, encontramos nuevamente el sentido veterotestamentario de *tentador*, siendo aplicado a un ser humano (Mc 8,33). En ese versículo, Jesús le dice a Pedro: “va detrás de mí, satanás”. En aquel exacto momento, Pedro actuaba contrariamente a los planes divinos y era un satanás, o sea, un acusador, obstructor, opositor o adversario, como lo expresa Awwad (2005, 112).

En el tiempo de Jesús, las dos concepciones de Satanás y demonios, ambas atestadas en la Biblia y fuera de ella, se encuentran presentes. Pero, es mucho más fuerte el imaginario desarrollado en el periodo intertestamentario y consignado en los documentos encontrados en Qumrán. Así, el Nuevo Testamento tiene una más grande proximidad con los textos de Qumrán, o sea, con la literatura de intertestamentaria y la del movimiento religioso periférico de los esenios, que de la religión judía oficial.

En nuestro tiempo, se verifica el mismo fenómeno, pues el gusto por los exorcismos y la atención a Satanás y a sus agentes vienen de la “periferia” (Awwad 2005, 112), de las iglesias cristianas. En el lado católico, el fenómeno está representado en el movimiento neopentecostal, cono-

cido como Renovación Carismática Católica (RCC); por otra parte, los denominados *evangélicos* son el contrapunto *periférico* de las iglesias históricas de la Reforma.

La actualidad de este fenómeno se debe, en parte, al hecho de que el dualismo cósmico, percibido en aquella época y lugar, se encuentra también, aún hoy, en nuestro mundo. Como en aquel tiempo, las dos concepciones, oficial y periférica, permanecieron; también ahora las dos concepciones de mundo y de la acción de Dios y del demonio permanecen. Además, el gusto por los exorcismos de entonces revelan la misma creencia de base del autor del Evangelio: Dios actúa en favor de los hombres y contra las fuerzas del mal, contra Satanás y sus agentes.

Así, los exorcismos practicados en los grupos neopentecostales, católicos y evangélicos brasileños siguen muy de cerca la estructura presentada en los relatos bíblicos. Hay una tendencia a asociar ciertas enfermedades a los espíritus malignos o, simplemente, al demonio. También la expulsión sigue de cerca la actuación de Jesús, constando de una especie de ritual, en el cual el agente encargado de expulsar al demonio conversa con él, generalmente preguntando por su nombre, pues conocer el nombre es ya ejercer cierto poder sobre él. Por último, exclama una fórmula de expulsión, en tono de orden, en la que demuestra su autoridad.

Sin embargo, se constata que la actuación de Jesús, tal como se describe en Marcos, deja espacio para interpretaciones diferentes de la función ejercida por los exorcismos realizados por él. Es innegable que el Evangelio atestigua la mentalidad de aquel tiempo y presenta su actuación en la línea taumatúrgica y, en consonancia con ella, Jesús encarna el papel de exorcista, siguiendo la línea periférica en relación con la fe judía oficial. Por otro lado, en la reflexión teológica de la narrativa mariana, los exorcismos y las curaciones tienen como función la autenticación de la autoridad de Jesús como enviado autorizado de Dios, lo que lo coloca en la línea *oficial* de la fe cristiana que no alimenta las prácticas ritualistas de exorcismos.

Con eso, se concluye que, del mismo modo que en el tiempo de Jesús, las dos concepciones, oficial y periférica, permanecieron en el interior del judaísmo; también hoy día, las dos concepciones de mundo y de la acción de Dios y del demonio en ese tiempo, permanecen en el inte-

rior del cristianismo. Parece no ser posible erradicar por la vía racional y oficial las experiencias religiosas populares y periféricas, ya que en la base de la religión oficial, tanto judía como cristiana, estuvo siempre un movimiento religioso periférico.

Referencias

- Awwad, J . “Satan in biblical imagination.” *Theological Review* 26/1: 111-126, 2005.
- Annen, F. “Ἐκβάλλω.” *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 1, Salamanca: Sígueme, col. 1234-1237, 1996.
- Botterweck, G. J. y Ringgren, H., eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans, 1999.
- Chapa, J. “Exorcistas e exorcismos na época de Jesus.” En *Os milagres de Jesus: perspectivas metodológicas plurais*. São Paulo: Loyola, 2009.
- Cohn, N. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Loyola, 2002.
- Craffert, P. F. *The Life of a Galilean Shaman Jesus of Nazareth in Anthropological-historical Perspective*. Cambridge: James Clarke & Co. Ltd, 2008.
- Delorme, J. *El Evangelio según San Marcos*. Navarra: Verbo Divino, 1990.
- Gomes, R. M. *Profeta taumaturgo e messias inaudito: o processo marcano de apresentação de Jesus messias*. Belo Horizonte: Faje, 2017.
- Grelot, P. “Los milagros de Jesús y la demología judía.” En *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Koskenniemi, E. “Apollonius of Tyana: A Typical ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ?” *Journal Biblical Literature* 117/3: 445-467, 1998.
- Liefeld, W. L. “The Hellenistic ‘Divine Man’ and the figure of Jesus in the Gospels.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 16/4: 195-205, 1973.
- Malbon, E. S. *Mark’s Jesus: characterization as narrative Christology*. Waco: Baylor University Press, 2009.

- Mariano, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.
- Nestle, E. y Aland, K. *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Pericás, E. M. "Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo." En *Así vivían los primeros cristianos: evolución de las prácticas y las creencias en el cristianismo de los orígenes*. Navarra: Verbo Divino, 2017.
- Pesch, R. *Il Vangelo di Marco: introduzione e commento ai cap 1,1-8,26*. Brescia: Paideia, 1980.
- Picolotto, M. R. "O pentecostalismo no Brasil: uma reflexão sobre novas classificações." *Revista Contraponto* 3/1: 68-89, 2016. Disponible en <http://seer.ufrgs.br/index.php/contraponto/article/view/65741/37775>, acceso 21 enero de 2018.
- Reimer, H. Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo: Oikos/Goiânia: UCG, 2009.
- Reynolds, B. H. "Understanding the Demonologies of the Dead Sea Scrolls: Accomplishments and Directions for the Future." *Religion Compass* 7/4: 103-114, 2013.
- Rodrigues, J. R. *A cristologia do enviado no Evangelho segundo João em vista de uma tendência cristológica atual*. Belo Horizonte: Faje, 2011.
- Schenk, W. "Εξέρχομαι." *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 1, Salamanca: Sigueme, col. 1427-1432, 1996.
- Tagawa, K. *Miracles et évangile: la pensée personnelle de l'évangéliste Marc*. París: Presses universitaires de France, 1996.