
El viento y el mar en Mc 4, 35-41. Una interpretación desde el giro ontológico

Miguel Ángel Cadenas C., OSA y
Vicariato Apostólico de Iquitos
macadenass@gmail.com

Manuel M. Berjón Martínez, OSA
Vicariato Apostólico de Iquitos
mumberjon@gmail.com

Recibido: 19 marzo 2014 / Aceptado: 19 junio 2024

Resumen: El contexto y la perspectiva contextual son imprescindibles para la lectura de los pasajes bíblicos. Dentro de esta corriente nos acogemos a una nueva propuesta de lectura denominada «giro ontológico». Para ello nos fijamos en el viento y el mar, elementos que han sufrido un «arrinconamiento ontológico» y que procuramos colocar en su lugar. Consideramos la relación naturaleza-cultura como un continuum donde se produce una «constitución

mutua de agencias enredadas». Con ello aportamos elementos significativos en tiempos de cambio climático. Concluimos desechando la propuesta de considerar a Jesús como «Señor de la naturaleza» para proponer la categoría de «protector del orden cósmico».

Palabras clave: giro ontológico, naturaleza-cultura, tempestad calmada, protector del orden cósmico, hermenéutica ecológica, exorcismos de Jesús.

The wind and the sea in Mk. 4, 35-41. An interpretation from the ontological turn

Abstract: Context and contextual perspective are crucial for reading passages of the Bible. With this in mind, we turn to a new way of reading known as the «ontological turn». We focus on the wind and the sea, elements that have suffered from «ontological cornering»,

and put them in their place. We consider the nature -culture relationship to be a continuum where a «mutual constitution of intertwined agencies» is produced. We thus contribute elements that are significant in times of climate change. We conclude by discarding the

interpretation that considers Jesus to be «Lord of nature» and propose instead the category of «protector of the cosmic order».

Keywords: ontological turn, nature-culture, calm tempest, protector of the cosmic order, ecological hermeneutics, exorcism of Jesus.

Nuestro interés por la tempestad calmada brotó de las múltiples conversaciones mantenidas con la Prof. + Esther Miquel Pericás en los últimos años¹. Ella nos propuso acercarnos a un pasaje bíblico con los lentes del «giro ontológico». Entre las múltiples posibles propuestas, respondimos fijándonos en la tempestad calmada.

Es una obviedad que Jesús navegó por el lago de Galilea, nadie lo discute hoy. También son conocidas las tormentas que se producen en este espacio. Sin embargo, es evidente que esta perícopa, tal como la conocemos hoy, es fruto de la teología de las comunidades cristianas primitivas (Meier 2002: 1069-1070).

Al inicio, conviene unas palabras para situarnos temporal y espacialmente. El lugar desde el que escribimos modula y modela nuestras preguntas. Vivimos en la Amazonía peruana, desde hace tres décadas, en contacto con pueblos indígenas. Esta situación nos genera nuevos interrogantes que no pueden ser respondidos desde el naturalismo, ontología omniabarcante en Occidente. Para muchos es imposible otra mirada diferente sobre la realidad.

Para este naturalismo totalizante la pregunta más acuciante versa sobre el sentido de lo que decimos: la razonabilidad y credibilidad de nuestra fe. Es la contribución que intenta hacer la «teología analítica»: se propone pasar de una teología histórica, donde el interés se centra en que la fe cristiana no son únicamente mitos, a dar razón de ella haciendo viable su razonabilidad y credibilidad (Joven Álvarez, 2023).

Giro ontológico

Dentro de la perspectiva contextual, llegamos al giro ontológico de la mano del pueblo indígena kukama². Su territorio ha sido cruelmente

¹ Este artículo es un reconocimiento agradecido al estímulo y amistad con + Esther Miquel Pericás (1956-2022). Asimismo, nos sumamos al homenaje al Prof. Domingo Natal Álvarez, nuestro maestro en Valladolid.

² Pueblo indígena amazónico del tronco tupí-guaraní. Está repartido entre Perú, Colombia y Brasil. En Perú calculamos unas 100.000 personas.

impactado por actividades extractivas durante los últimos siglos. Impactos que han sido intensificados en los últimos 50 años por la extracción de hidrocarburos. Sin embargo, nos sorprendía que los derrames de petróleo no concitaban su interés: «siempre ha habido derrames en el río. Bebemos el agua y no nos pasa nada. ¿Por qué ahora es diferente?», respondían con desdén a nuestra preocupación. Seguíamos acompañándolos a la vez que nos preguntábamos cuál era la barrera que nos separaba y no lográbamos comprender.

La iluminación nos llegó de la mano de la antropología amazónica. Nos proporcionó claves que alumbraron espacios que permanecían opacos para nosotros. Pronto nos dimos de bruces con el denominado «giro ontológico»: una pléyade de investigadores provenientes de diferentes disciplinas y lugares. Más que de un «giro ontológico» en singular, deberíamos hablar de «giros ontológicos» en plural (Moszowski Van Loon, 2021: 18; Holbraad y Pedersen, 2017; Soto Arias, 2020: 127, nota 6; Levalle, 2022: 11). Con esto por delante es fácil suponer que hay múltiples acercamientos a la «realidad». Más allá de las coincidencias y las diferencias, a todos ellos los une el malestar con el dualismo.

Partimos del hecho que nuestra propuesta se sitúa en el ámbito pastoral. De ahí que recojamos aportes tanto de la antropología como de la Biblia. El artículo está concebido en tres apartados. En el primero se hace una presentación del giro ontológico, fundamentalmente desde la antropología amazónica. El segundo bloque es una incursión en la perícopa escogida teniendo en cuenta los aportes de los biblistas con algunas referencias al instrumental antropológico que hemos señalado en el primer apartado. La tercera parte es una breve conclusión que da parte de lo conseguido. Comenzamos con la relación naturaleza- cultura.

Naturaleza-cultura

El malestar con el dualismo se ha traducido en una «pluralización», de múltiples acercamientos al tema. Se trata más de «procesos y relaciones» que de «estados y sustancias», «de explicar la propia diversidad de los procesos de objetivación» que de «objetivar procesos cerrados» (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016: 194-195).

Teorizando sobre las ontologías se han propuesto, a modo pedagógico, 4 ya clásicas. Su clasificación descansa sobre las categorías de conti-

nuidad / discontinuidad física y moral entre los seres (humanos y no humanos). Así tenemos: (1) Naturalismo: continuidad física y discontinuidad moral. (2) Animismo: discontinuidad física y continuidad moral. (3) Analogismo: discontinuidades física y moral que son suplidas por la correspondencia. (4) Totemismo: continuidad física y moral. Se ha criticado que son categorías excesivamente rígidas. Sin embargo, son fluidas y se puede pasar de una ontología a otra. Esta es una clasificación didáctica en aras a la claridad (Descola, 2012).

En la vida diaria se producen cambios de ontología en una misma persona dependiendo de diversas circunstancias e intereses que estén en juego. Así tenemos que un catedrático de la universidad pública de Iquitos explica química en su clase y en la noche acude a la parroquia porque su hijo pequeño no puede dormir: «hay espíritus que le molestan». Esta fluidez diaria, con el consiguiente solapamiento entre ontologías, ha sido denominado por algunos como «poliontología»: participación de una misma persona en varias ontologías dependiendo de las circunstancias. Para nuestro propósito nos centraremos en la ontología naturalista y animista.

Las sociedades tradicionales no hacen una distinción neta entre naturaleza «y» cultura. Veremos que, incluso hoy en día, no es tan fácil separarlas. Ha sido, sobre todo a partir de la Ilustración, donde se produce un «reparto de lo sensible» entre naturaleza universal y humanos generando una «naturaleza disociadora» (Ranciere citado en De la Cadena, 2015: 273-290; De la Cadena, 2016). Todavía las facultades universitarias se dividen entre ciencias y humanidades; o, ciencias duras y el resto. Detrás de estas categorías, sosteniéndolas, está la idea teológica occidental de naturaleza y sobrenaturaleza (gracia) (Viveiros de Castro, 2004: 482).

Sin embargo, no es tan sencillo. Latour postula que «nunca fuimos modernos» (2007). La Modernidad viene a separar las cosas-animales y la humanidad. Y, justamente en medio de esta separación no paran de proliferar los híbridos: el cambio climático, la biología sintética son ¿naturales o artificiales? Son fenómenos naturales construidos socialmente. Resaltamos de nuevo que son más importantes las relaciones que los compartimentos estancos.

Esta crítica occidental no es la única. En la Amazonía indígena los «seres de la naturaleza» son parientes de los «seres humanos». Pariente es una relación. Estamos delante de una relación de parentesco en toda

regla. Y, por tanto, están regidas por la reciprocidad. Por ejemplo, cuando un cazador o un pescador comienza su tarea se dirige a los dueños de los seres del monte o del río para que le proporcionen buena caza o pesca y no enfermen sus hijos. Las mujeres indígenas amazónicas consideran la yuca y las plantas cultivadas como sus hijos. Y los cazadores tratan a los animales de caza como afines, cuñados. Aunque también utilizan técnicas de seducción para acercarse a ellos (Descola, 2012).

Como estamos viendo la separación nítida entre naturaleza «y» cultura carece de sentido en la amazonía indígena. La misma selva amazónica, que posee un áurea de prístina y salvaje, no deja de ser un espacio antropomorfizado. Las palmeras, pensadas en occidente como naturaleza, son fruto de la domesticación humana de los árboles. Una domesticación que duró miles de años. Por eso, algunos antropólogos amazónicos han propuesto la categoría de «socie-tureza» para señalar que, entre ambas, más que división se produce un *continuum* (Gasché I, 2012).

Con las ontologías como horizonte y, en concreto, el continuum naturaleza-cultura (sustituimos la «y» por un «-guión») de las antropologías amazónicas nos vamos haciendo con el instrumental básico para preguntarnos si en la Biblia se produce una ruptura entre naturaleza «y» cultura, como en la ontología naturalista occidental, o más bien un *continuum* entre ambas, como en las ontologías animistas amazónicas. Pero todavía nos queda seguir afinando nuestro instrumental, antes de pasar a la lectura de la Biblia.

Nombrar la realidad

Una antigua viñeta de José Luis Cortés nos pone en situación. Se ve un hombre de negocios frente al mar de Galilea y piensa: «qué bien vendrían aquí unos apartamentos». Sin duda, es muy diferente lo que piensa el hombre de negocios de los connaturales de Jesús sobre el mar de Galilea. No en vano han pasado 2000 años y las sociedades a las que pertenecen difieren considerablemente.

Esta situación se expresa de forma mucho más violenta en el actual pueblo indígena mapuche. Hablando de Vaca Muerta, un lugar de extracción de petróleo en Argentina, dicen: «nuestros territorios no son “recursos”, sino vidas que hacen el Ixofijmogen del cual somos parte, y no propietarios» (citado en De la Cadena, 2018: 106). Los mapuche no se per-

ciben como propietarios sino formando parte. No son los únicos. La relación que mantienen los kukama amazónicos con su territorio está orientada por el cuidado. Se ha dicho de ellos que habitan una «humanidad territorializada» (Campanera Reig, 2018). Más adelante presentaremos el concepto de una «constitución mutua de agencias enredadas».

Se percibe una diferencia nítida entre los indígenas y nosotros. Los occidentales tendemos a ver una «naturaleza universalizada» convertida en «recursos naturales», sin conexión con ellos. En cambio, los mapuche ‘son parte’ del territorio y los kukama establecen vínculos regidos por el cuidado. Para ambos grupos indígenas los lazos que establecen con «este» territorio son muy poderosos. Estamos ante una «naturaleza localizada» (De la Cadena, 2019).

Va quedando meridianamente claro que los occidentales, percibiendo una «naturaleza universalizada», sin vínculos, privilegiamos los «recursos naturales»³. La consecuencia lógica es la extracción. En el peor de los casos se destruye el paisaje. En cambio, los mapuche y los kukama enfatizan las relaciones que mantienen con dicho territorio. Para ellos la destrucción del paisaje implica la destrucción de los vínculos con él y con los seres que en él habitan. Por tanto, les afecta en su mismo ser mapuche y kukama.

Esto nos debería llevar a extremar el cuidado de nuestra mirada. Podemos tener interiorizada nuestra visión occidental, como el hombre de negocios en la viñeta de José Luis Cortés. Y, muy posiblemente, la visión secularizada de «recursos naturales» y extractivista. Podemos caer en el error de la mirada externa sobre los otros: sea la Biblia o los pueblos indígenas. Incluso llegar a exigir a los otros que se observen a sí mismos con el instrumental occidental que opera con la diferencia entre los humanos y los no humanos, ajena a los pueblos indígenas. Es lo que se ha denominado como «antropo-ciego»⁴ (De la Cadena, 2018). Lo cierto es que la mi-

³ La misma nominación de ‘recursos naturales’ nos sitúa como algo ajeno a los humanos. En cambio, desde el punto de vista cristiano, es mucho más adecuado hablar de ‘bienes de la creación’.

⁴ Antropo-ciego: «el proceso de creación del mundo por medio del cual los mundos heterogéneos que no se hacen por medio de prácticas que separan ontológicamente a los humanos (o la cultura) de los no humanos (o naturaleza) -ni necesariamente conciben como tal las diferentes entidades presentes en sus agenciamientos- son ambos obligados a operar

rada de los contemporáneos de Jesús y la nuestra ponen el acento en aspectos diferentes. Es normal que así sea, no podría ser de otra manera. Pero debemos tener cuidado. Estamos en el terreno de lo incomún (De la Cadena, 2018; 2019).

La ontología naturalista, que sostiene la visión occidental, posee un componente universalista sobre la realidad que se impone sobre los otros. Esto se puede percibir en la sustitución de topónimos locales⁵, o el cambio que hemos señalado antes entre «recursos naturales» y «creación». Las palabras nunca son ingenuas. Por eso, cuando un grupo invade un espacio ajeno habitualmente suelen renombrarlo, sustituyendo los topónimos locales por otros nuevos. Esta imposición impide nombrar la realidad a los originarios (indígenas o moradores de la época bíblica) para terminar aplicando otra visión ajena y diferente. A esto se le ha denominado «privación ontológica» (De la Cadena, 2015).

En nuestro caso, no se trataría tanto de una privación. De hecho, los relatos bíblicos están ahí. No hay manera de eliminarlos, pero sí se les puede desatender o, al menos, orillar algunas de sus sugerencias. Podemos poner el foco en otra dirección o, incluso, llegar a opacarlos. En este sentido preferimos el concepto de «arrinconamiento ontológico»: una forma de aparcar, de retirar a un lugar menos visible, a desalojar el centro, que viene a ser ocupado por otro, para desplazarse a un lugar menos visible.

La ventaja del «arrinconamiento» frente a la «privación» es que la primera permanece en un recoveco, en el rincón, mientras que la segunda se trata de un despojo, de una sustracción, de una imposibilidad. Lo que permanece en el rincón, o fuera de foco, podemos volver a colocarlo en un lugar visible, mientras que lo despojado difícilmente se puede volver a recuperar.

Este «arrinconamiento ontológico» nos parece sugerente para nuestro propósito. Las lecturas modernas no han puesto énfasis en «el viento y el mar» porque tenían delante otras cuestiones que les preocupaban

con esa misma distinción (deliberadamente destruida) que la excede» (De la Cadena, 2018: 100).

⁵ Conviene señalar, aunque excede nuestro propósito, la diferente manera de nombrar el lugar: Mc y Mt hablan de «mar de Galilea», mientras que Lc, más próximo a las tradiciones locales en este punto, lo denomina «lago»: Thate, 2019: 97-98; Guelich, 1989: 50; Thselha, 2017: 4.

más. Por eso fueron retiradas al rincón, escondidas en un recoveco. Sin embargo, para nosotros, que vivimos en tiempos de cambio climático acelerado, podemos recuperar del rincón «el viento y el mar» como aliados que nos permitan comprender mejor el texto bíblico para nuestra época.

Criaturas no humanas

Comenzamos con la noción de persona, un concepto clave para comprender occidente. Grecia, Roma y el cristianismo son las fuentes de donde bebe. Pero no se agota acá su influencia, necesitamos incorporar los aportes propios de la Ilustración, los debates en torno al transhumanismo... Sin embargo, occidente no se puede arrogar ser el espejo del mundo, más bien ha sido clasificado como una provincia. Otros pueblos poseen conceptos diferentes de persona.

Desde la antropología se ha tratado de extender el concepto de persona para dar cabida a otros seres: animales, objetos, fenómenos atmosféricos... que poseen agencia⁶ (High, 2010; Mendoza-Collazos-Sonesson, 2021) en diversos grados. Sin embargo, esta visión todavía es muy individualista. Más bien se produce una «constitución mutua de agencias enredadas»⁷ de seres humanos y no humanos en un lugar (De la Cadena, 2015: 102-106; Ruiz de la Serna-Del Cairo, 2016: 197-200).

Pero, en lugar de remar con el concepto ampliado de persona cambiamos de ribera. Desde la teología se ha propuesto el concepto de «criatura no humana» (Miquel, 2022). Recoge el concepto de «no humano o persona no humana» y lo sitúa en el ámbito de la teología para sustituir el concepto de persona por el de «criatura».

Para esta autora las «criaturas no humanas» están presentes en la predicación sobre el Reinado de Dios propuesto por Jesús. Su nicho proviene del ámbito poético: los pájaros y lirios del campo, entre otros. Los

⁶Desde la antropología se entiende por agencia la «capacidad de acción individual o colectiva en términos de autoconciencia y resistencia a las estructuras de poder». Mientras que en lingüística se comprende la agencia como «una construcción agente/paciente en el lenguaje basada en una relación sujeto-objeto». Entre ambas disciplinas se van tendiendo puentes (High, 2010: n° 6).

⁷Recibimos este concepto de De la Cadena (2015) que, a su vez, lo toma prestado de Karen Barad.

salmos serían una fuente privilegiada de donde emana esta concepción. La oración y la contemplación frente a una mirada extractivista.

Con el término «criatura» estamos haciendo referencia a un Creador. Esta dependencia del Creador nos ayuda a comprender la relación de Jesús con el viento y el mar. Nuestra propuesta va en la dirección de considerar a Jesús como «protector del orden cósmico». Al final volveremos sobre esta idea.

Poco a poco vamos afinando nuestros conceptos. Pero antes de pasar al relato bíblico y utilizar el instrumental que estamos presentando conviene que nos detengamos brevemente sobre algunas críticas que ha recibido la propuesta ontológica.

Algunas críticas

Son diversas y de diferente capacidad y profundidad. Acá nos vamos a remitir a unas pocas: la falta de diferenciación entre lo óptico (realidad en sí, independientemente del pensamiento humano) y lo ontológico (el discurso sobre la naturaleza del ser); la ontología viene a ser otra palabra para abordar la cultura; es simplemente un cambio de términos: el carácter apolítico y la exotización de la alteridad; se produce la colonización de la diferencia en nombre de una ontología descolonizadora; la reificación del binarismo: la inconmensurabilidad de los mundos modernos y no modernos; el problema del lenguaje (González-Abrisketa-Castro-Ripalda, 2016; Ruiz Serna-Del Cairo, 2016: 202-203; Moszowski Van Loon, 2021).

El desarrollo de estas críticas supera con creces el alcance de este artículo, por lo que no será objeto del mismo. Brevísimamente reseñaremos el tema de la ontología y cultura, la alteridad radical y su deriva hacia la inconmensurabilidad y el problema del lenguaje.

La categoría de cultura suele utilizarse en un contexto donde existe un único mundo y múltiples culturas (multiculturalismo). Sin embargo, quienes reflexionan sobre la ontología conciben que existen mundos diversos, multiplicidad de mundos (multinaturalismo en el lenguaje de Viveiros de Castro). Algunos incluso hablan de multi-verso (diferente de uni-verso). Un ejemplo amazónico nos puede aclarar. El río: desde el punto de vista occidental es un curso de agua que desemboca en el mar o en otro río o lago. Desde el punto de vista de los indígenas kukama el río

es un espacio donde habita gente: no solo personas humanas sino también otros seres: «ahogados»⁸, sirenas, yacurunas... Son mundos diferentes. Considerarlos un solo mundo y diferentes culturas implica que, cuando estos seres dificultan los denominados «proyectos de desarrollo» terminan por ser postergados. La cultura está bien mientras no atente contra los intereses de los poderosos. En cambio, si los consideramos ontológicamente la destrucción de estos seres no incumbe únicamente a la cultura, sino al mundo en cuanto tal. Es decir, dragar el río Marañón puede dañar la cultura kukama, pero se pueden adaptar y adoptar otras formas culturales. En cambio, dragar el río, desde el punto de vista ontológico, implica destruir el mundo del pueblo kukama. He ahí la diferencia. Pero esto nos lleva a la «alteridad radical» con su fantasma de la «inconmensurabilidad».

Nos topamos con una pared. ¿Cómo abordar la inconmensurabilidad? ¿Cómo exorcizarla? Este tema ha sido ampliamente problematizado y, posteriormente, matizado por sus proponentes. Podríamos indicar que, a pesar de todo, la alteridad, por muy radical que la queramos percibir, siempre es relación, surge en el contacto. Y, por tanto, existe una similitud transespecífica que nos permite utilizar el lenguaje y la comunicación como puentes (González-Abrisketa-Carro-Ripalda, 2016: 117-120). Es decir, somos capaces de comprendernos con el pueblo kukama sabiendo que su propuesta sobre el río, siendo muy diferente de la nuestra, nos permite conservar a todos, este planeta. Estamos en el campo de la «equivocidad controlada» (Viveiros de Castro, 2004; De la Cadena, 2015: 26-28.45-46.110-116.209-216).

El lenguaje es otro punto problemático. Algunos autores como Viveiros de Castro pretenden llegar a la realidad sin la mediación del lenguaje. Posee una teoría no representacionista del mismo. Es decir, excluye las metáforas. Para él hay que tomar el lenguaje en su literalidad (Moszowski Van Loon, 2021). Ya hemos visto que la «teología analítica» propone que las metáforas son decorativas, no poseen un uso sustantivo (Joven Álvarez, 2023).

⁸ Los kukama distinguen entre «ahogados propiamente dichos» (cuando se encuentra el cadáver de la persona) y «ahogados que habitan dentro del agua». Estos últimos, en realidad, no están muertos ni ahogados.

El viento y el mar en la biblia

En una ontología naturalista lo que denominamos ‘naturaleza’ es lo que la ciencia puede abarcar. Pero si nos movemos en una ontología animista no es posible separar la ‘naturaleza’ de la ‘cultura’. Una imagen de un santo, en una ontología naturalista, es un trozo de madera o del material con el que esté elaborado, para los creyentes ejerce como un icono. En una animista, además conversa con los fieles, les consuela, les sana, les perdona... Es decir, les «sobrepasa», hay un «exceso», un «pero no solo» (De la Cadena, 2014). En definitiva, la naturaleza es más que naturaleza.

En nuestra ontología naturalista «el viento y el mar» son «fenómenos naturales» con determinados componentes físico-químicos. Sin embargo, el marco en el que se desarrolla el relato bíblico es diferente. Aceptando los componentes físico-químicos, los sobrepasan: el viento está poblado de espíritus y de igual manera sucede con el mar.

En este sentido, es necesario preguntarnos por la relación naturaleza-cultura en la perícopa que estamos analizando. Como habíamos señalado, fue la Modernidad la que «disoció», separó estos dos términos haciéndolos independientes para, posteriormente, unirlos con la conjunción copulativa «y». Por tanto, lo primero que necesitamos es rescatar del «arrinconamiento ontológico» el «viento y el mar». Pero antes, sucintamente, veamos el trasfondo del AT.

Existen varias referencias que están detrás de la perícopa (Achte-meier, 1970). En primer lugar, señalamos Gn 1, 2 donde surge la tierra del caos primordial, recordando al Tiamat babilonio. Los textos Gn 7, 11 y 8, 2 se complementan. Mientras que en el primero las aguas brotan del fondo marino y se abren las compuertas del cielo, en el segundo (8, 2) se cierran los manantiales que brotan del abismo y las compuertas del cielo.

Los salmos son otro espacio privilegiado que va conformando la mentalidad del pueblo judío. Ellos alimentan la oración diaria y la espiritualidad. Por tanto, conforman la mentalidad modelo. En el Sal 74, 13-14 se indica que Yahvé quebró la cabeza de los monstruos del mar, aplastó las cabezas de Leviatán y lo dio a comer a las bestias del desierto. En el Sal 89, 11 Yahvé pisoteó «a Rahab como a un cadáver». Otras tradiciones bíblicas reflejan esta misma mentalidad porque comparten una misma cosmología. En Is 51, 9 se pregunta: «¿no eres tú quien destrozó al monstruo y traspasó al dragón?». Al final del libro de Job, cuando Yahvé toma

la palabra, se nos dice que Él acota el espacio del mar y lo controla (Job 38, 8.11).

Podríamos indicar más textos⁹, pero son suficientes para nuestro propósito. Como estamos viendo, el viento y el mar son algo más que sus meros componentes físico-químicos. Los incluyen, pero literalmente los sobrepasan, poseen un «exceso».

Es evidente que el escenario descrito está lejos de una concepción naturalista, en su versión occidental actual, que separa naturaleza «y» cultura. Más bien, podríamos indicar que se acerca al continuum naturaleza-cultura que hemos señalado anteriormente como un componente básico de las ontologías animistas.

Es necesario tener en cuenta estas diferencias a la hora de afrontar el texto bíblico, para no proyectar sobre él nuestros propios esquemas de pensamiento. Es decir, debemos ser conscientes que estamos en el terreno de «lo incomún». En la medida de lo posible necesitamos elaborar un instrumental propio que no piense al otro desde fuera. Sin embargo, nos parece que existen líneas de conversación entre ambos mundos. En tal sentido, nos alejamos de la incómoda inconmensurabilidad. Y, sobre todo, nos abre los ojos para lecturas que nos permiten recoger elementos que siguen siendo importantes en nuestro mundo.

Contextualizando nuestro relato

Lo primero con lo que nos topamos es la extensión de la perícopa. La mayoría de autores delimitan la perícopa a 4, 35-41 (Meier, 2002: 1059-1071; Gnilka, 1999: 209-216; Guelich, 1989: 259-271; Hamilton, 1996; Edwards, 2002: 189-193; Lee, 2006: 144-166; France, 2002: 313-318; Donahue-Harrington, 2002: 243-250; Yarbrow Collins, 2007: 257-262; Thate, 2019: 114-117). Sin embargo, Cutri, basándose en el análisis narrativo, amplía la perícopa: 4, 35-5,1. Se basa para ello en el tiempo, el lugar, el tema, los personajes y las marcas del autor (3-8). Pero nuestra propuesta es más humilde: nos ocuparemos únicamente sobre la importancia del viento y el mar.

⁹Para el trasfondo del AT en nuestro relato, con una incidencia sobre Jon y Sal 107, entre otros, se puede consultar: Meier, 2002: 1066-1068; Thate, 2019: 122-128.

Existen diversas propuestas de integración de este relato dentro de diferentes colecciones anteriores a Marcos¹⁰. Los diversos comentaristas aceptan el trabajo redaccional de Mc al que atribuyen distintos fragmentos¹¹. En estas circunstancias cabe preguntarse: ¿nos podemos remontar con este relato hasta el Jesús histórico? ¿Qué tan atrás podemos retroceder? Los autores convergen en percibir el reflejo de la misión de la Iglesia más que del Jesús histórico¹².

Es evidente que el escenario se produce en el mar de Galilea. Pero existen elementos que nos hacen pensar en una comunidad aramea más que una comunidad judeo-cristiana de habla griega¹³. Incluso se ha anotado que puede estar sosteniendo el relato una fuente petrina, dada la viveza de los detalles¹⁴, o la primitiva misión cristiana basada en Jon 1 y Sal 107, 23-25 (Meier, 2002: 1069; Edwards, 2002: 189).

¹⁰ Señalaremos únicamente tres posibles: 1) nuestro relato está inserto en una cadena de milagros (Achtemeier, 1970); 2) existe una colección premarcana de tres (o cuatro) relatos de milagro (Meier 2002: 1059); 3) está relacionado con un «ciclo de la barca» (Cutri: 27). Thate rechaza la hipótesis de la barca como superflua (2019: 101).

¹¹ Para Gnllka, Mc rompe la forma y convierte la narración en un relato de discípulos (2002: 210-211). Guelich opina que la entrada de los discípulos es anterior a Mc (1989: 264). En su fase redaccional Marcos adaptó el relato a su teología particular, del secreto mesiánico y la ceguera mental de los discípulos (Meier 2002: 1069). Aunque muchos intérpretes atribuyen al redactor Marcos los vv. 35-36. 38c. 40, no es compartido por todos. Se puede ver una propuesta de lo que corresponde al Mc redactor en Guelich, 1989: 263-270.

¹² Meier explica bien los motivos: «Un milagro en que Dios o Jesús actuando como Dios salva de un peligro mortal a seguidores de Jesús encaja mejor en la tradición de milagros dimanada de la Iglesia primitiva que en cualquier tradición de milagros susceptible de ser relacionada con ministerio público de Jesús. Todo esto considerado, creo que hay muy poco en la tradición de la tempestad calmada que no lleve la impronta de la Iglesia cristiana postpascual y de su teología». Y atribuye al trabajo redaccional de Mc: la fuerte presencia de temas y expresiones del AT al servicio de una cristología de la Iglesia en una época sorprendentemente temprana, la similitud existente con el relato del caminar sobre las aguas, la falta de testimonio múltiple para el milagro, más la continuidad de éste con los milagros típicos de la Iglesia primitiva y no con los que más posibilidades tienen de remontarse al ministerio público de Jesús, le llevan a la conclusión probable –aunque no totalmente segura– que la tempestad calmada es producto de la teología cristiana primitiva (2002: 1069-1070). Desde otra óptica diferente también Thate llega a una conclusión similar: «la comunidad postraumática y expuesta socialmente encuentra signos de vida en un barco sacudido por una tormenta que transporta a un dios dormido a través de un mar salvaje e indignado» (2019: 117).

¹³ Los semitismos, oraciones paratácticas, plurales impersonales en 4, 39 y el pronombre interrogativo en 4, 40 (Guelich, 1989: 262).

¹⁴ La viveza no garantiza que proceda de testigos oculares (Meier, 2002: 1147, nota 157).

Un último apunte antes de pasar al tipo de relato que tenemos delante. Llama atención de los comentaristas los tres adjetivos «grande» que aparecen: «gran tormenta»¹⁵ (v. 37), «gran calma» (v. 39), que consiste en el milagro propiamente dicho, y «gran miedo» (v. 41)¹⁶. Sin duda, es un recurso mnemotécnico proveniente de la tradición oral primitiva con el que se narra lo esencial del relato (Meier, 2002: 1065).

¿Qué clase de relato tenemos delante?

Ha sido catalogado como un relato de milagro¹⁷ con vocabulario de exorcismo que Marcos transforma en un relato de discípulos, pasando de la epifanía del taumaturgo a una discusión sobre la incredulidad de los discípulos. Ya tenemos cuatro elementos con los que trabajar: (1) relato de milagro; (2) vocabulario de exorcismo; (3) epifanía del taumaturgo; y, (4) incredulidad de los discípulos (Gnilka, 1999: 210-211). Para nuestro propósito son importantes los tres primeros.

La discusión es intensa e interesante. Nos encontramos con diversas posiciones, dependiendo de cada autor, con sus propios matices particulares. Algunos apuestan claramente por considerarlo un milagro de la naturaleza¹⁸ (Edwards, 2002: 191; Cutri: 20; Gnilka, 1999: 210).

¹⁵ La «gran tormenta» ha sido interpretada a la luz de la tumba vacía, donde Dios ha superado un «gran» obstáculo (Mc 16, 4). Yendo un poco más lejos, todo el evangelio de Mc, caracterizado por la fluidez y la ausencia de un final claro hasta el s. II, consiste en una respuesta a la tormenta desencadenada por la crucifixión y la tumba vacía, a lo que se suma el tiempo de la comunidad: la caída del templo. La gran tarea de la comunidad es dar respuesta a este gran trauma, lo hace generando un interior para protegerse en los distintos judaísmos. Nuestro relato ha sido interpretado como un presagio de fatalidad y presentimiento que prelude la explosión final de lo divino (Thate, 2019: 36-68. 128-129). No debe escaparse el matiz escatológico.

¹⁶ El «gran miedo» no es fruto de la cobardía, sino del asombro ante el poder divino (Donahue – Harrington, 2002: 247).

¹⁷ Cutri, siguiendo a Leon-Dufour, indica que es, más bien, una catequesis primitiva. Argumenta que al despertarlo lo denominan «Señor» en lugar de «Maestro» y le piden: «sálvanos» (20). «Señor» aparece en Mt 8, 25. En cambio, Mc 4, 38 lo denomina «Maestro». Yarbro Collins opina que la unión entre Maestro y milagro es característico de Mc (2007:259).

¹⁸ Van der Loos ha propuesto una variante: «milagros del clima», numerosos en la literatura griega y hebrea (citado en Guelich, 1989: 267). Sobre el poder de los dioses diversos sobre el mar: Thate, 2019: 115.

Para nuestra argumentación es problemático aceptar los «milagros de la naturaleza», puesto que dicha clasificación está sustentada en una ontología naturalista que «disocia» naturaleza «y» cultura. Viene a ser una naturaleza universal, sin vínculos (De la Cadena, 2016; 2018). En cambio, estamos argumentando a favor de una naturaleza localizada donde se produce una relación entre los distintos seres que la habitan: el mar y el viento con Jesús y sus discípulos. Nuestra propuesta, por tanto, argumenta a favor de un *continuum* naturaleza-cultura.

Con una argumentación divergente también cuestionan los milagros de la naturaleza Gnilka y Meier. El primero considera equívoca la categoría milagro de la naturaleza. En su reflexión sobre «la comida de los cinco mil» (Mc 6, 30-44) prefiere hablar de milagros de regalo (1999: 284). Meier señala cuatro puntos: 1) evita utilizar los términos «naturaleza» y «natural» porque están cargados con categorías filosóficas y teológicas. Asimismo, hay que cuidarse de utilizar la idea de un «universo autónomo y autorregulado», ajeno a la Biblia; 2) existe una enorme diversidad en los denominados como milagros de la naturaleza. Estamos lejos de una categoría «clara y uniforme»; 3) aunque nuestro relato tiene los tres elementos¹⁹: exposición, milagro propiamente dicho y reacción de los presentes; estos elementos no están presentes en todos los denominados milagros de la naturaleza; 4). De igual manera sucede también con la variedad de contenidos (Meier, 2002: 999-1003).

Regresemos a los relatos de milagro. Para Meier nuestra perícopa es un relato de milagro. Sin embargo, a la hora de establecer subcategorías relaciona nuestro relato con el caminar sobre las aguas. Ambos son, en relación inversa, un salvamento marítimo y una epifanía. Nuestro relato corresponde a un salvamento marítimo. En cambio, el caminar sobre las aguas no presenta una situación de verdadero peligro, por lo que no puede ser categorizado como salvamento marítimo «en sentido estricto». El caminar sobre las aguas es una epifanía, mientras que nuestro relato no lo es «en sentido estricto» (2002: 475). Thate indica que podría presentarse como una teofanía o una epifanía, el mar es presentado simultáneamente

¹⁹ Gnilka considera que los relatos de milagro tienen cuatro elementos: (1) una situación de apuro; (2) una palabra poderosa del taumaturgo; (3) realización del milagro; y, (4) reacción de la muchedumbre (1999: 210). Podemos observar que lo que Meier denomina milagro propiamente dicho, Gnilka lo subdivide en los puntos 2 y 3.

como un lugar donde los conflictos sociales ocurren y es moldeado por ellos (Thate, 2019: 117).

Nos parece muy interesante la propuesta de Theissen que clasifica nuestro relato en lo que denomina «milagros de rescate», donde también incluye la liberación de prisioneros (Hch 12, 1ss.; 16, 16ss.). Ambos muestran imágenes y temas similares, lo que le da pie a pensar que hay poca justificación para dividir los milagros en naturales y del dominio humano (1983: 99). En este punto manifestamos nuestro acuerdo con Theissen. Nos hace recordar que la frontera entre humanos y no humanos es propia de la modernidad, como hemos argumentado más arriba. Estamos, por tanto, delante del *continuum* naturaleza-cultura.

Pasemos al segundo punto: el vocabulario de exorcismo. Hay consenso en este punto. El vocabulario empleado en el relato responde a un exorcismo (Gnilka, 1999: 210; Guelich, 1989: 267; Edwards, 2002: 191). La orden de guardar silencio es una prueba que el exorcismo surte efecto (Theissen, 1983: 116).

Ahora bien, Theissen diferencia los milagros de rescate de los exorcismos en cuanto los primeros son realizados sobre objetos materiales, viento, olas, barcos, cadenas, puertas de prisión. Theissen y Cutri difieren en este punto. Para el primero, la orden de silencio dada al mar es similar a la ordenada a los demonios. Aunque esto no justifica que las fuerzas demoníacas hostiles están trabajando en todo (Theissen, 1983: 99). Sin embargo, el segundo, siguiendo a Meier, es más cercano a nuestra posición. «Es un exorcismo de Jesús con el cual domina los poderes demoníacos causantes de las turbulencias en el mar del mismo modo en que crean turbulencias en las personas a las cuales poseen» (Cutri: 22).

Si la frontera entre humanos y no humanos es mucho más porosa de lo que pretende la modernidad, como hemos argumentado, entonces nos parece que Theissen se ha quedado corto. El viento y las olas, para ceñirnos a nuestro propósito, no son únicamente «objetos materiales». Incluyéndolos, lo sobrepasan, se produce un exceso. Ya hemos visto el trasfondo del AT con monstruos marinos... Pero, no es suficiente apelar a la agencia, una agencia independiente, aislada, solitaria, individual. Es necesario pensar la «constitución mutua de agencias enredadas»: cómo las relaciones que se van estableciendo ayudan en la constitución mutua. Esto significa que la relación no es universalista: el viento y el mar en general, sino una relación particular con este viento y este mar en este momento.

La centralidad del lenguaje

Hemos señalado al comienzo del artículo la importancia que posee el lenguaje en el giro ontológico. Es el momento de abordarlo. En este apartado nos ocuparemos de la personificación y de las criaturas no humanas: el demonio, el viento y el mar.

Comenzamos con la personificación. Esta figura retórica atribuye cualidades humanas a los animales y objetos. Desde el punto de vista naturalista, es muy utilizada en la vida cotidiana y en la literatura, sobre todo en poesía. Así tenemos que «el olmo... lame el Duero» (Antonio Machado). Pero en una ontología animista no se apela a la personificación, sino que realmente estamos delante de seres con distintos tipos de agencia.

Si miramos la literatura judía y greco-romana hay evidencia que personifican al viento y al mar como demoníacos. Nuestro relato, está lejos de ser único. Existen otras obras de la antigüedad donde se calman las aguas. Aunque todas estas obras son posteriores a Mc, excepto 'la vida de Pitágoras' de Porfirio. Por tanto, no han podido influir en Mc. Sin embargo, sí podemos percibir un ambiente común. Lo que hace peculiar a nuestro relato del resto de literatura greco-romana es su carácter cristológico. Es evidente que la tormenta a la que nos referimos sobrepasa la inclinación hebrea de la personificación de la naturaleza en Sal 104, 3-6 (Thate, 2019: 237, nota 1; Edwards, 2002: 688, nota 10).

Preparando el terreno, conviene apuntalar la idea que existe una intensificación entre anoecer y el mar sacudido por la tormenta que potencia la idea de caos (Guelich, 1989: 264). En este sentido cabe la pregunta: ¿el viento y el mar son únicamente fenómenos naturales²⁰ tal como los piensa el naturalismo? En este caso, que Jesús se dirija a ellos para ordenarles silencio y callarse ¿significa que son tratados como una personificación o son más bien seres con algún tipo de agencia? Este v. 39 es central para nuestro propósito. En él aparecen dos términos clave: *epitiman* (reprender) y *pephimoso* (cállate, en el sentido de amordazar), a los que es necesario prestar atención.

²⁰ Llama la atención el conocimiento del viento y las tormentas en el mar de Galilea. Según Van der Loos «el viento [en el mar de Galilea] es casi siempre más fuerte en las primeras horas de la tarde que por la mañana o al anoecer, pero la tormenta que se levanta al anoecer es muchísimo más peligrosa» (citado en Meier 2002: 1147-1148, nota 161).

France apuesta por una interpretación metafórica de *pephimoo*, una forma coloquial de decir, sin la connotación de una jerga esotérica (2002: 182). En cambio, nuestra propuesta se desliza hacia la literalidad²¹. Ya hemos visto que una de las críticas al ontologismo insiste, precisamente, en su negación de la metáfora. Recogiendo esta crítica postulamos un deslizamiento que nunca termina de acoplarse absolutamente. Una aproximación que no converge y se ajusta definitivamente. Como la función que cumplen los límites en matemáticas: tiende a, pero nunca lo llega a tocar, posee un carácter asintótico. Es necesario un espacio mínimo entre la literalidad y la metáfora, entre la realidad y la ficción. En definitiva, más importante que la metáfora es el interés al que sirve.

Epitiman, reprender, aparece en los textos de encantamiento arameos y hebreos relacionados con los exorcismos. Existe un paralelismo entre Zac 2, 10-3,2 y Mc 4, 35-41. Es interesante que Sal 46, 2 y Zac 2,10-3,2 son usados frecuentemente en textos mágicos arameos antiguos incluyendo los exorcismos (Thate, 2019: 114. 239, nota 38).

Este mismo término es utilizado por Mc para referirse a los exorcismos (1, 25; 3, 12; 9, 25). Jesús, por tanto, exorciza a los poderes demoníacos tanto en el mar como en los endemoniados. Es más, la combinación de *epitiman* y *pephimoso* aparecen juntas únicamente en el primer exorcismo del evangelio (Mc 1, 25) y en nuestro relato (Meier, 2002: 1059-1062. 1149, nota 167; Edwards, 2002: 161; Theissen, 1983: 116).

Un matiz. *Epitiman* es un término técnico referido a los exorcismos judíos que está ausente en los helenistas. Dios, o su portavoz, somete los poderes demoníacos²² que moran en el mar. Conviene señalar que viento y mar son tratados de forma conjunta²³.

²¹ Para la teología analítica la metáfora y otros tropos literarios son únicamente un apoyo. Aunque poseen valor cognitivo es preciso reconocer que los modelos o las afirmaciones en las que se apoyan son las que poseen un valor más sustancial (Rea, 2009: 5, nota 7; Joven Álvarez, 2023).

²² Yarbro Collins, 2007: 261. Aunque esta autora sigue pensando en una personificación.

²³ La sintaxis sugiere que la reprensión es tanto al viento como al mar. En el v. 41 el viento y el mar «obedecen» [en griego está en singular] dando a entender que es una única fuerza (Donahue-Harrington, 2002: 245-247). Una opinión contraria: «Estrictamente hablando la orden no es al mar, sino al viento: pero, sin duda, la orden-exorcismo dirigida

El segundo término, *pephimoso*, es una orden: cállate. Jesús se dirige en segunda persona a un ser personal. El imperativo pasivo perfecto indica que la orden persistirá (Edwards, 2002: 191; Donahue-Harrington, 2002: 246-247; France, 2002: 181; Yarbrow Collins, 2007: 261).

Como estamos señalando, permanecemos en el campo de los exorcismos. Por tanto, hemos dejado atrás la personificación y la metáfora. Nos movemos en el terreno de las criaturas no humanas, como el demonio. En este sentido es conveniente un breve apunte sobre el término ‘conocer’. Para los occidentales conocer es objetivar. El modo de ser del Otro es la cosa. Por ejemplo, cuando un psicólogo trata a una persona la desubjetiviza, la convierte en objeto de análisis. En cambio, en las ontologías animistas conocer es subjetivar. El nombre del Otro es un sujeto. Por eso, para los chamanes amerindios lo importante es identificar quién está provocando la enfermedad... (Viveiros de Castro, 2010: 40-44). Esto tiene importancia para nosotros. Los occidentales tendemos a hablar del «mal» en abstracto, como un objeto. Los indígenas se dirigen a un sujeto: el demonio, el diablo, Satanás. De esta forma adquiere sentido que Jesús se dirija al viento y al mar como al demonio y el evangelio de Mc utilice los términos propios de un exorcismo. El viento y el mar son un tú, no son objetos.

¿Cuál es el papel de Jesús?

Esta pregunta es central para nuestro propósito. Las respuestas son múltiples conforme a los autores consultados. Para Theissen nuestro relato pertenece al «motivo del pasajero que salva y protege» (1983: 102). Para Edwards, Jesús es «la epifanía de Dios en lo que solo Dios puede hacer» (2002: 688, nota 9). Para Gnilka «la epifanía del taumaturgo queda en segundo plano» (1999: 211). Donahue-Harrington indican que la «palabra de Jesús, como la palabra del Señor en el AT, conquista estos poderes malignos» (2002: 246). Yarbrow Collins incluye nuestro relato en la categoría de «epifanías de lo divino» (2007: 257-262) y considera que Jesús, a diferencia de Jonás, «se comporta no como un humano devoto, sino como Dios». No es tratado tanto como un ser humano que mantiene la confianza en Dios²⁴ sino como un ser divino (2007: 260; Donahue-Harrington,

al mar «cállate, estate quieta», debe ser considerada parte de la increpación de Jesús» (Cutri: 25).

²⁴Para Meier la insistencia en que Jesús confía en la Providencia divina deviene en

2002: 249). También se ha propuesto a Jesús como «vencedor del mar» (Thate, 2019: 114). Para Meier²⁵ estamos ante un caso inesperado de «alta cristología narrativa» (el otro caso sería el relato de caminar sobre las aguas): comparado con Jon 1 podemos ver a Jesús en el puesto de Yahvé y actuando como Yahvé, el Señor de la creación. De igual manera, lo que hace Yahvé para salvar a los navegantes en el Sal 107, lo hace Jesús para salvar a sus discípulos en la perícopa que estamos analizando. Son dos los motivos que le llevan a hablar de «alta cristología narrativa»: la abundante presencia de temas veterotestamentarios y el tema de Yahvé o Jesús increpando al viento y a las olas ha podido dar lugar a la asimilación de la tempestad calmada a una especie de exorcismo cósmico (2002: 1068-1069).

Al igual que los discípulos también nosotros nos preguntamos: «¿quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?» (4, 41). Lo cierto es que Jesús desempeña el rol que en el AT le corresponde a Yahvé. Por tanto, no se presenta como un ser humano que confía en Dios sino como un ser divino. Ahora bien, siempre cuidando que no se produzca una «ruptura del monoteísmo». Se percibe nítidamente que las acciones que realiza Yahvé en Sal 107, 23-30 son las mismas que realiza Jesús para salvar a sus discípulos (Thate, 2019: 240, nota 64; Yarbrow Collins, 2007: 260; Donahue-Harrington, 2002: 246). Jesús se presenta como soberano de la creación. Conviene señalar que en la Biblia hebrea quien reprende (*g'ar*)²⁶ al mar siempre es Dios: Nah 1, 4 y Sal 106, 9 (Thate, 2019: 239, nota 39).

homilética. El Padre no es nombrado en nuestra perícopa ni se hace referencia a la oración. Es Jesús, por su propio poder, quien calma la tempestad (2002: 1148, nota 164).

²⁵ Meier recoge el parecer de otros autores en la misma dirección: para van Iersel y Linmans «en Mc 4, 35-41, el código de acciones divina de Yahvé se convierte en el código de las acciones de Jesús». Y para Latourelle, «el aspecto específico y sin paralelo del relato evangélico es que Jesús actúa con el poder de Yahvé. Sus palabras nos traen a la mente las todopoderosas palabras pronunciadas por Yahvé en la creación del mundo» (2002: 1152, nota 188).

²⁶ Guelich anota que la «gran tormenta de viento» recuerda a Jon 1, 4 pero la palabra hebrea para tormenta (*sa'ar-g dôl*) traducida en LXX Jon 1,4 como *klúdon mégas* en realidad se traduce *la laps megále* en Jr 32, 32 (Texto masorético 25, 32) (1989: 266). De forma similar, Meier señala que la versión de Jon1 en los LXX es algo diferente: no contiene la expresión griega exacta para «gran tormenta de viento» (*sa' ar-gadôl*) de TM Jon 1,4 (que aparece en TM Jr 25, 32 y 32, 32) pero no en su versión de los LXX, se encuentra la misma expresión que recoge Mc 4, 37 (2002: 1151, nota 184). Refiriéndose al sustrato hebreo *g'ar* indica que se usa en el AT como una «palabra subyugadora» de Dios contra sus enemigos. No es únicamente una protesta verbal, sino que efectivamente los pone bajo su control (Kee citado en France 2002: 181).

Teniendo en cuenta la sugerencia de «alta cristología narrativa» (Meier) y buscando una nueva interpretación, desde los pueblos amazónicos y en tiempos de cambio climático, postulamos al Jesús de este relato como el «protector del orden cósmico». Su presencia calma el viento y el mar. Les da una orden y le obedecen. De esta manera Jesús protege el orden cósmico establecido por Dios desde la creación. Frente al caos que actúa a través del viento y el mar, y los diversos monstruos que le acompañan, Jesús conserva el orden primigenio establecido en la creación. Thate indica que, igual que en el pasado, las fuerzas caóticas serán reprendidas en el futuro, puesto que la batalla final se desarrollará en el futuro (2019: 114-115). Cabe señalar, de nuevo, el matiz escatológico. Como hemos señalado Jesús mismo se comporta como Yahvé en el AT.

¿Podemos concluir, entonces, que Jesús es un defensor del orden al uso? En nuestra óptica: no, evidentemente. Más bien, sugerimos una línea argumental diferente: en el relato Jesús se opone al caos. En este sentido, las fuerzas desatadas que destruyen el orden creatural establecido por Dios encuentran en Jesús un opositor. Pero vamos más allá: Jesús es un generador y protector del orden cósmico y social que nos permite vivir con dignidad a todas las criaturas: humanas y no humanas.

Como hemos venido diciendo, esta relación de Jesús con el viento y el mar, según la fe expresada por las primeras comunidades cristianas que sostienen el evangelio de Marcos, se nutre de un «enredamiento de agencias que se constituyen mutuamente». Este Jesús de las primeras comunidades cristianas está entrelazado con el viento y el mar, del cual proclamamos que es generador y protector. Esta relación es inseparable, se constituyen mutuamente.

Concluyendo

El «giro ontológico», una de las derivaciones de los análisis contextuales, nos ha permitido comprender que la «naturaleza», tal como la entendemos ahora en occidente, es un constructo social derivado de la Modernidad, fruto de un «reparto de lo sensible». Otros pueblos y otras etapas históricas no pueden ser medidas con los criterios de la Modernidad. Esto supondría utilizar códigos ajenos a la Biblia que potencian lo que hemos denominado como «antropo-ciego». En este sentido, es preferible que tengamos conciencia que, perteneciendo a mundos diferentes,

estamos delante de lo «incomún». Ahora bien, lejos de regocijarnos en la inconmensurabilidad, consideramos que el lenguaje es un espacio común. Por tanto, abandonamos la separación moderna entre animales/cosas y personas para enfatizar el *continuum* naturaleza - cultura. En este sentido, algunos antropólogos amazonistas hablan de «socie-tureza».

Desestimamos la propuesta de personificación de la naturaleza y rescatamos del olvido «el viento y el mar» a los que consideramos como «criaturas no humanas». Nuestra propuesta se separa, por tanto, de los códigos de la Modernidad que selló un «arrinconamiento ontológico». La hermenéutica ecológica que utilizamos nos permite hacer significativa esta perícopa en nuestros días.

La luz arrojada sobre el viento y el mar nos impulsa a pasar de una «naturaleza universalizada», «disociadora», a una «naturaleza localizada» espacio-temporalmente. En breve, el Jesús de la perícopa no se relaciona de forma abstracta con el viento y el mar, sino que entabla un diálogo con estos elementos de tú a tú. Se dirige a ellos como al demonio, no como seres inanimados sino como sujetos con agencia. Para ello nos sumergimos en la tradición espiritual del AT, donde la oración sálmica tiene su propio peso, proporcionándonos un contexto de «naturaleza localizada». Esto nos ha permitido considerar que la relación entre Jesús, el viento y el mar se co-constituyen. En otros términos, establecen una «constitución mutua de agencias enredadas». En nuestra propuesta, el viento y el mar no son elementos fortuitos, sino medulares.

Avanzando en esta dirección nos pareció iluminador la propuesta de Meier al catalogar la perícopa como «exorcismo cósmico» y considerarla una «alta cristología narrativa». Esto supone colocar en el centro el lenguaje. Por tanto, es pertinente preguntarse por la relación entre metáfora y realidad. Entre ambas se produce una separación mínima, pero nunca llegan a acoplarse. En este sentido, existe cierta similitud con la teología analítica.

La propuesta tradicional de considerar a Jesús como «Señor de la naturaleza» nos parece que no responde a la perícopa elegida. Más bien, está a la base de una naturaleza universalizada que está siendo explotada de forma extenuante por el extractivismo actual. En nuestro análisis terminamos proponiendo a Jesús como generador y «protector del orden cósmico» que nos permite encontrar apoyo espiritual en tiempos de cambio

climático y una cercanía a los pueblos indígenas con los que compartimos la vida.

Bibliografía

- ACHTEMEIER, PAUL J. (1970). «Towards the isolation of Pre-Markan Miracle Catenae», en *The Society of Biblical Lecture*, Vol. 89, N° 3, pp. 265-291.
- CAMPANERA REIG, MIREIA (2018). «Humanidad territorializada. Madres, dueños y personas que cuidan», en *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. XIII, N° 2, pp. 189-212. DOI: 10.11156/aibr.130204.
- CUTRI, DANIEL A., La tempestad en el mar, en https://www.academia.edu/21627056/Ex%C3%A9gesis_de_La_Tempestad_Calmada_en_el_Mar_seg%C3%BAAn_Mc, [consulta 17-nov-2023].
- DE LA CADENA, MARISOL (2019). «Protestando desde lo común», en SILVA SANTISTEBAN, ROCÍO (Ed.), (2019). *Mujeres indígenas frente al cambio climático*, Lima, IWGIA-SERVINDI-ONAMIAP-CORHAR-YIMA, pp. 35-48.
- DE LA CADENA, MARISOL (2018). «Natureza incomun: histórias de antropo-cego», en *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n° 69, pp. 95-117. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69.p95-117>.
- DE LA CADENA, MARISOL (2016). «Naturaleza disociadora», en *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquía*, Vol. 31, n° 52, pp. 253-263. <https://www.redalyc.org/pdf/557/55749412017.pdf>
- DE LA CADENA, MARISOL (2015). *Earth beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Durham, Duke University Press.
- DE LA CADENA, MARISOL (2014). «Runa. Human but not only», en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2), pp. 253-259. DOI: <http://dx.doi.org/10.14318/hau4.2.013>.
- DESCOLA, PHILIPPE (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Ediciones.
- DONAHUE, JOHN R.-Harrington, Daniel J. (2002). *The Gospel of Mark*, Collegeville - Minnesota, Liturgical Press.
- EDWARDS, JAMES R. (2002). *The Gospel According to Mark*, Leicester, Apollos.

- FRANCE, R. T. (2002). *The Gospel of Mark. A commentary of the Greek Text*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- GASCHÉ SUESS, JÜRIG - VELA MENDOZA, NAPOLEÓN (2012). *Sociedad bosquesina. Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo*, tomo I, Iquitos, IIAP-CONCYTEC-CIAS.
- GNILKA, JOAQUIM (1999). *El evangelio según San Marcos. Vol I: Mc 1,1 - 8,26*, Salamanca, Sígueme, 4º edición.
- GONZÁLEZ-ABRISKETA, OLATZ - CARRO-RIPALDA, SUSANA (2016). «La apertura ontológica de la antropología contemporánea», en *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, Vol. LXXI, N° 1, pp. 101-1028. DOI: 10.3989/rctp.2016.01.003.
- GUELICH, ROBERT A. (1989). *Mc 1 - 8,26, Word Biblical Commentary*, Michigan, Zondervan.
- HIGH, CASEY (2010). «Agency and Anthropology. Selected Bibliography», en *Ateliers du LESC*, [En línea], 34 | 2010, mis en ligne le 27 septembre 2010, consultado el 5 enero 2024. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8516>.
- HOLBRAAD, MARTIN - PEDERSEN MORTEN AXEL (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOVEN ÁLVAREZ, FERNANDO (2023). «Boletín bibliográfico de teología fundamental: Teología analítica», en *Estudio Agustiniano*, Vol. 58, 615-635. DOI: 10.53111/ea.v58i3.1110.
- LATOUR, BRUNO (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- LEVALLE, SEBASTIÁN (2022). «Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: entre el giro ontológico y la investigación en colaboración», en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 58, N° 3, pp. 8-33. DOI: <https://doi.org/10.22380/25395¿4.72X.23.40>.
- MEIER, JOHN P. (2022). *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico, Tomo II/2: Los milagros*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- MENDOZA-COLLAZOS, JUAN CARLOS - SONESSON, GÖRAN (2021). «Revisiting the life of things: A cognitive semiotic study of the agency of the artefacts in Amazonia», en *Public Journal of Semiotics*, 9 (2), pp. 30-52. DOI: <https://doi.org/10.37693/pjos.2020.09.22012>.

- MIQUEL, ESTHER (2022). «Criaturas no humanas y reinado de Dios. La dimensión ecológica del mensaje de Jesús», en *Caurensia*, Vol. XVII, pp. 785-807. Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.785>.
- MOSZOWSKI VAN LOON, AARON (2021). «Alteridad, lenguaje y ontología en la antropología perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro: reflexiones extemporáneas», en *Iberoforum: Revista de Ciencias Sociales. Nueva Época* 1(2): 1-33. DOI: <https://doi.org/10.48102/if.2021.v1.n2.161>.
- RUIZ SERNA, DANIEL - DEL CAIRO, CARLOS (2016). «Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno», en *Revista de Estudios Sociales* N° 55, pp. 193-204. DOI: <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>.
- SOTO ARIAS, GUILLERMO (2020). «Las propuestas del “giro ontológico” para la antropología: antropología latinoamericana y comunidades indígenas», en *Neoliberalismo* n° 17, 115-130. DOI: <https://doi.org/10.18800/anthropia.2020.006>.
- THATE, MICHAEL J. (2019). *The Godman and the Sea. The empty tomb, the Trauma of the Jews and the Gospel of Mark*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- THEISSEN, GERD (1983). *The Miracle Stories Of the Early Christian Tradition*, Philadelphia, Fortress Press.
- TSHEHLA, MAARMAN S. (2017). «There Were Other Boats Too: A Note on Mark 4: 36S Contribution to Jesus' Identity in Mark's Gospel», en *Scriptura* 116, N° 1, pp. 1-12. DOI:10.7833/116-1-1338.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO (2004). «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation», en *Tipiti: Journal of the Society for Anthropology of the Lowland South America*, Vol. 2, Iss. 1, Article 1.
- YARBRO COLLINS, ADELA (2007). *Mark. A commentary*, Fortress Press, Minneapolis.