

ISBN: 978-9977-958-97-2



UNA  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
COSTA RICA

*Francisco Mena Oreamuno*

A portrait of Francisco Mena Oreamuno, a man with a full white beard and hair, wearing a dark garment, looking down and to the right. The portrait is rendered in a soft, painterly style and is partially obscured by the text.

# Comentario intercultural al evangelio según Marcos.

Introducción, estructura y  
comentario a Marcos 1.1-15







**Comentario  
intercultural al  
evangelio según  
Marcos.  
Introducción, estructura  
y comentario a Marcos  
1.1-15**

Francisco Mena Oreamuno

POR EDITORIAL SEBILA:  
M.Sc. Ruth Mooney (Directora)  
Dr. José Enrique Ramírez  
Dra. Karla Koll  
Dr. Martin Hoffann



Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión  
Dirección: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión  
Universidad Nacional  
Apartado 86-3000. Heredia, Costa Rica  
Tel.: 2562-4061 • Fax: 2562-4063  
Correo electrónico: [ecumenica@una.cr](mailto:ecumenica@una.cr)  
Sitio web: [www.ecumenica.una.ac.cr](http://www.ecumenica.una.ac.cr)

225  
M534c

Mena Oreamuno, Francisco

Comentario intercultural del evangelio según Marcos. Introducción, estructura y comentario a Marcos 1.1-15 / por Francisco Mena Oreamuno.

San José, Costa Rica: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión. 1ra ed., 2021.

588 p.; Libro digital descargable

ISBN: 978-9977-958-96-5

1. Biblia - Nuevo Testamento - Comentarios
  2. Evangelio según Marcos - Comentarios
- I. Mena Oreamuno, Francisco

## Contenido

---

<b>Presentación</b> .....	9
<b>Capítulo 1: Metodología exegética para leer el evangelio según Marcos</b> .....	13
Dejar que la voz del otro resuene en mí.....	15
El lenguaje .....	18
Del lenguaje al texto .....	28
Del Texto a la Exegesis.....	35
Leer sin escuchar la alteridad.....	39
¿Por qué Jesús llamó a Simón y Andrés y a Santiago y Juan? (Mc 1.16-20): el paisaje cultural de Marcos y los evangelios.....	48
El conversar con Marcos... desde “Nuestra América” .....	71
Teoría y método del estudio exegético intercultural de la Biblia .....	85
La fecha, el lugar, el autor del evangelio según Marcos .....	101
Traducción del evangelio según Marcos.....	102
Primera sección: 1.16-6.13 .....	106
Segunda Sección Marcos 6.14-9.13.....	117
Tercera Sección Marcos 9.14-10.52 .....	124
Cuarta sección 11.1-14.26.....	130
Quinta sección 14.27-16.8 .....	138

**Capítulo 2:** Estructura retórica del

Evangelio de Marcos.....	145
Introducción .....	147
Marcos constituido por dos “libros”.....	148
La geografía como articulación del evangelio de Marcos.....	149
Los sumarios marcanos como eje de organización de la obra.....	150
Eugene Boring y la estructura desde el análisis retórico.....	150
Indicadores para una estructura retórica alternativa del evangelio según Marcos .....	152
Primera sección: 1.16-6.13 .....	155
Subsecciones B 1.21b-29a y B´ 6.1-6 .....	156
Subsecciones A 1.16-21a y A´ 6.7-13 .....	160
Subsecciones C 1.29b-31 y C´ 5.21-41 .....	164
Subsecciones D 3.20-35 y D´ 5.1-20.....	166
Subsección E 4.1-41 .....	171
Subsección interna 1.32-3.19.....	181
Subsecciones a 1.32-39 y 3.7-19.....	183
b. 1.40-2.12: dos milagros.....	188
b´ 2.15-3.6 Cuatro controversias.....	203
c. 2.13-14: el llamado de Leví.....	206
Conclusiones.....	209
Segunda Sección Marcos 6.14-9.13 .....	210
Subsecciones A 6.14-30 y A´ 8.27-9.13.....	211
La presencia de Elías .....	211
Estructura de las subsecciones y relaciones internas de la segunda sección.....	215
Estructura de Marcos 6.14-30.....	217
La estructura de Marcos 8.27-9.13 .....	225
Subsecciones B 6.31-56 y B´ 7.31-8.26 .....	235
Subsección B 6.31-56: Los panes que sacian y endurecen el corazón .....	235

Subsección B' 7.31-8.26: Los panes que sacian y endurecen el corazón .....	237
Las dos multiplicaciones de los panes y los peces.....	245
Los fariseos piden una señal 8.10-13.....	249
Perícopa 8.14-21 .....	252
Subsección C: 7.1-23: Comer el pan con las manos limpias no limpia el corazón .....	253
Conclusiones.....	264
Tercera Sección Marcos 9.14-10.52.....	265
Introducción.....	265
Subsecciones A y A': 9.14-29 y 10.46-52.....	267
Subsecciones B-C 9.30-41 y B-C' 10.32-45 .....	275
Subsecciones C y C' .....	280
Subsecciones D. 9.42-50 y D'. 10.23-31 .....	284
Subsecciones E. 10.1-12 y E' 10.17-22 .....	287
Subsección F 10.13-16.....	297
Conclusiones.....	308
Cuarta y Quinta Secciones Marcos 11.1-16.8.....	309
Cuarta sección 11.1-14.26.....	314
Subsecciones A 11.1-7 y A' 14.12-26.....	314
Subsección interna 11.8-12.40.....	320
Subsecciones a 11.8-10 y a' 12.35-40.....	325
Subsecciones b 11.11-25 y b' 12.13-34.....	334
Subsección c 11.27-12.12.....	349
Apertura y cierre de la subsección: .....	352
Confrontación sobre el fundamento de las acciones de Jesús .....	352
Subsecciones B 12.41-44 y B' 14.1-11 .....	356
Subsección C 13.1-37.....	360
Quinta Sección 14.27-16.8.....	372
Subsecciones A 14.27-52 y A' 15.40-16.8.....	372
Subsección B 14.53-15.1 .....	379
Subsección B' 15.2-39.....	381
Conclusiones.....	390
Conclusiones del capítulo .....	392



<b>Capítulo 3: El comienzo: Marcos 1.1-15</b> .....	397
Delimitación.....	399
Crítica textual .....	411
Traducción .....	420
Estructura .....	420
Comentario.....	425
El papel formativo del mito: un filtro necesario ....	425
Verso 1 .....	432
1. Principio de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios. ....	432
Versos 2-3 .....	458
Versos 9-13 .....	517
Versos 14-15 .....	545
Resumen.....	567
 <b>Bibliografía</b> .....	 571



## Presentación

---

**E**l evangelio según Marcos es el primer documento que narra la vida de Jesús en el contexto del Nuevo Testamento. Por esta razón su estudio es fundamental para la comprensión del Jesús histórico y de los grupos que le siguieron. En Marcos, el tema del seguimiento es significativo, así como la constitución de una familia sustituta que sirve de base para la presencia del reino de Dios. Ambos son un núcleo histórico que debe ser estudiado a profundidad. Más allá de narrar los hechos y dichos de Jesús, Marcos narra la forma cómo el reino se hace presente en el momento de su narración, qué características tiene y cuáles son sus principios de relacionamiento.

En este libro se presentará (Introducción), una forma de aproximarse exegéticamente al evangelio según Marcos. Esto porque se requiere de una comprensión más profunda de la relación entre idioma-lenguaje-cultura. Se inicia no por el camino ya usual de presentar la “teología” del autor y contrastarla con otras visiones de su época o resumir el estado de la cuestión en torno a la redacción del evangelio como tal. Más bien, el trabajo requiere de una teoría del lenguaje que permita integrar no solo el idioma (griego) a su contexto sino de cómo el lenguaje crea el contexto cultural en donde el idioma expresa dinámicas sociales específicas.

En segundo lugar (Capítulo 1), se aporta una estructura de todo el evangelio que surge de la teoría del lenguaje propuesta y que toma forma en la retórica y en los insumos culturales de su época. La estructura presenta una revisión de distintos aportes que son considerados “normativos” para la comprensión de Marcos. La propuesta pretende dejar la lectura “teológica” de Marcos para hacer una exégesis intercultural. En este sentido la “teología” no siempre va de la mano con los textos bíblicos y en este caso en particular lo oscurece.

En tercer lugar (Capítulo 2), se trabaja Marcos 1.1-15 que es la introducción general al evangelio. De la exégesis de este pasaje, el cual es debidamente sustentado en su delimitación, crítica textual y traducción, emergen aspectos centrales que dan nuevas perspectivas para comprender la obra marcana como un todo.

El objetivo de este primer volumen del comentario intercultural al evangelio según Marcos es poner en manos de personas docentes y facilitadoras en educación teológica un instrumento que pone al día el estado de la cuestión, ofrece una crítica al uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, así como de obras contemporáneas del evangelio según Marcos como es el caso de Filón, Josefo y otros autores. Se ha omitido el estudio de los textos rabínicos debido a los problemas de datación ya que aún y cuando algunos pudieron ser contemporáneos a Marcos, no existían, en la época del evangelio, redactados en la forma final que tenemos hoy a nuestra disposición. Esto implica que las tradiciones rabínicas, útiles sin duda, no necesariamente expresan fuertes vínculos con un texto del siglo primero como es el caso de Marcos. Pero, en cambio, en la medida de lo posible se han incorporado documentos de la Biblioteca de los Documentos de Mar Muerto (DMM) conocida usualmente como textos de Qumrán. En esta misma línea se da prioridad a la Septuaginta ya que se considera como la primera obra “canónica” del Antiguo Testamento. Por canónica se entiende que es un trabajo que escogió textos específicos y los integró. Dicho

de otro modo, antes de que la Biblia Hebrea existiera, ya la Septuaginta había recopilado una selección de textos que se consideraron por sus traductores como clave para la vida de la Casa de Israel.

A la vez se aporta un método exegético basado en el criticismo retórico y que toma muy en serio la dinámica narrativa del idioma griego koiné. Esto hace que la persona que lee, pueda trabajar con un texto consistente aun y cuando en algunos lugares solo se aporte una traducción del mismo. La traducción de Marcos se ha realizado considerando, no solo el griego del documento, sino un proceso de contraste con otras traducciones en particular aquellas que provienen de comentarios especializados.

Desde un inicio esta obra se planeó para fortalecer la formación teológica en el contexto de habla española que está carente de obras que pongan al día el estado de cuestión y que, en especial, incorporen los estudios interculturales.



---

## Capítulo 1:

# METODOLOGÍA EXEGÉTICA PARA LEER EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

---



## DEJAR QUE LA VOZ DEL OTRO RESUENE EN MÍ

La Biblia es una tierra extraña y nuestra actitud hacia su exploración es fundamental. Gran parte de nuestra experiencia con la Biblia depende de lo que hemos aprendido con los años en nuestras iglesias, o en nuestras familias, o en los medios o simplemente de nuestro entorno latinoamericano. Por ese cúmulo de experiencias con la Biblia, “sabemos demasiado” acerca de su contenido y este saber resulta en una ignorancia ilustrada.

Lo primero que haré en este libro es proponer un acercamiento de lectura que nos ayude a crear las condiciones para leer la Biblia como lo que es: una memoria de experiencias significativas de distintos pueblos. Observe que no digo: un testamento de la Palabra de Dios, o la memoria del Pueblo de Israel o simplemente, leer la Biblia como Palabra de Dios. Si bien, este tipo de enunciados sobre la Biblia puede ser absolutamente cierto en nuestra experiencia religiosa o cultural, nos aleja de lo que es la Biblia como producción cultural diversa y nos impide escuchar lo que dice.

Y es que, antes de ser Palabra de Dios, la Biblia es una memoria de la experiencia de Dios vivida por los pueblos que la asumieron como tal. Si es experiencia de pueblos, entonces, está mediada por las culturas que fueron útero de

esos pueblos. No es solo el idioma lo que cambia al trasladar la vida de sus textos hasta nuestras vidas, es el útero cultural, lo que cambia. Somos hijos e hijas de padres y madres distintas, de mundos diferentes. Al cambiar la perspectiva de lectura, cambia también toda la posible consonancia entre las traducciones del hebreo, griego y arameo al español. La palabra “casa” podrá indicar el lugar donde una persona vive, pero no podrá expresar las dimensiones de esa forma de vivir allí, en aquellas épocas. Incluso, la palabra “Dios” ofrece dimensiones vitales diferentes entre las experiencias narradas en la Biblia y lo que hoy, en nuestras experiencias, llamamos “Dios”.

Entonces, no solo tratamos con idiomas distintos, sino con culturas que producen experiencias distintas y valoraciones diferentes de tales experiencias. Se trata, sin duda de otro mundo, otro universo. Es común que no consideremos esto con el debido cuidado porque sentimos la Biblia como un espacio familiar, acomodado en nuestros cuerpos por quinientos años de cristianismo que nos ha explicado todo cuanto dice. Es nuestro legado, sentimos. Es nuestra Biblia, nuestro libro y sabemos cómo leerlo.

Sea que usted ingrese a este libro con esa perspectiva o con cualquier otra, me siento en la obligación de indicarle que, para leer la Biblia, es necesario devolverla a sus propios mundos. Respetar sus textos en tanto experiencias significativas vividas por culturas muy diferentes a las nuestras. Todo ese conocimiento heredado sirve poco si queremos aprender y comprender su lenguaje<sup>1</sup>.

La frase del título de este apartado “dejar que la voz del otro resuene en mí” tiene un singular significado para quienes inician la formación en la lectura de la Biblia. Primero, enseña que se trata, no solo de escuchar algo, sino de dejar que eso que se escucha se quede en quienes escuchan y que una

---

1 B. J. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, España 2002, 295-380.



vez dentro, pueda seguir resonando, poniéndoles a pensar. Segundo, que toda relación es entre personas, no entre personas y textos. Los textos son memorias de personas, de vidas concretas que llegan a nosotros porque, de algún modo, ya son significativas y merecen el respeto de ponerles atención.

Escuchar es un primer paso para la comprensión de otra persona, no solo de lo que dice, sino de lo que esa persona es. Al dejar una frase o una conversación en nuestra conciencia, esta conversación sigue latiendo dentro de uno y permite que exploremos más profundamente un universo diferente y en el caso de un texto bíblico, lejano.

La tarea de la exégesis bíblica es la reconstrucción de escenarios en donde una conversación significativa se dio, quedando plasmada, como congelada en un trozo de papel con letras. Al leer, volvemos a convivir con esa conversación. Eso implica que no podemos empezar aquí y ahora, sino allí en donde esta conversación se quedó. Toda traducción de un idioma a otro implica una comprensión del universo en donde las conversaciones se dieron. Traducir es también conversar y nos permite pasar del papel escrito al mundo vivido.

Podemos afirmar que lo dicho por los textos de la Biblia tiene su singular valor por la convergencia entre la experiencia de fidelidad a Dios allí descrita, en tanto, esa experiencia también es nuestra en el presente. Sin embargo, aun y cuando existen ambas experiencias, no quiere decir que sean iguales o que, históricamente, supongan una experiencia continua del pasado al presente. Muchas cosas han sucedido entre el pasado bíblico y el presente nuestro y todas esas cosas han modificado nuestra capacidad de escuchar y la manera cómo aquellos textos resuenan (o no) en quienes escuchan.

Para afinar la perspectiva de este libro diría que la pregunta clave es: ¿qué necesitamos para crear una conversación con los textos de la Biblia? ¿Cómo se podría realizar tal conversación siendo que no tenemos a estas personas vivas que nos aclaren preguntas que nos surjan al conversar?

## EL LENGUAJE

Todo lo que tiene que ver con el estudio de textos bíblicos requiere la comprensión de lo que es el lenguaje. Antes de ser textos, lo que allí se dice en su propio idioma, es lenguaje vivido en la convivencia social. Por esta razón, el estudio del lenguaje es una tarea prioritaria en la formación bíblico-teológica. Somos lenguaje. Esta será la tesis que asumo en la reflexión que sigue, cuyo insumo principal lo debo a Humberto Maturana y a Francisco Varela, ambos biólogos chilenos. Ellos han aportado una teoría de la vida que es un punto de referencia para pensar nuestra identidad humana. Como parte de su pensamiento, han trabajado, especialmente Humberto Maturana, el tema del lenguaje.

Dice Maturana:

Lo central del fenómeno social humano es que se da en el lenguaje y lo central del lenguaje es que sólo en él se dan la reflexión y la autoconciencia. El lenguaje en un sentido antropológico es, por lo tanto, el origen de lo humano propiamente tal, a la vez que su caída y liberación... Así, el lenguaje da al ser humano su dimensión espiritual en la reflexión, tanto de la autoconciencia como de la conciencia del otro.<sup>2</sup>

Desde esta perspectiva, el lenguaje no es ni el idioma que hablamos, ni un instrumento usado por los seres humanos para comunicarse, no es generador de conceptos ni de representaciones. El lenguaje es una disposición biológica y evolutiva que permite a los seres humanos coordinar acciones colectivamente y por esta razón se constituye en gestor de nuestra convivencia tal y como la conocemos. Para los seres humanos, el lenguaje, es lo que les permite sobrevivir y convivir<sup>3</sup>. El lenguaje no es solo una condición biológica sino

2 H. Maturana, *Transformación en la convivencia*, Dolmen, Argentina 1999, 34.

3 H. Maturana, *Desde la biología a la psicología*, Grupo Editorial Lumen, Argentina 2003, 105.

una manera en la que la biología humana se estructuró a partir de la coordinación de acciones en grupos sociales<sup>4</sup>.

Junto al lenguaje, el amor es la emoción que marca lo humano, esta nos permite vincularnos y cooperar: es el pegamento social que nos une. Amor y lenguaje son los elementos fundamentales de nuestra especie. El amor no es un sentimiento marcado por el romanticismo o la filiación, es un componente de nuestra historia evolutiva y es también biológico.

Cuando decimos “Dios es amor” nos referimos a la experiencia nutricia y liberadora que el amor es para lo humano. Solo desde la experiencia social del amor como vínculo y potenciador de interacciones vitales es que podemos referir a Dios la fuente última del amor. “Dios es amor” es un acto del lenguaje que integra una gran complejidad de experiencias humanas. Puede ser revelador en tanto descubramos en esas palabras su cualidad liberadora para nuestra calidad de vida humana. Dicho de otro modo, es la revelación de aquello que somos y nos da origen y significado en el vivir. Pero también puede ser una trampa que presenta al amor como una condición de subyugación sea por género, étnia, edad o clase social. Así se ha formulado esta última idea en distintas iglesias “Dios es amor pero fuego consumidor”. Por esto, el lenguaje ha recogido también esta dimensión violenta de aquello que se considera sagrado.

Al hacer estas afirmaciones, el objetivo es recuperar la integridad biológica de la lengua. Esta es la forma culturalmente adaptada del lenguaje y expresa dimensiones particulares de un sistema social. La lengua es el idioma que hablamos y el habla la realización del idioma con sus estructuras gramaticales y fonéticas. El idioma es la manera como una comunidad humana, en el tiempo, ha logrado moldear la coordinación de

---

4 A. Ortiz Ocana. *La concepción de Maturana acerca de la conducta y el lenguaje humano*. CES Psicol [online]. 2015, vol.8, n.2 [cited 2019-07-31], pp.182-199. Available from: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2011-30802015000200011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-30802015000200011&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 2011-3080. Pág. 184.

acciones de los miembros de esa comunidad. En el idioma el ser humano construye una identidad dentro de lo social y desde lo social potencia o no sus particularidades como individuo dentro de una comunidad lingüística.

Si asumo conscientemente el enunciado “somos lenguaje”, asumo también mi experiencia social e histórica como constitutivas de mi humanidad y asumo el amor como la emoción que me vincula al mundo humano y al medio en donde realizo mi humanidad. Esto no implica renunciar a mi individualidad, sino aceptar que mi existencia en el lenguaje es lo que me forma y que en esa formación he tenido que convivir con otras personas que, en la coordinación de interacciones, han nutrido la clase de persona que soy. Y lo que soy está marcado por las adaptaciones del lenguaje que se expresan en un idioma y en el habla.

Dirá Maturana:

El ser humano es constitutivamente social. No existe lo humano fuera de lo social. Lo genético no determina lo humano sólo funda lo humanizable. Para ser humano, hay que crecer humano entre humanos. Aunque esto parece obvio, se olvida al olvidar que se es humano sólo de las maneras de ser humano de las sociedades a que se pertenece. Si pertenecemos a sociedades que validan con la conducta cotidiana de sus miembros el respeto a los mayores, la honestidad consigo mismo, la seriedad en la acción y la veracidad en el lenguaje, ese será nuestro modo de ser humanos y el de nuestros hijos. Por el contrario, si pertenecemos a una sociedad cuyos miembros validan con su conducta cotidiana la hipocresía, el abuso, la mentira y el autoengaño, ese será nuestro modo de ser humanos y el de nuestros hijos.<sup>5</sup>

Es claro que el pensamiento de Maturana tiene fuertes implicaciones éticas y es particularmente crítico de las estructuras sociales o las consecuentes prácticas recurrentes dominadas por la violencia. El amor, en este sentido, es considerado como una emoción y por lo tanto como una forma

5 H. Maturana, *Transformación en la convivencia...*, 33.

biológico-social de vincularse en la convivencia. El amor no es un sentimiento, el sentimiento es la construcción cultural de esa emoción fontal. Dicho de otro modo, los seres humanos, en nuestra coordinación de interacciones construimos sistemas sociales capaces de diferenciarse unos de otros y dentro de esos sistemas se constituyen espacios recurrentes de interacciones que definen las fronteras de esa identidad, de allí surgen los sentimientos o la forma en que sentimos las emociones que son dominantes en un sistema social dado.

El amor como sentimiento ha tenido una larga historia de formas que van desde el desvincularse totalmente de las relaciones de pareja hasta definir estas relaciones como el único espacio en donde el amor se realiza. El amor como emoción se refiere al aprendizaje evolutivo del linaje humano en lo que toca a la construcción de lo social es lo que nos pega, por así decirlo, unos a otros: “el amor ha sido la emoción central conservada en la historia evolutiva que nos dio origen desde unos cinco a seis millones de años atrás”<sup>6</sup>.

Para Maturana la convivencia en la emoción del amor se da cada vez que convivimos juntos en la aceptación de la legitimidad del otro. No se trata de legitimar al otro, el otro es legítimo a priori, se trata de aceptar su legitimidad y a partir de esa interacción, experimentar la convivencia. Así, experiencias que conceptuamos como justicia, honestidad y colaboración responden a la convivencia en el amor y posibilitan nuestra continuidad como sociedades<sup>7</sup>.

Por esta razón, para Maturana, la coerción, el poder y la jerarquía son formas de relaciones sociales no humanas<sup>8</sup>. La violencia como tal es inhumana. Y la violencia es otra forma de pegamento social que nos retiene como sociedades, aun a pesar de nuestra voluntad. La violencia nos deshumaniza biológicamente. En este mismo contexto, Maturana, cuestiona la “cualidad humana” de la competencia “La competencia es

---

6 H. Maturana, *Transformación en la convivencia...*, 46.

7 H. Maturana, *Transformación en la convivencia...*, 33.

8 H. Maturana, *Desde la biología a la psicología...*, 97.

constitutivamente antisocial, porque como fenómeno consiste en la negación del otro. No existe la “sana competencia” porque la negación del otro implica la negación de sí mismo al pretender que se valida lo que se niega. La competencia es contraria a la seriedad en la acción, pues el que compete no vive en lo que hace, se enajena en la negación del otro”<sup>9</sup>. Su pensamiento va más allá y señala que la guerra no llega, la hacemos; la miseria no es un accidente histórico, es nuestra obra “porque queremos un mundo con las ventajas antisociales que trae consigo la justificación ideológica de la competencia en la justificación de la acumulación de riqueza, mediante la generación de servidumbre bajo el pretexto de la eficacia productiva...”<sup>10</sup>.

La interacción social en el amor se realiza por medio de la conversación. El conversar, se constituye en un punto central en el pensamiento de Maturana y por esta razón, también lo asumo como un concepto base de este comentario. Maturana no usa el concepto de idioma, para él todo es lenguaje y en esto tiene toda la razón, a fin de cuentas esta es la base de la coordinación de las interacciones humanas. Todo idioma surge debido a esta capacidad biológica que es el lenguaje. En este sentido prefiero explicar el conversar a partir de la argumentación de Maturana y luego haré las adaptaciones necesarias.

Dos elementos conforman el conversar humano. El primero es que se da en el existir en el lenguaje, es decir, cuando interactuamos con otros seres humanos lo que involucra la corporalidad entera de las personas participantes. Es necesario entender que al lenguajear (momento en el que actuamos en el lenguaje) en cualquier espacio se da un proceso de coordinación de interacciones por lo que todo lenguajear es parte de lo que usualmente consideramos práctica. Es de notar que Maturana construye un verbo nuevo “lenguajear”

9 H. Maturana, *Transformación en la convivencia...*, 34.

10 H. Maturana, *Transformación en la convivencia...*, 36.

para describir estos momentos de existencia en el lenguaje. El segundo elemento es que el lenguajear genera emociones y por lo tanto nos afecta, redimensiona o reorienta nuestras emociones. El lenguaje es la forma en que los seres humanos coordinamos consensualmente las acciones que son necesarias para la convivencia, así que lenguajear es la realización de la convivencia. Debo subrayar que el lenguaje no es un vehículo para transmitir conocimientos o información, es un estrato más profundo que posibilita esa convivencia<sup>11</sup>.

Los conceptos clave de Maturana son coordinar, recursividad, consensualidad de acciones. Para lograr cualquier cosa que podamos imaginar necesitamos una interacción social que implica una coordinación entre distintas personas o instituciones, creamos espacios de consenso sobre lo qué y el cómo lo que queremos hacer se logra y estas gestiones alcanzan un grado de estabilidad al suceder una y otra vez en nuestra cotidianidad, son recursivas.

A esta interacción recurrente en el lenguajear y el emocionar es a lo que Maturana llama conversar y entiende que los seres humanos convivimos en el fluir del conversar en el tiempo. Entonces, el conversar es la forma como los seres humanos alcanzamos una óptima gestión de la convivencia.

...el emocionar en cuya conservación se constituye lo humano al surgir el lenguaje, se centra en el placer de la convivencia en la aceptación del otro junto a uno, es decir, en el amor, que es la emoción que constituye el espacio de acciones en el que aceptamos al otro en la cercanía de la convivencia. El que el amor sea la emoción que funda, en el origen de lo humano, el goce del conversar que nos caracteriza, hace que tanto nuestro bienestar como nuestro sufrimiento dependan de nuestro conversar.<sup>12</sup>

---

11 H. Maturana, *Desde la biología a la psicología...*, 172.

12 H. Maturana, *Desde la biología a la psicología...*, 95. También A. Ortiz Ocaña. La concepción de Maturana acerca de la conducta y el lenguaje humano. CES Psicol [online]. 2015, vol.8, n.2 [cited 2019-07-31], pp.182-199. Available from: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2011-30802015000200011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-30802015000200011&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 2011-3080.

La razón no es una cualidad inherente de lo humano sino una cualidad emergente del lenguaje que requiere establecer regularidades en los procesos de coordinación de interacciones que llevan al consenso social. Hay aquí una cuestión algo delicada. Se trata de ubicar al lenguaje en su espacio de coordinador de interacciones, de conductas y sacarlo del contexto de los signos que es lo que vemos, una palabra no será lenguaje a menos que se ubique en el contexto de la coordinación de interacciones. Pero a la vez, la posibilidad de crear palabras (signos fonéticos) constituye la posibilidad de darles organización, coherencia, lógica, de ahí surge la razón y lo racional. En este sentido hablamos de razón cada vez que observamos nuestra capacidad de describir con coherencia, procesos de coordinaciones de interacciones. Por todo esto, la razón como instancia del lenguaje está inmersa en el mundo emocional: "...ocurre que todo aceptar a priori se da desde un dominio emocional particular en el cual queremos lo que aceptamos, y aceptamos lo que queremos sin otro fundamento que nuestro deseo que se constituye y expresa en nuestro aceptar. En otras palabras, todo sistema racional tiene fundamento emocional, y es por ello que ningún argumento racional puede convencer a nadie que no esté de partida convencido al aceptar las premisas a priori que lo constituyen<sup>13</sup>.

Tales afirmaciones sobre la razón y en consecuencia sobre el trabajo intelectual y académico nos llevan a estar en guardia para no homologar la verdad en general con mejores comprensiones de distintos fenómenos. Los sistemas disciplinarios científicos trabajan con experimentación que siempre estará circunscrita a las condiciones contextuales de los avances que se hayan logrado en un campo. Mal sería definir los modelos que se producen en estos esfuerzos, por demás humanos, como una concepción de verdad. Lo mejor sería entender que los productos científicos y tecnológicos muestran las probabilidades, lo plausible, aquello que en este contexto

13 H. Maturana, *Desde la biología a la psicología...*, 90.



supone viabilidad de ser replicado y que, por lo tanto, se puede dar por cierto. Pero esto cambiará posteriormente al mejorar las preguntas que se hagan, los problemas que se estudien y los instrumentos de medición que se tengan a mano.

Del mismo modo la teología o la exégesis bíblica no pueden asumir que tienen la verdad a través de la revelación porque, tal revelación, es un producto social que nace del lenguaje y del mismo modo que la ciencia están obligadas a hacer propuestas probables, mejores modelos y demás. Estas dos, teología y exégesis, son disciplinas y están obligadas a dar cuenta de sus productos. La religión no lo está. La religión como experiencia social es un ámbito de creencias, de aceptación y en donde las disciplinas como la teología y la exégesis si responden para validar esas creencias dejan de ser disciplinas y se ven forzadas a renunciar a dar cuenta de sus modelos o se contraponen a las creencias.

En todos los casos, la confianza en la veracidad de la estructura teórica de una disciplina, sea cual fuere, ciega su propia responsabilidad de dar cuenta de sus modelos y postulados. La confianza en este sentido si bien fundamenta la acción disciplinaria también la socava. La confianza es la base emocional que asigna a un pensar la autolegitimación de su producción.

Para volver al tema del conversar, señalamos que el conversar entrelaza dos momentos que nunca están o podrán estar separados: como humanos vivimos en el emocionar y en el lenguajear. Para efectos de mostrar la complejidad, se da una separación operativa que funciona como ilustración. La forma como los seres humanos nacemos, crecemos, actuamos y demás, se da en la conversación. Por esto el conversar resulta ser una cuestión ontológica, es decir, es propia del ser. En el conversar las personas vivimos en mutua aceptación y nos abrimos a entretajernos con la otra persona. Esta experiencia resulta la piedra angular de una antropología del amor, es decir, una forma de comprender el linaje humano como “seres

amantes” en donde la mano humana es la genialidad evolutiva creada para la caricia<sup>14</sup>.

Somos seres amantes y desde esta experiencia surge nuestra salud o nuestra enfermedad. La conversación forma parte de los procesos de acariciamiento que requerimos para vivir con dignidad. Es esta cualidad de vincularnos, de cooperar y coordinar acciones en el lenguaje lo que nos hace capaces de formas de altruismo, de poner nuestras vidas en peligro para salvar a otras personas. Al mismo tiempo deja al descubierto la brutalidad de la violencia. Esta expresa emociones que también están en nuestro linaje pero que no potenciaron nuestra humanidad. De ahí que cualquier sistema social que se mueva a través de la violencia supone también una forma inhumana de coordinación conductual.

Se trata de comprender que la emoción clave para entender el desarrollo humano es el amor y que la violencia conlleva otras alternativas de desarrollo de la convivencia social que efectivamente no logran desarrollar humanidad. Por esta razón, resulta tan importante la confesión “Dios es amor”, pero al mismo tiempo resulta paradójica cuando se enuncia como racionalización institucional de lo último: Si Dios es amor todos estamos obligados a amar y ese amar debe resultar en la obediencia. Formulado así, el amor no es convivencia sino sujeción, renuncia y falta de autoaceptación. La violencia reclama el sacrificio, la autonegación y la destrucción del goce de la interacción entre dos personas. Cuando un sistema social toma esta como la emoción fundamental, pierde su significado humano y con esta pérdida, destruye la historia de nuestro linaje.

En el conversar, conversamos, sí en el lenguaje, pero en el lenguaje adaptado a una comunidad lingüística, a un sistema social culturalmente delimitado. Por esta razón cada idioma expresa condiciones diferentes del convivir y por ende del conversar. Cada comunidad expresa en su idioma su expe-

14 H. Maturana, *Transformación en la convivencia...*, 116.

riencia de vida y por lo tanto define allí los modos propios o impropios de convivencia. El lenguaje y el lenguajear no son entidades abstractas sino modos concretos de cómo una comunidad ha aprendido a convivir y eso se realiza en el habla, es decir, en la forma como el idioma se realiza cotidianamente entre los miembros de esa comunidad. De ahí el vínculo tan significativo de idioma y cultura.

Para Maturana, la cultura está formada por redes cerradas de conversaciones<sup>15</sup>. Son las coordinaciones de interacciones consensuales que perduran en el tiempo y que forman barreras que constituyen identidades y en ellas, instituciones. Digamos que una sociedad humana experimenta una forma de conversar que le permite desarrollarse bien durante varias generaciones, sus miembros son capaces de coordinar sus conductas, aprender a solucionar problemas vinculados con la satisfacción de sus necesidades prioritarias, aprenden a celebrar la vida y la muerte de ciertas formas. Al conservarse en el tiempo, estas formas de conversar tenderán a buscar modos de regularse para continuar vivas. De este modo surgen modos aprobados de actuar y la sociedad establece, qué conductas son legítimas y cuáles deben evitarse o incluso castigarse. En este punto tendremos una sociedad que ha establecido “leyes” para restringir la libertad en el conversar y el conversar ha sido forzado a detenerse en el tiempo mientras los miembros de tal sociedad continúan enfrentando nuevos retos y problemas. Una cultura, entonces, es una red de conversaciones que perdura en el tiempo y que aprende a establecer formas identitarias y morales para permanecer dentro de tal sociedad, al mismo tiempo se dimensiona como gestora de control y creatividad:

Los problemas sociales son siempre problemas culturales, porque tienen que ver con los mundos que construimos en la convivencia. Por esto, la solución de cualquier problema social siempre pertenece al dominio de la ética; es decir, al dominio de

---

15 H. Maturana, *Transformación en la convivencia...*, 51.

la seriedad en la acción frente a cada circunstancia que parte de aceptar la legitimidad de todo ser humano, de todo otro, en sus semejanzas y diferencias. Es la conducta de los seres humanos, ciegos ante sí mismos y el mundo en la defensa de la negación del otro, lo que ha hecho del presente humano lo que es. La salida, sin embargo, está siempre a la mano, porque, a pesar de nuestra caída, todos sabemos que vivimos el mundo que vivimos, porque socialmente no queremos vivir otro.<sup>16</sup>

Llegados a este punto, es necesario recuperar lo básico. En primer lugar el postulado “somos lenguaje” implica una revisión antropológica fundamental. Se puede decir esto en tanto asumamos que el lenguaje nos crea en la medida en que, como seres sociales, todo cuanto hacemos lo hacemos en el lenguaje. En segundo lugar, el ser social humano surge en la evolución a partir de la emoción del amor que estimula la vinculación de nuestro linaje en el hacer. En tercer lugar, que lo social vivido en el lenguaje se realiza en el conversar que entretiene el emocionar y el lenguajear en el goce de la convivencia. En cuarto lugar, que el conversar de una sociedad que perdura en el tiempo genera la cultura y esta, posteriormente genera condiciones de creatividad pero también de coerción. El fondo ético de estos postulados nos orienta a entender que la violencia es una forma inhumana de ser sociedades.

## DEL LENGUAJE AL TEXTO

Una vez propuesta una teoría del lenguaje surge, inmediatamente, el problema de establecer qué es un texto. Un texto es lenguaje<sup>17</sup>, es lenguaje en tanto preserva una conversación, no en tanto preserva formas fonéticas expresadas en signos. Este es el punto medular de mi propuesta. Nada de lo producido por los seres humanos está fuera del lenguaje y esto es

16 H. Maturana, *Transformación en la convivencia...*, 36.

17 Lenguaje adaptado, es decir, idioma.

particularmente significativo cuando hablamos de la Biblia. Esta se gestó en la tradición oral.

Pensemos por un momento que hoy es común leer y escribir y que esto lo hacemos con alguna conciencia de la distancia que existe entre quien escribe y quien lee lo escrito. Cuando vemos una película con subtítulos observamos tal película mientras leemos los subtítulos sin ninguna preocupación por valorar el contenido de esos subtítulos con relación a las voces de los actores. Lo escrito se ha convertido en parte de nuestro mundo cotidiano y por lo tanto es difícil considerar un mundo en donde lo escrito no exista. Lo escrito está ahí y se han creado distintas instituciones para erradicar el analfabetismo de manera que lo escrito sea parte íntegra de la nueva condición humana. El analfabetismo se considera un gran mal de nuestros días.

Si lo escrito es fundamental para la cultura académica globalizada, lo oral supone un problema a erradicar. El decir se ha contrapuesto con el escribir. El decir tiene una amplia libertad y se entiende como algo demasiado flexible para ser confiable: ¿cómo se puede controlar una conversación o una anécdota a menos que quede documentado de algún modo? Por el contrario, es evidente que el escribir supone, en particular para el mundo académico, su modo natural de ser. Se es lo que se escribe y lo que se escribe está institucionalmente sancionado. El valor de una obra académica escrita radica en varias cosas. Una de ellas es el lugar en que se publicó; otra, la crítica que se le haga; otra la incidencia que tiene en un campo disciplinar. Todo esto ha requerido protocolos determinados de evaluación. No es el valor de lo que escribo, sino el valor que las instituciones o la institucionalidad académica da a lo que escribo.

Lo escrito también requiere de un protocolo de interpretación. No puedo leer, académicamente, algo si no soy capaz de determinar su significado. El significado está inmerso en lo escrito y por lo tanto tengo que ser capaz de entender lo escrito y demostrar sus virtudes y defectos. Se lee críticamente

pero entendiendo lo leído de la forma más objetiva posible. Implica esto la posibilidad de establecer el significado auténtico o más cercano posible a su autenticidad de un escrito.

Pues bien, este es el problema como lo veo. Los textos antiguos no son solo escritos si no que corresponden al mundo de la oralidad y por lo tanto, del lenguaje vivo. Por esta razón, son intertextuales: compuestos de muchas conversaciones que interactúan con amplia libertad.

Asumir esta posición tiene muchas implicaciones prácticas a la hora de leer un texto de la Biblia. La más evidente es que se reduce significativamente mi capacidad de leer críticamente un texto. Al mismo tiempo deja un vacío en la tarea exegética: si no podemos leer críticamente, entonces, cuál es el trabajo de la exégesis. Por esta razón, pensar el lenguaje es una cuestión vital para la exégesis. El lenguaje es el modo cómo los seres humanos realizamos nuestra existencia coordinando nuestras acciones unos con otros. De modo que será necesario recuperar los complejos de acciones que se procuraron coordinar en los textos de la Biblia.

Para poder hacer eso, requerimos otro concepto que también está vinculado al lenguaje: el conversar. Es el conversar un ejercicio de nuestro ser humanos y lo que hacemos como humanos lo hacemos en el conversar. De ahí podríamos decir que leer un texto bíblico es crear las condiciones para conversar con este. La tarea no se simplifica con esto, al contrario, se nos exige crear los ambientes propicios para realizar semejante ejercicio.

Para conversar con un texto bíblico es necesario entender las redes de conversaciones en las cuales surge dicho texto. Dicho de otro modo, es necesario entender la cultura en donde ese texto tiene la capacidad de coordinar interacciones sociales. Obsérvese que no se trata de buscar el sentido de un texto, sino revivirlo dentro de las conversaciones que forman la cultura que lo dio a luz.

Entonces, un texto es un tejido de conversaciones que ha quedado en la memoria humana a través de un escrito. De

nada sirve tratar de discernir en él lo propiamente lingüístico, más bien es necesario encontrarnos con este en el lenguaje de donde lo lingüístico se forma. Dicho de otro modo en la experiencia del ser humanos.

Una primera tarea es comprender lo oral como espacio de interacciones en el lenguaje en la época del NT. Indica Lucretia Yaghjian:

Si vamos a “comprender” la lectura en el mundo cultural del NT, debemos primero quitar los lentes conceptuales a través de los cuales habitualmente leemos, y comenzar a leer con nuestros oídos tanto como con nuestros ojos. Segundo, debemos cambiar, nuestra imagen social del leer como un encuentro privado con la página escrita por una comunicación pública de una comunicación oral o escrita. Finalmente, debemos revisar nuestras definiciones culturalmente prejuiciadas de “alfabetización” y/o “analfabetismo”, y permitir a los documentos bíblicos explicar sus propios conceptos.<sup>18</sup>

Cuando hablamos de personas que pueden leer en el ambiente cultural del N.T., no apuntamos a quienes eran capaces de tomar un documento escrito y leerlo para sí. Se puede leer escuchando y en todos los casos leer implica leer en voz alta para sí o para un auditorio. A diferencia de nuestras ideas actuales sobre la lectura que apuntan a conocer algo por primera vez, es decir, que si no sabemos algo vamos a un libro lo leemos y aprendemos. Pero leer, en griego “anaginôskô”, implica reconocer algo ya sabido<sup>19</sup>. Lo cual tiene que ver con conocer la tradición, se lee para personas que conocen ya lo que se está leyendo. Esta es una característica de la oralidad: su vinculación a un contexto social tradicional.

Hay que considerar que para las culturas del Mediterráneo del siglo primero, el apego a la familia, a la tierra y a los ancestros pone un gran peso en la tradición y eso implica que

---

18 L. Yaghjian, “Ancient Reading”, R. E. Rohrbaugh (Ed.), *Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2003, 207.

19 L. Yaghjian, “Ancient Reading”..., 208.

el pasado tiene mucho que decir, por lo que recordar es un imperativo identitario. A la vez, este imperativo se realiza en la memoria y la narración. La idea de reconocer lo que se escucha es, en este sentido, fundamental. La novedad no aporta, la tradición es sagrada.

Actualmente se entiende que la lectura de un texto en la antigüedad implicaba una performance. Performance es un término que describe una puesta en escena. Es decir, no se lee un texto, se actúa un texto. La lectura en voz alta para un auditorio es un acto escénico más parecido al trabajo que realiza una persona cuenta cuentos en nuestros días<sup>20</sup>. Los textos del NT no se escribieron para ser interpretados en su significado que es lo que sucede en las predicaciones de los sacerdotes y pastores/as. En la lectura del evangelio en la Iglesia Católica uno se pone de pie y escucha en silencio. En la lectura del evangelio de Marcos, por ejemplo, en la antigüedad, las personas debían participar con mucha energía. Por lo menos esto era lo que se esperaba de la lectura en voz alta o la recitación.

Shiner señala que las audiencias antiguas fueron bastante expresivas e interactuaron activamente con los lectores (performers):

Hubo varios niveles de aplauso que la audiencia podía expresar. La descripción que hace Plinio describe las reacciones de las personas escuchas en sus lecturas de poesía, menciona sus expresiones, miradas, asentimientos con la cabeza, aplausos, y murmullos, como también el silencio. Levantar la mano fue una forma media de aplauso. Levantarse indicaba un aplauso más enfático. Una actitud más entusiasta se mostraba moviéndose rápidamente hacia quien hablaba. Horacio describe saltar y golpear el piso con el pie como formas de aplauso. Palmear rítmicamente fue otra forma común de aplauso en el teatro, una práctica originada en Alejandría de acuerdo con Suetonio.<sup>21</sup>

20 D. Rhoads, "Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies Part 1", *Biblical Theological Bulletin*, Volumen 36, 119.

21 W. Shiner, "Applause Lines in the Gospel of Mark", E. James D. Hester and J. D. Hester, *Rhetorics and Hermeneutics*, T & T Clark International A Continuum Imprint, New York 2004, 132.



También las audiencias podían ser bastante expresivas cuando algo no les gustaba y expresarse acorde con este sentimiento (Por ejemplo, Hch 7.54; 17.8, 32).

Rhoads señala que en el caso de las culturas orales “todo cuanto uno aprende y lega es hecho en el contexto de la conversación en una situación”<sup>22</sup>. Por eso, el lenguaje es vivo, apunta a experiencias de vida que son significativas y dignas de ser recordadas. Mantiene a las personas unidas en la memoria de lo que es vital para ellas. Esto implica una gran intensidad emocional. Por esta razón, es necesario que las personas que actúan la lectura de un texto tengan las condiciones para revivirlo ante una audiencia.

Graciela de Garay resume la descripción de Walter Ong sobre oralidad del siguiente modo: “La oralidad es formularia, acumulativa, redundante o copiosa y depende del presente real de su enunciación”<sup>23</sup>. En esta descripción se indica que, la oralidad, al carecer del referente escrito cultiva el conocimiento a través de formas mnemotécnicas y rítmicas como los proverbios, de manera que la experiencia oral, genera las condiciones para su recuerdo y re-narración. De ahí su carácter formulístico. Es también acumulativa: “esto quiere decir que el discurso oral es menos dependiente de las reglas de la lógica y la gramática porque se rige por los contextos de enunciación que le ayudan a transmitir el significado (gestualidad, entonación, volumen, pausas, velocidad, ritmo del habla popular que acompañan al hablante) y son difíciles de reproducir por la escritura.”<sup>24</sup>. Es también redundante y copiosa ya que el enunciado oral desaparece al ser emitido y por lo tanto, el repetir frases, sonidos, fórmulas, permite a las personas que escuchan seguir el camino de lo dicho. Al mismo tiempo es también experiencia del presente y en este

---

22 D. Rhoads, “Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies Part 1”..., 121.

23 G. De Garay, “Oralidad”, M. Szurmuk, R. McKee, I. and S. Rabinovich, *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, Siglo XXI Editores: Instituto Mora, México 2009, 198.

24 G. De Garay, “Oralidad”..., 198.

presente se recrean los significados. Por esto un diccionario fue innecesario en ese contexto.

Esto no significa que la cultura oral fue previa a la cultura escrita o que la cultura escrita supera a la oralidad. El mismo Walter Ong indica “la expresión oral puede existir y ha existido sin ninguna escritura, la escritura nunca sin oralidad”<sup>25</sup>. Ambas han convivido por milenios. Lo que ha sucedido es que la cultura escrita se ha impuesto como modelo propio de conocimiento.

Conversar con el texto es recuperar su oralidad y con ella los ejes culturales que dan a las voces la cualidad para entretenerse como colectividad. Si bien eso conduce a callejones sin salida como por ejemplo, la imposibilidad de volver en el tiempo al presente de esas elocuciones. No por eso podemos obviar o borrar la base oral de los textos del N.T., tenemos que observar los patrones que constituyen al texto. Estos patrones expresan formas propias, culturalmente situadas que permiten identificar acentos, visiones, experiencias y emociones que fueron significativas para quien escribió.

El recuperar la oralidad en los textos bíblicos implica que la exégesis se orientará hacia la reconstrucción o comprensión de patrones retóricos y culturales que permitan alguna interacción realista con lo que allí se dice. Y eso, a su vez implica la deconstrucción de nuestro mundo académico escrito y sus consecuencias epistemológicas. El esfuerzo por interpretar un texto como el de Marcos, entendiendo el mismo como un “texto”, como algo separado de la vida comunal en donde se comparte un mundo común, es uno de los problemas de la epistemología de la exégesis actual. La tradición oral quiere cultivar la memoria y busca aquello que es significativo para el presente de su auditorio. Por esta razón lo histórico no resulta importante, no es la clarificación histórica de lo acontecido sino la relevancia de esto para el presente<sup>26</sup>.

25 W. Ong, *Orality and Literacy*, Routledge New York 1982, 2002, 8.

26 W. Ong, “Text and Interpretation: Mark and after”, *Semeia* 39, (1989), 14.

En la tradición oral de los evangelios y de Marcos en particular, no existe una preocupación por la claridad conceptual que nos permita hoy discutir el significado específico de un término que parece importante. Más bien, da muestras de una dinámica de interacción social compartida, en donde una persona escribe para crear una mayor interacción con las demás personas de su grupo. Marcos, no está diseñado para convencer a quienes no participan del grupo social de referencia, más bien, re-ordena lo ya sabido y hace de este saber algo más profundo: llena lagunas, orienta acciones, crea un modelaje social para quienes consideran al Maestro alguien significativo. En consecuencia, lo que tenemos en el texto es un relato de una gran plasticidad y por lo tanto, acogiéndose a la redundancia como un elemento positivo en la dinámica del grupo, les lleva a validar y orientar las experiencias colectivas.

## DEL TEXTO A LA EXEGESIS

El término exegesis describe la tarea de analizar un texto bíblico y exponer su significado semántico e histórico. Responde a la pregunta ¿qué quiso decir este texto en su contexto? Para la lectura de la Biblia desde América Latina tal pregunta es parcial, para nosotros el imperativo social ha girado la pregunta al otro polo ¿qué nos dice este texto para nuestro contexto social hoy?

A la luz de lo señalado anteriormente quisiera, más bien, orientar la tarea exegética en otra dirección: ¿cómo podemos participar en la conversación que está entretejida en un texto o las conversaciones que están entretejidas entre los distintos textos del NT? Este es el enfoque de este libro y sé bien que tiene fuertes implicaciones para quienes asumen la posibilidad de entresacar un sentido de los textos y aferrarse a tal sentido como una verdad teológica. Uno de los puntos centrales en mi propuesta es asumir responsablemente la diversidad y la complejidad del mundo del NT.

Para poder realizar lo propuesto he seguido un camino teórico y metodológico que busca vincular texto y cultura. En este sentido me he comprometido con el estudio retórico de los textos ya que la retórica fue el medio de interacción social más relevante del mundo grecoromano. La retórica es el arte del persuadir a través del habla. Esto me ha permitido observar la dinámica del lenguaje en un texto. Pero estas observaciones solo tienen sentido si entendemos el mundo cultural que dio a luz lo que hoy llamamos Nuevo Testamento: la cultura mediterránea del siglo primero<sup>27</sup>.

¿Cómo ingresar a la conversación con el evangelio de Marcos? Está claro que esta es una tarea que requiere un conocimiento previo. Tal conocimiento contiene aspectos de las lecturas tradicionales que la exégesis ha hecho sobre Marcos y también, de un conocimiento general de las nuevas lecturas alternativas realizadas. Hay una formación previa que no puede ser obviada.

Pero también existe un elemento que va más allá de la formación previa y se trata de una actitud. El conocimiento que da la experiencia de actuar respetuosamente o no frente a otras personas de distinta cultura, posición social, género. Sin este conocimiento fundamental es imposible hacer una lectura intercultural del NT tal y como la propongo aquí. Así que la experiencia de convivir en el respeto es una base previa que orienta nuestros conocimientos académicos sobre el NT en general y los Evangelios en particular.

El proceso de conversar con los textos del Nuevo Testamento implica esta condición de tomar conciencia de la existencia de las alteridades. Y como es lógico esto no tiene que ver con un hacer técnico aprendido en libros o artículos, sino

---

27 El concepto englobante de cultura mediterránea ha sido cuestionado debido a que hace desaparecer la diversidad de culturas de las tierras que lo rodean. Pero, para el siglo primero se puede hablar de una cultura mediterránea en términos generales considerando la dominación romana de la época que rodea completamente ese mar. Podríamos hablar de una cultura “globalizada” de corte colonial. Este tema se tratará en otro libro, por el momento, usaré esta categoría con cuidado teniendo en cuenta que no se puede opacar la diversidad cultural del Mar Mediterráneo.

con una forma de posicionarse en el mundo de los otros y de aprender a convivir con las personas en el respeto. La perspectiva de la lectura intercultural de los textos bíblicos tiene este rasgo particular que se puede resumir en la frase “Dejar la voz del otro resonar en uno”. El otro aparece en nuestro mundo como un ser legítimo a quien se conoce en las interacciones que, para uno, son significativas en el presente.

El problema surge cuando el otro desaparece y frente a uno solo queda un trozo de papel con letras que, solo reclaman algún sentido, en tanto uno sea capaz de desentrañar su significado. Aquí es donde el contraste entre cultura escrita y cultura oral se hace más fuerte y requiere mayor atención. Para las culturas orales este papel con letras es una voz que emerge en la lectura en voz alta y que no está circunscrito a su materialidad sino que abre una gama de posibilidades de interacción. Como ya he señalado antes, al leer en voz alta se implica que el auditorio participe vivamente en lo que escucha. En la cultura escrita, el trozo de papel con letras, es un objeto que requiere un tipo de análisis riguroso que explique las relaciones entre las palabras y su contexto para poder decir aproximadamente qué significa.

Tal distinción borra al otro, lo reduce a un cúmulo de letras que contienen significados. Al hacer esto el texto escrito aparece como gestor de comunicación. Pero esto sucede porque la cultura escrita ha creado las condiciones para hacer del texto escrito un personaje fundamental de su quehacer. Esto no sucede en las culturas orales. No importa si estas han dejado algo por escrito, lo escrito, no pierde su referencia oral, sigue siendo palabra y quien lee o quienes escuchan se vinculan emocionalmente a esta.

Será necesario tener en cuenta esta diferenciación de acercamientos: el texto como objeto y el texto como expresión de alteridad. En el primer caso, se impone la gramática y la semántica, en el segundo caso, se participa en un mundo común que ha dejado ecos en un texto.

Posicionados allí, podemos seguir el camino para plantear una serie de cuestiones necesarias para leer un texto bíblico desde la perspectiva intercultural. Al asumir el texto como alteridad, no vemos las palabras en su semántica, vemos las palabras en su red de conversaciones, su cultura. Habrá que conocer la cultura para vincularse a las conversaciones que entretejen el texto.

En este aspecto tenemos la ventaja de contar con suficiente bibliografía que nos ayuda a comprender la cultura mediterránea del siglo primero. En el desarrollo de este capítulo tendremos la oportunidad de conversar sobre este tema. Falta, sin embargo, una mayor conciencia sobre la cultura nuestra: cómo hemos construido redes de conversaciones entre las cuales estamos entretejidos. Pero es una falta de conciencia marcada por la presión de las instituciones académicas: la persona docente ha estado sola en su oficina rodeada de libros a los cuales consulta, revisa publicaciones, analiza lo que otros han dicho sobre el tema en cuestión. En realidad no hace falta salir a la calle para hacer exégesis, uno puede hacerla dentro de un entorno sin ruido, dedicado exclusivamente a esta tarea. La vida cotidiana puede ser una gran distracción y la experiencia cultural propia, reducida por este entorno, tampoco es necesaria.

George Aichele indica que en la cultura oral el cuerpo es el medio: boca, oídos, la cara, el gesto, “cuando una cultura puramente oral llega a su fin, el cuerpo humano se vuelve menos importante, y el medio de comunicación es parcialmente separado del cuerpo”<sup>28</sup>. En este punto de la historia, los medios de comunicación son tan amplios y variados que los cuerpos son tomados por los medios y expuestos como objetos. Es de esperar que entre oficinas y medios, se pierda de vista la experiencia humana como tal. Lo humano pasa ahora por la definición de los medios y de las personas intelectuales. En nuestro caso, el cuerpo y lo humano serían objetos de estu-

---

28 G. Aichele, *The Control of Biblical Meaning. Canon as Semiotic Mechanism*, Trinity Press International, Pennsylvania 2001, 39.

dio de la teología y por ende, abstracciones. En el caso de la exégesis bíblica como disciplina, también son innecesarios ya que el sentido no se produce por los cuerpos humanos socialmente entrelazados en situaciones concretas, sino por el papel escrito del cual habrá que explicar el sentido.

En América Latina, la exégesis y la hermenéutica tomaron un camino distinto. La realidad es la que produce las preguntas para la producción exegética. La distracción que produce la realidad cotidiana se transforma en un campo de cultivo que da frutos al leer la Biblia. Al mismo tiempo, no se trata de una realidad general, abstracta, se trata de los cuerpos socialmente oprimidos, los cuerpos cargados por la injusticia. Estos cuerpos son la matriz de la hermenéutica de la liberación.

Desde nuestro punto de vista la lectura de la Biblia tiene siempre un referente contextual fundamental que es la experiencia de fe de las comunidades. A ellas nos debemos, es para ellas para quienes leemos la Biblia. Desde la vida concreta de las comunidades surgen las preguntas que generan relecturas. Al estar mediada por estas realidades no institucionales, nuestra producción de conocimiento exegético, tiene una referencia académica distinta.

## LEER SIN ESCUCHAR LA ALTERIDAD

Richard Rohrbaugh plantea el problema de por qué a los estadounidenses les cuesta tanto reconocer la alteridad en los encuentros cara-a-cara con otras culturas<sup>29</sup>. Como ejemplo transcribe la traducción de Mateo 6.22-24 que hace el *Jesus Seminar*. Presentaré solo la primera línea ya que de esta se deriva el problema: “El ojo es la lámpara del cuerpo”. Los dos traductores y comentaristas son Robert Funk y Roy Hoover quienes explican el significado del pasaje: “Es una perspectiva común en el mundo antiguo que el ojo admite luz dentro del

---

29 R. Rohrbaugh, “Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding”, *HTS Theological Studies*, 62.2, (2006), 560.

cuerpo (una noción de sentido común). Un ojo claro permite que la luz entre al cuerpo y penetra la oscuridad. Luz simboliza lo bueno, la oscuridad el mal.<sup>30</sup> Aporta Rohrbaugh dos textos de Plutarco los cuales apuntan en la dirección inversa a las de Funk y Hoover y señala que para el punto de vista antiguo la luz emana del ojo no entra en él, por lo que, las afirmaciones de ambos expertos desconocen la concepción que subyace a las palabras de Jesús. Me parece importante transcribir ambos textos de Plutarco citados por Rohrbaugh:

El olor, la voz y el aliento son todas emanaciones de algún tipo, corrientes de partículas de los cuerpos vivos, que producen sensación cada vez que nuestros órganos de sensación son estimulados por su impacto. Con toda probabilidad, la corriente más activa de tales emanaciones es la cual pasa a través del ojo. La visión, siendo de gran rapidez y llevando una esencia que desprende un brillo como el de la llama, difunde una influencia maravillosa.

La envidia, la cual naturalmente está enraizada más profundamente en la mente que cualquiera otra pasión, contamina el cuerpo también con el mal. Cuando aquellos poseídos por la envidia a este grado dejan caer su mirada sobre una persona, sus ojos, los cuales están cerca de la mente y recogen de ella la influencia del mal de la pasión, entonces asaltan a esa persona como con flechas envenenadas; por lo tanto, concluyo, no es paradójico o increíble que ellos tengan un efecto sobre las personas a quienes encuentra su mirada.<sup>31</sup>

Como se puede apreciar en ambas citas, de los ojos, emanan corrientes, no las reciben. En consecuencia, se debe leer el evangelio de Mateo 6.22-23 de la siguiente manera:

La lámpara del cuerpo es el ojo. Entonces si tu ojo es íntegro, todo tu cuerpo estará lleno de luz. Pero si tu ojo fuera malo, todo

30 R. Rohrbaugh, "Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding"..., 561.

31 R. Rohrbaugh, "Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding"..., 561.



tu cuerpo estará lleno de oscuridad. Si la luz que está dentro de ti, oscuridad es, ¡Cuán grande oscuridad!

Al invertir la dirección de la función del ojo, se acentúa la experiencia cultural del texto en donde una persona se juega constantemente el ser, su integridad y por lo tanto su honor. En el caso de la lectura de Funk y Hoover, la dirección de la función del ojo corresponde a la cultura estadounidense y occidental contemporánea: el ojo es un receptor de luz. El texto de Mateo se circunscribe al fenómeno del mal de ojo, en donde la envidia juega un papel fundamental y esta, procura el mal al otro de manera tal que el ojo oscuro, expresa el deseo de apropiarse de los bienes del otro, entre ellos el honor, que, para la época del NT, es el bien principal<sup>32</sup>.

Lo interesante de este ejemplo es que John H. Elliott publicó un artículo sobre el mal de ojo con una amplia documentación tanto de la antigüedad como en la actualidad que apareció antes del comentario citado y cuyo editor fue el mismo Robert Funk. Cierra Rohrbaugh diciendo que, es cercano a lo imposible que los estadounidenses modernos entiendan que su forma de asumir la direccionalidad de la luz con relación al ojo, no sea parte del sentido común asumido por todos los pueblos sean de donde sean:

La alerta cultural del otro es solo la mitad de la ecuación cuando se da una comunicación intercultural. La auto alerta cultural es igualmente esencial si vamos a entender por qué los estadounidenses tan persistentemente se proyectan a sí mismos dentro del lenguaje y pensamiento de otros.<sup>33</sup>

La razón de esto es que en una situación de interculturalidad (así prefiero traducir el término cross-cultural), los estadounidenses, y con ellos aun nosotros, asumimos como normal y universal nuestra manera de ver las cosas, esta es

---

32 J. Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sigüeme, Salamanca 2005, 340.

33 R. Rohrbaugh, "Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding"..., 563.

natural y correcta y por tanto, sentimos el derecho de proyectarla sobre otras culturas. Integramos a los otros en nuestro propio mundo y silenciamos el mundo ajeno, así, el encuentro resulta ser una apropiación<sup>34</sup>.

Literalmente la alteridad física o textual queda al margen e imposibilita una relación cara-a-cara. La situación del encuentro cara-a-cara resulta tan caótica para algunas culturas que es imposible darle cabida al nuevo mundo expuesto en la interacción intercultural a través de relaciones de respeto. La afirmación de lo propio es salvadora para uno y a la vez que excluyente de lo otro.

Rohrbaugh<sup>35</sup> señala seis puntos que resultan obstáculos para la conversación entre estadounidenses y textos bíblicos y que nos alertan sobre los problemas que conlleva leer desde el útero cultural propio sin considerar la alteridad manifiesta en los textos:

- a. **El idioma.** El uso de la segunda persona singular en japonés y en alemán tienen distintos morfemas que distinguen los grados de relación de cercanía o status de uno frente al otro. Esto no sucede en el inglés que prefiere la informalidad para referirse al otro. También es importante decir que en el caso del griego el pronombre de segunda persona singular es diferente del plural mientras que en el inglés se usa la misma palabra. Esto implica que, al traducir del griego al inglés un pronombre de segunda persona plural, este fácilmente se podrá leer como un singular acentuando la perspectiva individualista de la cultura estadounidense.
- b. **Mantenimiento de la identidad y amenaza a la identidad.** En este caso, la cultura cristiana estadounidense ha transformado la lectura de la Biblia en un eco de sus

34 R. Rohrbaugh, "Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding"..., 564.

35 Presento un resumen del contenido del artículo de Rohrbaugh: R. Rohrbaugh, "Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding"..., 563-571.

propios valores, por lo que se hace necesario psicológica y teológicamente ver a los cristianos primitivos como protoestadounidenses. Se proyectan a sí mismos dentro de los personajes del Nuevo Testamento incluyendo a Jesús, con el propósito de encontrarles compatibles.

- c. **Alto y Bajo contexto comunicacional Campo-independiente y Campo-dependiente.** Este aspecto es un punto central para entender las diferencias culturales. Bruce Malina ha demostrado que los documentos del N. T. participan de espacios de alto contexto comunicacional. Esto significa que en un enunciado no se necesita decir todo ya que en espacios de relaciones de cercanía, de convivencia cara-a-cara, el conocimiento común del contexto es muy amplio y el enunciado se entreteje en ese contexto común conocido. Al contrario, en los documentos de la cultura estadounidense aparece un bajo contexto comunicacional por lo que es necesario aportar el contexto. Rohrbaugh aporta la lista de diferencias entre ambos tipos de sociedades descritos por Richard Porter y Larry Samovar: a. las sociedades de bajo contexto toman los mensajes verbales como el corazón de la cuestión y no aprenden cómo discernir información del ambiente; b. la gente de alto contexto sospecha de la credibilidad de los hablantes de bajo contexto; c. las pistas no verbales son críticamente importantes para las culturas de alto contexto; d. en culturas de alto contexto el discurso es minimizado. Dice Rohrbaugh “el problema principal para los lectores de la Biblia, entonces, es que no sabemos que no sabemos. El prescindir de las descripciones del contexto en la Biblia con frecuencia nos deja sin el ingrediente esencial para comprender el mensaje.”<sup>36</sup> Las sociedades de alto contexto esperan que quienes escuchan sepan el contexto y las sociedades de bajo contexto esperan que les aporten

---

36 R. Rohrbaugh, “Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding”..., 567.

ese contexto, en consecuencia, en ninguna de estas sociedades se da un mismo valor al contexto. Ahora, desde el punto de vista de Deborah Lieberman quien complementa los conceptos de alto y bajo contexto comunicacional con los conceptos de campo-dependientes y campo-independientes. Para las sociedades campo-dependientes la cuestión es que quien habla asume que palabras, mensajes, contexto, factores emocionales, y las relaciones entre hablantes están inextricablemente entrelazados. Por lo que la abstracción no es significativa. Pero para las culturas individualistas que corresponden a las campo-independientes la tendencia es a la abstracción de ideas desde los mensajes contextuales las que se organizan en secuencias lineales de causa-efecto. “donde nos metemos en problemas es cuando personas campo-independientes tratan de abstraer el significado de comunicaciones campo-dependientes. Abstraer información desde comunicaciones campo-dependientes inevitablemente cambia el significado de esa comunicación, aun y cuando los escuchas formados dentro de la dinámica campo-independiente no tengan la intención de mal comprender lo que se ha dicho. Desde que la abstracción es un hábito común en las culturas individualistas de occidente, y especialmente en la teología cristiana, estamos con frecuencia desapercibidos de cómo estamos cambiando el significado de los textos bíblicos en cada proceso de derivar teología de ellos.”<sup>37</sup>

- d. **Individualismo y colectivismo.** Este punto me parece el más simple de comprender ya que está implícito en lo antes dicho. Para las culturas colectivistas la persona deriva su identidad de los fuertes lazos de su grupo de pertenencia, de modo que se concentrarán en la comunidad, la colaboración, la tradición, los valores del grupo y la lealtad grupal y el honor del mismo. En el caso de las culturas

37 R. Rohrbaugh, “Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding”..., 568.

individualistas, el individuo es su propio gestor, y se enfocará en sus derechos individuales, privacidad personal, opinión, responsabilidad y autonomía, libertad, auto valor, y auto expresión.

- e. **Injustificadas nociones de similaridad humana.** Lo que Rohrbaugh señala bajo este ítem es que no existen universales en cuanto a las culturas y que la noción de naturaleza humana resulta en un equívoco provocado por la tendencia de occidente de asumir que existe una universalidad que facilita la comunicación intercultural. Como ya se ha visto las culturas son universos y para crear condiciones de conversación se requiere de un tipo de paciente apertura que lleva dos vías, el reconocimiento del otro como legítimo y a la vez el descubrimiento de uno también como legítimo.
- f. **Estilos cognitivos.** La implicación de este concepto es que cada cultura irá formando en sus interacciones en el tiempo maneras de conocer que marcarán los procesos de diferenciación, así la relación de estas con su entorno, sus propósitos generales y el sentido de la vida, son formas en que ese conocimiento pertinente fortalece la coordinación de las acciones. Concluye Rohrbaugh “en suma, lo que se ha visto hasta aquí es una explicación para la casi total inhabilidad de los lectores estadounidenses de la Biblia para distinguir entre canon y cultura. Frecuentemente decimos que el canon es la regla de fe y practica en la comunidad cristiana, y aun demostramos por la manera que leemos la Biblia que nuestro compromiso con la cultura ha sido más profundo que lo que estamos dispuestos a admitir. La cultura, no el canon, ha formado frecuentemente la vida de la iglesia. Finalmente, el punto es simple: sin claridad acerca de las peculiaridades del mundo cognitivo, para nosotros habitantes de occidente, la comunicación con los escritos bíblicos no es posible. Como frecuentemente se ha dicho, la exegesis ha llegado a ser un soliloquio. En breve, sin

esta clase de claridad cultural tendríamos que levantar serios cuestionamientos sobre si estamos en realidad oyendo a los escritores bíblicos hablar en lugar de imaginando mensajes congeniales de nuestra propia creación.”<sup>38</sup>

Los aportes de Rohrbaugh ayudan a evaluar el tipo de interpretación de los textos bíblicos que hemos recibido y que define en parte nuestras prácticas de fe. El abandono de la cultura de la Biblia y su reemplazo por la cultura occidental implica, también, un abandono de la fe de Jesús. También se debe sumar el olvido de nuestras culturas autóctonas que tenían más puntos en común con las culturas bíblicas que con las occidentales. Uno de esos valores es la importancia de a familia como una red amplia de parientes dispersos en un territorio.

Detengámonos un momento en el concepto de cultura que hemos asumido en este libro. Un punto central es crear las condiciones para relacionar el concepto de cultura de Humberto Maturana con el de Bruce Malina. La cultura para Maturana “es una red de conversaciones que definen un modo de vivir, un modo de estar orientado en el existir tanto en el ámbito humano como no humano, e involucra un modo de actuar, un modo de emocionar, y un modo de crecer en el actuar y emocionar”<sup>39</sup>. El concepto tiene como punto medular el conversar que se observa aquí como una situación dinámica y constante. La cultura es una forma particular en que un grupo social conversa y por lo tanto coordina sus interacciones consensualmente. Esta forma particular de conversar es lo que permite que las personas se sientan cómodas entre sí y cultiven una estructura definida de dominios emocionales. Al usar la metáfora de la red se implican dos cosas, la primera, que la red, en tanto metáfora, no necesariamente tiene límites y puede, por lo tanto, crear espacios de interacción con otros grupos sociales generando cambios; la segunda es que la cul-

38 R. Rohrbaugh, “Hermeneutics as cross-cultural encounters: Obstacles to understanding”..., 574.

39 H. Maturana, *Desde la biología a la psicología...*, 96.

tura es también una “red cerrada” que implica que un grupo social tendrá límites de distintos tipos que permiten que esa forma particular de conversar se mantenga en el tiempo y se preserve en todo o en parte de los insumos de la red mayor en donde está tejida.

Esta perspectiva es coherente con la teoría del lenguaje que ya expliqué. Si lenguaje es lo que somos, entonces, la cultura, necesariamente se conforma con este y es el lenguaje el que le da forma en la realización del lenguaje en el conversar. Lo que encuentro valioso de esta definición es que expresa una situación dinámica y persistente de las interacciones humanas y por lo tanto, todo aquello que es persistente en el tiempo, también, de una u otra forma está abierto a cambios. Como se puede apreciar no hay nada sólido en esta definición pero es, precisamente esta falta de solidez lo que hace de las culturas algo consolidado.

Malina expone su perspectiva sobre el concepto de cultura del siguiente modo:

Toda sociedad humana tiene en su base un conjunto de significados compartidos que contrastan con los de otras sociedades. Son las personas reunidas en grupos cohesionados por significados compartidos las que, en mayor o menor medida, constituyen las fronteras entre intragrupos y extragrupos. No se trata de fronteras políticas, ni de parentesco, ni económicas, ni religiosas; son más bien fronteras entre áreas culturales. Un área cultural es una zona cuyos habitantes comparten significados comunes.<sup>40</sup>

Al subrayar Bruce Malina el concepto de significados compartidos como aquello que cohesionaba una cultura, ofrece un vínculo con la posición de Maturana. ¿Cómo se adquieren estos significados compartidos? Solo es posible a través de la convivencia en el tiempo. Esto es lo que hace que un grupo social pueda definir unos límites que le dan identidad y por lo tanto una manera de hacer, sentir y pensar su vida. Por eso

---

40 B. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Editorial Sal Terrae, Santander 2002, 300.

también Malina establece que lo fundamental no son las fronteras políticas, de parentesco, económicas o religiosas, estas son producto de esos significados compartidos.

También se puede observar, en ambos autores, que las prácticas sociales (interacciones) se constituyen en procesos de relaciones en el tiempo y que estos se comparten, de algún modo, no necesariamente racional y consciente. Los significados compartidos son la experiencia social que se fermenta en el tiempo y que establece las estructuras sociales fundamentales de donde cada miembro del sistema social aprende a interactuar de cierto modo que reproduce la dinámica de su sociedad. Lo que Maturana y Varela construyen desde la biología y se transforma en antropología (biología del amor), Malina, lo hace desde el campo de la antropología cultural como estudio comparativo de las dinámicas culturales.

Lo que estos autores resaltan es la relación entre lenguaje y sistema social, Maturana y Varela desde el acento en el lenguaje y Malina desde el acento en el los significados compartidos.

### ¿POR QUÉ JESÚS LLAMÓ A SIMÓN Y ANDRÉS Y A SANTIAGO Y JUAN? (Mc 1.16-20): EL PAISAJE CULTURAL DE MARCOS Y LOS EVANGELIOS.

En realidad la pregunta más importante no es esta. Más bien sería ¿por qué ambos dúos de hermanos siguieron a Jesús? Se trata de una historia breve. ¿Qué escuchamos cuando leemos esta historia en voz alta? Escuchamos todo cuanto se nos ha dicho de Simón-Pedro, Andrés, Jacobo-Santiago y Juan, escuchamos que sería lógico para ellos dejar todo y seguir a Jesús, porque Jesús es el Salvador y lo que corresponde es seguirle<sup>41</sup>. Esta historia es nuestra porque hemos sido for-

41 Moloney comenta “El pasaje puede ser más sobre el Maestro que llama que sobre los discípulos quienes le siguen, pero se le da también atención a la respuesta incondicional de los discípulos” (F. J. Moloney, *The Gospel of Mark. A*



mados en ella desde el punto de vista de una religión llamada cristianismo. Lo que hemos escuchado no es parte de la conversación del texto, es parte de nuestras conversaciones, lo que implica que el texto está mudo, no es una alteridad. No podemos conversar con él. Es un eco de nuestra cultura.

El texto de Marcos 1.16-20:

Y pasando junto al mar de Galilea vio a Simón y a Andrés el hermano de Simón echando las redes de pesca en el mar. Pues eran pescadores. Y les dijo Jesús: Vengan detrás de mí, y les haré ser pescadores de seres humanos. E inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron. Y un poco más adelante vio a Jacobo el de Zebedeo y a Juan el hermano suyo y ellos estaban en la barca arreglando las redes, e inmediatamente les llamó y dejando al padre de ellos Zebedeo en la barca con los trabajadores contratados, fueron detrás de él.

Como ejemplo de la lectura no intercultural podemos ver el comentario a Marcos de Mateos-Camacho. Dicen sobre Marcos 1.16ss:

Salvo en Ezequiel 47, la metáfora de la pesca tiene siempre en los profetas connotaciones guerreras o de conquista... ..la actividad de Simón y Andrés que están “echando sus redes”, parece indicar el espíritu nacionalista y violento de esta pareja de hermanos. Mc añade aún que “eran pescadores”. El dato, que puede parecer superfluo dada la actividad que ejercían, subrayaría la disposición permanente de ambos hermanos a la acción violenta para sacar a Israel de su postración. Sin duda, están cercanos a los que pueden llamarse círculos zelotas. Con esta descripción inicial Mc hace ver que Jesús es consciente del espíritu que anima a estos hombres, opuesto diametralmente a su proyecto. Sin embargo, se trata de hombres disconformes con la situación y comprometidos, aunque sea con la violencia, en

---

*Commentary*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2002, 53). El comentario expresa la falta de mediación cultural en lo que describe: ¿fue común que los Maestros llamaran y que las personas llamadas respondieran de inmediato? ¿No existe ningún elemento contextual que permita identificar el por qué de una respuesta inmediata al llamado de Jesús?

procurar un cambio social; son, por eso, aptos para responder a la propuesta de cambio de Jesús que en realidad tendrá un sentido mucho más radical y se realizará por medios completamente distintos.<sup>42</sup>

Para los autores, el llamado de Jesús no responde a ninguna cualidad especial que exista en ellos, ni la escogencia de Jesús muestra algún criterio de selección. Lo que ha visto es lo que hacen, ellos pescan, y eso implica que se trata de una figura de descontento con la situación social. Concluyen que la llamada a Israel comienza al invitar a los círculos más inquietos que desean algún cambio. Llama, por lo tanto, a un Israel disconforme con la injusticia. Dado que les invita a seguir “tras de él”, lo que le constituye en pionero de un movimiento, los que acepten, dejarán su actividad normal por una nueva forma de vida. Invita, Jesús a ser fieles a su persona, a que se adhieran no a una doctrina sino a él.

Los autores indican que la llamada de Jesús alude a 1Re 19.20ss que tiene elementos lingüísticos congruentes con esta sección de Marcos y, en consecuencia, deducen que Marcos construye esta escena sobre el llamado de Elías a Eliseo. “Como Elías era en el judaísmo el prototipo del reformismo violento (Eclo 48.1, 3, 9: “el profeta de fuego”) la llamada de Jesús podía ser interpretada por Simón y Andrés como la invitación a sumarse a un programa de ese estilo. La finalidad de la llamada corregirá el posible equívoco”<sup>43</sup>. Agregan que al existir otra alusión profética, esta vez a Ez 47.1-12, que es el único pasaje profético que en su referencia a la pesca no tiene sentido de conquista militar, sino que habla sobre el futuro templo, Mc cambia la imagen y la reorienta, hace que en Jesús, la expresión del pescar no apunte ni a la acción violenta como en el caso de Elías, ni a la restauración de las instituciones como en Ezequiel sino a “la captación y comunicación de

42 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. (Vol. 1), El Almendro de Córdoba, España 1993, 126-127.

43 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 128.

vida mediante una misión universal que no dependerá de la institución judía ni se realizará según las expectativas reformistas del judaísmo”<sup>44</sup>.

El acento de los autores es a la universalidad del proyecto de Jesús, el cual no se propone formar un círculo cerrado “Abre un horizonte universal al reinado de Dios”<sup>45</sup>. La respuesta inmediata de Simón y Andrés muestra el gran atractivo que para ellos tiene la propuesta de Jesús aun y cuando no entiendan bien sus alcances.

En este caso, Mateos-Camacho, ingresan al texto de Marcos con una gran cantidad de conocimiento previo y con el peso de relacionar, las palabras y acciones de Jesús, al mundo del A.T. Quizá el único punto fuerte en su argumentación es el vínculo que hacen con la llamada de Elías a Eliseo. Pero señalan que Marcos vincula el episodio de Elías-Eliseo con el de Ez 47.1-12 en donde las redes de pesca están orientadas hacia la vida y sanidad de la comunidad. No obstante, es mucho decir que Marcos tenía en su mente ambos pasajes. Más probable sería indicar que existe alguna conexión con 1Re 19.19ss en donde se da el llamado de Eliseo mientras este trabaja en el campo. Eliseo le pide a Elías que le permita despedirse de su padre y su madre y luego le seguirá. Pero deducir que toda la escena tiene que ver con una comunidad disconforme y activa, deseosa de liberar a Israel, va más allá de lo que nos permite decir este pasaje de Marcos. ¿Es realmente el ambiente en Galilea en el tiempo de Marcos o Jesús tan convulso? ¿Se podía vislumbrar algún tipo de revolución que transformara la correlación de poderes en la región devolviendo a Israel su fuerza?

Es necesario integrar las estructuras culturales en la conversación con Marcos y desde allí observar qué fuerzas movilizaban a las personas. Para lograr este primer acercamiento y pensar si hay alguna viabilidad en la posición de Mateos-Ca-

---

44 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 128.

45 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 129.

macho, será necesario crear un escenario en donde las conversaciones que vemos en el NT puedan darse con cierta fluidez sin necesidad de la teología cristiana.

Es importante considerar que la teología cristiana no inicia con el Nuevo Testamento, inicia con lo que hoy comprendemos como teología que concierne a la reflexión sobre Dios y la consecuente producción de reflexión para elucidar quién es, qué desea de nosotros y cuál es su voluntad. La producción teológica puede dividirse en varias disciplinas, entre ellas, el estudio de la Biblia. No obstante, los escritores bíblicos no se preguntaron lo mismo ya que para estos, Dios no es alguien sobre quién pensar sino una experiencia religiosa integra dentro de sus mundos concretos.

Quizá por esta razón Pablo escribió cartas y no tratados, se dirigió a comunidades en lugares concretos que vivían sus cotidianidades complejas, no a un grupo de eruditos que reflexionaran sobre la veracidad de sus postulados. Cuando se refirió a lo que hoy conocemos como Antiguo Testamento lo hizo no para demostrar que tenía razón, sino porque estos escritos más antiguos que el suyo propio, eran parte de su mundo: los llevaba dentro. Entonces, ¿por qué se habla de la teología de Pablo, o de las teologías de los evangelios? Señala Esler que utilizando la sociología de la sospecha, una posible respuesta a por qué se entiende a Pablo como un teólogo, viene de quienes hoy tienen como práctica profesional producir teología y se autodenominan teólogos, de este modo, ingresan a Pablo dentro de su mismo oficio<sup>46</sup>. Lo mismo sucedería con los evangelios y con otros escritos del NT.

Así que pensar en los textos del Nuevo Testamento como teología es un serio anacronismo y tiene implicaciones en el tipo de trabajo que realiza la exégesis. Tenemos en estos textos una evidente decisión de hablar sobre Jesús y la relación de este con Dios, pero esto no es teología en el sentido profesional que la entendemos hoy. Mucho menos indica algún

46 P. Esler, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Fortress Press Minneapolis 2003, 5.

sentido confesional. Pablo no fue ni católico ni protestante<sup>47</sup>. Tampoco hay alguna identidad confesional en alguno de los escritos del N.T. Existe sin embargo, una serie de conversaciones sobre Dios, Jesús y la vida en fidelidad a ellos. Esto no es teología en este sentido profesional que he indicado y contra la cual advierte Esler. Hay experiencia religiosa que es parte integral de la vida cotidiana de los grupos que hoy unificamos dentro del N.T.

Pero aun, tal unificación no es realista. Los esfuerzos por realizar una “Teología del NT” son producto de una visión confesional y profesional de un sector de las iglesias cristianas que luego se destila en la catequesis a las comunidades. En realidad no tenemos un evangelio con cuatro perspectivas sino cuatro evangelios cada uno con su propia perspectiva de Jesús, su misión y lo que significa el seguimiento. Estamos ante una alta experiencia de diversidad. Hemos sido acostumbrados a leer la Biblia desde la unidad de su sentido y omitir o racionalizar las ambigüedades y contradicciones. Pero, lejos de ser algo sano, esta práctica induce al error de que la perfección de Dios está, de algún modo, vinculada a su no humanidad, por ende, si la Biblia tiene contradicciones, demostraría que Dios no es perfecto.

Todo este tipo de pensamiento nos aleja de lo central: la Biblia contiene muchas visiones y experiencias de Dios que se realizaron en la dinámica vital de comunidades y resultaron en tradiciones diversas y escritos diversos. Si queremos leer interculturalmente la Biblia, implicará necesariamente, asumir la diversidad como un elemento clave en la lectura. En el caso del evangelio de Marcos, es un escrito con su propia identidad y sacaremos mejor provecho leyéndolo desde su mundo particular.

---

47 Para efectos de comprender mejor las cartas paulinas y sus particularidades, especialmente lo que se refiere a las apropiaciones de las tradiciones católicas y protestantes de Pablo se puede leer el libro: M. J. Borg, J. D. Crossan, *El primer Pablo: La recuperación de un visionario radical*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 2009.

¿Cuáles son los ejes sobre los cuales la cultura mediterránea gira, por ende, sobre los cuales el N.T. gira? La primera propuesta de sistematización de un modelo de la cultura del Mediterráneo del siglo primero data de 1981 y fue escrita por Bruce Malina en el libro *The New Testament World. Insights from cultural anthropology*<sup>48</sup>. En este libro se definen los elementos que conforman el eje nuclear fundamental del Nuevo Testamento. Este eje nuclear es el de honor-vergüenza.

Se llama un eje porque la vida y la construcción de relaciones sociales giran en torno a las experiencias de honor-vergüenza. El honor es un bien, que, como todos los bienes en la antigüedad, es limitado, no se puede consumir o reproducir a placer y eso sucede porque en esta sociedad del Mediterráneo del siglo primero, no hay forma de tener una gran cantidad de excedentes de nada. Uno nace con una cantidad de honor que proviene del honor de su familia paterna. Si uno logra morir con la misma cantidad de honor con la que nació ha tenido éxito en la vida. Dicho por R. Rohrbaugh:

El honor, entendido como la reputación de uno a los ojos del público, fue el valor nuclear del mundo Mediterráneo antiguo. Fue la meta, la pasión, la esperanza de todos aquellos que aspiraban a sobresalir. Para muchos, pero especialmente para la ética de la sociedad antigua, fue deseado como la vida misma. En consecuencia, aun al nivel de la vida diaria, el estatus de honor determinó casi todo en la vida: como uno se comportaba, interactuaba con otros, se vestía, comía, se casaba, aun lo que pasaba al momento de la muerte. Los derechos públicos y las responsabilidades, el discurso público, los gestos aprobados socialmente, los amigos, asociados, y aun a quienes uno podía invitar a una comida, fueron todos determinados por el lugar que uno tenía en la escala de honor. Aún determinó el asiento

48 B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, John Knox Press, Atlanta, Ga, 1981. Traducido al español como: *El Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, España, Verbo Divino 2008

que podía ocupar en una cena en la casa de un amigo (Mt 23.6; Lc 14.7-11; Séneca, *Espistulae morales* I.37.4).<sup>49</sup>

Por esta razón, uno debía estar siempre consciente de su honor en todo acto o conversación que surgiera en el devenir de lo cotidiano. Ya que el honor es un bien limitado, este puede perderse al actuar o hablar imprudentemente o, en la dinámica social, al vivir constantemente retado a preservar el honor propio y familiar. Por ejemplo, en Marcos 3.2, cuando Jesús entra a la sinagoga en donde había un hombre con la mano seca, se indica “y estaban al acecho a ver si le sanaría en sábado, a fin de acusarle”. Esta actitud es típica de un reto al honor de Jesús y por esa razón Jesús actúa como lo hace en este pasaje específico. Le indica al hombre con la mano seca que se levante y se pare en el centro y luego, sabiendo que el reto a su honor se había planteado, les dice a estos que le acechaban: “¿Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal? ¿Salvar la vida o matar? Pero ellos callaban. Y mirándolos en derredor con enojo, dolorido por la dureza de sus corazones...” (Mc 3.4-5).

Al actuar de esta forma, Jesús salva su honor y gana el reto presentado por sus oponentes. No obstante, estos quedan tan avergonzados delante de la comunidad que salen de la sinagoga y acuerdan su asesinato (Mc 3.6)<sup>50</sup>. La sección de Marcos que va desde el Capítulo 2.1 hasta el 3.6 está marcada por fuertes tensiones entre grupos excluidos e impuros que son quienes escuchan y buscan a Jesús y los grupos establecidos como autoridades dentro de las comunidades, por ejemplo: Los escribas sentados en una casa repleta (2.6), escribas y fariseos (2.16), los discípulos de Juan y de los fariseos (2.18), los fariseos (2.24), fariseos y herodianos (3.6). Cada uno de estos grupos establecidos cuestiona los actos de Jesús y pone

---

49 R. Rohrbaugh, “Honor: Core Value in the Biblical World”, D. Neufeld, & R. E. DeMaris, *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, New York 2010, 109.

50 B. Malina, R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 196.

a prueba su honor. Esto sucede porque Jesús actúa de una manera impropia para un varón honorable de su tiempo y pone en cuestión el sistema de pureza que establece la dinámica social de ese momento. Jesús perdona pecados, come con gente impura, no ayuna, permite que sus discípulos trabajen en sábado, sana en sábado.

Todos estos ataques de Jesús al sistema de pureza de los grupos institucionalizados implican un desafío al honor de tales grupos y a la forma como esos grupos honran a Dios. A fin de cuentas, lo que el sistema de pureza busca es honrar a Dios, estableciendo las normas para acceder a su voluntad y mantener el orden del mundo. Cuando Jesús actúa de un modo violatorio al sistema de pureza no solo desafía a los grupos que lo viven como una experiencia de salvación, sino que desafía al Dios que ha establecido ese camino como legítimo para llegar hasta Él. Sobre la pureza indica John Pilch:

Este valor direcciona a cada miembro de una sociedad a respetar y observar el sistema de líneas de tiempo y espacio que los grupos humanos desarrollaron para tener cada cosa en su lugar y un lugar para cada cosa. En la sociedad bíblica del Mediterráneo, la pureza marca a una persona que conoce cómo ser puro en lugar de impuro, o puro en lugar de contaminado –en otras palabras, cómo mantener el honor y evitar la vergüenza. Pureza, en consecuencia, es un valor medio porque facilita la realización de los valores nucleares de honor y vergüenza.<sup>51</sup>

Hay distintas formas de acceder a una cuota de honor. Propongo tres que pueden ayudar a catalogar el acceso a este bien: el honor adscrito, el adquirido y el conferido. Se define como “Honor Adscrito” el rango de honor que uno recibe de su familia como una herencia que es propia del linaje al cual uno pertenece. Uno no hace nada para ganar ese honor, le es propio al ser parte de un grupo familiar honorable. Este tipo de honor es evidente en aspectos muy concretos como

51 J. Pilch, “Purity”, J. Pilch & B. J. Malina, *Handbook of Biblical Social Values*, Hendrickson Publishers, Inc., Massachusetts 1998, 170.



las comidas, la ropa, los matrimonios. El “Honor Adquirido” es el honor que se recibe de personas que disponen del mismo como: Dios, el Rey, Emperador, los aristócratas, es decir personas que están en una posición alta de honor y, por lo tanto, pueden darlo. Este reconocimiento se refiere a personas que han prestado un servicio militar distinguido o que son reconocidos por sus patrones por algún servicio especial o una habilidad o su lealtad. Recibir este honor implica la responsabilidad de preservarlo a toda costa.

Pero de igual manera que el honor viene con la persona desde la cuna o es recibido por reconocimiento siempre está en disputa y es posible perderlo. Todo acto o palabra es un riesgo y están bajo el escrutinio público de otros varones que desean tomar parte del honor ajeno para engrandecer el suyo propio. Así, es común que los varones estén a la defensiva y estén siempre confrontados en lo que se denomina retos de “Desafío-Respuesta”<sup>52</sup>. En tales retos una persona es puesta a prueba públicamente con el propósito de hacerla quedar mal. Toda pregunta significa una posibilidad de perder el honor propio. No hay preguntas inocentes en el mundo público de Jesús y los evangelios, siempre, detrás de lo que se pregunta, está implícito el peligro de ser avergonzado. En este tipo de juego, juegan los iguales, pero aquellos que no forman parte de la élite como los campesinos y los esclavos no tienen capital de honor suficiente para jugar. Ninguna persona de la élite los tomaría en serio, al contrario, estos retos desde los campesinos y esclavos sería castigados por las élites<sup>53</sup>.

En el caso de Jesús, se muestra como una persona cuyo honor es bastante débil ya que no nació en el seno de una familia honorable. En Marcos 6.3 se indica que no es conocido por la descendencia de su padre: es hijo de María. Pero también Marcos, siendo el primer evangelio completo, es decir, que incluye un relato de la pasión, define a Jesús como alguien que ha sido

---

52 B. Malina, *El mundo social de de Jesús y los evangelios...*, 29.

53 J. Neyrey, *Honor y vergüenza...*, 41.

adoptado por Dios: “Tu eres mi hijo amado...” (Mc 1.11). Así Marcos ubica a Jesús en una posición de máximo honor, sin embargo, para su entorno social esta posición es cuestionable tal y como se puede inferir de Mc 6.3 al ser designado como hijo de María su madre: es un hijo sin padre<sup>54</sup>.

A este tipo de honor le he denominado “Honor Conferido”, porque si bien las narraciones evangélicas se esfuerzan por establecer el honor de Jesús a partir de su ascendencia como hijo de David, y las genealogías que lo ligan a las grandes familias de Israel, en Marcos esto no sucede, sino que Jesús es adoptado por Dios en el bautismo, este honor no es genealógicamente rastreable, ni evidente, ni visible. Se trata de un honor que proviene de un Dios que es tradicionalmente conocido por la sociedad del tiempo de Jesús y que, en el caso de Jesús, no actúa como se sabe que actuaría. En este caso, las comunidades dudan de este honor conferido a Jesús y esa duda es un desafío a su honor<sup>55</sup>. La admiración que las gentes sienten ante los actos y palabras de Jesús implicaron una actitud desafiante al no encontrar, en los referentes sociales conocidos, algún elemento que les permitiera vincular a Jesús con un linaje honorable. Jesús está solo, su experiencia de Dios no fue percibida por las autoridades establecidas y estas, así como las comunidades mismas, al admirarse de sus haceres y decires pusieron en cuestión su legitimidad, la de Jesús y por ende, la de sus actos y dichos.

54 F. Mena, “Marcos 6.3: crisis de la identidad cristiana”, *Vida y Pensamiento*. Vol. 31, Primer semestre (2011).

55 Este fenómeno se aprecia con claridad en el mismo episodio de Marcos 6.1-6 en los versos 2 y 3, en donde las gentes se preguntan de dónde proviene tanto la sabiduría de Jesús como sus actos de fuerza o milagros e inmediatamente trata de identificar el origen de estas cualidades cuando busca una referencia en su parentesco en el verso 3. Además, en el verso 4 Jesús mismo afirma que un profeta solo carece de honor en su propia patria, ante sus vecinos y su familia. Esto se debe a que al conocer la comunidad el linaje de una persona puede identificar si su conducta es coherente con este linaje o no. Por esta razón el pasaje citado implica una revisión cuidadosa de parte de la comunidad que le escucha sobre sus orígenes: sus actos, palabras y linaje.

El honor conferido, en este caso tiene que ver con aquel que es experimentado por una persona o grupo de personas como parte de su experiencia de Dios pero que no resulta en evidencias culturales legítimas como el parentesco o la vinculación con alguien honorable.

En el caso de Jesús habrá que observar, como sugerimos anteriormente, las pruebas que le ponen las autoridades establecidas. Ponerle a prueba tenía que ver con el esfuerzo de estos grupos, en una interacción de competencia, de avergonzar a Jesús, de quitarle el honor que había adquirido ante las personas por la fuerza de sus actos y enseñanzas. Todos los gestos de Jesús en los evangelios fueron desafíos no para ganar honor, sino para mostrar el honor de Dios, su Padre. Jesús no se posicionó en estos desafíos como un “yo” fuerte que requiere aumentar su cantidad de honor entre sus iguales desclasados o de rangos bajos, al contrario, orientó sus acciones y palabras a la honra del Padre: “Padre Nuestro, Santificado sea tu nombre...”, es un buen ejemplo de esta actitud de Jesús.

No obstante, el honor de Jesús nunca fue evidente y es, por eso mismo, que tanto Mateo como Lucas construyen un linaje para Jesús ubicándolo en la historia más honorable de Israel (Mt 1-2 y Lc 1-2). Marcos en cambio, no hace esto y pone a Jesús, en el bautismo, como objeto del reconocimiento de Dios mismo quien lo asume como Hijo Amado. Profundizaré estos postulados en el cuerpo del estudio sobre Marcos.

La familia de nacimiento es tan importante, en el mundo de Jesús, que de ella se hereda el honor y con este el lugar que una persona ocupará en la sociedad. Algo parecido sucedía hace algunas décadas, quizá aún hoy, en nuestros países, los apellidos y la familia de referencia abrían puertas o las cerraban, facilitaban la permanencia de una persona en un estatus social alto o ayudaban a conseguir mejores oportunidades. En el caso de Jesús, es importante destacar que tanto Mateo como Lucas se esforzaron por darle un parentesco adecuado por lo que aportaron en sus escritos sendas genealogías. Las genealogías no son meras enumeraciones de nombres, al

contrario, son un mapa cultural del linaje de una persona y establecen su posición social y el rango de honor. Lejos de nuestra visión del individuo, en la antigüedad del Mediterráneo, un individuo es lo que es su familia y esta es una marca casi imposible de quitar.

Los individuos heredaban no sólo el nombre y la reputación de su padre, sino también su oficio y su estatus. Josefo refleja con exactitud en qué medida la estima y el estatus son asuntos familiares y llegan a constituir el legado de los niños nacidos en aquellas familias. Hablando de los Asmoneos, señala: “la suya (la de los Asmoneos) fue una casa espléndida y renombrada tanto por su linaje y su oficio sacerdotal, como por las cosas que sus fundadores consiguieron en beneficio de la nación”. Así, los niños Asmoneos heredaban, en virtud de su “sangre y su nombre”, un estatus real e incluso oficios especiales tales como el sacerdocio. Además, heredaban también el grado de reputación familiar que había sido ganado a través de “las cosas conseguidas en beneficio de la nación”. Lo que era verdad para las élites también lo era para quienes no pertenecían a ellas. Los hijos de carpinteros llegaban a ser carpinteros, heredando la posición y el respeto que la familia paterna gozaba.<sup>56</sup>

La idea del valor de un individuo no fue conocida como un valor universal en el siglo primero en el Mediterráneo. Al contrario, se habla de personalidad diádica, lo que indica que un individuo se percibe y forma su autoimagen de acuerdo con la forma como otros le perciben y le retroalimentan con tal percepción<sup>57</sup>. Es por esta razón que el “ego” no se forma con cualidades propias sino con aquellas que provienen de sus interrelaciones familiares o de la ciudad en donde este nació. De este modo no existía la voluntad individual y el deseo de ser alguien diferente a la establecida por la situación de su origen, a su linaje, a su familia y demás. Todo lo contrario, el linaje daba a las personas la identidad y con esta le daba también una agenda que le marcaría la vida hasta su muerte.

56 J. Neyrey, *Honor y vergüenza...*, 44.

57 B. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios...*, 55.

El llamado y subsecuente seguimiento de dos pares de hermanos en Mc 1.16ss resulta difícil de comprender a menos que, o se le vincule como lo hace el comentario de Mateos-Camacho al pensamiento de la Iglesia, o la persona exégeta se posicione en los escenarios culturales de la época. Uno, a priori, diría que actuaron correctamente al dejar todo y seguir a Jesús, pero la cuestión es que ambos grupos de hermanos violaron la herencia familiar. Este tipo de cambio radical que implica deslocalizarse del espacio propio, espacio que está fijado por la familia y el lugar de nacimiento, conlleva a muchas rupturas que no son bien vistas, ni por la familia, ni por la comunidad. Esto nos puede parecer terriblemente esclavizante: un ser humano que depende, para su realización, de actuar según el pensar de los demás. Pero en una cultura colectivista el “yo” individual no existe, el “yo” siempre es un “nosotros” y ese nosotros, importa más que el “yo” individual.

Bruce Malina señala que las personas de culturas colectivistas del mundo antiguo creían que apenas tenían control sobre sus propias vidas y que eran personajes de rangos superiores quienes les controlaban. Siempre uno estaba referido a un poder superior quien definía lo que debía hacer y esto va desde Dios/dioses, seres supraterráneos como ángeles o demonios, familias nobles, ancianos de la villa, sacerdotes, militares locales, parientes de mayor edad, los padres y demás<sup>58</sup>. La vida de una persona estaba tan entrelazada con esta estructura colectivista que su destino de un modo u otro estaba ya marcado al nacer.

Dicho esto, una persona no puede negar esta experiencia envolvente de toda su existencia sin pagar algún precio. Una persona no puede vivir sola. La forma más dramática de abandono social que tenemos en el Nuevo Testamento está en el relato del endemoniado geraseno en Marcos 5.3-5:

---

58 B. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios...*, 116.

Éste tenía su morada entre los sepulcros. Y nadie podía atarle ni siquiera con cadenas, ya que muchas veces había sido atado con grillos y cadenas, pero él había hecho pedazos las cadenas y desmenuzado los grillos. Y nadie lo podía dominar. Continuamente, de día y de noche, andaba entre los sepulcros y por las montañas, gritando e hiriéndose con piedras.

La breve descripción es densamente clara al respecto de las implicaciones de una vida socialmente deslocalizada: vivía entre los sepulcros, el vínculo humano que tenía era a través de grilletes y cadenas, “nadie lo podía dominar”, andaba entre los sepulcros y por las montañas, gritaba, se hería con piedras. Todos estos son ejemplos de una ruptura social profunda. Y puestos en el escenario de una personalidad diádica y una cultura colectivista expresan una dimensión inhumana llevada al límite. Curiosamente, la liberación de esta persona endemoniada no fue aplaudida por su comunidad: “y ellos comenzaron a implorar a Jesús que saliera de sus territorios.” (Mc 5.17). Si revisamos un poco más a fondo el evangelio de Marcos veremos situaciones en donde los exorcismos de Jesús produjeron malestar y acusaciones: “Los escribas que habían descendido de Jerusalén decían que estaba poseído por Belcebú y que mediante el príncipe de los demonios echaba fuera a los demonios.” (Mc 3.22).

Ahora, el tema del abandono social, la pérdida de la familia, del honor y el pasar a un estado de impureza y marginalización genera una fuerte reacción comunitaria. Pero también genera esa misma reacción comunitaria lo opuesto: la liberación de un poseso. La acusación de los escribas contra Jesús en donde se indica que sus acciones se dan gracias a que está poseído por Belcebú, muestra que, estos, consideraban a Jesús como una persona desviada de la norma social. Por esto la constante admiración y la pregunta:

Y cuando llegó el sábado, él comenzó a enseñar en la sinagoga; y muchos quedaban atónitos cuando le oían, y decían: --¿De dónde le vienen a éste estas cosas? ¿Qué sabiduría es ésta que

le ha sido dada? ¡Cuántas obras poderosas son hechas por sus manos! (Mc 6.2)

Las acciones de Jesús no son coherentes con su linaje, su familia o su profesión: “¿No es éste el carpintero, hijo de María y hermano de Jacobo, de José, de Judas y de Simón? ¿No están también sus hermanas aquí con nosotros? Y se escandalizaban de él.” (Mc 6.3.) La discordancia entre el ser diádico y colectivo de Jesús con sus acciones actuales suponen un escándalo para la comunidad y por ende un rechazo. Una persona debe vivir inmersa en el mundo heredado de su linaje y este no era el caso de Jesús, lo que hacía muy difícil comprender la legitimidad de sus acciones.

Santiago Guijarro explica que en la cultura mediterránea existieron rasgos comunes que permitieron definir la desviación social: los valores centrales del honor y la vergüenza que generan una gran preocupación por la opinión de los demás, esta opinión se va constituyendo en una forma de control social. La personalidad diádica, según el autor, hace que una persona experimente su individualidad siempre referida a un grupo, especialmente de parentesco, así que toda desviación de una persona es una desviación del grupo y afecta a todos, no solo a la persona que se ha definido como desviada. Además de eso, Guijarro, integra a la ecuación el hecho de que se trata de una sociedad agraria con una rígida estratificación social en donde cualquier movimiento que busque ascender en la pirámide social se consideraba problemático, también que, por esta rigidez los roles y las normas sociales estaban muy definidas y por lo tanto todo cambio o innovación resultaba peligroso. Cada individuo debía ajustarse completamente a las expectativas sociales<sup>59</sup>.

Es precisamente el no cumplimiento de este ajustarse de Jesús lo que le hace un infractor porque desdeña el rol social

---

59 S. Guijarro, “La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales”, *Estudios Bíblicos*, LVIII (1) (2000), 63-64.

asignado por su linaje y asume otro que forma parte de un estatus social mayor al suyo: su vínculo especial con Dios. Sus acciones expresan rasgos subversivos evidentes para las autoridades de las comunidades y ciudades en que anduvo. La presencia de los signos de liberación, la ruptura del sistema de pureza, el grupo que se organiza en torno a él, todo esto junto a la explicación de que el Reino de Dios está cerca implica la descalificación del orden presente del mundo. El orden que permite identificar claramente quién es uno y qué es lo que debe hacer en consecuencia con la comunidad.

Esta profunda condición de referencia del individuo al grupo exige que una persona esté siempre dentro de una relación familiar por lo que si uno abandona a su familia requiere integrarse a otra de inmediato, so pena de experimentar la fenomenología expuesta en Mc 5.3-5, en la descripción del endemoniado geraseno. Este tipo de familia se ha denominado “familia sustituta” y tenemos el primer caso concreto en Marcos 3.35, cuando, al ser llamado o avisado de la presencia de su madre y sus hermanos, Jesús, mira a quienes le escuchaban en ese momento y dice: “Porque cualquiera que hace la voluntad de Dios, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre.” En nuestra vida cotidiana este tipo de frase se usa en sentido figurado, uno no necesita cambiar de familia para seguir a Jesús, puede tener dos: una la de sangre y otra la de la fe. Pero este no es el caso aquí. Jesús da la espalda a su familia y al mismo tiempo construye una familia sustituta con los criterios antes dichos: “el que hace la voluntad de Dios”. El grupo de quienes le siguen conforma una nueva familia que gira en torno a Jesús, pero que al mismo tiempo está orientada hacia el Reino de Dios. Esta nueva familia es la que le da la identidad diádica (Dios, su Padre) y colectivista (sus discípulos).

Marcos 3.14 indica que Jesús llamó a doce para que estuvieran con él y para enviarles a predicar. El hecho de llamarles para que estuvieran con él implica este aspecto de constituirse en una nueva familia, un nuevo grupo que conviviera de



una forma acorde con el nuevo momento que había llegado. No obstante, como señala Moxnes, Marcos no requiere la absoluta ruptura con las familias de origen de sus discípulos, lo cual no implica que estas les recibieran una vez asumido otro camino diferente al de sus linajes. Refiriéndose a Marcos 10.23-30, Moxnes dice que Marcos parece apuntar a la integración social dentro de un movimiento que está localizado en el mismo tipo de lugar, con casa y campos para cultivar<sup>60</sup>. En Marcos 10.28, Pedro le dice a Jesús: “He aquí, nosotros hemos dejado todo y te hemos seguido”, a lo cual Jesús, responde que a quién haya dejado familia, casa, hijos, y demás, recibirá cien veces más de todo cuanto dejó. Esta idea apunta a que el Jesús de Marcos entendía una retribución a los discípulos por el costo de su seguimiento: dejar una casa, recibir cien casas, y establece el tiempo de esta retribución: “ahora, en este tiempo” (Mc 10.30). Algunas características de la familia sustituta que forma Jesús son expuestas por Moxnes:

La visión toma la forma de la estructura que niega, algo que no es inusual en los movimientos de protesta. Sin embargo, este nuevo lugar está cualificado y tiene grandes diferencias con el antiguo. No hay figura paterna en el nuevo grupo familiar, y esto no parece serlo por defecto, sino por voluntad. Y la vida en este grupo familiar incluye persecución, probablemente en forma de exclusión social de su antiguo grupo familiar y aldea. Así, de alguna forma, la narración marcana parece inmanentemente plausible. Describe a Jesús permaneciendo en las casas, y a los discípulos sin dejar realmente sus grupos familiares, sino solamente aventurándose con Jesús en sus pequeños viajes por la vecindad de Cafarnaún.<sup>61</sup>

Sin embargo, en la narración de Marcos, los discípulos y las multitudes siguen a Jesús y se van adentrando a otro lugar: Judea y Jerusalén. Es el camino el lugar de este grupo y si bien se sugiere un mundo análogo en retribución, este nuevo

---

60 H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Editorial Verbo Divino, Navarra 2005, 135.

61 H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar...*, 135.

mundo no será igual al anterior: “Nadie pone parche de tela nueva en vestido viejo. De otra manera, el parche nuevo tira del viejo, y la rotura se hace peor.” (Mc 2.21). Bajo esta impronta, lo propuesto como familia substitutiva en Marcos es también un grupo desviado como lo es Jesús y por lo tanto, se ganarán el desprecio social y la consecuente marginación y exclusión.

Llegamos a este punto porque preguntamos por qué las dos parejas de hermanos siguieron a Jesús y qué elementos culturales juegan en este escenario y que los autores tradicionales de comentarios sobre Marcos omiten en sus lecturas. Al establecer el eje honor-vergüenza como elemento dinamizador de la cultura mediterránea del siglo primero, y la preeminencia de la familia como distribuidora del honor, así como la personalidad diádica y la cultura colectivista como formas de organización social y construcción de identidad, la cuestión sería: ¿qué significó para estos hermanos abandonar la familia? Moxnes, responde:

El abandono del lugar por los hermanos tuvo como efectos que los medios de vida de su grupo familiar quedaran amenazados y que su padre fuera deshonrado y sufriera una pérdida de autoridad. Además, a ellos se les sacaba de una localización muy específica hacia una tarea incierta (“Pescadores de hombres”) y hacia un movimiento (“sígueme”) más que a un nuevo lugar.<sup>62</sup>

Entonces ¿qué mueve a los hermanos a seguir a Jesús? Primero, consideremos que no se puede hablar de lo que psicológicamente motivó a los grupos de hermanos a seguir a Jesús ya que, como se ha explicado, el “yo” individual no es parte de esa cultura. Así que podemos descartar una explicación individualista para este pasaje. Segundo, si bien es cierto que esta es la primera vez que Jesús interactúa con otras personas en la experiencia de la cercanía del Reino de Dios,

62 H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar...*, 112.

Marcos nos ha contado varias cosas antes, todas las cuales son fundamentales.

Marcos ha iniciado su narración con una obertura que mezcla varios pasajes del Antiguo Testamento y lo ha hecho de un modo evidente: “Como ha sido escrito en Isaías el profeta...”. Luego vincula estos pasajes con la aparición de Juan en el desierto predicando y, en el contexto de bautizo y prédica por el perdón de los pecados, muchas gentes venían a él para ser bautizadas. En este momento de convocatoria a la Casa de Israel, indica que “Y salía a él toda la provincia de Judea y todos los de Jerusalén; y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados.” (Mc 1.5). De modo que el centro de identidad de la Casa de Israel se orientó hacia Juan confesando sus pecados. Inmediatamente, Juan anuncia que viene otro detrás de él que tiene un mayor honor y que bautizará con el Espíritu Santo. Luego de este anuncio aparece Jesús de Galilea (Mc 1.9). Y posteriormente al bautismo de Jesús, se abre el cielo y el Espíritu desciende sobre él y sucede una voz que dice: Este es mi hijo amado en él me complazco (Mc 1.10-11).

Luego, Jesús es llevado al desierto y puesto a prueba. Una vez entregado Juan, Jesús inicia su predicación con un matiz radicalmente diferente a la predicación de Juan: “el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios se ha acercado” (Mc 1.14-15). En la perspectiva de la tradición oral, en una lectura en voz alta, el llamado de los dos grupos de hermanos seguiría directamente después de este anuncio. Jesús es presentado como seguidor de Juan, y Juan lo posiciona como aquel que es más digno y, luego, Dios le da una nueva posición como hijo amado y sobre quien desciende el Espíritu Santo.

Desde el punto de vista narrativo, el llamado de Jesús está respaldado por varios informantes que le definen como una persona de gran honor y cuya tarea es respaldada por Dios mismo. Lo que no sabemos aún, en este momento de la historia, es el grado de tensión que Jesús tendrá que sufrir por su tarea y cómo las personas en autoridad estarán, sistemática-

mente, juzgándole. Es claro que, por las características culturales mencionadas, Jesús no puede llevar solo esta tarea que asume de Dios. Necesitará un grupo, una nueva comunidad, una familia sustituta. Recordemos, para el ambiente cultural del Nuevo Testamento, la persona sola, no existe, es una persona excluida de la vida social y por consiguiente muerta, socialmente muerta.

Rhoads señala que Jesús organizó un movimiento de renovación de Israel:

A través de la narrativa el autor promueve entre los oyentes un movimiento de renovación con una profunda orientación hacia la misión, retratando una red de movilidad y hospitalidad. Los miembros nucleares de la red cruzan todas las fronteras que prevendrían el contacto con la gente. En adición, el autor desalienta los roles apropiados para las comunidades estacionarias. Existen solo dos roles en la red, esos quienes van de lugar en lugar proclamando y esos quienes les reciben. Y... esos quienes les reciben a veces llevan a cabo el rol de quienes proclaman. Como tal, la narración trabaja contra los roles de los grupos en el poder y la jerarquía de la organización, porque eso retardaría la misión, justo como el exceso de equipaje para ir a la misión retardaría el movimiento. Solo hay una buena opción y es seguir caminando. En consecuencia, el abandono del Templo por Dios elimina cualquier amarre al “lugar” porque Dios es ahora accesible a la gente en cualquier lugar en que ellos se detengan a orar en fe (15.38; 11.22-24). Y la retórica de la narrativa como un todo impele a los oyentes, aun a aquellos que no forman parte del núcleo de los discípulos, a participar en la proclamación de las buenas nuevas.<sup>63</sup>

El autor apunta a una doble dimensión de existencia en el movimiento de renovación, unos son los que, junto con Jesús, asumen el camino como modo de vida y son enviados a predicar y otros son quienes les acogen en sus casas y les alimentan y les protegen. No obstante, estas dos dimensiones

63 D. Rhoads, *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Fortress Press, Minneapolis 2004, 137-138.

no son excluyentes, sino que se complementan: ambos grupos están orientados a la misión. Tal objetivo les convoca a deslocalizarse de su mundo cultural conocido y dar la bienvenida a través de la hospitalidad, a los discípulos que asumen el camino como forma de vida. Ambos grupos, ambas dimensiones implican el abrazar una nueva realidad que se vive en el presente del anuncio de Jesús: El Reino de Dios se ha acercado.

El anuncio de la cercanía del Reino de Dios, indica Malina, no puede ser entendido ni metafórica ni espiritualmente, es una teocracia en donde se experimenta que el Dios de Israel tomará control del país pronto<sup>64</sup>. En este sentido Guijarro apunta que “el grupo de discípulos reunidos en torno a Jesús... fueron convocados por él con el objeto de promover, sostener e impulsar el movimiento campesino de masas que aguardaba la inminente intervención de Dios en la historia como rey y patrón de su pueblo”<sup>65</sup>.

Malina dice que si la gente se integró alrededor de Juan y de Jesús fue porque encontró en lo que escucharon de ellos, algo útil y significativo<sup>66</sup>. Por esta razón la idea de un Reino futuro es propia de nuestra visión del tiempo y no de la experiencia del tiempo expresada en los evangelios. El anuncio del Reino contenía la esperanza de cambios reales en el presente y para eso, era necesario agruparse en un movimiento familiar sustitutorio que empezara a vivir de acuerdo con esa nueva realidad útil y significativa. Gran parte de nuestra hermenéutica actual orienta las palabras y hechos de Jesús hacia la ganancia de un futuro distinto, siendo que el presente es el punto medular de sus acciones.

La descripción de Santiago Guijarro ayuda a comprender el cómo de la utilidad y significatividad del anuncio del Reino de Dios para los auditorios que escucharon a Jesús, consi-

---

64 B. Malina, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 1.

65 S. Guijarro, “La familia en el movimiento de Jesús”, *Estudios Bíblicos*, LXI (61) (2003), 70.

66 B. Malina, *The Social Gospel of Jesus...*, 146.

derando que el movimiento de Jesús fue un movimiento de masas campesinas fuertemente golpeadas por las políticas impositivas de la época:

Jesús reunió en torno a sí un grupo de discípulos y les pidió que asumieran la forma de vida de los campesinos desarraigados a los que debían anunciar la buena noticia de la inminente intervención de Dios como rey y patrón de su pueblo. Esta nueva forma de vida incluía la renuncia a la familia y a todo lo que ella significaba en aquella sociedad, pero a cambio Jesús les ofreció una nueva familia en la que podían vivir como hermanos teniendo a Dios como Padre. A estos discípulos les encomendó que fueran anunciando por las casas la buena noticia del reino, que se hacía presente a través de la sanación y de la comensalidad abierta, y el resultado de este anuncio fue la adhesión al movimiento de algunas casas, que se convirtieron en base de implantación social del movimiento, y en lugar de acogida y apoyo para Jesús y sus discípulos.<sup>67</sup>

Entonces, a diferencia de Mateos-Camacho, el texto no sugiere que los discípulos tuvieran “un espíritu nacionalista y violento”<sup>68</sup>. Es significativo que fueran dos parejas de hermanos pertenecientes a dos grupos sociales diferentes (unos echan las redes y otros tienen una barca y jornaleros): se preserva el principio familiar que será decisivo para la estrategia del movimiento de Jesús. El llamado de Jesús es acogido porque, se sabe sobre su honor (“Tu eres mi hijo amado...”) y su anuncio tiene implicaciones directas sobre sus vidas en el presente. Marcos no necesita modificar, con Ezequiel 47.1-12, esta actitud combativa de los hermanos. El anuncio del Reino y su implementación presente tendrá su propia dinámica y esta ha sido ya caracterizada en una dirección por el movimiento de Juan el Bautista. No es algo totalmente nuevo, es una experiencia colectiva distinta pero viable dentro de su

67 S. Guijarro, “La familia en el movimiento de Jesús” ..., 82.

68 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 126.

mundo. El llamado no es extraordinario, al contrario, es parte del mundo de la época.

## EL CONVERSAR CON MARCOS... DESDE “NUESTRA AMÉRICA”

Considerando que Marcos es fruto de una cultura oral, colectivista, y en donde el eje honor-vergüenza dinamiza la vida cotidiana, uno puede entender que, para Marcos, mucho de lo que uno necesita que le expliquen, no es necesario. Las personas oyentes de Marcos sabían lo que estaba en juego en el pasaje del llamado a los dos grupos de hermanos. Con solo la imagen de dos hermanos que tiran las redes para pescar y de dos hermanos que junto con su padre y los jornaleros remendaban redes en la barca, podían vincularse experiencialmente con lo que Marcos decía sin necesidad de pedir más explicaciones. Estas imágenes les eran familiares, cotidianas, propias.

Cuando leemos este pasaje tenemos encima el peso enorme de la institucionalización del cristianismo como una religión con grandes signos de su poder: los templos, por ejemplo. Leemos como si se tratara de un texto que tiene un mensaje directo para nuestras vidas y que ese mensaje no tiene nada que ver con los pescadores de Galilea del siglo primero. O, en su defecto, que lo que les aconteció a tales pescadores era previsible y lógico por lo que es también legítimo para uno hoy. Pero, al leer desde su propia cultura, resulta que lo que sucedió es totalmente distinto a lo que sucede en nuestro mundo hoy. Entonces, el proceso de conversar con un texto implica escuchar este mundo que, en esa cultura, nos es ajeno, y asumir respetuosamente, los caminos de tal cultura.

Uno puede preguntarse ¿qué significa mi familia, estaría dispuesto a abandonar todo y seguir a un líder espiritual sin saber qué va a pasar con ellos, conmigo, o con él? ¿Cómo es mi vínculo familiar? ¿Qué tan importante es mi familia para

mí? ¿Cuándo me pienso entiendo que soy lo que esa familia es? ¿Qué tan importante es la herencia familiar: valores, costumbres, rituales, para mi vida? ¿Eso me moldea? ¿Tengo el mismo trabajo que tuvo mi padre, qué es mi padre para mí? ¿Ocupo el mismo lugar social que tenía él? ¿Definió mi padre con quién me iba a casar aun y cuando yo era un niño? Como varón ¿cómo escojo mis novias o a mi esposa, tienen mis hermanas ese mismo derecho? ¿Qué tuvo que ver mi familia en tal escogencia?

En una sociedad como la costarricense, estas preguntas tendrían una respuesta negativa. Por ejemplo, mis padres nunca querrían que fuera como ellos, al contrario, preferirían que estudie y tenga una profesión, algo que ellos no tuvieron. En Costa Rica, las familias hacen un gran esfuerzo para que sus hijos e hijas estudien, esto no era para nada común en la época de Jesús. De hecho, no es común ni siquiera para las personas costarricenses de hace cincuenta años. El orden social es diferente. Uno como persona escoge, hasta donde se puede, la profesión, el trabajo, las novias, la esposa, dónde va a vivir. Las mujeres, aunque tienen restricciones debido a la condición de género, tienen también grandes oportunidades de estudio y de profesionalización lo que les permite una relativa independencia y libertad de decisión y estas condiciones están abiertas para las mujeres en situación de pobreza. Todas estas decisiones y oportunidades son impensables en la época de Jesús. En una cultura colectivista y de construcción de personalidad diádica, las decisiones como las señaladas ya tienen una respuesta contundente: el lugar social de mi familia, en particular de mi padre y el lugar geográfico en donde una familia habita.

Del mismo modo, las opciones políticas fueron inexistentes. Uno no podía votar por un presidente o por quién iba a sustituir a un rey, o por quién sería una autoridad en la ciudad o barrio de Palestina en la época de Jesús. Una opción política como la de Jesús implicaba una enorme ruptura con su mundo. Hoy se privilegia un tipo de democracia electoral que



implica dejar la responsabilidad de las grandes decisiones a un grupo limitado de personas. Es ilegal privilegiar a una persona familiar para un puesto público. Todo lo contrario, en la época de Jesús, la autoridad, cualquiera esta sea, deviene del linaje que una persona tenga y las personas de esa familia tendrían puestos dentro de la administración del estado, actuar así, sería lo correcto.

Tendríamos que llenarnos de asombro ante la decisión de estos dos grupos de hermanos de seguir a Jesús y dejar sus trabajos y sus familias aun y cuando fuera por un tiempo. Esto es inusitado, extraordinario, escandaloso. Para que esto se diera, fue necesario que el mensaje de Jesús tuviese viabilidad histórica en el presente, que fuese útil y significativo.

El conversar con un texto como este implica el trabajo de ponerse en los zapatos del otro. Entender quién es uno, sí, pero entender quién es ese otro y cómo vivió su vida. Es una tarea interna que ocupa un alejarse de lo que hoy consideramos legítimo para transitar a un mundo desconocido que está plasmado en un texto que fue, en primera instancia, una conversación entre personas que compartían un mismo mundo. Entonces, saber sobre el otro es entender su mundo y guardar silencio para experimentar en lo posible la legitimidad del mundo ajeno.

Se trata de desarrollar una sensibilidad que no se dirige solo al texto, es una sensibilidad hacia la vida en común y de respeto a la alteridad. Antes de utilizar cualquier método exegético uno requiere cultivar esta sensibilidad y hacerla un ejercicio cotidiano. Junto a este ejercicio de vida uno se posiciona como una persona de las márgenes: somos personas del Sur. Personas complejas. Personas de muchas sangres. Tomar conciencia de esta ubicación geopolítica y cultural permite hacer verdad la frase programática de Gustavo Gutiérrez: hacer teología desde el reverso de la historia.

Este reverso es el fruto de una forma alternativa de experimentar el mundo y es alternativa porque, en el mundo de la teología, hay una tendencia a contener y alimentar una fe ins-

titucional. Dicho de otro modo, la teología es una conversación que expresa una experiencia institucional. Su decir es el decir que sistematiza el pensamiento institucionalmente aceptado y compartido. Tan es así que las instituciones definen las normas de permanecer en ellas como personas académicas definiendo la legitimidad de esa permanencia a partir del grado de apego a la tradición y el dogma. Por ejemplo, personas como Leonardo Boff, Xabier Pikaza, Hans Küng entre muchos otros han sido apartados de sus espacios de enseñanza o incluso apartados de la iglesia por ser divergentes al pensamiento institucional, aun y cuando, estas personas, nunca, han renegado de su fe y de la institución a la que pertenecen.

Entender la vida desde el reverso es recordar quiénes somos y apartarnos de las formas como se nos ha visto, valorado y actuado sobre nosotros. Podemos decir que tanto las iglesias han actuado de un modo irrespetuoso hacia nosotros, como las naciones y las culturas dominantes de las que estas iglesias provienen. La búsqueda del ser latinoamericano es compleja ya que implica asumir la diversidad y la complejidad como una variable fundamental, al mismo tiempo, tener la capacidad de ver estas cualidades “detrás” de las culturas que nos han marcado. Lo que vemos hoy no solo muestra la presencia de un enorme esfuerzo de homogenización económica, cultural y demás, sino de un esfuerzo continuado y sistemático de borrar nuestro derecho a tener una memoria, a recordar lo que llevamos dentro.

No necesito fundamentar estas afirmaciones. Me parecen evidentes. Están allí cuando en más de un siglo de vida republicana, Bolivia, por primera vez tiene un presidente nacido de un pueblo originario. Presidente contra el que se ha actuado con una exquisita deslegitimación. Todo esfuerzo por tener una voz propia ha sido deslegitimado y reprimido. Además de los accesos al poder, debemos subrayar la guerra directa contra la Teología de la Liberación de parte no solo de la Iglesia Católica y las iglesias protestantes en general, si no, también, de los Estados Unidos.

América Latina no es un continente homogéneo, ni siquiera en los espacios nacionales. Las naciones latinoamericanas son constructos políticos que no corresponden a la pluralidad cultural o geográfica de los pueblos que conforman el espacio latinoamericano. Entonces, es difícil identificar eso que nos caracteriza, que nos da una identidad. Por esta razón, uno debe recurrir a los aportes de quienes han logrado identificar estos elementos identitarios tan amplios.

Lo que yo llamo “Nuestra América”, con referencia a José Martí<sup>69</sup>, consiste en todas las acciones y letras propuestas por quienes han entregado sus vidas a la consagración de la vida sabiendo que todo cuando hacen o dicen está entretejido con la inmensidad de estas tierras, con sus formas, sus sueños, y sus pesadillas. “Nuestra América” es el espíritu de una sed de justicia y liberación que trashuma entre selvas y desiertos, entre pasados que son presentes y futuros que son pasados. De cuando en cuando, surge en este nuestro espacio, una voz que

---

69 “Por eso vivimos aquí, orgullosos de nuestra América para servirla y honrarla. No vivimos, no, como siervos futuros ni como aldeanos deslumbrados, sino con la determinación y la capacidad de contribuir a que se la estime por sus méritos, y se la respete por sus sacrificios; porque las mismas guerras que de pura ignorancia le echan en cara los que no la conocen, son el timbre de honor de nuestros pueblos, que no han vacilado en acelerar con el abono de su sangre el camino del progreso y pueden ostentar en la frente sus guerras como una corona. En vano -faltos del roce y estímulo diario de nuestras luchas y de nuestras pasiones, que nos llegan ¡a mucha distancia! Del suelo donde no crecen nuestros hijos,-- nos convida este país con su magnificencia, y la vida con sus tentaciones, y con sus cobardías el corazón, a la tibieza y al olvido. Donde no se olvida, y donde no hay muerte, llevamos a nuestra América, como luz y como hostia; y ni el interés corruptor, ni ciertas modas nuevas de fanatismo, podrán arrancárnosla de allí. Enseñemos el alma como es a estos mensajeros ilustres que han venido de nuestros pueblos, para que vean que la tenemos honrada y leal, y que la admiración justa y el estudio útil y sincero de lo ajeno, el estudio sin cristales de présbita ni de miope, no nos debilita el amor ardiente, salvador y santo de lo propio; ni por el bien de nuestra persona, si en la conciencia sin paz hay bien, hemos de ser traidores a lo que nos mandan hacer la naturaleza y la humanidad. Y así, cuando cada uno de ellos vuelva a las playas que acaso nunca volvamos a ver, podrá decir, contento de nuestro decoro, a la que es nuestra dueña, nuestra esperanza y nuestra guía: “¡Madre América, allí encontramos hermanos! ¡Madre América, allí tienes hijos!”.” José Martí, Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana en Nueva York, el 19 de diciembre de 1889.

canta, escribe o sueña otro mundo posible. Gran parte del corazón guerrillero y libertador de Nuestra América es poesía. Quienes abrazan este espíritu, aun en la política, pintan con sus actos sueños imposibles que se viven en el presente aun en el útero de las peores pesadillas posibles. Para todo Auschwitz existirá una Nuestra América sufrida de genocidios, para desentrañarle sus culturas milenarias.

Nuestra América es un aspecto de nuestra identidad que ha trascendido el tiempo y el espacio, es el mito originario y fundante, al mismo tiempo la experiencia de realidad que vivimos todos los días. Es el espacio social en donde un grupo de personas asumió su identidad cultural y ha tratado de darle forma. A diferencia de los estudios antropológicos que han intentado describir los ejes culturales del Mediterráneo, Nuestra América, no es susceptible a este tipo de investigación por sus dimensiones y su complejidad. Es una tierra que ha sido culturalmente arrasada por los sectores “blancos” europeos y neoeuropeos (me refiero a quienes naciendo aquí pensaron o piensan que la Madre Patria está cruzando el Atlántico). Nuestra América es un espíritu que recorre nuestra geografía y nos vincula a unas ciertas tradiciones y nos aparta de otras. Nos vincula a la protesta, a la revolución, al cambio y al abrazo de nuestras raíces.

Es por esto que mi punto de referencia sobre la identidad de Nuestra América es Alejo Carpentier. En este escritor cubano se encuentra una teoría de lo que somos, de este espacio cultural que hemos construido y que, como un espíritu que recorre millones de Kilómetros cuadrados de geografía, cose a unas con otras, las vidas de pueblos diversos. Entender Nuestra América va más allá de identificar en el campo, las costumbres y tradiciones, requiere ver el conjunto, saborearlo en su dimensión real maravillosa. Esto es así porque Nuestra América no existe en ningún mapa, no es una geografía política que defina unas fronteras. Nuestra América es un acontecimiento, un hecho insólito que surge de una situación de colonialismo y dominación, de un borramiento de nuestros

pueblos originarios y al mismo tiempo de la importación de otros pueblos esclavos que también han sido borrados. Nuestra América es la tierra de los seres sin patria porque sus patrias fueron destruidas o fueron dados a luz en una patria que es extraña en su mezcla y sus alcances. Es el espacio vital de la memoria que se niega a desaparecer y que en su matriz, macera un mundo posible en el espacio de los imposibles.

Para comprender nuestra cultura, no es posible hablar de lo particular, de un pueblo específico. Podemos hacerlo de algunos que aún subsisten visibles por sus colores, territorios, formas. Pero esos que existen, lo hacen, en los márgenes de la historia, la academia, lo deseable. Así que, hablar de nuestra cultura es hablar de aquello que emerge en espacios inesperados pero que, a la vez, es constantemente cotidiano.

Lo primero que indica Alejo Carpentier es que esta Nuestra América es barroca<sup>70</sup>. Argumenta, Carpentier, con muchos ejemplos esta cualidad vital de barroco en América Latina, especialmente en la arquitectura. Y explica:

¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo. El barroquismo americano se acrece con la criollidad, con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente –y eso lo había visto admirablemente Simón Rodríguez- la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo de por sí, es un espíritu barroco. Y, al efecto, quiero recordar la gracia con que Simón Rodríguez, que veía genialmente esas realidades, en un fragmento de sus escritos, nos recuerda lo siguiente: que al lado de hombres que hablan el español sin ser ya españoles, que legislan, que pleitean en español sin ser españoles, puesto que son criollos –dice Simón Rodríguez- “tenemos huasos, chinos, bárbaros, gauchos, cholos, guachinangos, negros, prietos y gentiles serranos, ca-

---

70 A. Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., Madrid 1981, 123.

lentanos, indígenas, gentes de color y de ruana, morenos, mulatos y zambos, blancos porfiados y patas amarillas y un mundo de cruzados: tercerones, cuarterones, quinterones, y saltatrás”. Con tales elementos en presencia aportándole cada uno su barroquismo, entroncamos directamente con lo que yo he llamado lo “real maravilloso”.<sup>71</sup>

Siendo el barroco, no un estilo artístico marcado por una etapa de la historia, sino como dijera Eugenio d’Ors, una constante humana<sup>72</sup>, un espíritu que recurre en la historia, una pulsión creadora, que regresa en las distintas artes<sup>73</sup>, no es de extrañar que la experiencia de novedad causada por el “Nuevo Mundo” haya sido capaz de tornarse un fermento para la proliferación de tal espíritu.

Lo que existía en nuestro mundo era otro lenguaje, o mejor un sinfín de lenguajes, cada uno con su universo y tales en movimiento e interacción unos con otros. Carpentier cita algunas de las reacciones de los conquistadores cuando enfrentaron nuestras alteridades. Dice de Bernal Diaz cuando contempla la ciudad de México por primera vez: “Todos nos quedamos asombrados y dijimos que esas tierras, templos y lagos se parecían a los encantamientos de que habla Amadís”<sup>74</sup>. Indica a continuación el tamaño descomunal de Tenochtitlan con más de 100 Kms de área urbana mientras la París de la época tenía apenas 13 Kms. Cita también a Hernán Cortés quien escribe a Carlos V: “Por no saber poner los nombres a estas cosas, no las expreso” y continúa diciendo sobre la cultura indígena “no hay lengua humana que sepa explicar las grandezas y particularidades de ella”<sup>75</sup>.

71 A. Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos...*, 126.

72 E. D’Ors, *Lo barroco*, Tecnos, Madrid 1993, 74.

73 A. Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos...*, 113.

74 A. Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos...*, 131.

75 A. Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos...*, 131.

Aun hoy, pienso, para la gran mayoría de europeos o norteamericanos, estas palabras con las cuales podrían describir lo que somos, no existen. Piensan que para poder comprendernos es necesario que este enorme mundo del sur aprenda sus idiomas, sus formas de actuar y de pensar, para una vez, superada nuestra tara de sus lenguajes, puedan, en sus propios términos decir lo que somos, lo que debemos ser y cómo serlo.

Ahora, esta Nuestra América, que no había tenido una identidad dentro de la geografía política sino en Cuba y en una época en Nicaragua, resurge en varios países y demuestra que a pesar de la dominancia de Estados Unidos y otros países europeos, el sueño de una patria acogedora y alternativa es viable y se muestra en casi toda Sur América. Este mundo “real maravilloso” se expresa en sus propios lenguajes en territorios discernibles no sin el enorme peso de los medios de comunicación y las amenazas económicas, militares y políticas de Estados Unidos. Cuba, ahora, resulta el ombligo de este nuevo mundo que se había ganado ya, pero que hasta ahora es capaz de expresarse en su propio lenguaje.

En Costa Rica, la situación va en una dirección diferente, contraria. Costa Rica es singular y lo ha sido en muchos sentidos. Lo que somos como convivencia social, cultura, identidad, se ha desarrollado a partir de una dualidad o una paradoja que funciona como una suerte de conciencia colectiva de la realidad de una ilusión.

Esto puede ser convergente con el concepto de Stuart Hall de lectura preferente o negociada tal y como lo cita Lozano:

...contiene una mezcla de elementos adaptativos y oposicionales: por un lado acepta como legítimas las definiciones hegemónicas para las totalizaciones, mientras que por otro, más restringido, situacional, elabora sus propias reglas del juego, funciona con excepciones a la regla. Concede la posición privilegiada a las definiciones dominantes de los sucesos, pero se reserva el derecho de hacer una aplicación más negociada a las “condiciones locales” (...). Esta versión negociada de la ideo-

logía dominante está plagada de contradicciones, aunque éstas alcanzan visibilidad muy pocas veces. (Hall 1980b: 137).<sup>76</sup>

Esta definición se ubica dentro de los estudios sobre la dinámica de la comunicación televisiva y tiene que ver con los distintos procesos de interacción entre lo dicho en los programas televisivos y las gestiones interpretativas o lecturas de las audiencias. Aun así, se puede usar este concepto para entender la dinámica de la cultura costarricense. Esta es un ejemplo de la dinámica que las lecturas negociadas o preferentes sugieren.

En términos de un perfil de rasgos identitarios, significa esto que nuestra identidad se construye a través de una paradoja: se mantiene una afirmación sentida y experimentada como auténtica, real, concreta, mientras que, a la vez, tal afirmación se vive cotidianamente de manera diferente experimentando que lo vivido se asimila a la afirmación sentida como algo auténtico. Se vive en dos momentos distintos que se entrelazan y se experimentan como coherentes, aun y cuando uno sea la negación parcial o total del otro.

El sentido de lectura negociada implica que una persona habita distintos discursos que se articulan de un modo particular en prácticas que se experimentan como coherentes sin necesidad de serlo dentro de tales discursos. Una persona no está determinada por el discurso dominante, sino que lo asume subjetivamente aceptándolo, pero al mismo tiempo, matizando las conclusiones prácticas de tal discurso. En este sentido la ambigüedad juega un papel central que permite convivir afirmando un discurso pero viviendo de un modo distinto a lo que implica tal discurso. En términos de sentido subjetivo, una persona o un grupo, no ven en estas ambigüedades contradicciones sino una especie de contextualización práctica que les permite mantener su sentido de la vida sin, necesariamente, experimentar que sus prácticas concretas

76 J. C. Lozano, "Del imperialismo cultural a la audiencia activa: aportes teóricos recientes", *Tecnología y Comunicación Educativa* (20) (1992), 120.



sean contradictorias a ese sentido. Y esto es particular de la manera latinoamericana de hacer las cosas, forma parte de la identidad latinoamericana. Sobre esta lectura particular de los medios dice José Carlos Lozano:

Retornando puntos centrales de las teorías gramscianas sobre la hegemonía, pero evitando la falacia de contraponer de manera maniquea los esfuerzos hegemónicos de las clases dominantes mediante la comunicación masiva y los procesos de resistencia de los sectores subalternos, Barbero rechaza maldecir lo masivo para rescatar lo popular. Esto último, adviene, está hecho de “mestizajes”, complicidades y contradicciones; por ello se vincula eficazmente con lo masivo.<sup>77</sup>

En este sentido, el ver televisión no es un acto en soledad individual, sino una gestión colectiva y por lo tanto, se puede participar creativamente en la gestación de matices dada la actividad cotidiana de esa colectividad. La persona televidente, en este caso, no es solo el “basurero ideológico” de la gestión de la clase hegemónica, sino que es capaz de reciclar los insumos y readecuarlos en sus vivencias cotidianas aun y cuando en casos particulares sus acciones desechen en todo o en parte los insumos recibidos.

En el caso de Costa Rica se puede observar el proceso de negociación en cuestiones muy concretas. Este es un país confesionalmente católico cuya constitución establece la confesionalidad del estado. Aun hoy se confiesa católica un 70% de la población. Pero a la vez, y sin negar esta confesionalidad en el año 2008 se contabilizaron 27000 abortos. El crecimiento poblacional del país para el 2010 fue de 1.2 mostrando una caída sistemática de la fecundidad que pasó en sesenta años de un 5.8 hasta un 1.2. ¿Cómo un país constitucionalmente católico y con un 70% de su población con-

---

77 J. C. Lozano, “Del imperialismo cultural a la audiencia activa: aportes teóricos recientes”..., 120.

fesamente católica muestra estas cifras que contradicen la afirmación confesional?<sup>78</sup>

Otro aspecto en donde se puede observar una profunda ambigüedad es en la forma construir la identidad social y cultural costarricense. Así lo indica Carlos Sojo:

No obstante, es necesario afirmar que el racismo y el clasismo, es decir la valoración negativa y subordinante de los otros en virtud del color de piel y de la propiedad material, no derivó en Costa Rica hacia la construcción de una sociedad autoritaria, represiva política y culturalmente, y esclavizante económicamente. Aquí tales elementos condujeron a un diseño político, a una ingeniería social instalada sobre la afirmación de una identidad excepcional que debería construirse en el camino. Y para ello se imaginó una dinámica de integración social centrada en la unidad étnica, la propiedad distribuida y la democracia política. Lo propio de la etnofobia costarricense se manifiesta en la pretendida ausencia del mestizaje. La pureza racial es definida como rasgo de identidad afirmando que la mayoría de la población del altiplano, la “Tiquicia pura” de Masferrer (citado por Molina, 2005:20), es blanca: “pura raza española, de Galicia”.<sup>79</sup>

Lo que debió ser una posición coherente, es decir, una represión sistemática contra las etnias no blancas derivó, merced a la construcción de un imaginario complejo en proyectos sociales de integración. Esto no disminuye la implicación racista o clasista de la ideología de la blanquidad pero si orientó la práctica hacia una suerte de vernos todos “blancos” aunque no lo fuéramos.

Continúa Carlos Sojo diciendo:

78 El estudio de Laura Fuentes Belgrave indica las siguientes cifras estimadas sobre la situación religiosa en Costa Rica: 89.8% afirma profesar una fe religiosa; de este grupo un 42% es católico practicante y un 27% es católico no practicante; un 16% es cristiano evangélico; 5.3% es de otra fe cristiana. (L. Fuentes Belgrave, *La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*, SEBILA, San José 2015, 102-103).

79 C. Sojo, *Igualitarios. La construcción social de la desigualdad en Costa Rica*, Flacso-PNUD, San José 2010, 22.

La sociedad costarricense ha sido étnica, económica y políticamente desigual desde sus orígenes, pero la aspiración de dejar de serlo y constituirse en una sociedad democrática, justa y culturalmente integrada, afincada en diversas motivaciones, ora de control ora de emancipación; contribuyó a la definición de mecanismos institucionales, prácticas y representaciones que han propendido a la integración social real, tanto como a la legitimación de un discurso igualitario históricamente persistente. La aspiración por la equidad, más que la conciencia de la desigualdad ha jugado un papel central en la motivación de políticas públicas y prácticas sociales igualadoras.<sup>80</sup>

Cuando esta perspectiva ambigua, negociada de convivencia entre discursos antagónicos o por lo menos contradictorios es realizada, lo que resulta en un espacio social que es permisivo al mismo tiempo que sumamente vigilante de las personas que se desvían del orden cultural. Lo que sucede es que se construyen conceptos como “comunismo a la tica” indicando con esto que, si bien existen “comunistas” estos no son como los de otros países de la región, tienen nuestro sello. Dicho de otro modo, se espera que los “comunistas” sean también ambiguos en sus prácticas. Entonces que sean “democráticamente” comunistas.

Esta forma de convivir ambiguamente entre discursos y prácticas resulta en una legitimación de la ambigüedad como lo coherente y por lo tanto como la identidad vivida y deseada. En CR las posiciones definidas causan conflictos irreconciliables y no son bienvenidas en ningún caso. Se espera matices en estas posiciones, matices que superen el conflicto, que no lleguen a un lugar sin retorno. Al contrario, aquello que se aplaude es el matiz de posiciones claras que en la práctica puedan ser también ambiguas y que por lo tanto superen cualquier conflicto social.

Habrà la tendencia en fortalecer posiciones que sean de agrado de la mayoría en cualquier contexto mientras, al mis-

---

80 C. Sojo, *Igualticos. La construcción social de la desigualdad en Costa Rica...*, 45.

mo tiempo, se actuará buscando este agrado en la práctica de creación de políticas o decisiones políticas. Un caso que se debe tomar en cuenta es el Referéndum del año 2007 en donde se votó el Sí o el No al Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos Centroamérica y República Dominicana. Costa Rica que es el país más conservador políticamente hablando de América Latina desde el punto de vista discursivo ha sido el único en llevar a las urnas un Tratado de Libre Comercio. El estudio de este proceso que aún no ha logrado implementarse en su totalidad queda para su realización. No obstante, la diferencia entre el Sí y el No en las urnas fue de menos del 2% de los votos a favor del Sí. Pero aun con haber ganado el referéndum se tardó más de tres años para aprobar todas las leyes que este Tratado exigía.

El referéndum, como proceso cultural, expresa esta dimensión barroca de nuestra cultura latinoamericana y muestra cómo, este país, con una increíblemente débil izquierda fue capaz de aplazar un acuerdo económico por más de cinco años frente a países con izquierdas consolidadas que lo asumieron, en algunos casos, en cuestión de minutos.

Apenas bosquejo algunos elementos culturales significativos para la comprensión cultural de lo latinoamericano y lo costarricense. Estos apuntes nos permiten, sin embargo, tener una base general de conversación con los textos bíblicos. Gran parte del problema de leer a Marcos desde América Latina es asumir en la exégesis algunos elementos culturales claros que conforman este lado del mundo y abandonar la perspectiva etnocentrista implícita de las lecturas realizadas en los comentarios especializados, aun aquellos que muestren profundos rasgos de compromiso social.

## TEORÍA Y MÉTODO DEL ESTUDIO EXEGÉTICO INTERCULTURAL DE LA BIBLIA

Con los instrumentos aportados en las páginas anteriores, solo queda, presentar el proceso que conlleva una exégesis intercultural. Para este efecto trabajaré el texto de Marcos 4.35-41.

Los primeros dos pasos en este proceso son la fijación del texto y la traducción. La fijación del texto se refiere a la crítica textual del mismo. Luego, la traducción. Para eso usaré el texto provisto por el *Greek New Testament* (4ta Edición):

**Marcos 4.35-41** <sup>35</sup>Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης, Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν. <sup>36</sup>καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ. <sup>37</sup>καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἦδη γερμίζεσθαι τὸ πλοῖον. <sup>38</sup>καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων. καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα; <sup>39</sup>καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, Σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. <sup>40</sup>καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοὶ ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν; <sup>41</sup>καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

La crítica textual es la disciplina que establece con la mayor precisión posible cuál es el texto original, en este caso el texto que Marcos escribió. Considerando la libertad propia de las personas copistas en una cultura de la oralidad, esos copistas modificaron el texto que habría salido del “puño y letra de Marcos” y lo hicieron por distintas razones: mejorar el estilo, modificar aquello que no les pareció pertinente, y demás. Dado que en una cultura oral un texto no es algo escrito sino una forma de conversar y expresar de la mejor manera posible, una experiencia concreta o un pensamiento, no es de extrañar que “lo original” no fuese considerado como algo

inalterable, todo lo contrario, cada copista se apropiaba de lo que escuchaba o podía leer y lo hacía suyo.

La crítica textual parte de la búsqueda de la veracidad histórica y por lo tanto su esfuerzo ha sido establecer, en cada caso, el texto que dio origen a otras lecturas que hoy tenemos a disposición. La búsqueda del texto “original” supuso un gran valor para el trabajo exegetico pues ponía la base histórica veraz que posibilitaba la identificación del pensamiento de un autor. Desde el punto de vista de una cultura oral eso no era un objetivo: copiar fielmente el texto. Más bien, como ya he dicho, se trataba de una apropiación, de un hacer suyo algo recibido y el cuidado a la hora de escribir y copiar tenía que ver con la calidad de lo copiado o escuchado y no con el respeto textual a lo dicho o escuchado.

Si bien los instrumentos críticos que aporta el GNT4 son muy útiles, también tiene la limitación de presentar solo aquellas variantes que han sido escogidas y priorizadas por el Comité que dirige la edición. Otras ediciones críticas como la Nestle-Aland<sup>27</sup> aportan, en sus aparatos críticos, las variables conocidas sin establecer una priorización, se podría decir que en ellos se encuentran casi todas las variantes textuales conocidas. Entonces, uno cuenta con varias opciones de trabajo en lo que a la crítica textual se refiere. Por un lado, el texto aportado con las variables “más importantes” de GNT4, por otro lado, el texto aportado por Nestle-Aland<sup>27</sup> con las variables textuales que se conocen y un tercer aporte que viene de los comentarios críticos al evangelio de Marcos. Es probable que existan más variables textuales que no aparezcan en Nestle-Aland y que sean aportadas por algún autor en un comentario.

En esta sección no hay variantes textuales de gran importancia para la exégesis. Por lo tanto, procederé a la traducción que se hará de la forma más literal posible:

αὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης, Διέλθω  
μεν εἰς τὸ πέραν.

Y dice a ellos aquel día al atardecer: “Pasemos a la otra orilla”  
καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ  
πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ’ αὐτοῦ.

Y habiendo dejado a la multitud, le toman como estaba en la  
barca. Y había otras barcas con él.

καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν  
εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.

y sucede una gran tormenta de viento y las olas caían (se aba-  
lanzaban = Mateos-Barreto) sobre la barca, hasta casi inundar  
la barca.

καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων.  
καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει  
σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;

y él estaba en la popa sobre el cabezal durmiendo (mientras esto  
sucedió). Y lo levantan y le dicen “Maestro, ¿no te importa que  
seamos destruidos?”

καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,  
Σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη  
μεγάλη.

y habiéndose despertado, regañó al viento y dijo al mar: “¡Calla,  
enmudece!” Cesó el viento y hubo una gran calma.

καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοὶ ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν;

Y les dijo: “¿por qué son cobardes? ¿No tienen fe (confianza)  
aún?”

καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Τίς  
ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει  
αὐτῷ;

Y temieron con gran temor y decían unos a otros: “¿Quién es  
este que también el viento y el mar le obedecen?”

Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν  
Γερασηνῶν.

Y vinieron a la otra orilla del mar a la región de los gerasenos.

Una vez con la traducción, podemos iniciar un primer estudio del patrón del texto. Este sería el segundo momento del proceso exegético. Se entiende por patrón la forma en que un autor ha escrito el texto en cuanto a la repetición de frases o

palabras, los verbos y sus tiempos, el uso de sustantivos, adjetivos y preposiciones. Es decir, la forma en que ha quedado escrito. Tal forma es la que expresa la dinámica de la conversación que está allí, latente, dormida, esperando nuestra interacción con ella.

En este relato, dos frases hacen eco la una de la otra<sup>81</sup>:

Y sucede una gran tormenta de viento  
Y hubo una gran calma

Dado que ambas se encuentran en lo que sería lo fundamental del relato es necesario darles esa prioridad. Luego existen otras dos que marcan su inicio y su final

“Pasemos a la otra orilla”  
Y vinieron a la otra orilla del mar

Podemos señalar dos momentos, el marco narrativo que indica dirección: “pasemos a la otra orilla” y la llegada al destino propuesto, es el primer momento, el segundo momento es lo sucedido en el mar. En primer lugar habrá que decir que no hace falta valorar la historicidad del relato. No hay indicación en la narración para pensar que quien escribiera consideró el relato como algo ficticio. Por eso, en todo momento vemos las cosas como el autor las describe. No necesitamos ver de otro modo, sus ojos nos muestran una escena y en esa escena, ahora, estamos quienes leemos. Lo que tenemos delante es el relato de una partida al atardecer cuando la luz del día empieza a desaparecer en el horizonte; con dirección al otro lado, en dirección opuesta al sol. El evento siguiente ocurre en el espacio de avance de la oscuridad.

El relato está construido de una manera tal que aquello que se acentúa no es el problema de la tormenta sino una conversación hecha con preguntas:

---

81 La relación de estas dos frases queda clara en el griego no así en el español.



Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;  
Maestro ¿no te importa que seamos destruidos?  
Τί δειλοί ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν;  
¿por qué son cobardes? ¿No tienen fe aún?  
Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει  
αὐτῷ;  
“¿Quién es este que también el viento y el mar le obedecen?”

A la vez se construyen dos ambientes distintos a través del uso de tiempos verbales:

καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου  
y **sucede** una gran tormenta de viento  
καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον,  
y las olas **caían** sobre la barca  
ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.  
hasta casi **inundar** la barca  
καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων.  
y él **estaba** en la popa sobre el cabezal **durmiendo** (mientras esto sucedía)  
καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν  
Y lo **levantan**  
καὶ λέγουσιν αὐτῷ,  
y le **dicen**  
Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;  
“Maestro ¿no te importa que **somos destruidos**?”

Este primer ambiente está construido sobre la dimensión del presente y el imperfecto y en consecuencia es sumamente dinámico: sucede/viene/aparece una gran tormenta de viento; las olas caían sobre..., hasta casi llenarla, Él estaba durmiendo mientras esto ocurría, lo levantan, le dicen, somos destruidos. Las formas verbales escogidas aportan dinamismo a la narración, todo esto es una sola experiencia que se extiende y se vive en presente. No se cuenta lo que sucedió, se describe lo que está pasando.

El segundo ambiente, a diferencia del primero está descrito en aoristo, no tanto para señalar algo que sucedió en el pasado sino como medio de contraste con la ansiedad mostrada por

los discípulos en el ambiente anterior: “Él se despertó y regañó y dijo... y el viento cesó y sucedió/apareció/vino una gran calma y dijo...” Todo este ambiente tiene la particularidad de mostrar la fuerza de quien habla. La función del aoristo como un tiempo que marca un punto de cierre en una acción o de inició (según sea el modo) implica que, ante la excesiva dinámica del ambiente anterior, la voz de Jesús impone un orden que se realiza en el presente como acto puntual de cierre:

καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ  
y se despertó, regañó al viento  
καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, Σιώπα, πεφίμωσο.  
y dijo al mar: “Calla, enmudece”.  
καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος  
Cesó el viento  
καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.  
y se hizo una gran calma  
καὶ εἶπεν αὐτοῖς,  
Y les dijo:  
Τί δειλοί ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν;  
“¿por qué son cobardes? ¿Cómo no tienen fe?”

El tejido textual entrelaza ambas cosas: las preguntas y los ambientes. Dos de las preguntas fueron realizadas por los discípulos (la primera y la última), la pregunta central es formulada por Jesús y está en tiempo presente lo que crea un espacio de traslape de escenarios: el escenario del relato y el escenario de quienes escuchan la lectura de este: ¿Por qué son cobardes? ¿Aún no tienen fe/confianza? Los discípulos angustiados habían preguntado: “Maestro ¿No te importa que somos destruidos?” Y otra pregunta ante la calma surgida por la mediación de Jesús: “¿Quién es este que también el viento y el mar le obedecen?” Pero esta última pregunta no se hace desde la serenidad del lago en calma sino desde un profundo temor ante lo sucedido. El relato cuenta dos cosas: lo que pasó en el Lago ante una tormenta enorme y los reclamos ante actitudes que se consideraron inapropiadas.

El tercer momento es la profundización de la interacción con el texto a través del contraste con la literatura del área que se estudia. En parte esto es necesario como un proceso de autoconocimiento: Si fue leído el pasaje de tal forma, ¿por qué lo fue? ¿Cómo me posiciono ante estas lecturas? ¿Qué puedo aprender de ellas? ¿Cómo se lee lo intercultural en estas lecturas?

En ese sentido veremos algunas discusiones que han aparecido en la comprensión de este pasaje. Entre ellas, la primera es la relación de este relato con el relato de Jonás:

Pero Jehovah lanzó un gran viento sobre el mar, y se produjo una enorme tempestad, de manera que el barco estaba a punto de romperse. Los marineros tuvieron miedo, y cada uno invocaba a su dios. Y echaron al mar el cargamento que había en el barco, para aligerarlo. Pero Jonás había bajado al fondo del barco, se había acostado y se había quedado profundamente dormido. El capitán del barco se acercó a Jonás y le dijo: --¿Qué te pasa, dormilón? ¡Levántate e invoca a tu dios! Quizás él se fije en nosotros, y no perezamos. Entonces se dijeron unos a otros: --¡Venid y echemos suertes para saber por culpa de quién nos ha sobrevenido este mal! Echaron suertes, y la suerte cayó sobre Jonás. (Jonás 1.4-7)

En la versión griega de la Biblia Hebrea es el Señor quien levanta un gran viento y produce grandes olas en el mar y la barca estaba a punto de romperse. Jonás, mientras los marineros aterrorizados tiran la carga al mar y cada cual se puso a invocar a su dios, baja y se duerme hasta roncar. La historia de Jonás puede estar de algún modo recordada en este relato de Marcos, pero no se puede establecer una dependencia literaria. Esto en parte porque al no haber libros que fijaran una sola versión de un relato, existían narraciones libres que podían ir y venir, así que no se sabría si Marcos logró escuchar alguna de ellas o cuál de ellas, sería difícil pensar en que leyó alguna y esa que hubiese leído sea el motivo literario de su relato de la Tempestad Calmada.

Joel Marcus estudia la relación literaria de Jonás con este relato de Marcos a partir del estudio de O. L. Cope. Cope establece que existe una similitud entre los dos relatos en cuanto al orden de estos, además observa vocabulario en común. Marcus indica “esto sugiere una relación literaria entre las dos historias y levanta la cuestión sobre la historicidad de nuestro pasaje, al menos en su forma actual”<sup>82</sup>. También reconoce Marcus la diferencia entre Jonás y Jesús señalando que, en el relato de Marcos, Jesús es más parecido a Dios que a Jonás.

Al establecer una relación literaria con otro texto, uno puede pensar que el texto leído se inspiró en otro anterior y socavar en algo su legitimidad histórica. Es decir, Jesús no calmó la tempestad, hubo algo, un hecho que no tenemos a la mano, y la tradición o el autor del evangelio tomó este hecho que nos es desconocido y lo contó a través de la alusión directa o indirecta de otro texto anterior, en este caso con relación a la historia de Jonás. Esto nos lleva a pensar que en realidad Marcos no pudo dar crédito a la veracidad histórica de lo que narra, sino que, sabiendo que no fue así o matizando lo que sucedió, lo usa para hablar de otra cosa, algo más profundo que tiene que ver con la identidad de Jesús.

Gnilka<sup>83</sup> descarta el relato de Jonás y aporta algunas citas de los Salmos que muestran el poder de Dios para rescatar de una situación apurada. Propone como ejemplo el Salmo 106.28ss:

Pero cuando en su angustia clamaron a Jehovah, él los libró de sus aflicciones. Él trae calma a la tempestad, y se apaciguan sus olas. Entonces se alegran porque ellas se aquietan, y él los guía al puerto que desean.

82 J. Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday U.S.A. 2000, 337.

83 J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos. Mc. 1.1-8.26* (Vol. 1), Editorial Sígueme, Salamanca 1986. 224.

La experiencia de las aguas como peligro de muerte aparece también en el Salmo 69.1bss, 14ss. Así también Isaías:

**Isaías 43.1-3** Pero ahora, así ha dicho Jehovah, el que te creó, oh Jacob; el que te formó, oh Israel: “No temas, porque yo te he redimido. Te he llamado por tu nombre; tú eres mío. <sup>2</sup> Cuando pases por las aguas, yo estaré contigo; y cuando pases por los ríos, no te inundarán. Cuando andes por el fuego, no te quemarás; ni la llama te abrasará. <sup>3</sup> Porque yo soy Jehovah tu Dios, el Santo de Israel, tu Salvador. A Egipto he entregado por tu rescate; a Etiopía y a Seba he dado por ti.

Se puede apreciar también, el dominio de Dios sobre las aguas y su protección para quien hace justicia y actúa con rectitud mostrando fidelidad:

**Salmo 32.2-7** <sup>2</sup> Bienaventurado el hombre a quien Jehovah no atribuye iniquidad, y en cuyo espíritu no hay engaño. <sup>3</sup> Mientras callé, se envejecieron mis huesos en mi gemir, todo el día. <sup>4</sup> Porque de día y de noche se agravó sobre mí tu mano; mi vigor se convirtió en sequedades de verano. (Selah) <sup>5</sup> Mi pecado te declaré y no encubrí mi iniquidad. Dije: “Confesaré mis rebeliones a Jehovah.” Y tú perdonaste la maldad de mi pecado. (Selah) <sup>6</sup> Por eso orará a ti todo fiel en el tiempo en que puedas ser hallado. Ciertamente en la inundación las caudalosas aguas no llegarán a él. <sup>7</sup> Tú eres mi refugio; me guardarás de la angustia y con cánticos de liberación me rodearás. (Selah)

**Salmo 46.1-3** Dios es nuestro amparo y fortaleza, nuestro pronto auxilio en las tribulaciones. <sup>2</sup> Por eso no temeremos aunque la tierra tiemble, aunque los montes se derrumben en el corazón del mar, <sup>3</sup> aunque sus aguas rujan y echen espuma, y se estremezcan los montes por su braveza.

**Salmo 65.4-8** <sup>4</sup> Bienaventurado el hombre que tú escoges y haces que se acerque a ti, para que habite en tus atrios. Seremos saciados del bien de tu casa, de tu santo templo. <sup>5</sup> Con hechos tremendos nos responderás en justicia, oh Dios de nuestra salvación, esperanza de todos los confines de la tierra y de todos los

mares más distantes. <sup>6</sup> Tú eres el que afirmas las montañas con poder, ceñido de poderío. <sup>7</sup> Tú eres el que sosiegas el estruendo de los mares, el estruendo de las olas y el tumulto de los pueblos. <sup>8</sup> Por eso los habitantes de los confines de la tierra tienen temor de tus maravillas. Tú haces cantar de júbilo a las salidas de la mañana y de la noche.

**Salmo 89.5-9** <sup>5</sup> Los cielos celebrarán, oh Jehovah, tus maravillas; y tu fidelidad, en la congregación de los santos. <sup>6</sup> Porque, ¿quién en las nubes se comparará con Jehovah? ¿Quién será semejante a Jehovah entre los hijos de los poderosos? <sup>7</sup> Dios es temible en la gran asamblea de los santos; formidable sobre todos cuantos están a su alrededor. <sup>8</sup> Oh Jehovah Dios de los Ejércitos, ¿quién como tú? ¡Poderoso eres, oh Jehovah! Tu fidelidad te rodea. <sup>9</sup> Tú tienes dominio sobre la braveza del mar; cuando sus olas se levantan, tú las sosiegas.

**Salmo 95:3-6** <sup>3</sup> Porque Jehovah es Dios grande, Rey grande sobre todos los dioses. <sup>4</sup> En su mano están las profundidades de la tierra; tuyas son las alturas de los montes. <sup>5</sup> Suyo es el mar, pues él lo hizo; y sus manos formaron la tierra seca. <sup>6</sup> ¡Venid, adoremos y postrémonos! Arrodillémonos delante de Jehovah, nuestro Hacedor.

**Salmo 104.2-9** <sup>2</sup> Tú eres el que se cubre de luz como de vestidura, que extiende los cielos como una tienda, <sup>3</sup> que construye sus altas moradas sobre las aguas, que hace de las nubes su carroza, que anda sobre las alas del viento, <sup>4</sup> que hace a los vientos sus mensajeros, y a las llamas de fuego sus servidores. <sup>5</sup> Él fundó la tierra sobre sus cimientos; no será jamás removida. <sup>6</sup> Con el océano como con vestido la cubriste; sobre las montañas estaban las aguas. <sup>7</sup> A tu reprensión huyeron; se apresuraron al sonido de tu trueno. <sup>8</sup> Subieron las montañas; descendieron los valles al lugar que tú estableciste para ellos. <sup>9</sup> Les pusiste un límite, el cual no traspasarán, ni volverán a cubrir la tierra.

Tomando en cuenta la amplitud de estas citas uno puede pensar sin mayor problema que, para Marcos, la visión de un Dios que domina las aguas y rescata a sus fieles, le es propia, parte de su mundo. Lo que resulta particular es la vinculación de Jesús con Dios: Jesús, en este relato, hace lo que es propio de Dios, dominar las aguas y los vientos. Por esta razón, lo referido al aplacamiento de la tempestad es un lugar común y no se requiere de hacer depender el relato de Marcos de un texto específico.

El cuarto momento de la exégesis es contrastar lo que se ha discutido en los comentarios o por los comentaristas con el estudio del evangelio en general. Esto permite valorar los datos de otras interpretaciones y confrontarlos con el propio relato de Marcos o de cualquier otro autor del NT. También es un momento para revisar elementos que puedan ser importantes para nuestra lectura-conversación con el pasaje en cuestión.

En Marcos 1.25, durante el primer milagro de exorcismo, Marcos usa los mismos verbos que en 4.39: “Jesús le reprendió diciendo -- ¡Cállate y sal de él!”. Es más significativo si tomamos en cuenta que el verbo traducido por “Cállate” solo aparece en estos dos pasajes de este evangelio. Este verbo ocurre 10 veces en toda la Biblia Griega (LXX+NT) y significa “abozalar” “amordazar” y “poner en silencio”, esto se puede ver en Deuteronomio 25.4 que es retomado por 1 Timoteo 5.18; así también en 4 Macabeos 1.35. En los otros pocos lugares en donde aparece el verbo se traduce por “hacer callar” o “callar”. Me parece importante tomar en consideración la idea del bozal o brida: abozalar o embridar porque nos indica la personificación del mar en nuestro relato.

El relato de la tempestad calmada en Marcos está relacionado con los exorcismos: 1.25; 3.11-12; 9.25. El verbo “reprender” aparece en cada uno de los textos citados antes. Este verbo también aparece en otros tres momentos:

- a. 8.30-33, conocido como la confesión de Pedro y en este el verbo “reprender” sucede tres veces: Jesús reprende a los discípulos para que no hablen sobre su identidad manifestada por Pedro (8.39), luego Jesús habla sobre su asesinato ante lo que Pedro le “reprende” buscando que lo dicho por Jesús no se cumpla y por último Jesús “reprende” a Pedro: “Pero él se dio vuelta, y mirando a sus discípulos **reprendió** a Pedro diciéndole: --¡Quítate de delante de mí, Satanás! Porque no piensas en las cosas de Dios, sino en las de los hombres.” (8.33)
- b. 10.13: “Y le presentaban niños para que los tocara, pero los discípulos los **reprendieron**.”
- c. 10.48: “Muchos le **regañaban** para que se callara, pero él gritaba aún más fuerte: --¡Hijo de David, ten misericordia de mí!”

El verbo traducido por “reprender”, tiene en su raíz el verbo “*honrar*” en conjunto con la preposición griega “*epi*” la cual tiene una amplia variedad de traducciones entre las cuales destaca “sobre”. Tal mezcla de preposición y verbo pueden significar: sobre el honor de. En este sentido el verbo “reprender” tendría la imagen en su fonética de un acto de autoridad sobre otra persona o grupo. El verbo en cuestión tiene entre sus acepciones las de “ordenar” y “mandar”, junto con las de “reprender” y “exigir severamente”. Es significativo si se contrasta la estructura del verbo “reprender” con las estructuras de otros verbos que tendrían algún significado parecido, por ejemplo *parakalēō*, que se traduce por aconsejar, consolar, suplicar y cuya estructura se compone de la preposición griega *pará* (junto, entre otras opciones) y de la raíz *kalēō* (llamar, invitar, convocar). También el sustantivo *paráklēsis* (exhortación) en donde vemos de nuevo la preposición *pará* y el sustantivo *klēsis* (llamamiento, vocación, condición social). Tanto verbo como sustantivo se encuentran en textos que indican el trabajo de formación de las comunidades del NT. La diferencia entre el verbo “reprender” y los otros dos estriba en que el primero implica una orden mientras que, en



los segundos, se trata de un ejercicio de comunidad si bien tengan efecto y se acaten las enseñanzas, no necesariamente implican una orden. En el caso de “reprender” implica una orden y por lo tanto la estructura del verbo tiene importancia: no se puede ordenar a otro dentro del mismo rango de honor. Se ordena al de abajo, al que tiene un honor o autoridad menor al de quien ordena. La orden no es optativa es imperativa. H. Geisen define el significado de “reprender” como “vencer con una palabra de poder, reprender”<sup>84</sup>, lo cual calza perfectamente con nuestro punto de vista. En Mateo 8.39, en el relato de la curación del siervo del centurión, se puede observar exactamente lo que significa:

Pues también yo soy hombre **bajo** autoridad, tengo **bajo** de mí soldados, y digo a este: “Ve y va”, y al otro: “Ven y viene”. Y digo a mi esclavo: “Has esto y lo hace”.

En este verso he puesto en negrita la preposición “bajo” que es contraria a “epí” (sobre): el centurión está **bajo** autoridad y tiene autoridad **sobre**. Se puede emitir una orden sabiendo que esta se cumplirá porque quien da la orden tiene autoridad, está sobre quién debe obedecer.

Este relato de curación no se encuentra en Marcos, solo en Mateo y Lucas, pero expresa muy bien la idea que da el verbo “reprender”: este está imbuido en la autoridad de quien habla. El Jesús de Marcos “reprende” a los espíritus impuros y al viento, todos estos, fuerzas que no están bajo el dominio del ser humano pero que se experimentan como realidad en la vida cotidiana. El verbo “reprender” nos posiciona dentro del ámbito del eje cultural del honor. En particular del honor de Jesús que constituye su identidad como Hijo de Dios quien lucha contra las fuerzas del “hombre fuerte” (Mc 3.27).

El quinto elemento del proceso exegético, como se puede apreciar, surge del mismo estudio del patrón y de sus componentes y tiene que ver con la contextualización cultural del

---

84 H. Baltz, G. Schneider, Eds., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Sigueme Salamanca 2005, 1549.

pasaje. Obsérvese que al estudiar el verbo “reprender” queda al descubierto el eje del honor, el cual calza muy bien con toda la escena. Malina y Rohrbaugh comentan el pasaje:

Mostrar temor abiertamente como lo hacen los discípulos aquí resulta en una seria pérdida de honor para un hombre mediterráneo si ese temor se hiciera conocido para alguien de fuera del grupo. Se puede agregar la frecuente caracterización que Marcos hace de los discípulos como obtusos e incapaces de comprender. La pregunta de los discípulos en v.41 no es por la “identidad” tal y como la podría entender un lector moderno. Se trata de una pregunta por el estatus o el honor. Preguntan por la ubicación de Jesús en la jerarquía de poderes y es una cuestión que se levanta porque “aun el viento y el mar le obedecen”.<sup>85</sup>

Para leer interculturalmente este pasaje, es decir, para ubicarlo en su matriz cultural diferente de la nuestra, asumimos que la experiencia en el bote es una vivencia colectiva, de la nueva familia de Jesús. Tal y como se indica en 3.31ss, la nueva familia de Jesús está constituida por quienes hacen la voluntad de Dios y en este caso se refiere a quienes están dispuestos a participar en la experiencia del Reino de Dios en su presente. Es un acto de confianza en Jesús. En la barca, se ha dado una separación entre la multitud que es dejada en la playa y quienes están dentro de ella. De esta distancia se sigue la cercanía del grupo conformado por los discípulos. Ya se había establecido esta distancia como se explica en Marcos:

Con muchas parábolas semejantes les hablaba la palabra, conforme a lo que podían oír. No les hablaba sin parábolas, pero en privado les explicaba todo a sus discípulos. (Marcos 4.33-34)

La multitud forma parte de los de “afuera” del grupo de Jesús mientras que, quienes están en la barca, forman el conjunto de los de “adentro”. De estos se espera Fe (lealtad y confianza). La fe, en este sentido de lealtad y confianza es el

85 B. Malina, R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 206-207.

pegamento social que une a una persona con otra<sup>86</sup>. Quienes están en la barca están unidos por este vínculo de lealtad y confianza hacia Jesús, de un modo semejante al de Jesús con su Padre. Pero sucede lo contrario según las palabras de Jesús: “¿Cómo no tienen fe/confianza?”.

El reclamo de Jesús a sus discípulos tiene que ver con la lealtad que estos deben tener para con Jesús. En este punto, ellos, fracasaron. La pregunta posterior de los discípulos habla en esta línea: no entienden quién es Jesús desde el punto de vista de sus acciones y el orden del mundo en el que participan.

El llamado a pasar a la otra orilla no es normal. Es un acto de transgresión: se deja el mundo conocido y se dirigen hacia otro mundo. Están fuera de las fronteras del grupo de origen de los discípulos y Jesús. Esto queda claro tanto por la terrible tormenta como por el relato de liberación del poseso en Mc 5.1-20. Ambos relatos están marcados por una fuerte tensión entre Jesús y las fuerzas demoniacas. Por esto, el dirigirse a la otra orilla, es una empresa colectiva que pone a prueba tanto a Jesús como a los discípulos que le acompañan en la barca: ¿estará la nueva familia de Jesús preparada para asumir los retos de la experiencia del Reino?

Por otro lado, surge el tema del honor en tanto autoridad de Jesús frente a los poderes demoniacos, los cuales, insisto, forman parte de la vida cotidiana del grupo. Este aspecto implica considerar dos puntos. El primero tiene que ver con la legitimidad de Jesús como Hijo de Dios en el sentido de que Dios le ha adoptado como hijo y por lo tanto, Jesús asume la identidad de Dios como patrón. Esto tiene que ver con la identidad de Jesús y con la identidad del grupo de discípulos. Si hay un elemento metafórico en el relato es este: la barca es el espacio amenazado de la nueva familia de Jesús. El otro aspecto tiene que ver con los poderes que parecen “sobrena-

---

86 J. Pilch & B. J. Malina, *Handbook of Biblical Social Values*, Hendrickson Publishers, Inc., Massachusetts 1998, 72.

turales”. No lo son. Forman parte de lo cotidiano en la vida de las gentes de Galilea. El honor de Jesús como Hijo de Dios se expresa en su fuerza para abozalar al mar y bajar el honor del viento, ambos, son los que ponen en peligro a la nueva familia.

La búsqueda de un sentido simbólico o de la comprensión racional de este pasaje dista mucho de poder hacer una lectura intercultural. En el caso de quienes somos personas latinoamericanas, el relato no implica necesariamente ninguna de las dos opciones, tenemos la perspectiva de lo real-maravilloso que nos permite participar del mismo en condiciones de familiaridad.

Para hacer este tipo de lectura intercultural es necesario, primero, trabajar con el texto y entender su tejido. El criticismo retórico aporta una visión más consecuente con el carácter de los relatos del N.T. Luego habrá que trabajar con los ejes culturales que cruzan los textos bíblicos.

En otra dirección, no será necesario interpretar el texto queriendo decir con esto que un relato del N.T. pueda tener un sentido para este presente. Al contrario, como sucede en una conversación, el sentido se da en la interrelación y por lo tanto en el esfuerzo de descubrir la alteridad de los textos desde nuestra constitución cultural.

Con este breve ejemplo podemos entender el proceso de lectura-conversación intercultural con un texto. En el resto del comentario a Marcos podremos profundizar cada elemento y hacer algún aporte en cuanto a la interacción de este relato con nosotros. La cuestión más importante por el momento es acercarnos al mundo de Marcos y establecer una posición exegética que permita observar la dinámica cultural que nutre lo significativo de cada relato en su propio mundo.

## LA FECHA, EL LUGAR, EL AUTOR DEL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

No se puede precisar a ciencia cierta ninguno de los aspectos relativos a fecha, lugar o autor del Evangelio según Marcos. De hecho, el autor de este texto omite referencias cronológicas claras que ayuden a identificar bien sea la fecha o el lugar de composición. Lo que sí se puede decir es que su contenido lo ubica dentro de la cultura del mediterráneo del siglo primero y que esto permite estudiar contextualmente la obra dentro de los patrones culturales de ese espacio geográfico. El nombre “Marcos” no es identificable en el texto mismo que lleva su nombre, Marcos es el contenido de su texto en contraste con Mateo, Lucas y Juan que tampoco se pueden identificar como autores.

En relación con Mateo, Lucas y Juan, Marcos puede ser definido como una de las fuentes de los dos primeros que comparten aspectos comunes en el orden de la narración o el material. Esto se presume debido a que aquello que es común a Marcos, Mateo y Lucas puede ponerse en una sinopsis, es decir en columnas que permiten hacer observaciones sobre la relación entre los tres evangelios, no así Juan que tiene un orden particular y materiales especiales. Aun así, los cuatro evangelios comparten textos en común y eso nos permite observar que hubo un esfuerzo de modificar Marcos en particular de parte de Mateo y Lucas. Dicho esto, Marcos sería la tradición básica que subyace en los evangelios de Mateo y Lucas.

Marcos sería el primer “evangelio” escrito como tal y que además de las colecciones de dichos, parábolas y relatos de diversa índole se integran con un relato del asesinato y resurrección de Jesús. Para definir lo que es un evangelio, Marcos sería el modelo.

Aun con esto, no se puede identificar quién escribió este evangelio, en qué lugar y en qué fecha. Todo esto queda en

el campo de la hipótesis que será, con los documentos que se tienen hoy, solo eso, una hipótesis sin comprobación. Este comentario no considera que la discusión de estos tres aspectos aporte de modo significativo a la exégesis debido a que no hay pruebas claras sobre ninguno de ellos. Lo que sí se considera vital es la ubicación de esta obra dentro de la cultura mediterránea del siglo primero. Este dato nos ayuda a comprender la densidad narrativa de la obra y su significado en aquel contexto.

## TRADUCCIÓN DEL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

La presente traducción del evangelio según Marcos trata de cuidar, en lo posible, la estructura sintáctica del griego. La traducción es más bien literal que literaria y procura mantener el orden de las oraciones, así como los tiempos verbales tal cual, de modo que sea un instrumento de trabajo para el análisis retórico de Marcos. Se ofrece en este apartado la traducción completa del evangelio para que pueda ser usada durante la lectura del comentario en especial el capítulo 1 que trabaja la estructura de Marcos y que requiere usar directamente el griego. En el resto del comentario se trabajará con esta traducción pero de un modo más especializado y profundo.

Para elaborar esta traducción se utilizó el Texto Griego *Novum Testamentum Graece*, 27th edición<sup>87</sup> y se consultaron los textos de A. Y. Collins (traducción literal al inglés)<sup>88</sup>, Vincent Taylor<sup>89</sup>

87 B. Aland, K. Aland, E. Nestle, I. D. Karabidopoulos, C. M. Martini, and B. M. Metzger, *Novum Testamentum Graece*, 27th edición, Stuttgart, Bibelgesellschaft 1993.

88 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary*, Fortress Press, U.S.A. 2007.

89 V. Taylor, *Evangelio Según San Marcos*, Madrid, Edic. Cristiandad 1980.

Mateos-Camacho<sup>90</sup>, Joel Marcus<sup>91</sup> Joachim Gnilka<sup>92</sup>, y Antonio Rodríguez Carmona<sup>93</sup>. En el caso de Mateos-Camacho y Joel Marcus, los autores han modificado significativamente el texto griego de Marcos y sus productos pueden ser contrastados con la traducción que aquí se hizo. Así, por ejemplo, Marcos 15.16-20:

#### Mateos-Camacho

<sup>16</sup> Los soldados lo condujeron **al interior del palacio**, es decir, a la residencia del gobernador, y **convocaron** a toda la cohorte. <sup>17</sup> Lo **vistieron** de púrpura, le **pusieron** una corona de espino **que habían trenzado** <sup>18</sup> y empezaron a hacerle el saludo: -¡Salud, **rey de los judíos!** <sup>19</sup> Le golpeaban la cabeza con una caña, le escupían **y, arrodillándose, le rendían homenaje.** <sup>20</sup> **Cuando terminaron la burla, le quitaron** la púrpura, **le pusieron su propia ropa** y lo **sacaron** para crucificarlo.

#### Marcus

<sup>16</sup> Y los soldados lo condujeron **dentro del patio**, es decir, del pretorio, y **convocaron** a la cohorte entera. <sup>17</sup> Y lo **vistieron** de púrpura y **trenzaron** una corona de espinas que **colocaron** sobre él. <sup>18</sup> Y comenzaron a saludarlo: “Salve, **rey de los judíos**”. <sup>19</sup> Y golpeaban su cabeza con una caña, y le escupían **y, arrodillándose, lo adoraban.** <sup>20</sup> **Y cuando se habían burlado de él, le despojaron** de la púrpura y **le pusieron su propia ropa.** Y lo **condujeron fuera** para crucificarlo.

#### Mena

15.<sup>16</sup> Y los soldados lo llevaron **dentro del patio**, lo que es el pretorio, y **llaman** a toda la cohorte, <sup>17</sup> y lo **visten** de púrpura y

---

90 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. (Vol. 1), El Almendro de Córdoba, España 1993 y J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos. Texto y comentario*, El Almendro de Córdoba, España 1994.

91 J. Marcus, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, Sígueme, Salamanca 2011.

92 J. Gnilka, *El Evangelio Según San Marcos: 2*, Salamanca, Sígueme, 1993 y J. Gnilka, *El Evangelio Según San Marcos: 1*, Salamanca, Sígueme 1993.

93 A. Rodríguez Carmona, *Evangelio De Marcos (2a. Ed.)*, Bilbao, Editorial Desclee de Brouwer, 2011.

**ponen alrededor de él** una corona de espinas **que habían tejido**,<sup>18</sup> y comenzaron a saludarlo: “Salud, **rey de los de Judea**”.<sup>19</sup> Y le golpeaban la cabeza con una caña y lo escupían y **poniéndose de rodillas lo adoraban**.<sup>20</sup> **Y cuando lo ridiculizaron lo desvistieron** de la púrpura y **lo vistieron con sus ropas**. Y lo **sacan** para crucificarlo.

En la primera línea del verso 16 encontramos la palabra griega *αὐλή*, que significa “patio” o un lugar abierto. Mateo-Camacho traducen “palacio” lo que es correcto a la luz de la palabra “pretorio” que tiene esa connotación. El caso del verbo *συγκαλέω* que es un verbo compuesto por la preposición *σύν* (junto con, al lado de, en compañía de) y el verbo *καλέω* (llamar) puede traducirse por “convocar” o por “llamar”, la idea es que llaman al resto de la cohorte. En este caso preferí la forma más simple debido a que no media ninguna orden sino un acto más espontáneo de participación en el ritual de degradación que hacen a Jesús. En este sentido la traducción “llaman” tiene que ver con la complicidad no formal en dicho acto y no con un acto formal de una orden expresa, sentido este que se encuentra en el verbo español “convocar”. Ahora, el tiempo del verbo es presente no pasado (aoristo) por lo que la traducción “convocaron” orienta a la persona lectora a seguir una narración de algo que ya sucedió a pesar de que Marcos escoge el presente debido a su intención de vincular la vida de Jesús como un hecho que acontece en el propio tiempo de la comunidad o comunidades que lo leen. Quiere que estén allí con Jesús, por esta razón el presente es significativo.

En el verso 17, el verbo *ἐνδιύσκω* (vestir) está en presente plural y por medio de un pronombre en acusativo se determina que el objeto que se viste es Jesús. La traducción en pasado (aoristo) implica, de nuevo, un esfuerzo de los traductores por mejorar la narración. El verbo *περιτίθημι* (poner alrededor) es también compuesto por la preposición *peri*, en este caso significa “alrededor” junto al verbo *τίθημι*: poner, ubicar, co-



locar, está en presente plural no en pasado. Las traducciones de Marcus y Mateos-Camacho escriben la traducción en pasado. En cuanto a la frase verbal **que habían tejido** corresponde a un participio aoristo activo que, para la traducción, requiere ser expresado con antelación a los verbos principales ambos en presente por lo que se hace necesario construir una frase para dar este sentido: “que habían”. El verbo en cuestión es tejer o quizá trenzar. Tanto Marcus como Mateos-Camacho eliminan la frase verbal por un verbo en pasado aoristo. En estos autores se omite también el sentido de la preposición *peri* (alrededor) que forma parte del verbo poner o colocar. La traducción por el verbo “colocar” sin la preposición elimina parte del sentido del verbo griego.

En el verso 18, la frase: “rey de los judíos” es anacrónica pues hace referencia a un grupo religioso y no a un grupo étnico como pide el sustantivo rey. Por esta razón se debe traducir τῶν Ἰουδαίων (usualmente traducido “los judíos”) por “los de Judea” ya que Judea tiene el sentido geográfico político que requiere el sustantivo rey.

En el caso del verso 19 “poniéndose de rodillas” es la traducción literal de un participio presente y un sustantivo, al traducir “arrodillándose” se funden el verbo y el sustantivo. El verbo “adoraban” es preferible a “rendirle homenaje” aun y cuando esta última es válida. “Adoraban” que está en pasado imperfecto griego supone una acción simultánea al participio (“poniéndose” ... de rodillas, le adoraban) y tiene el aspecto verbal de duratividad, es decir, ambas acciones forman en su conjunto un acto específico y expresan que ese acto se hizo repetidas veces.

El verso 20 tiene todos los verbos de la primera frase en tiempo pasado aoristo y por lo tanto apuntan a un acto cumplido: lo ridiculizaron, lo desvistieron, lo vistieron. El adverbio “cuando” organiza la frase y establece que se refiere al final del proceso de degradación. La última línea del verso está en presente activo y aoristo subjuntivo. Este último se

refiere al propósito final de este proceso que llevó su tiempo en realizarse.

Estos ejemplos muestran la forma como he procedido en la traducción: busco respetar lo más posible tanto la sintaxis como la estructura verbal del autor.

#### PRIMERA SECCIÓN: 1.16-6.13

A 1.16-21a Llamó a Simón, Andrés, Jacobo y Juan

B 1.21b-29a Enseña en la sinagoga en sábado Un varón con espíritu impuro

C 1.29b-31 Sana a la suegra de Simón

*a 1.32-39 Resumen*

*b 1.40-2.12 Dos milagros*

*c 2.13-14 Llama a Leví*

*b' 2.15-3.6 Cuatro controversias*

*a' 3.7-19 Resumen y organización de los doce*

D 3.20-35 Saquear la casa del fuerte

E 4.1-41 **Discurso para los de dentro del grupo**

D' 5.1-20 La expulsión de Legión

C' 5.21-41 Sana a la Hija de Jairo y a la mujer con flujo de sangre

B' 6.1-6 Enseña en la sinagoga en sábado

A' 6.7-13 Llama a los doce, los envía y regresan contando

1.<sup>1</sup> Principio de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios.

2 Así como fue escrito en Isaías el profeta: “**Mira, estoy enviando** (J. Markus) **mi mensajero delante de tu rostro, el que preparará tu camino**” (Éxodo 23.20, Malaquías 3.1).<sup>3</sup> “**Una voz gritando en el desierto: Preparen el camino del Señor, hagan rectas sus sendas**” (Isaías 40.3).<sup>4</sup> Apareció Juan bautizando en el desierto y predicando bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados.<sup>5</sup> Y salía hacia él toda la región de Judea y los de Jerusalén todos, y eran bautizados por él en el río Jordán confesando los pecados de ellos.<sup>6</sup> Y estaba Juan vestido de pelo de camello y una faja de cuero alrededor de su cintura y comía

saltamontes y miel silvestre. <sup>7</sup> Y predicaba diciendo: “viene el que es más fuerte que yo detrás de mí, del que no soy digno, agachándome, desatar las correas de sus sandalias”. <sup>8</sup> Yo bauticé a vosotros con agua, pero él bautizará a vosotros con espíritu santo. <sup>9</sup> Y sucedió en aquellos días que vino Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado en el Jordán por Juan. <sup>10</sup> E inmediatamente, cuando subía del agua, él vio, que los cielos se rasgaban y el espíritu como paloma que descendía hacia él; <sup>11</sup> y una voz sucedió desde los cielos: “Tú eres el hijo mío, el amado, en ti me he complacido”. <sup>12</sup> E inmediatamente el espíritu le echa (o le expulsa, J. Markus, Rius Camp) al desierto. <sup>13</sup> Y estuvo en el desierto cuarenta días siendo probado por Satanás, y estaba con las bestias, y los ángeles le servían. <sup>14</sup> Y después de ser entregado Juan, vino Jesús a la Galilea predicando la buena noticia de Dios, <sup>15</sup> y diciendo “se ha cumplido el tiempo y se ha acercado el Reino de Dios, transformen sus corazones y crean (o confíen) en la buena noticia”.

1. <sup>16</sup> Y pasando junto al mar de Galilea vio a Simón y a Andrés el hermano de Simón echando redes de mano (Mateos-Camacho), pues eran pescadores. <sup>17</sup> Y les dijo Jesús: “Vengan tras de mí y les haré llegar a ser pescadores de seres humanos.” <sup>18</sup> E inmediatamente dejando las redes lo siguieron. <sup>19</sup> Y avanzando un poco vio a Jacobo el de Zebedeo y a Juan, el hermano de él, y ellos —estaban— en la barca poniendo a punto las redes (Mateos-Camacho), <sup>20</sup> e inmediatamente los llamó y dejando al padre de ellos Zebedeo en la barca con los jornaleros, fueron detrás de él. <sup>21</sup> Y entran a Cafarnaúm.

<sup>21</sup> Y entran a Cafarnaúm. Y entonces, en sábado, habiendo entrado a la sinagoga, enseñaba. <sup>22</sup> Y (estaban) abrumados por la enseñanza de él, pues les estaba enseñando como (quien) tiene autoridad, y no como los escribas <sup>23</sup> y entonces, estaba en la sinagoga de ellos un hombre con espíritu impuro y gritó <sup>24</sup> diciendo: “¿Qué (hay) entre nosotros y tú, Jesús nazareno? ¿Viniste a destruirnos? Sé quien eres tu: el Santo de Dios.” <sup>25</sup> y lo reprendió Jesús diciendo: “Cállate y sal de él”. <sup>26</sup> Y convulsionando el espíritu impuro y gritando con fuerte voz, salió fuera de él. <sup>27</sup> Y

se asombraron todos (Markus: quedaron despavoridos; Gnilka: quedaron pasmados), tanto que discutían entre ellos diciendo: “¿Qué es esto? ¡Una enseñanza nueva con autoridad y a los espíritus impuros ordena y obedecen!”<sup>28</sup> E inmediatamente, salió la fama de él a todos lados en toda la región de Galilea.<sup>29a</sup> Y de inmediato saliendo de la sinagoga...

<sup>29b</sup> ...vinieron a la casa de Simón y Andrés con Jacobo y Juan.  
<sup>30</sup> Pero la suegra de Simón estaba acostada (porque) tenía fiebre y de inmediato le dicen sobre (la situación) de ella.<sup>31</sup> Y acercándose, la levantó agarrándola de la mano y la dejó la fiebre y les servía.

<sup>32</sup> Mas llegando el atardecer, cuando se puso el sol, trajeron ante él a todos los que tenían males y a los endemoniados.<sup>33</sup> Y toda la ciudad se ha reunido frente a la puerta (de la casa).<sup>34</sup> Y curó a muchos que tenían males, diversas enfermedades y echo a muchos demonios y no dejaba hablar a los demonios porque le conocían (sabían quién era él).<sup>35</sup> Y de mañana, (aun) muy oscuro, levantándose salió y fue a un lugar desierto y allí oraba.<sup>36</sup> Y lo buscó (el verbo usado significa perseguir, incluso cazar) Pedro y los (que estaban) con él.<sup>37</sup> Y lo encontraron y le dicen: “Todos te buscan”.<sup>38</sup> Y les dice: “Vayamos a otros lugares, a los que tienen ciudades con mercado<sup>94</sup> para que también allí predique, pues a esto salí.”<sup>39</sup> Y vino predicando en las sinagogas de ellos en toda la Galilea y echando demonios.

<sup>40</sup> Y viene hacia él un leproso (Milgrom: enfermedad de escamas) rogándole y diciéndole “Si deseas puedes limpiarme”.<sup>41</sup> Y, moviéndose sus entrañas<sup>95</sup>, extendió la mano y (lo) tocó y le dice: “Deseo, se limpio”.<sup>42</sup> Y de inmediato se fue de él la lepra, y fue limpio.<sup>43</sup> Y reprendiéndolo, lo echó.<sup>44</sup> Y le dice: “Mira,

94 J. P. Louw, *Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains*, New York, United Bible Societies, 1989, 42-43.

95 P. W. Comfort, *New Testament text and translation commentary: Commentary on the variant readings of the ancient New Testament manuscripts and how they relate to the major English translations*. IL, Tyndale House Publishers, Inc., 2008.

a nadie nada digas, pero ve y muéstrate a ti mismo al sacerdote (Mateos-Camacho: ve a que te examine el sacerdote) y ofrece para tu limpieza lo que mandó Moisés para testimonio ante (contra) ellos (Mateos-Camacho y A. Y. Collins: como prueba contra ellos).<sup>45</sup> Pero cuando salió comenzó a predicar mucho y dar a conocer la palabra (contar lo sucedido), hasta el punto que él (Jesús) no podía abiertamente a alguna aldea entrar; sino afuera, en los lugares desiertos estaba. Pero venían a él de todas partes.

2.<sup>1</sup> Y entrando otra vez a Cafarnaúm después de unos días, se escuchó que en casa está. <sup>2</sup> Y se reunieron muchos, hasta que no hubo lugar ni ante la puerta. Y él les hablaba la palabra. <sup>3</sup> Y vienen trayendo ante él a un paralítico siendo cargado entre cuatro. <sup>4</sup> Y no podían presentárselo a él (a Jesús) a causa de la multitud, destecharon el techo donde estaba (Jesús) y habiendo cavado (a través del techo) bajan la camilla donde yacía el paralítico. <sup>5</sup> Y viendo Jesús la fe (fidelidad/lealtad) de ellos dice al paralítico: “Hijo, son perdonados tus pecados”. <sup>6</sup> Pero estaban allí sentados algunos de los escribas cuestionándose en sus corazones <sup>7</sup> “¿Por qué este estas cosas dice? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados si no Uno, Dios?” <sup>8</sup> Y de inmediato, comprendiendo Jesús en su espíritu que esto se cuestionaban internamente, les dice: “¿Por qué estas cosas se cuestionan en sus corazones? <sup>9</sup> ¿Qué es más fácil decir al paralítico: “tus pecados son perdonados” o decir “Levántate, toma tu camilla y camina?” <sup>10</sup> Pero para que sepan que tiene autoridad el hijo del hombre para perdonar pecados sobre la tierra, dice al paralítico: <sup>11</sup> “A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”. <sup>12</sup> Y se levantó, y de inmediato, tomando la camilla salió enfrente de todos, hasta el punto que todos quedaron atónitos y glorificaban a Dios diciendo “Esto nunca vimos”.

<sup>13</sup> Y salió otra vez junto al mar. Y toda la multitud venía a él y les enseñaba. <sup>14</sup> Y pasando vio a Levi el de Alfeo sentado en el telonio (lugar donde se cobran impuestos) y le dijo: “Sígueme”. Y se levantó y lo siguió.

<sup>15</sup> y sucede que él estaba recostado a la mesa en su casa (¿la casa de Levi o la de Jesús?) y muchos cobradores de impuestos y pecadores estaban reclinados junto con Jesús y sus discípulos. Pues eran muchos y lo seguían. <sup>16</sup> Y los escribas de los fariseos viendo que comía con los pecadores y los cobradores de impuestos decían a los discípulos suyos (de Jesús): “¿Por qué con cobradores de impuestos y pecadores come?” <sup>17</sup> Y oyendo (esto que decían) Jesús, les dice: “no tienen necesidad los fuertes (sanos) de médico sino los que tienen males. No vine a llamar a justos sino a pecadores.

<sup>18</sup> Y estaban, los discípulos de Juan y los fariseos, ayunando, y viene y le dicen: “¿Por qué causa los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos ayunan, pero los discípulos tuyos no ayunan?”. <sup>19</sup> Y les dijo Jesús: “¿Pueden los invitados a la boda, en tanto el novio está con ellos, ayunar? Durante el tiempo que tienen al novio con ellos no pueden ayunar. <sup>20</sup> Pero vendrán días cuando sea quitado el novio y entonces ayunarán aquel día. <sup>21</sup> Nadie, un parche de tela nuevo, cose sobre una túnica vieja, pues, si no, tira el parche que servía de relleno, lo nuevo de lo viejo y una rotura peor sucede. <sup>22</sup> Y nadie echa vino nuevo a cueros viejos, si no rasgará el vino los cueros y el vino es destruido, también los cueros; sino (que) el vino nuevo en cueros nuevos.

<sup>23</sup> Y sucedió (que) en sábado él cruzaba por los campos de trigo, y los discípulos comenzaron a hacer camino arrancando las espigas. <sup>24</sup> Y los fariseos le decían: “¡Mira! ¿por qué hacen en sábado lo que no está permitido?” <sup>25</sup> Y les dice: “¿Nunca leyeron lo que hizo David cuando tuvo necesidad y tuvo hambre, él y los que estaban con él, <sup>26</sup> cómo entró a la casa de Dios (en tiempos de) Abiatar sumo sacerdote y los panes de la presencia comió, lo que no está permitido si no a los sacerdotes y dio a los que estaban con él?” <sup>27</sup> Y les decía: “El sábado por a causa del ser humano fue hecho y no el ser humano a causa del sábado. <sup>28</sup> Así, señor es el hijo del hombre, también, del sábado.”

3.<sup>1</sup> Y entró de nuevo a la sinagoga y estaba allí un hombre que tenía seca la mano. <sup>2</sup> Y lo vigilaban, si él curaría en sábado para

acusarlo (para presentar cargos contra él).<sup>3</sup> Y dice al hombre, al que tenía la mano seca: “levántate al centro (ponte en medio)”.<sup>4</sup> Y les dice: “¿Es permitido en sábado lo bueno hacer o hacer lo malo, una vida salvar o destruirla?” Pero ellos callaban.<sup>5</sup> Y mirando alrededor, a ellos, con cólera, apenado por la obstinación de sus corazones, dice al hombre: “extiende la mano” y la extendió y fue restaurada su mano.<sup>6</sup> Y saliendo los fariseos, de inmediato, con los herodianos celebraban consulta contra él para destruirlo (asesinarlo).

<sup>7</sup> Y Jesús con sus discípulos se retiró hacia el mar, y mucha multitud de Galilea, y de Judea,<sup>8</sup> y de Jerusalén y de la Idumea, y de la otra orilla del Jordán y de los alrededores de Tiro y Sidón mucha multitud, oyendo cuanto hacía, vino a él.<sup>9</sup> Y dijo a sus discípulos que tuvieran lista una barquilla a causa de la multitud para que no lo aplastara,<sup>10</sup> pues a muchos curó, hasta el punto (que la gente caía) de caer sobre él para tocarlo cuantos tenían dolencias.<sup>11</sup> Y los espíritus impuros en cuando le veían, caían ante el y gritaban diciendo: “Tu eres el hijo de Dios”.<sup>12</sup> Y los reprendía mucho para que no lo dieran a conocer (para que no lo hicieran público).

<sup>13</sup> Y subiendo al monte, también convoca a los que quería y vinieron ante él.<sup>14</sup> E hizo doce para que estuvieran con él y para que les enviara a predicar<sup>15</sup> y tener autoridad para echar a los demonios.<sup>16</sup> Y a Simón puso sobre nombre “Pedro”;<sup>17</sup> y a Jacobo el de Zebedeo y a Juan su hermano también les puso sobre nombre “Boanerges”, lo que significa “hijos del trueno”,<sup>18</sup> a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo y a Tomás y Jacobo el de Alfeo y Tadeo y Simón el cananita<sup>19</sup> y Judas Iscariote el que le entregó.

<sup>20</sup> Y viene a (una) casa y se reúne otra vez una multitud, hasta no poder ellos, ni pan comer;<sup>21</sup> y habiendo escuchado los suyos (lit: los que están a su lado, sus parientes), salieron a agarrarlo pues decían: “¿Está fuera de sí?”<sup>22</sup> Y los escribas, los que descendieron de Jerusalén, decían: “A Belcebú tiene” y “por el príncipe de los demonios echa a los demonios”.<sup>23</sup> Y llamándo-

los a su lado, en parábolas les decía: “¿Cómo puede Satanás a Satanás echar? <sup>24</sup> De igual modo, si un reino contra sí mismo está dividido, no puede estar en pie el reino aquel, <sup>25</sup> y si una casa (familia) en contra de sí misma se divide, no puede, aquella casa, estar en pie. <sup>26</sup> Y si Satanás se levanta contra sí mismo y se divide, no puede mantenerse, sino que fin tiene. <sup>27</sup> Pero no puede nadie, a la casa del fuerte entrar para saquear sus bienes, si no primero al fuerte atara, y entonces, su casa saqueará. <sup>28</sup> Amén les digo que todas las cosas serán perdonadas a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias con cuantas blasfemaran, <sup>29</sup> pero el que blasfemare contra el Espíritu Santo, no tiene perdón durante este tiempo, sino culpable es de un pecado eterno. <sup>30</sup> Porque decían: “Espíritu impuro tiene”.

<sup>31</sup> Y viniendo su madre y los hermanos de él y quedándose afuera, enviaron por él llamándolo (enviaron a llamarlo). <sup>32</sup> Y estaba sentada, a su alrededor, una multitud, y le dicen: “¡Mira!, tu madre y hermanos (están) afuera y te buscan. <sup>33</sup> Y contestándoles, dice: “¿Quién es mi madre y mis hermanos?” <sup>34</sup> Y mirando alrededor a los que estaban sentados en círculo a su alrededor, dice: “Miren a mi madre y mis hermanos”. <sup>35</sup> “El que haga la voluntad de Dios, este mi hermano y hermana y madre es”.

4.<sup>1</sup> Y otra vez comenzó a enseñar junto al mar y se reunió ante él una multitud muy grande, hasta el punto de que él subiendo en una barca se sentó en el mar. Y toda la multitud sobre la tierra frente al mar estaba. <sup>2</sup> Y les enseñaba con muchas parábolas y les decía en su enseñanza: <sup>3</sup> “¡Escuchen! Miren, salió el que siembra a sembrar. <sup>4</sup> Y sucedió, en el sembrar, que una parte cayó junto al camino, y vinieron las aves y la comieron. <sup>5</sup> Y otra cayó sobre las piedras donde no hay mucha tierra, e inmediatamente brotó a causa de no tener tierra profunda, <sup>6</sup> y cuando salió el sol fue quemada y a causa de no tener raíz se secó. <sup>7</sup> Y otra calló en los espinos, y brotaron los espinos y la ahogaron, y no dio fruto. <sup>8</sup> Pero otra cayó en buena tierra y daba fruto brotando y creciendo y produciendo por treinta y por sesenta y por cien”. <sup>9</sup> Y decía: “El que tiene oídos para escuchar, escuche”.



<sup>10</sup> Y cuando estuvo solo, le preguntaron los que le rodeaban junto a los doce (acerca) de las parábolas. <sup>11</sup> Y les decía: “A ustedes el misterio del reino de Dios les ha sido dado, pero aquellos de afuera en parábolas todas las cosas son, <sup>12</sup> **Para que viendo vean y no perciban, y oyendo oigan y no comprendan, para que no (se vuelvan de sus caminos) y sean perdonados**” (Isaías 6.9-10). <sup>13</sup> Y les dice: “¿No entienden esta parábola? Y ¿Cómo todas las parábolas entenderán?” <sup>14</sup> El que siembra, la palabra siembra. <sup>15</sup> Y estos son “los de junto al camino”: donde es sembrada la palabra y cuando escuchan, inmediatamente viene Satanás y toma la palabra, la que ha sido sembrada en ellos. <sup>16</sup> Y estos son “los que sobre rocas han sido sembrados”, los que cuando escuchan la palabra inmediatamente con alegría la reciben, <sup>17</sup> y no tienen raíz en ellos mismos sino que son efímeros, seguidamente, llegando tribulación o persecución a causa de la palabra, de inmediato son escandalizados. <sup>18</sup> Y otros son “los que entre espinos son sembrados” estos son los que escuchando la palabra, <sup>19</sup> y las preocupaciones del presente (lit. de la era) y el engaño de la riqueza y las demás codicias, entrando (en la persona) ahogan la palabra y llega a ser sin fruto. <sup>20</sup> Y aquellos son “los que sobre tierra buena fueron sembrados”, los que escuchan la palabra y la reciben y producen cosecha por treinta y por sesenta y por cien.

<sup>21</sup> Y les decía: “¿Acaso viene la lámpara para que bajo una vasija sea puesta o bajo la cama? ¿No, (es más bien) para que sobre el candelero sea puesta? <sup>22</sup> Pues no hay algo oculto si no para que sea revelado, nada estuvo escondido sino para que venga a (ser) expuesto. <sup>23</sup> Si alguno tiene oídos para escuchar que escuche. <sup>24</sup> Y les decía: “Vean qué escuchan, con la medida que miden serán medidos y les será añadido, <sup>25</sup> pues al que tiene, le será dado, y al que no tiene, también lo que tiene le será quitado”.

<sup>26</sup> Y decía: “así es el reino de Dios: como un hombre que echa la semilla sobre la tierra <sup>27</sup> y duerma o se levante, noche y día, y la semilla brota y crece sin que él sepa cómo. <sup>28</sup> Por sí misma la tierra da fruto, primero hierba, luego espiga, y seguidamente grano

lleno en la espiga, <sup>29</sup> y cuando el fruto se entrega (Mateos-Camacho), envía (mete) la hoz porque ha llegado la cosecha”

<sup>30</sup> Y decía “¿De qué manera compararemos el reino de Dios o con cuál parábola lo ponemos? <sup>31</sup> Como un grano de mostaza, el cual es sembrado sobre la tierra, la más pequeña de todas las semillas sobre la tierra, <sup>32</sup> y cuando es sembrada, se levanta y llega a ser la mayor de todas las hortalizas y hace grandes ramas hasta poder, bajo su sombra las aves del cielo vivir”.

<sup>33</sup> Con muchas parábolas como estas les hablaba la palabra así como podrían escuchar <sup>34</sup> y sin parábolas no les hablaba, pero en privado, a sus propios discípulos les explicaba todo. <sup>35</sup> Y les dice aquel día llegando el atardecer: “cruzemos a la otra orilla”. <sup>36</sup> Y dejando a la multitud, lo tomaron como estaba en la barca, y (habían o estaban) otras barcas estaban con él. <sup>37</sup> Y sucede una gran torbellino de viento y las olas se echaban en la barca, hasta el punto de llenar ya la barca, <sup>38</sup> y él estaba en la popa sobre un almohadón durmiendo. Y lo despiertan y le dicen: “Maestro, ¿no te importa que perezcamos?” (Mateos-Camacho) <sup>39</sup> Y habiéndose despertado regañó al viento y dijo al mar: “Calla, enmudece”. Y se cortó el viento y sucedió una gran calma. <sup>40</sup> Y les dijo: “¿Por qué son cobardes? ¿Cómo no tienen fe?” <sup>41</sup> Y temieron con gran temor y decían unos a otros: “¿Quién es este que también el viento y el mar le obedecen?”

5.<sup>1</sup> Y vinieron a la otra orilla del mar, a la región de los gerasenos <sup>2</sup> y saliendo él de la barca, vino a su encuentro, de los sepulcros, un hombre con espíritu impuro. <sup>3</sup> Él tenía su vivienda en los sepulcros y ni con cadenas, no más, podía alguno atarlo, <sup>4</sup> porque muchas veces había sido atado con cadenas y grilletes y eran rotas por él las cadenas y los grilletes hacía pedazos y nadie era (tan) fuerte para dominarlo. <sup>5</sup> Y (durante) toda la noche y el día, en los sepulcros y los montes estaba gritando y cortándose a sí mismo con piedras. <sup>6</sup> Y viendo a Jesús desde lejos, corrió y se postró ante él; <sup>7</sup> y gritó con voz fuerte: “¿Qué hay entre tu

y yo, Jesús hijo del Dios altísimo? Te conjuro<sup>96</sup> por Dios, no me atormentes”.<sup>8</sup> Pues le decía (Jesús): “Sal espíritu impuro de (este) hombre”.<sup>9</sup> Y le preguntaba (Jesús): “¿Cuál es tu nombre?” y le dice: “Legión es mi nombre porque somos muchos”.<sup>10</sup> Y le rogaba mucho para que no lo enviara fuera de la región.<sup>11</sup> Y había allí, frente al monte, una piara de cerdos paciendo (Mateos-Camacho: hozando).<sup>12</sup> Y le rogaron diciendo: “Envíanos a los cerdos para que en ellos entremos”.<sup>13</sup> Y se los permitió y saliendo (del hombre) los espíritus impuros entraron a los cerdos y cargaron (la palabra griega es militar) risco abajo y (de ahí) al mar (cayeron), (eran) como dos mil y se ahogaban (Mateos-Camacho: se fueron ahogando) en el mar.<sup>14</sup> Y quienes los cuidaban huyeron y contaron en la ciudad y los campos y vinieron a ver (los habitantes de esos lugares) qué es lo que había sucedido.<sup>15</sup> Y vienen a Jesús y ven al que había estado endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, al que había tenido la legión (dentro) y tuvieron miedo.<sup>16</sup> Y les narraron, los que vieron lo que sucedió con el que había estado endemoniado y acerca de los cerdos.<sup>17</sup> Y comenzaron a rogarle salir de la región de ellos.<sup>18</sup> Y embarcándose (Jesús) en la barca, le suplica el que había estado endemoniado para estar (permanecer) con él,<sup>19</sup> pero no lo dejó, sino que le dice: “Ve a tu casa con los tuyos y cuéntales cuánto el Señor ha hecho por ti y (que) tuvo misericordia de ti”.<sup>20</sup> Y fue y empezó a predicar en la Decápolis cuanto le hizo Jesús y todos estaban atónitos.

<sup>21</sup> Y Jesús cruzó otra vez a la otra orilla y se reunió mucha multitud con él y estaba junto al mar.<sup>22</sup> Y viene uno de los jefes de la sinagoga de nombre Jairo, y viéndolo (a Jesús) cae a sus pies,<sup>23</sup> y le ruega mucho diciendo “Mi hija está a punto de morir, venga y ponga sus manos sobre ella para que se salve y viva”.<sup>24</sup> Y fue con él y le seguía mucha multitud y lo apretujaban.<sup>25</sup> Y una mujer estando con flujo de sangre por doce años,<sup>26</sup> y mucho había sufrido bajo muchos médicos y había gastado todo (cuanto tenía) y de nada le había servido sino que le iba mucho peor,<sup>27</sup> escuchando sobre Jesús, vino entre la multitud por de-

---

<sup>96</sup> “Te conjuro” solo aparece aquí y en Hechos de los Apóstoles 19.13. En Hch 19.13 se refiere a un grupo de judeanos exorcistas que tratan de echar un demonio diciendo “te conjuramos por el Jesús que predica Pablo”.

trás y tocó el manto de él <sup>28</sup> pues decía: “Si toco (aunque sea) sus ropas me sanaré”. <sup>29</sup> E inmediatamente fue secada la fuente de sangre de ella y supo con su cuerpo que había sido sanada de su sufrimiento. <sup>30</sup> Y de inmediato, Jesús se dio cuenta en sí mismo que había salido fuerza de él, volviéndose a la multitud decía: “¿Quién tocó mis vestidos?” <sup>31</sup> Y le dicen sus discípulos: “Ves la multitud apretujándote y dices ¿Quién me tocó?” <sup>32</sup> Y mirando alrededor para ver a la que esto había hecho. <sup>33</sup> Y la mujer teniendo miedo y temblando, sabiendo lo que le había sucedido a ella, vino y se postró ante él y le dijo toda la verdad. <sup>34</sup> Él le dijo: “Hija, tu fe/fidelidad te ha sanado. Ve en paz y se sana de tu sufrimiento”. <sup>35</sup> Cuando él estaba hablando aun, vienen de la casa del archisinagogo diciéndole: “Tu hija ha muerto. ¿Por qué aun molestas al maestro?” <sup>36</sup> Pero Jesús desoyendo la palabra que habían dicho, dice al archisinagogo: “No temas solo cree (ten confianza)”. <sup>37</sup> Y no dejó a nadie seguir junto con él si no a Pedro y Jacobo y a Juan hermano de Jacobo. <sup>38</sup> Y vienen a la casa del archisinagogo, y ve un escándalo y unos llorando y unos dando grandes alaridos (Rodríguez Carmona). <sup>39</sup> Y entrando les dice “¿Por qué están alborotando y llorando? La niña no ha muerto, sino que duerme”. <sup>40</sup> Y se burlaban de él. Pero este (Jesús) los echó a todos. Toma al padre de la niña y a la madre y a los que estaban con él y entran donde estaba la niña, <sup>41</sup> Y agarrando la mano de la niña le dice: “Talitha qum (lo que es traducido, “Muchacha, a ti te digo, levántate)”. <sup>42</sup> E inmediatamente se levantó la muchacha y caminaba, pues tenía doce años. Y quedaron fuera de sí (Rodríguez Carmona) con gran terror. <sup>43</sup> Y les dio órdenes con insistencia para que nadie supiera esto, y dijo que le dieran de comer.

6.<sup>1</sup> Y salió de allí y viene a su patria, y lo siguen sus discípulos <sup>2</sup> y llegando el sábado comenzó a enseñar en la sinagoga y muchos escuchando(lo) estaban atónitos y decían: “¿De dónde a este estas cosas (cuál es el origen de estas acciones de Jesús) ?, y ¿qué (es) la sabiduría la que le ha sido dada a este, y las fuerzas estas (Mateos-Camacho) que por sus manos hace? <sup>3</sup> ¿No es este el carpintero, el hijo de María y hermano de Jacobo y José y Judá y Simón? Y ¿no están sus hermanas aquí delante de nosotros?” Y se escandalizaban de él. <sup>4</sup> Y les decía Jesús: “Un profeta

no es sin honor si no (excepto) en su patria entre sus familiares y en su casa”.<sup>5</sup> Y no podía hacer allí ningún acto de fuerza (acto de fuerza es usualmente traducido con la palabra milagro), si no a unos pocos enfermos impuso sus manos y sanaron.<sup>6</sup> Y se maravillaba por la falta de fe/fidelidad de ellos. Y recorría las aldeas de alrededor, en círculo, enseñando.

<sup>7</sup> Y llama a los doce y comenzó a enviarles de dos en dos y les daba autoridad (sobre) los espíritus impuros.<sup>8</sup> Y les ordenó que nada llevaran para el camino si no solo un bastón: ni pan, ni bolsa, ni monedas en la faja<sup>9</sup> sino, calzándose con sandalias y no vistiendo dos túnicas.<sup>10</sup> Y les decía: “Donde entren en una casa, ahí permanezcan hasta que salgan de allí.”<sup>11</sup> Y al lugar en donde no les recibían, ni les escuchaban, saliendo de allí, sacudan el polvo de debajo de los pies de ustedes para testimonio contra ellos”.<sup>12</sup> Y saliendo predicaron para que cambien de corazón,<sup>13</sup> y muchos demonios echaban y ungián con aceite (de oliva) a muchos enfermos y sanaban.

## SEGUNDA SECCIÓN MARCOS 6.14-9.13

A 6.14-6.30 El asesinato de Juan el que bautiza y el inicio del ciclo de Elías

B 6.31-6.56 Los panes que sacian y endurecen el corazón

C 7.1-21 **Comer el pan con las manos limpias no limpia el corazón**

C' 7.24-30 **Comer las migajas que caen de la mesa**

B' 7.31-8.26 Los panes que sacian y endurecen el corazón

A' 8.27-9.13 El anuncio del asesinato de Jesús y el cierre del ciclo de Elías

<sup>14</sup> Y escuchó el rey Herodes, pues su nombre (de Jesús) se había hecho famoso, y decía: “Juan el que bautiza ha sido levantado de los muertos y por esto actúan las fuerzas en él”.<sup>15</sup> Y otros decían “es Elías” y otros decían “un profeta como uno de los profetas”.<sup>16</sup> Pero oyendo Herodes, decía “el que yo decapité, Juan, este fue resucitado”.<sup>17</sup> Pues el mismo Herodes había man-

dato y apresó a Juan y lo encadenó en la cárcel a causa de Herodías, la mujer (esposa) de Filipo el hermano de él, porque se había casado con ella. <sup>18</sup> Pues Juan le decía a Herodes: “No te es permitido tener a la mujer de tu hermano”. <sup>19</sup> Y Herodías le tenía rencor y deseaba matarlo pero no podía, <sup>20</sup> pues Herodes temía a Juan porque sabía que era un hombre justo y santo y lo protegía. Y escuchándolo quedaba muy confundido, aunque lo escuchaba gustosamente. <sup>21</sup> Y siendo el día apropiado, cuando era el cumpleaños de Herodes, un banquete hizo a los grandes suyos y a los tribunos y a los principales de Galilea. <sup>22</sup> Entrando la hija de la misma Herodías y danzando complació a Herodes y a los que estaban reclinados con él (comiendo). Dijo el rey a la muchacha: “pídemelo que deseas y te lo daré”. <sup>23</sup> Y le juró a ella: “lo que me pidas te daré, hasta la mitad de mi reino”. <sup>24</sup> Y saliendo ella, le dijo a su madre: “¿Qué pediré?” Y le dijo: “la cabeza de Juan el que bautiza”. <sup>25</sup> Y entrando, en seguida, con rapidez ante el rey, pidió diciendo: “Deseo que de inmediato me des, sobre un plato, la cabeza de Juan el Bautista”. <sup>26</sup> Y poniéndose muy triste el rey a causa de los juramentos y de los invitados, no quiso romper su palabra a ella. <sup>27</sup> Y de inmediato, enviando el rey al verdugo, mandó traer la cabeza de él (Juan). Y yendo, lo decapitó en la cárcel <sup>28</sup> y trajo la cabeza de él sobre un plato y se la dio a la muchacha y la muchacha se la dio a su madre. <sup>29</sup> Y oyendo sus discípulos (de Juan) vinieron y levantaron el cadáver y lo pusieron en un sepulcro.

<sup>30</sup> Y se reúnen los apóstoles ante Jesús y le contaron todo cuanto hicieron y cuanto enseñaron. <sup>31</sup> Y les dice: “Vengan ustedes solos aparte a un lugar desierto y descansen un poco”. Pues eran muchos los que venían e iban y ni para comer tenían tiempo. <sup>32</sup> Y fueron en la barca a un lugar desierto, aparte. <sup>33</sup> Y los vieron irse y muchos supieron y por tierra, de todas las ciudades corrieron allí y se les adelantaron. <sup>34</sup> Y saliendo (del bote) vieron mucha multitud y se le movieron las entrañas por ellos, porque eran como ovejas que no tenían pastor, y comenzó a enseñarles muchas cosas. <sup>35</sup> Y siendo ya muchas horas, acercándose sus discípulos decían: “Desierto es el lugar y ya (han pasado) muchas horas, <sup>36</sup> despídelos para que yendo a los campos de alrededor y las aldeas compren para sí algo para que coman”. <sup>37</sup> Pero (él)

contestando les dijo: “Denles ustedes de comer”. Y le dicen: “¿Yendo comparemos doscientos denarios de panes y les daremos de comer?!”<sup>38</sup> Pero él les dice: “¿Cuántos panes tienen? Vayan y vean”. Y cuando supieron dicen: “cinco y dos peces”.<sup>39</sup> Y les ordenó sentar en grupos sobre la hierba verde<sup>40</sup> y se sentaron en parcelas de cien y de cincuenta.<sup>41</sup> Y tomando los cinco panes y los dos peces, levantando los ojos al cielo bendijo y partió los panes y daba a los discípulos para que se los sirvieran y los dos peces los dividió entre todos.<sup>42</sup> Y comieron todos y se saciaron.<sup>43</sup> Y eran doce canastos llenos de los pedazos y de los peces.<sup>44</sup> Y eran los que comieron cinco mil hombres.

<sup>45</sup> E inmediatamente obligó a sus discípulos a subir a la barca e ir a la otra orilla hacia Betsaida, mientras él despide a la multitud.<sup>46</sup> Habiéndose despedido de ellos fue al monte a orar.<sup>47</sup> Y llegando el atardecer, está la barca en medio del mar y él solo en la tierra.<sup>48</sup> Viendo (Jesús) que estaba siendo un suplicio para ellos avanzar (Mateos-Camacho), pues el viento estaba en contra ellos (en dirección contraria), alrededor de la cuarta vigilia de la noche, viene hacia ellos caminando sobre el mar y quería adelantárseles.<sup>49</sup> Pero ellos viéndolo que sobre el mar caminaba les pareció que es un fantasma, y gritaron.<sup>50</sup> pues todos lo vieron y estaban conmocionados. Pero él inmediatamente habló con ellos y les dice: “Tengan valor, soy yo, no teman”.<sup>51</sup> Y subió con ellos a la barca y se cortó el viento y estaban extremadamente fuera de sí<sup>52</sup> pues no entendieron sobre los panes, sino que el su corazón de ellos estaba endurecido.

<sup>53</sup> Y atravesando (el mar) vinieron a la tierra de Genesaret y atracaron.<sup>54</sup> Y al salir de la barca, inmediatamente le reconocieron<sup>55</sup> y corrieron de toda aquella región y comenzaron a traer, sobre camillas, a los que tenían males allí donde escuchaban que (Jesús) estaba.<sup>56</sup> y donde entraba a una villa o a una ciudad o en el campo en los mercados (plazas o espacios abiertos) ponían a los enfermos y le suplicaban que aun el borde de su vestido tocar (“le rogaban que les dejase tocar aunque fuera el borde de su manto” Mateos-Camacho). Y cuantos lo tocaron eran sanados.

7.<sup>1</sup> Y se reúnen ante él los fariseos y algunos de los escribas que vinieron de Jerusalén <sup>2</sup> y viendo a algunos de sus discípulos que con manos impuras, esto es sin lavar, comían los panes <sup>3</sup> –pues los fariseos y todos los de Judea si no se lavan las manos de la manera adecuada no comen, aferrándose a la tradición de los ancianos <sup>4</sup> y (volviendo) del mercado si no se bañan no comen, y muchas cosas hay las que han recibido (y a las que se) aferran como lavar los vasos, las jarras y los utensilios de cobre- <sup>5</sup>. Y le preguntan los fariseos y los escribas: “¿Por qué no caminan los discípulos tuyos según la tradición de los ancianos, sino que con manos impuras comen el pan?” <sup>6</sup> Él les dijo: “Bien profetizó Isaías acerca de ustedes hipócritas, como ha sido escrito: **“Este pueblo con los labios me honra pero su corazón está muy alejado de mi. <sup>7</sup> Y en vano me adoran enseñando enseñanzas y mandamientos de hombres”** (Isaías 29.13). <sup>8</sup> Dejando el mandamiento de Dios aferrándose a las tradiciones de los hombres. <sup>9</sup> Y les decía: “Bien invalidan el mandamiento de Dios para que la tradición de ustedes mantengan. <sup>10</sup> Pues Moisés dijo –**Honra a tu padre y a tu madre-** y **-el que habla mal del padre o la madre con muerte muera-**” (Éxodo 20.12, Deuteronomio 5.16. Mateos-Camacho: “el que deje en la miseria a su padre o a su madre tiene pena de muerte”) <sup>11</sup> pero ustedes dicen: “Si un hombre dijera al padre o a la madre: “Corbán” -lo que significa: ofrenda- es lo que de mí pudiera ayudarte”. <sup>12</sup> Ya no le dejan (ustedes) nada hacer por el padre o por la madre, <sup>13</sup> invalidando la palabra de Dios con la tradición de ustedes la que han recibido y muchas cosas como estas hacen”. <sup>14</sup> Y llamando de nuevo a la multitud, les decía: “Escúchenme todos y comprendan: <sup>15</sup> No es lo de afuera del ser humano lo que entrando en él lo que puede hacerlo sucio (impuro), sino las cosas que de dentro de el ser humano salen las que hacen impuro al ser humano. <sup>16</sup> (Verso omitido por los principales manuscritos disponibles) <sup>17</sup> Y cuando entró a la casa lejos de la multitud, le preguntaron sus discípulos por la parábola. <sup>18</sup> Y les dice: “¿Así también ustedes están sin entendimiento? ¿No comprenden que todo lo que de afuera que entra al ser humano no lo puede (hacer) impuro <sup>19</sup> porque no entra a su corazón sino al estómago y en la letrina sale –purificando todos los alimentos-?” <sup>20</sup> Y decía, “porque lo que del ser humano sale, aquello contamina al ser humano, <sup>21</sup>



pues lo de adentro (proviene) del corazón de los seres humanos: los malos pensamientos salen, fornicaciones, robos, asesinatos, <sup>22</sup> los adulterios, los engaños, las codicias, las maldades, el engaño, el libertinaje, el mal de ojo, la blasfemia, la soberbia, la insensatez. <sup>23</sup> Todas estas cosas malas de dentro salen y hacen impuro al ser humano”.

<sup>24</sup> Y de allí levantándose, vino a las regiones de Tiro. Y entrando en una casa, deseaba que nadie supiera (que estaba allí) y no pudo esconderse. <sup>25</sup> Sino que de inmediato, una mujer que había oído de él, la que tenía una hija con un espíritu impuro, viniendo se postró delante de sus pies. <sup>26</sup> Y la mujer era griega, siro fenicia de nacimiento, y le pidió que al demonio echara fuera de su hija. <sup>27</sup> Y le decía (Jesús a ella): “Deja primero saciar a los hijos pues no es bueno echar el pan de los hijos a los perrillos”. <sup>28</sup> Pero ella le contestó y le dice: “Señor, también los perrillos bajo la mesa comen las migajas de los niños”. <sup>29</sup> Y le dijo a ella: “Por esta palabra ve, ha salido de tu hija el demonio”. <sup>30</sup> Y yéndose a su casa, encontró a la hija acostada en la cama y el demonio había salido.

<sup>31</sup> Y de nuevo, saliendo de las regiones de Tiro, vino a través de Sidón al mar de Galilea por medio de la región de Decápolis. <sup>32</sup> Y le traen un sordo y tartamudo y le suplican que ponga su mano sobre él. <sup>33</sup> Y tomándolo aparte de la multitud, en privado, puso sus dedos en los oídos de él y con saliva tocó la lengua de él. <sup>34</sup> Y levantando los ojos al cielo suspiró y le dice: “Éffata” –que significa sea abierto–. <sup>35</sup> Y fueron abiertos sus oídos y fue soltada la amarra de su lengua y hablaba correctamente. <sup>36</sup> Y les ordenó que a nadie le dijeran, pero cuanto (más) les ordenaba más pregonaban. <sup>37</sup> Y estaban excesivamente abrumados diciendo: “Todo (lo) ha hecho bien, y a los sordos hace oír y a los mudos hablar”.

8.<sup>1</sup> En aquellos días otra vez había mucha multitud y tenían que comer, y llamando a sus discípulos les dice: <sup>2</sup> “se me han movido las entrañas por la multitud, porque ya tres días permanecen conmigo y no tienen qué comer, <sup>3</sup> y si los despiden en ayunas a

sus casas, se desmayarán en el camino y algunos de lejos han venido. <sup>4</sup> Y le contestaron sus discípulos: “¿De dónde a estos podría alguno saciar de pan aquí en (este lugar) desierto?” <sup>5</sup> Y les preguntó: “¿Cuántos panes tienen?” y ellos dijeron: “siete”. <sup>6</sup> y ordena a la multitud reclinarse sobre la tierra; y tomando los siete panes dando gracias los partió y daba a sus discípulos para que los pusieran delante (de la multitud), y los pusieron delante de la multitud. <sup>7</sup> y tenían pocos pececillos; y bendiciéndolos dijo también estos pónganles enfrente. <sup>8</sup> Y comieron y fueron saciados y recogieron abundantes pedazos: siete canastas. <sup>9</sup> Y habían como cuatro mil. Y los despidió. <sup>10</sup> E inmediatamente subiendo a la barca con sus discípulos vino a la región de Dalmanuta.

<sup>11</sup> Y salieron los fariseos y comenzaron a discutir con él buscando de su parte una señal del cielo, poniéndolo a prueba. <sup>12</sup> Y suspirando profundamente en su espíritu, dice: “¿Por qué la generación esta busca señal? Amen les digo, si será dada a esta generación señal. <sup>13</sup> Y dejándoles de nuevo embarcando fueron a la otra orilla.

<sup>14</sup> Y olvidando tomar panes y solo un pan tenían con ellos en la barca. <sup>15</sup> Y (Jesús) les ordenaba diciendo: “Miren, vean la levadura de los fariseos y la levadura de Herodes”. <sup>16</sup> Y discutían entre ellos que no tenían pan. <sup>17</sup> Y dándose cuenta (Jesús) les dice: “¿Por qué discuten que no tienen pan? ¿No entienden ni comprenden? ¿Tienen endurecido su corazón? <sup>18</sup> ¿Teniendo ojos no ven y teniendo oídos no oyen? Y no recuerdan <sup>19</sup> cuando los cinco panes partí para cinco mil ¿cuántas canastas llenas de pedazos recogieron (ustedes)?” Le decían “doce”. <sup>20</sup> “Cuando los siete para los cuatro mil, ¿cuántos cestos llenos de pedazos recogieron (ustedes)?” Y dicen: “siete”. Y les dice: “¿Cómo no comprenden?”.

<sup>22</sup> Y viene a Betsaida. Y le traen a un ciego y le ruegan que lo toque. <sup>23</sup> Y tomando de la mano al ciego, lo trajo fuera de la aldea y escupiendo a los ojos de él, le impuso las manos, le preguntaba: “¿Ves algo?” <sup>24</sup> Y levantando la vista decía “Veo a los seres humanos como árboles, los veo caminando”. <sup>25</sup> Entonces,

de nuevo puso las manos sobre sus ojos y vio claramente, y restauró y vio todo con claridad. <sup>26</sup> Y lo envió a su casa diciendo: “No entres a la aldea”.

<sup>27</sup> Y Salió Jesús y sus discípulos a las aldeas de Cesárea de Filipo y en el camino les preguntó a sus discípulos diciéndoles: “¿Quién dicen las gentes que soy?” <sup>28</sup> Y le dijeron diciendo: “Juan el Bautista, y otros Elías y otros que eres uno de los profetas”. <sup>29</sup> Y él les preguntó: “¿Y ustedes quién dicen que soy?”, contestando Pedro le dice “Tu eres el cristo”. <sup>30</sup> Y les regañó para que a nadie dijeran acerca de él. <sup>31</sup> Y comenzó a enseñarles que es necesario al hijo del hombre mucho padecer y ser rechazado por los ancianos y los sacerdotes y los escribas y ser asesinado y a los tres día resucitar. <sup>32</sup> Y con confianza la palabra les hablaba, y tomándolo Pedro comenzó a regañarlo. <sup>33</sup> Pero él volviéndose y viendo a sus discípulos, regañó a Pedro y dice: “Ve detrás de mí, Satanás, porque no piensas en las cosas de Dios sino en las cosas de los hombres”.

<sup>34</sup> Y reuniendo a la multitud con sus discípulos les dijo: “Si alguno desea seguir detrás de mí, niéguese a sí mismo y levántese su cruz y sígame, <sup>35</sup> pues el que desee su vida salvar la perderá, el que su vida pierda por causa de mí y del evangelio la salvará. <sup>36</sup> Pues ¿qué beneficia a un ser humano ganar todo el mundo y perder su vida? <sup>37</sup> Pues ¿qué daría un ser humano a cambio de su vida? <sup>38</sup> Pues si alguno se avergüenza de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su padre con los santos ángeles.” 9.<sup>1</sup> Y les decía: “Amén les digo, que hay algunos de los que están aquí los cuales no (enfático: de ningún modo) probarán la muerte hasta que vean el reino de Dios viniendo con fuerza.

<sup>2</sup> Y después de seis días toma Jesús a Pedro y a Jacobo y a Juan y sube con ellos a un monte alto, aparte (de los demás, solos) y fue transformado delante de ellos, <sup>3</sup> y sus vestidos fueron brillantes, muy blancos, los cuales un lavadero sobre la tierra, no puede de esta manera, blanquear. <sup>4</sup> Y fue visto por ellos Elías

con Moisés y estaban conversando con Jesús. <sup>5</sup> Y reaccionando Pedro, dice a Jesús: “Rabí, bueno es para nosotros estar aquí, y haremos tres tiendas, una para ti y para Moisés una y Elías una”. <sup>6</sup> Pues no sabía que contestar (como reaccionar) pues estaban aterrorizados. <sup>7</sup> Y vino una nube cubriéndolos con su sombra y vino una voz de la nube: “Este es mi hijo amado, escúchenlo”. <sup>8</sup> Y de repente, mirando alrededor, no vieron a nadie sino a Jesús solo con ellos. <sup>9</sup> Y descendiendo ellos del monte les ordenó que a nadie lo que vieron contaran, si no cuando el hijo del hombre de entre los muertos resucite. <sup>10</sup> Y la palabra aferraron en ellos preguntándose “¿Qué es esto de resucitar de entre los muertos?”.

<sup>11</sup> Y le preguntaban diciendo: “¿Por qué los escriban dicen que Elías debe venir primero?” <sup>12</sup> Pero él les dice: “¿Elías ciertamente, viniendo primero restaura todas las cosas?, pero ¿cómo ha sido escrito sobre el hijo del hombre que muchas cosas sufrirá y sea despreciado?” <sup>13</sup> Pero les digo que también Elías ha venido e hicieron con él cuando quisieron, así como está escrito acerca de él.

### TERCERA SECCIÓN MARCOS 9.14-10.52

A. 9.14-29: Ayuda a mi falta de fe

B-C 9.30-41: El hijo del hombre es entregado/¿quién es el mayor?

D. 9.42-50: Entrar a la vida

E. 10.1-12: Preguntan ¿Es permitido divorciarse de una mujer?

---

97 Taylor: “¿De modo que primero tiene que venir Elías a ponerlo todo en orden? Entonces, ¿cómo está escrito que el Hijo del hombre tiene que padecer mucho y ser despreciado?”. Mateos-Camacho: “-¿De modo que Elías viene primero y lo pone todo en orden! Entonces, ¿cómo está escrito que el Hijo del hombre va a padecer mucho y ser despreciado?”. Rodríguez Carmona: “Elías vendrá primero y restablecerá todo; mas, ¿cómo está escrito del Hijo del hombre que sufrirá mucho y que será despreciado?”. Markus: “¿Es realmente cierto que Elías, cuando venga primero, restaurará todas las cosas? ¿Cómo entonces está escrito acerca del Hijo del Hombre que debe sufrir muchas cosas y ser despreciado?”.

**F. 10.13-16: El Reino de Dios pertenece a quienes lo reciben como niños.**

E' 10.17-22: Pregunta: ¿Qué debo hacer para heredar la vida?

D' 10.23-31: Dificil entrar al Reino de Dios

B-C' 10.32-45: El hijo del hombre será entregado/ Que nos sentemos uno a la derecha y otro a la izquierda

A' 10.46-52 Tu fe te ha salvado

<sup>14</sup> Y llegando a los discípulos vio mucha multitud alrededor de ellos y unos escribas discutiendo con ellos. <sup>15</sup> E inmediatamente, toda la multitud viéndolo se asombraron y corriendo lo saludaban. <sup>16</sup> Y les preguntó: “¿Qué discuten con ellos?” <sup>17</sup> Y les contestó uno de la multitud: “Maestro, traje a mi hijo a ti, (él) tiene un espíritu mudo, <sup>18</sup> y donde a él toma, lo derriba y echa espuma por la boca y rechina los dientes y queda rígido (seco). Y dije a tus discípulos para que lo echaran y no pudieron (tuvieron fuerza para hacerlo)”. <sup>19</sup> Y él contestándoles dice: “¿Generación infiel! (Mateos-Camacho) ¿Hasta cuándo estaré con ustedes?” ¿Hasta cuándo tendré que aguantarles? Tráiganlo ante mí. <sup>20</sup> Y lo trajeron ante él. Y viéndolo el espíritu, inmediatamente, lo hizo convulsionar, y cayendo sobre tierra rodaba echando espuma por la boca. <sup>21</sup> Y preguntó a su padre: “¿Cuánto tiempo hace que esto le sucede?” Y él dijo: “Desde la niñez, <sup>22</sup> y muchas veces al fuego lo echa y al agua para que muera. Pero si algo pudieras, ayúdanos, sean movidas tus entrañas por nosotros”. <sup>23</sup> Pero Jesús le dijo: “¡Si puedes! Todo (es) posible al que es fiel”. <sup>24</sup> De inmediato, gritando el padre del muchacho decía: “Creo (soy fiel), ayuda a mi falta de fe (infidelidad o falta de confianza)”. <sup>25</sup> Pero viendo Jesús que la multitud corría agrupándose (hacia donde él estaba), regañó al espíritu impuro, diciéndole: “Espíritu mudo y sordo, yo te ordeno: sal fuera de él y no entres (más) en él”. <sup>26</sup> Y gritando y convulsionando mucho salió, y sucedió (que quedó) como muerto, hasta la gente decía: “murió”. <sup>27</sup> Y Jesús agarrando su mano lo levantó y se levantó. <sup>28</sup> Y saliendo él a casa, sus discípulos en privado, le preguntaron: “¿Por qué nosotros no pudimos echarlo?” <sup>29</sup> Y les dice: “Este tipo con nada puede salir si no con oración?”

<sup>30</sup> Y de allí, saliendo, caminaban a través de Galilea y no deseaba que alguno supiera, <sup>31</sup> porque enseñaba a sus discípulos y les decía: “El hijo del hombre es entregado en manos de los seres humanos, y lo matarán y cuando haya sido asesinado, después de tres días, será resucitado”. <sup>32</sup> Pero ellos no entendían esta palabra y temían preguntarle.

<sup>33</sup> Y vino a Cafarnaúm. Y estando en casa, les preguntaba: “¿Por qué discutían en el camino?” <sup>34</sup> Pero ellos guardaban silencio pues discutieron unos con otros en el camino “Quién era el mayor”. <sup>35</sup> Y sentándose llamó a los doce y les dice: “Si alguno desea primero ser, sea de todos el último y de todos el servidor”. <sup>36</sup> Y tomando a un niño lo puso en medio de ellos y abrazándolo les dijo: <sup>37</sup> “El que a uno de estos niños reciba por mi nombre, a mí recibe, y el que a mí recibe, no a mí recibe sino al que me envió”.

<sup>38</sup> Le dijo Juan: “Maestro, vimos a uno que en tu nombre echaba demonios y se lo prohibimos, porque no nos seguía. <sup>39</sup> Y Jesús dijo: “No le prohíban, pues nadie hay quien hará actos de fuerza en mi nombre y pueda rápidamente hablar mal de mí, <sup>40</sup> pues el que no es contra nosotros, por nosotros es. (No se lo prohíban porque nadie hace actos de fuerza en mi nombre y luego pueda rápidamente hablar mal de mí). <sup>41</sup> Pues el que diera a beber a ustedes un vaso de agua en razón que de Cristo son, ¡Amén! les digo que de ningún modo perderá su recompensa”.

<sup>42</sup> Y el que escandalizara a uno de estos pequeños que confían en mí, bueno es a él si mejor le es atada una piedra de molino alrededor de su cuello y sea echado al mar. <sup>43</sup> Y si te escandalizara tu mano, córtala, bueno te es, deforme entrar a la vida que teniendo las dos manos ir al Gehena, al fuego inextinguible. <sup>44</sup> (Este verso se omite en los mejores manuscritos disponibles). <sup>45</sup> Y si tu pie te escandaliza, córtalo, bueno te es entrar en la vida cojo que teniendo los dos pies ser echado en el Gehena. <sup>46</sup> (Este verso se omite en los mejores manuscritos disponibles) <sup>47</sup> Y si tu ojo te escandaliza, échalo, bueno te es entrar tuerto al reino de Dios que teniendo dos ojos ser echado en el Gehena, <sup>48</sup> donde

el gusano no muere y el fuego no se extingue.<sup>49</sup> Pues todo por fuego será salado.<sup>50</sup> Buena es la sal, pero si la sal se vuelve sosa (Mateos-Camacho) ¿Con qué la salarán? Tengan en ustedes sal y paz unos con otros.

10.<sup>1</sup> Y de ahí, levantándose, viene a la región de Judea, a la otra orilla del Jordán y se reúne de nuevo una multitud frente a él y como había acostumbrado de nuevo les enseñaba.<sup>2</sup> Y acercándose los fariseos le preguntaron si es permitido al hombre a su mujer soltar (divorciarse de su mujer) poniéndolo a prueba (para probarlo).<sup>3</sup> Y él contestándoles dijo: “¿Qué les mandó Moisés?”<sup>4</sup> Y ellos dijeron: “Moisés permitió **un libro de acta de divorcio escribir y soltarla** (Deuteronomio 24.1, 3)”.<sup>5</sup> Pero Jesús les dijo: “Por la dureza de los corazones de ustedes escribió este mandamiento,<sup>6</sup> pero desde el principio de la creación **varón y mujer los hizo,**<sup>7</sup> **Por esto dejará un hombre a su padre y a su madre** [y será unido con su mujer (frase omitida en varios de los principales manuscritos)],<sup>8</sup> **Y serán los dos una carne** (Génesis 1.27; 5.2); de tal modo que no son dos sino una carne.<sup>9</sup> Lo que Dios unió junto, el hombre no separe”.<sup>10</sup> Y en la casa de nuevo los discípulos acerca de esto le preguntaban.<sup>11</sup> Y les dice: “el que deje ir a su mujer y se casara con otra está adulterando con ella,<sup>12</sup> y si ella deja ir a su varón y casara con otro está adulterando”.

<sup>13</sup> Y le traían niños para que él los tocara, pero los discípulos los regañaron.<sup>14</sup> Pero viendo (esto que hicieron) Jesús se indignó y les dijo: “Dejen a los niños venir a mí, no se los prohíban, pues de los que son como estos es el reino de Dios.<sup>15</sup> ¡Amén! les digo, el que no recibe el reino de Dios como un niño no entrará en él”.<sup>16</sup> Y abrazándoles les bendecía poniendo las manos sobre ellos.

<sup>17</sup> Y saliendo él (Jesús) al camino (se le acercó) corriendo uno y poniéndose de rodillas delante de él le preguntó: “Maestro bueno, ¿Qué hago para que herede la vida eterna?”<sup>18</sup> Pero Jesús le dijo: “¿Por qué me dices bueno? Nadie es bueno si no uno, Dios.<sup>19</sup> Conoces los mandamientos: **no matarás, no adulterarás, no robarás, no darás falso testimonio, no defraudarás, honra-**

**rás a tu padre y a tu madre** (Éxodo 20.12-16; Deuteronomio 5.16-20).”<sup>20</sup> Y le dijo: “Maestro, todas estas cosas he guardado desde mi juventud.”<sup>21</sup> Y Jesús mirándolo lo amó y le dijo: “Uno te falta. Ve, cuanto tienes véndelo y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo y después sígueme”.<sup>22</sup> Pero él frunciendo el ceño (Mateos-Camacho) por esta palabra y se fue afligido, pues era (uno) que tenía muchas posesiones.

<sup>23</sup> Y mirando en derredor Jesús dice a sus discípulos: “¿Cuán difícilmente los que tienen posesiones al reino de Dios entrarán.<sup>24</sup> Y los discípulos estaban atónitos por sus palabras, y Jesús de nuevo contestando les dice: “Hijos, Cuán difícilmente es al reino de Dios entrar (Código Bezae D 05 invierte los versos 24 y 25 y agrega en el verso 24: “los que confían en las posesiones”),<sup>25</sup> más fácil es a un camello por el hueco de una aguja atravesar que un rico al reino de Dios entrar.<sup>26</sup> Pero ellos excesivamente desconcertados se decían unos a otros: “¿Quién puede salvarse?”<sup>27</sup> Mirándoles Jesús dice: “(Lo que) para los seres humanos es imposible, pero no para Dios pues todas las cosas son posibles para Dios.<sup>28</sup> Comenzó a decirle Pedro: “Mira, nosotros hemos dejado todo y te hemos seguido”.<sup>29</sup> Dijo Jesús: “Amén les digo: Ninguno hay quien ha dejado casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o campos por mi causa y por causa de la buena noticia,<sup>30</sup> que no reciba cien veces más ahora en este tiempo: casas, hermanos y hermanas y madres e hijos y campos -con persecuciones- y en el tiempo que viene la vida eterna.<sup>31</sup> Y muchos primeros serán últimos y los últimos primero.

<sup>32</sup> Y estaban en el camino subiendo a Jerusalén y Jesús iba delante de ellos, y estaban atónitos, y los que estaban siguiéndolo temían. Y tomando otra vez a los doce comenzó a decirles lo que estaba a punto de sucederle:<sup>33</sup> “Miren, subimos a Jerusalén y el hijo del hombre será entregado a los sacerdotes y a los escribas y lo condenarán a muerte y lo entregarán a los “gentiles” (a las personas de una tradición diferente a la de Judea)<sup>34</sup> y lo ridiculizarán y lo escupirán y lo azotarán y asesinarán y después de tres días resucitará.”



<sup>35</sup> Y se le acercan Jacobo y Juan los hijos de Zebedeo diciéndole: “Maestro, deseamos que lo que te pidamos nos lo hagas”. <sup>36</sup> Y él les dijo: “¿Qué desean que les haga?” <sup>37</sup> Y le dijeron: “Danos que uno a tu derecha y uno a tu izquierda nos sentemos en tu gloria”. <sup>38</sup> Pero Jesús les dijo: “No saben lo que piden. ¿Pueden beber del vaso que yo bebo y del bautismo con el que yo soy bautizado bautizarse?” <sup>39</sup> Y ellos le dijeron: “Podemos”. Pero Jesús les dijo: “El vaso que yo bebo beberán y el bautismo en el que yo soy bautizado serán bautizados, <sup>40</sup> el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no está en mí dar sino para los que ha sido preparado”. <sup>41</sup> Y escuchando los diez, comenzaron a indignarse con Jacobo y Juan. <sup>42</sup> Y llamándolos Jesús les dice: “Saben que los son reconocidos como gobernantes de las naciones dominan sobre ellas, y los grandes de ellas imponen autoridad sobre ellas. <sup>43</sup> Pero no así es entre ustedes, sino el que desea ser grande entre ustedes será de ustedes el servidor, <sup>44</sup> y el que desea entre ustedes ser primero será de todos el esclavo. <sup>45</sup> Pues el hijo del hombre no vino a ser servido sino a servir y dar su vida como rescate por muchos”.

<sup>46</sup> Y viene a Jericó, Y Saliendo él de Jericó y los discípulos y una considerable multitud, el hijo de Timeo (Bartimeo), ciego, mendigo, se sentaba junto al camino, <sup>47</sup> y escuchando que es Jesús el Nazareno, comenzó a gritar y decir: “Jesús, Hijo de David, ten misericordia de mí”. <sup>48</sup> Y muchos lo regañaban para que guardara silencio. Pero él mucho más gritaba: “Hijo de David, ten misericordia de mí”. <sup>49</sup> Y deteniéndose Jesús dijo: “Llámenlo”. Y llaman al ciego diciéndole: “Ten valor, levántate, te llama”, <sup>50</sup> Y él tirando su manto y levantándose de un salto, vino a Jesús. <sup>51</sup> Y contestándole Jesús dijo: “¿Qué deseas que te haga?” Y el ciego le dijo: “Rabí, que vea”. <sup>52</sup> Y Jesús le dijo: “Ve, tu fidelidad te ha salvado”, e inmediatamente vio y seguía a Jesús en el camino.

## CUARTA SECCIÓN 11.1-14.26

- A 11.1-7 Monte de los Olivos/Envía dos discípulos  
a 11.8-10 El reinado de nuestro padre David  
b 11.11-25 Higuera/Limpieza del templo/fe  
c 11.27-12.12: cuestionamiento sobre la autoridad de Jesús, Parábola de la viña  
b' 12.13-34: interrogatorios al Maestro: Fariseos-Herodianos/Saduceos/Uno de los escribas  
a' 12.35-40: ¿Por qué los escribas dicen que el Cristo es hijo de David?
- B 12.41-44: viuda pobre  
C 13.3-37 **Discurso de despedida. Monte de los olivos/higuera/vigilar-dormir**  
B' 14.1-11: Sacerdotes buscar atrapar a Jesús-Judas se ofrece a atraparlo. La mujer que rompe un perfume caro-venderlo y darlo a los pobres
- A' 14.13-26: Envía a dos discípulos/Cena de pascua: uno de ustedes me va a entregar/monte de los Olivos

11.<sup>1</sup> Y cuando se acercan a Jerusalén a Betfagé y Betania hacia el Monte de los Olivos, envía a dos de sus discípulos <sup>2</sup> y les dice: “Vayan a la aldea que está enfrente de ustedes, y de inmediato entrando en ella encontrarán un burro que está atado, sobre el que ninguna persona todavía se ha montado, desátenlo y tráiganlo, <sup>3</sup> y si alguno a ustedes dijera: “¿Por qué hacen esto?” Díganle: “El señor de él necesidad tiene y de inmediato lo enviará de nuevo aquí”. <sup>4</sup> Y fueron y encontraron al burro atado a la puerta afuera en la calle y lo desatan. <sup>5</sup> “Y algunos de los que allí estaban les decían: “¿Qué hacen desatando al burro?” <sup>6</sup> Y ellos les dijeron así dijo Jesús, y los dejaron. <sup>7</sup> Y traen el burro a Jesús y ponen sobre él sus ropas y se sentó sobre él. <sup>8</sup> Y muchos, sus ropas, extendieron sobre el camino y otras ramas que habían cortado de los campos. <sup>9</sup> Y los que iban delante y los que le seguían gritaban: “**Hosanna, bendito el que viene en el nombre del señor** (Salmo 11825-26). <sup>10</sup> Sea

bendecido el reino que viene de nuestro padre David. **Hosanna** en las alturas.”

<sup>11</sup> Y entró a Jerusalén al templo y estuvo mirando todo alrededor, siendo ya el atardecer y era tarde, salió a Betania con los doce. <sup>12</sup> Y al otro día saliendo ellos de Betania, tuvo hambre, <sup>13</sup> y viendo una higuera de lejos que tenía hojas, vino (a ver) si algo encontrará en ella y viniendo a ella nada encontró si no hojas pues no era el tiempo de higos. <sup>14</sup> Y replicando le dice (a la higuera): “No más en delante de ti nadie el fruto coma”. Y escuchaban sus discípulos.

<sup>15</sup> Y vienen a Jerusalén. Y entra al templo y comenzó a echar a los que venden y a los que compran en el templo, y las mesas de lo que cambian (monedas) y las sillas de los que vendían palomas volcó. <sup>16</sup> Y no dejaba que alguno llevara alguna cosa a través del templo. <sup>17</sup> Y enseñaba y les decía: “No ha sido escrito: **“mi casa, casa de oración será llamada para todos los pueblos”** (Isaías 56.7) pero ustedes la han hecho cueva de ladrones”. <sup>18</sup> Y escucharon los sacerdotes y los escribas y buscaban cómo lo matarían. Pero le temían, pues la multitud estaba admirada de su enseñanza. <sup>19</sup> Y cuando llegaba el atardecer salían fuera de la ciudad. <sup>20</sup> Y pasando temprano en la mañana, vieron la higuera que se había secado de raíz. <sup>21</sup> Y recordando Pedro, le dice: “Rabí, Mira la higuera que maldijiste se ha secado”. <sup>22</sup> Y contestando Jesús les dice: “Tengan fe (confianza) en Dios. <sup>23</sup> Amén les digo que el que diga a este monte: “Se levantado y echado al mar, y no haya duda en su corazón sino confíe que lo que dice sucede, le será (hecho).” <sup>24</sup> Por esto les digo todo cuando oren y pidan, confíen que lo han recibido y les será (hecho). <sup>25</sup> Y cuando estén orando, perdonen si algo tienen contra alguno para que el su padre el que está en los cielos, les perdone sus transgresiones”. <sup>26</sup> (omitido en los principales manuscritos).

<sup>27</sup> Y vienen otra vez a Jerusalén y caminando en el templo vienen a él los sacerdotes y los escribas y los ancianos <sup>28</sup> y le decían: “¿Con qué clase de autoridad estas cosas haces? O ¿Quién te dio esta autoridad para que estas cosas hagas?” <sup>29</sup> Pero Jesús

les dijo: “Les preguntaré una cuestión (palabra), y contéstenme y les diré con qué autoridad hago estas cosas: <sup>30</sup> “¿El bautismo de Juan del cielo era o de los seres humanos? Contéstenme”. <sup>31</sup> Y discutían entre ellos diciendo: “Si decimos del cielo dirá ¿por qué no le creyeron? <sup>32</sup> Pero si dijéramos: ¿de los seres humanos? Tememos a la multitud pues todos tenían a Juan por cierto que era profeta. <sup>33</sup> Y contestando a Jesús dicen: “No sabemos”. Y Jesús les dice: “No les digo yo a ustedes con qué autoridad estas cosas hago”.

12.<sup>1</sup> Y les comenzó en parábolas a hablar: “Un hombre plantó una viña e hizo alrededor un muro y cavó un lagar y construyó una torre y la arrendó a labradores y se fue de viaje. <sup>2</sup> Y envió a los labradores al tiempo, un siervo para que de los labradores recibiera de los frutos de la viña. <sup>3</sup> Y tomándolo lo golpearon y lo enviaron sin nada. <sup>4</sup> Y de nuevo les envió a otro siervo y lo golpearon en la cabeza y lo deshonraron. <sup>5</sup> Y otro envió y lo asesinaron, y muchos otros a los que golpearon y a otros asesinaron. <sup>6</sup> Aun un hijo amado tenía, lo envió de último a ellos diciendo: “Será respetado el hijo mío”. <sup>7</sup> Pero aquellos labradores se dijeron: “Este es el heredero. Vamos, asesinémoslo y de nosotros será la herencia”. <sup>8</sup> Y tomándolo lo asesinaron y lo echaron fuera de la viña. <sup>9</sup> ¿Qué hará el señor de la viña? Vendrá y destruirá a los labradores y dará la viña a otros”.

<sup>10</sup> No leyeron esta escritura: “**La piedra que desecharon los que construyen, esta ha llegado a ser la cabeza del ángulo.** <sup>11</sup> **El señor la ha hecho y es maravillosa a los ojos nuestros (traducción posible: ¿y no es maravillosa a los ojos nuestros? O ¿Y es maravillosa a los ojos nuestros?)** (Salmo 118.22-23). <sup>12</sup> Y buscaban agarrarlo, y temieron a la multitud, porque supieron que para ellos la parábola dijo. Y dejándolo se fueron.

<sup>13</sup> Y envían a él algunos de los fariseos y de los herodianos para que lo atrapen en alguna palabra. <sup>14</sup> Y viniendo le decían: “Maestro, sabemos que eres verdadero y no te cuidas de nadie pues no ves el rostro de los seres humanos, sino con verdad el camino de Dios enseñas: ¿Es permitido dar impuestos al César

o no? ¿Damos o no damos?”<sup>15</sup> Pero él viéndoles la hipocresía les dice: “¿Por qué me prueban? Traíganme un denario para que lo vea”<sup>16</sup> Y se lo trajeron. Y les dice: “¿De quién es la imagen y la inscripción?” Y ellos le dijeron: “De César”.<sup>17</sup> Y Jesús les dijo: “Las cosas de César paguen a César y las de Dios a Dios”. Y quedaban atónitos por él.

<sup>18</sup> Y vienen unos saduceos ante él, quienes dicen resurrección no hay, y le preguntan diciendo: <sup>19</sup> “Maestro, Moisés escribió para nosotros que **si algún hermano muriera** y dejara mujer y **no dejara hijo**, que **tome el hermano suyo a la mujer y levante semilla de su hermano** (Génesis 38.8; Deuteronomio 25.5).<sup>20</sup> Eran siete hermanos, y el primero tomó una mujer y murió no habiendo dejado semilla,<sup>21</sup> y el segundo la tomó y murió no habiendo dejado semilla, y el tercero de igual modo.<sup>22</sup> Y los siete no dejaron semilla, al final de todos, la mujer murió.<sup>23</sup> En la resurrección ¿De cuál de ellos será la mujer? Pues los siete la tenían como esposa”.<sup>24</sup> Les dijo Jesús: “¿Por esta causa están engañados no sabiendo las escrituras ni la fuerza de Dios? (Mateos-Camacho: Precisamente por eso estáis equivocados, por no conocer la Escritura ni la fuerza de Dios).<sup>25</sup> Pues cuando de los muertos resucitaren ni se casan ni se dan en casamiento sino que son como los ángeles en los cielos.<sup>26</sup> Y acerca de los muertos que son levantados (son resucitados) no han leído en el libro de Moisés sobre la zarza ¿Cómo habló Dios diciendo: **-yo soy el Dios de Abraham y Dios de Isaac y Dios de Jacob-**(Éxodo 3.6, 15, 16)?<sup>27</sup> No es Dios de muertos sino de vivientes. Mucho se equivocan”.

<sup>28</sup> Y acercándose uno de los escribas que lo había oído discutiendo, cuando vio que bien les había contestado, le preguntó: “¿Cuál es el primer mandamiento de todos?”<sup>29</sup> Jesús contestó: “El primer mandamiento es: **-Escucha, Israel, el Señor Dios nuestro uno es,**<sup>30</sup> **y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu vida** y con toda tu mente **y con toda tu fuerza-**(Deuteronomio 4.5-6).<sup>31</sup> El segundo es: **-Amarás a tu prójimo como a ti mismo-**(Levítico 19.8). Mayor que estos, otro mandamiento no hay.<sup>32</sup> Y le dijo el escriba: “Bien, maes-

tro, con verdad dices: **“uno es y no hay otro excepto este”** (Deuteronomio 4.35).<sup>33</sup> Y **amarlo con todo tu corazón y todo tu entendimiento y con todas tus fuerzas** (Deuteronomio 6.5) y **amar al prójimo como a ti mismo** (Levítico 19.8), más que todos los holocaustos y sacrificios”.<sup>34</sup> Y Jesús viendo que sabiamente contestó le dijo: “No lejos estás del reino de Dios. Y nadie tenía el coraje de preguntarle (nada más).

<sup>35</sup> Y respondiendo Jesús decía mientras enseñaba en el templo: “¿Cómo dicen los escribas que el cristo hijo de David es?”<sup>36</sup> El mismo David dijo en el espíritu santo: **“Dijo el señor a mi señor, siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies”** (Salmo 110.1).<sup>37</sup> El mismo David le dice señor, y ¿Cómo de él es hijo? Y mucha multitud lo escuchaba con agrado.<sup>38</sup> Y en su enseñanza decía: “Miren (cuídense) de los escribas los que desean caminar con largas vestiduras y saludos (reconocimiento respetuoso) en las plazas,<sup>39</sup> y los lugares de honor en las sinagogas y los lugares de honor en los banquetes,<sup>40</sup> los que devoran las casas de las viudas y con falsedad hacen oraciones largas (Joel Marcus: haciendo largas oraciones como pretexto). Estos recibirán mayor juicio”.

<sup>41</sup> Y habiéndose sentado frente al tesoro veía a la multitud echar monedas al tesoro y muchos ricos echaban mucho.<sup>42</sup> Y viniendo una viuda pobre echó dos pequeñas monedas, lo que es un cuadrante.<sup>43</sup> Y llamando a sus discípulos les dijo: “Amén les digo que esta viuda pobre más que todos echó de los que echan en el tesoro.<sup>44</sup> Pues todos de lo que les sobraba echaron, pero ella de lo que carecía, todo cuanto tenía echó, todo su sustento”.

13.<sup>1</sup> Y saliendo él del templo le dice uno de sus discípulos: “Maestro, mira ¡qué piedras y qué construcciones!”<sup>2</sup> Y Jesús le dijo: “¿Ves estas grandes construcciones?” De ningún modo será dejada aquí piedra sobre piedra la que no sea demolida”.

<sup>3</sup> Y sentándose en el Monte de los Olivos frente al templo le preguntan, en privado Pedro y Jacobo y Juan Y Andrés:<sup>4</sup> “Dinos,

¿Cuándo serán estas cosas y qué señal (habrá) cuando esté a punto de llegar a su fin todo esto?”<sup>5</sup> Y Jesús comenzó a decirles: “Vean que no, alguno de ustedes, sea engañado.”<sup>6</sup> Vendrán muchos en mi nombre diciendo “Yo soy”, y engañarán a muchos.<sup>7</sup> Pero cuando escuchen sobre guerras y rumores de guerras, no estén temerosos, es necesario que suceda pero no (es) el fin.<sup>8</sup> Se levantará nación contra nación y reino contra reino, habrán sismos en cada lugar, habrá hambres, comienzo de dolores de parto estos.<sup>9</sup> Pues miren por ustedes mismos, los entregarán a los consejos y en las sinagogas serán golpeados y ante gobernadores y reyes serán traídos por causa de mí para testimonio contra (Mateos-Camacho) ellos.<sup>10</sup> Y en todas las naciones primero es necesario predicar la buena noticia.<sup>11</sup> Y cuando les traigan para entregarles, no se preocupen sobre lo que digan sino lo que les sea dado en aquella hora, esto hablen, pues no son ustedes los que hablan sino el espíritu santo.<sup>12</sup> Y entregará hermano a hermano a la muerte y padre a hijo y se rebelarán los hijos contra los padres y los matarán.<sup>13</sup> Y serán ustedes odiados por todos a causa de mi nombre. Pero el que resista hasta el fin este será salvo.

<sup>14</sup> Y cuando vean la abominación de la desolación situada donde no es necesario, el que lea comprenda, entonces los que estén en Judea huyan a los montes,<sup>15</sup> el que esté sobre el techo no baje ni entre para tomar algo de su casa,<sup>16</sup> y el que esté en el campo no regrese para tomar su manto.<sup>17</sup> ¡Ay de las que están embarazadas y las que estén amamantando en aquellos días!<sup>18</sup> Y oren para que no suceda durante el invierno.<sup>19</sup> Pues habrá en aquellos días tribulación la que no ha sucedido de tal modo desde el principio de la creación la que creó Dios, hasta ahora y no la habrá.<sup>20</sup> Y si no cortó el señor los días, no será salva ninguna carne pero por causa de los elegidos los que eligió, cortó los días.<sup>21</sup> Y entonces si alguno les dijera: “Miren aquí (está) el cristo, miren allí, no crean/confíen,<sup>22</sup> pues se levantarán falsos cristos y falsos profetas y darán señales y prodigios para engañar si fuera posible (Mateos-Camacho) a los elegidos.<sup>23</sup> Pero ustedes miren, les he dicho todas las cosas.

<sup>24</sup> Pero en aquellos días con aquella tribulación, el sol será oscurecido y la luna no dará su luz, <sup>25</sup> y las estrellas estarán cayendo del cielo, y las fuerzas, las que están en los cielos, serán conmovidas, <sup>26</sup> y entonces verán **al hijo del hombre viniendo en las nubes** (Daniel 7.13-14) con mucha fuerza y gloria, <sup>27</sup> y entonces enviará a los ángeles y recogerá a los elegidos de los cuatro vientos desde el confín de la tierra hasta el confín del cielo. <sup>28</sup> Y de la higuera aprendan la parábola, cuando ya las ramas están tiernas y brotan las hojas, sepan que cerca es el verano. <sup>29</sup> Así también ustedes cuando vean estas cosas sucediendo, sepan que está cerca, a las puertas. <sup>30</sup> Amén les digo que no pasará esta generación hasta que estas cosas sucedan. <sup>31</sup> El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.

<sup>32</sup> Acerca de aquel día y la hora nadie sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el hijo, si no el Padre. <sup>33</sup> Miren, manténganse despiertos, pues no saben cuándo es el tiempo. <sup>34</sup> Como un hombre (yéndose) lejos deja su casa y da a los siervos suyos la autoridad, a cada uno un trabajo y al portero ordenó que vigilara <sup>35</sup> Vigilen pues, porque no saben cuándo el señor de la casa viene, si al atardecer o a media noche o al canto del gallo o a la mañana. <sup>36</sup> No (sea que) viniendo de pronto les encuentre durmiendo. <sup>37</sup> Pero a ustedes todos digo: vigilen”.

14.<sup>1</sup> Y era la pascua y los ázimos después de dos días y buscaban los sacerdotes y los escribas cómo con engaño agarrarlo y matarlo. <sup>2</sup> Pues decían: “No en la fiesta, no sea (que se) alborote el pueblo. <sup>3</sup> Y estando él en Betania en la casa de Simón el leproso, reclinado a la mesa vino una mujer que tenía un frasco de perfume de nardo auténtico carísimo; quebrando el frasco lo vertió en su cabeza. <sup>4</sup> Y habían algunos que estaban indignados (comentando) unos con otros: “¿Por qué la destrucción de este perfume ha hecho ella? (¿Por qué ella ha desperdiciado este perfume?). <sup>5</sup> Porque podía vender este perfume por más de trescientos denarios y dar a los pobres”. Y la censuraban. <sup>6</sup> Pero Jesús dijo: “Déjenla. ¿Por qué la molestan? Buena obra hizo en mí. <sup>7</sup> Pues siempre a los pobres tienen con ustedes y cuando deseen pueden bien hacerles, Pero a mí no siempre me tienen. <sup>8</sup> Lo



que pudo hizo. Se adelantó a ungir mi cuerpo para mi entierro. <sup>9</sup> Amén les digo, dónde sea predicada la buena noticia en todo el mundo, también lo que ella hizo será contado para memoria de ella.” <sup>10</sup> Y Judas Iscariote uno de los doce salió hacia los sacerdotes para entregárselos. <sup>11</sup> Y ellos escuchando se alegraron y le prometieron darle plata. Y buscaba cuál (sería) el momento oportuno para entregarlo.

<sup>12</sup> Y el primer día de los ázimos, cuando se sacrificaba al cordero de Pascua, le dicen sus discípulos: “¿Dónde deseas que yendo, preparemos, para que comas la pascua?” <sup>13</sup> Y envió dos de sus discípulos y les dice: “Vayan a la ciudad y encontrarán un hombre cargando una jarra de agua, síganlo, <sup>14</sup> y donde entre digan al dueño que el maestro dice -¿Dónde está mi aposento donde la pascua con mis discípulos coma?- <sup>15</sup> Y él les mostrará arriba un lugar grande amueblado y listo y allí preparen a nosotros.” <sup>16</sup> Y salieron los discípulos y vinieron a la ciudad y encontraron así como les dijo y prepararon la pascua. <sup>17</sup> Y siendo el atardecer viene con los doce <sup>18</sup> y reclinándose ellos y comiendo, Jesús dijo: “Amén les digo que uno de ustedes me entregará, el que come conmigo”. <sup>19</sup> Comenzaron a entristecerse y decirle uno por uno: “¿No (soy) yo?”. <sup>20</sup> Pero les dijo: “Uno de los doce, el que moja conmigo en el plato, <sup>21</sup> Porque en verdad, el hijo del hombre se va, así como ha sido escrito acerca de él, pero ay del hombre aquel por medio del que el hijo del hombre es entregado. Bien si él no hubiera nacido tal hombre.” <sup>22</sup> Y mientras comían ellos, tomando el pan lo bendijo y partió y les dio y dijo: “Tomen, este es mi cuerpo”. <sup>23</sup> Y tomando la copa dando gracias, les dio y bebieron de ella todos. <sup>24</sup> Y les dijo: “Esto es mi sangre de la alianza la que es derramada para todos. <sup>25</sup> Amén les digo que no más beberé del fruto de la vid hasta el día aquel cuanto la beba nueva en el reino de Dios. <sup>26</sup> Y cantando el himno salieron al Monte de los Olivos.

## QUINTA SECCIÓN 14.27-16.8

A a 14.27-31: El pastor es matado y las ovejas se dispersan/  
después que sea levantado me adelantaré a ustedes a Galilea/  
Pedro: moriré contigo

14.32-42: Getsemaní: vigilar/dormir

14.43-49: Apresamiento de Jesús: Judas le besa

a´ 14.50-52: Todos huyeron

**B 14.53-15.1.** a Sacerdotes

b Pedro: le sigue

c Interrogatorio a Jesús por el  
Sumo Sacerdote: Tu eres el Cristo,  
el hijo del bendito

b´ Pedro: le niega

a´ Sacerdotes

**B´15.2-39:** Pilatos/soldados/crucifixión: Rey de los de  
Judea

A´ 15.40-16.8: Mujeres/José sepulcro entierro/mujeres

16.7-8 Digan a los discípulos y a Pedro que me adelanto a  
vosotros a Galilea, allí a él verán como dijo a ustedes/Las  
mujeres huyeron

<sup>27</sup> Y les dice Jesús: “Todos se escandalizarán, porque ha sido escrito: **-Heriré al pastor y las ovejas serán dispersadas-** (Zacarías 13.7), <sup>28</sup> pero después que me levante (resucite) iré delante de ustedes a Galilea”. <sup>29</sup> Y Pedro le dijo: “Y si todos se escandalizan yo no”. <sup>30</sup> Y le dice Jesús: “Amén te digo que tu hoy, esta noche antes de que el gallo cante tres veces, me negarás”. <sup>31</sup> Pero él insistentemente hablando: “Si es necesario he de morir contigo, de ningún modo te negaré”. Y de la misma manera también decían todos.

<sup>32</sup> Y vienen a un campo de nombre Getsemaní y les dice a sus discípulos: “Siéntense aquí hasta que ore”. <sup>33</sup> Y toma a Pedro y a Jacobo y a Juan con él y comenzó a afligirse y angustiarse: <sup>34</sup> Y les dice: “Muy triste está mi vida hasta la muerte (Mateos-Camacho: Me muero de tristeza). Permanezcan aquí y estén aler-

ta”.<sup>35</sup> Y adelantándose un poco, cayó sobre la tierra y oró para que si (fuera) posible pasara de él la hora,<sup>36</sup> y decía: “Abba Padre, todas las cosas son posibles para ti, llévate esta copa de mí pero no lo que yo deseo sino lo que tú”.<sup>37</sup> Y viene y los encuentra durmiendo y dice a Pedro: “Simón, ¿duermes? ¿No pudiste una hora velar?”<sup>38</sup> Velen y oren para que no venga la prueba, en verdad el espíritu (es) ansioso pero la carne (es) débil”.<sup>39</sup> Y otra vez yendo oró la misma palabra diciendo.<sup>40</sup> Y otra vez viniendo los encuentra durmiendo, pues sus ojos estaban pesados y no sabían que contestarle.<sup>41</sup> Y viene la tercera vez y les dice: “Duerman lo que resta y descansen. Suficiente. Vino la hora. Miren es entregado el hijo del hombre a las manos de los pecadores.”<sup>42</sup> Levántense, vamos, miren el que me entrega se acerca”.

<sup>43</sup> Y de inmediato, aun hablando él, se presenta Judas, uno de los doce y con él una multitud con espadas y palos de parte de los sacerdotes y de los escribas y de los ancianos.<sup>44</sup> Y había dado el que lo entrega una señal a ellos diciendo: “Al que besare este es, agárrenlo y llévenlo bien seguro”.<sup>45</sup> Y viniendo, en seguida se acercó a él y dice: “Rabí”, y lo besó.<sup>46</sup> Y echaron sobre él las manos y lo agarraron.<sup>47</sup> Pero uno de los que estaba presente sacando la espada hirió al siervo del sumo sacerdote y le cortó la oreja.<sup>48</sup> Y respondiendo Jesús les dijo: “¿Como a un ladrón salieron con espadas y palos para arrestarme?”<sup>49</sup> Cada día estaba ante ustedes en el templo enseñando y no me agarraron pero para que se cumplieran las escrituras”.<sup>50</sup> Y dejándolo, huyeron todos.<sup>51</sup> Y un joven que lo acompañaba estaba envuelto en una túnica sobre el cuerpo desnudo y lo aprendieron,<sup>52</sup> Pero él, dejando la túnica, huyó desnudo.

<sup>53</sup> Y llevaron a Jesús ante el sumo sacerdote y se reunieron los sumos sacerdotes y los ancianos y los escribas.<sup>54</sup> Y Pedro de lejos lo siguió hasta dentro del patio del sumo sacerdote y estaba sentado con los siervos calentándose frente al fuego.<sup>55</sup> Y los sacerdotes y todo el Consejo buscaban un testimonio contra Jesús para matarlo y no encontraban,<sup>56</sup> pues muchos daban falso testimonio contra él y no eran iguales los testimonios.<sup>57</sup> Y algunos levantándose testificaban falsamente contra él diciendo:<sup>58</sup>

“Nosotros lo escuchamos diciendo –yo destruiré este santuario hecho con manos humanas y en tres días otro, hecho no con manos humanas, construiré.<sup>59</sup> Y de esta manera no era consistente el testimonio de ellos.<sup>60</sup> Y levantándose el sumo sacerdote al medio preguntó a Jesús diciendo: “¿No respondes nada a estos que contra ti testifican?”<sup>61</sup> Pero él guardaba silencio y no respondía nada. Otra vez el sumo sacerdote le preguntaba y le dice: “¿Tu eres el cristo, el hijo del bendito?”<sup>62</sup> Y Jesús dijo: “Yo soy, y **verán al hijo del hombre a la diestra sentado de la fuerza y viniendo con las nubes del cielo**” (Daniel 7.13).<sup>63</sup> Y el sumo sacerdote rasgando sus ropas dice: “¿Qué necesidad tenemos de testigos?”<sup>64</sup> Escucharon la blasfemia ¿Qué les parece?” Y todos condenaron culpable para ser muerto.<sup>65</sup> Y comenzaron algunos a escupirlo y a cubrir su rostro y golpearlo con el puño y decir: “¡Profetiza!”. Y los guardias lo tomaron a bofetadas.

<sup>66</sup> Y estando Pedro abajo en el patio, viene una de las criadas del sumo sacerdote <sup>67</sup> y viendo a Pedro que se estaba calentando, mirándolo fijamente dice: “También tú con Jesús el Nazareno estabas”.<sup>68</sup> Pero él negó diciendo: “No lo conozco ni entiendo lo que tú dices”. Y salió afuera a la puerta.<sup>69</sup> Y la sierva viéndolo comenzó otra vez a decir a los que estaban presentes: “Este de ellos es”.<sup>70</sup> Pero otra vez negó. Y un poco después otra vez, los que estaban presentes, le decían a Pedro: “Verdaderamente de ellos eres, pues también eres galileo”.<sup>71</sup> Y comenzó a maldecir y a jurar: “No conozco a este hombre que dicen”.<sup>72</sup> E inmediatamente la segunda vez cantó un gallo. Y recordó Pedro la palabra que le dijo Jesús “antes que un gallo cante dos veces, tres me negarás”, y echó a llorar.

15.<sup>1</sup> Y en seguida, temprano en la mañana, haciendo consulta los sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el Consejo, atando a Jesús lo trajeron y lo entregaron a Pilatos.<sup>2</sup> Y le preguntó Pilatos: “¿Tu eres el rey de los de Judea?” Y Jesús contestándole dice: “Tu dices”.<sup>3</sup> Y lo acusaban los sumos sacerdotes mucho.<sup>4</sup> Y Pilatos le preguntó de nuevo diciendo: “¿No contestas nada? ¿Mira todas las cosas de las que te acusan?”<sup>5</sup> Pero Jesús no contestó nada, de manera que Pilatos estaba ató-

nito. <sup>6</sup> Pero cada fiesta les soltaba a un prisionero el que pedían. <sup>7</sup> Y había uno llamado Barrabás que había sido detenido con los rebeldes quienes en la revuelta habían cometido un asesinato. <sup>8</sup> Y levantándose la multitud comenzó a pedir así como les hacía a ellos. <sup>9</sup> Entonces Pilatos les contestó diciendo: “¿Desean que les suelte al rey de los de Judea?” <sup>10</sup> Pues sabía que por envidia lo habían entregado los sumos sacerdotes. <sup>11</sup> Y los sumos sacerdotes incitaron más a la multitud para que les soltara a Barrabás. <sup>12</sup> Y Pilatos de nuevo les respondió: “¿Entonces qué hago con el rey de los de Judea?” <sup>13</sup> Pero de nuevo gritaron: “Crucifícalo”. <sup>14</sup> Y Pilatos les dice: “¿Pues qué hizo mal?” Y ellos gritando excesivamente: “Crucifícalo”. <sup>15</sup> Entonces Pilatos deseando satisfacer a la multitud les soltó a Barrabás y entregó a Jesús luego de azotarlo para que lo crucifiquen.

<sup>16</sup> Y los soldados lo llevaron dentro del patio, lo que es el pretorio, y llaman a toda la cohorte, <sup>17</sup> y lo visten de púrpura y ponen alrededor de él una corona de espinas que habían tejido, <sup>18</sup> y comenzaron a saludarlo: “Salud, rey de los de Judea”. <sup>19</sup> Y le golpeaban la cabeza con una caña y lo escupían y poniéndose de rodillas lo adoraban. <sup>20</sup> Y cuando lo ridiculizaron lo desvistieron de la púrpura y lo vistieron con sus ropas. Y lo sacan para crucificarlo.

<sup>21</sup> Y fuerzan a Simón de Cirene que pasaba (por ahí) y venía del campo, el padre de Alejandro y Rufos, para que cargara la cruz de él. <sup>22</sup> Y lo traen sobre el lugar (llamado) Gólgota, lo que traducido es Lugar de la Calavera. <sup>23</sup> Y le daban vino mezclado con mirra pero él no lo aceptó. <sup>24</sup> Y lo crucifican y reparten sus vestidos echando suertes sobre estos (para ver) quién se llevaría que (qué se llevaría cada uno). <sup>25</sup> Y era la hora tercera y lo crucificaron. <sup>26</sup> Y había una inscripción con la causa (de su condena) en la que había sido escrito: “El rey de los de Judea”. <sup>27</sup> Y con él crucifican dos ladrones, uno a la derecha y uno a la izquierda de él. <sup>28</sup> (omitido por los principales manuscritos) <sup>29</sup> Y los que pasaban lo blasfemaban moviendo sus cabezas y diciendo: “¡Ah! El que destruye el santuario y lo construye en tres días, <sup>30</sup> sálvate a ti mismo bajando de la cruz”. <sup>31</sup> Y de modo semejante los sumos

sacerdotes se burlaban junto a los escribas diciendo: “A otros salvó, a sí mismo no puede salvar. <sup>32</sup> El Cristo, el rey de Israel baje ahora de la cruz para que viendo creamos”. También los que estaban con él crucificados lo insultaban.

<sup>33</sup> Y siendo la hora sexta oscuridad sucedió sobre toda la tierra hasta la hora novena. <sup>34</sup> Y en la hora novena Jesús gritó con gran voz: “**¡Eloí, Eloí!, lema sabaktani** (lo que traducido es “**Dios mío, Dios mío ¿por qué me has dejado?**”(Salmo 22.1))”. <sup>35</sup> Y algunos de los que estaban presentes escuchando (esto) decían: “Mira, a Elías llama”. <sup>36</sup> Pero uno, corriendo, llenando una esponja de vinagre (vino agrio) enrollándola en una caña le dio a beber diciendo: “Dejen, veamos si viene Elías a bajarlo”. <sup>37</sup> Pero Jesús dejando (salir) una gran voz (un fuerte grito), expiró. <sup>38</sup> Y el velo del santuario fue rasgado en dos de arriba hasta abajo. <sup>39</sup> Y viendo el centurión, que estaba presente enfrente de él, que así expiró dijo: “Verdaderamente este hombre hijo de Dios era”. <sup>40</sup> Y estaban las mujeres desde lejos viendo, entre ellas María la Magdalena y María la madre de Jacobo el pequeño y de José y Salomé, <sup>41</sup> las que estaban en Galilea siguiéndolo y sirviéndolo, y otras muchas las que subieron con él a Jerusalén. <sup>42</sup> Y ya llegando el atardecer, como era la preparación, es decir el prosábado (vísperas del sábado), <sup>43</sup> viene José de Arimatea, distinguido consejero (Mateos-Camacho), el que también estaba esperando el reino de Dios, tomando valor, entró ante Pilatos y pidió el cuerpo de Jesús. <sup>44</sup> Pero Pilatos se admiró que ya había muerto y llamando al centurión le preguntó si hacía mucho había muerto <sup>45</sup> e informado por el centurión, dio el cuerpo a José. <sup>46</sup> Y comprando un manto, bajándolo, lo envolvió con el manto y lo puso en un sepulcro que estaba labrado en la roca y rodó una piedra sobre la puerta del sepulcro. <sup>47</sup> Y María la Magdalena y María la de José veían donde lo ponen.

16.<sup>1</sup> Y habiendo pasado el sábado, María la Magdalena y María la de Jacobo y Salomé compraron especias para que viniendo lo ungieran. <sup>2</sup> Y muy temprano el día siguiente del sábado vienen al sepulcro al salir el sol. <sup>3</sup> Decían unas a otras: “¿Quién rodará

por nosotras la piedra de la puerta del sepulcro?”<sup>4</sup> Y levantando la vista ven que había sido quitada la piedra, pues era extremadamente grande.<sup>5</sup> Y entrando al sepulcro vieron a un joven sentado a la derecha envuelto en una toga blanca y quedaron atónitas.<sup>6</sup> Pero él les dice: “No se asombren. A Jesús buscan, el Nazareno, al que crucificaron, resucitó, no está aquí. Miren el lugar donde le pusieron.”<sup>7</sup> Pero vayan, digan a los discípulos y a Pedro que irá delante de ustedes a Galilea. Allí le verán, así como les dijo”.<sup>8</sup> Y saliendo huyeron del sepulcro, pues tenían temblor y éxtasis y a nadie nada dijeron porque tenían miedo.





---

## Capítulo 2:

# ESTRUCTURA RETÓRICA DEL EVANGELIO DE MARCOS

---



## INTRODUCCIÓN<sup>98</sup>

La estructura literaria de una obra es la forma como las distintas partes de la misma se organizan para dar forma a un todo. En el caso de un texto como el de Marcos esas partes se refieren a las perícopas que tienen un orden dentro de la narración y que se van uniendo unas con otras a través de distintos dispositivos literarios. En este proceso de ilación entre las perícopas, se construyen unidades más grandes a las que llamaremos secciones y que comprenden un conjunto de rasgos particulares que las articulan. Las secciones están compuestas por subsecciones que comprenden conjuntos o perícopas que se entretajan con el conjunto, pero con especial relación a otras perícopas de la sección. Los dispositivos literarios que tejen estas relaciones, desde el punto de vista de la retórica, son principalmente marcadores literarios en forma de iteraciones de vocabulario, frases y temas. Al establecer un determinado diseño de la estructura de un texto se procura

---

98 Los estudios de la Primera y Segunda secciones del evangelio según Marcos fueron publicados en la revista *Anales de Teología* de la Universidad Católica de la Santísima Concepción en Chile: F. Mena, “Estructura retórica del Evangelio de Marcos, Parte 1”, *Anales de Teología*, Volumen 16.1. Chile (2014) 7-54 y F. Mena, “Estructura retórica del Evangelio de Marcos, Parte 2, Marcos 6.14-9.13”, *Anales de Teología*, Volumen 16.2, Chile, (2014) 281-329. Se han hecho correcciones a estos dos artículos y se ha editado su contenido.

observar cómo tales iteraciones se entretajan entre sí. Más allá de los deseos de un exégeta, la comprensión del diseño de una narración como Marcos, debe estar sujeta a la manera propia como el autor escribió y cómo ordenó los materiales que recoge en el evangelio. En este sentido se trata de reconstruir, de manera fundamentada, el diseño que el autor logró en su obra.

Desde el punto de vista retórico se trabaja con la obra tal cual está y a diferencia de la crítica de la historia de la redacción, no se considera que la obra se pueda comprender desde las distintas capas redaccionales que la conforman<sup>99</sup>. Así que en lugar de concentrarse en las distintas etapas de redacción, la tarea desde la crítica retórica es mostrar la interacción de las distintas partes que conforman la redacción de la obra. Esta interacción es la que presento en este capítulo.

Dada la extensa bibliografía que discute distintas propuestas de organización del Evangelio según San Marcos, he seleccionado aquellas que se consideran más fuertes dentro del estado de la cuestión.

El estudio de la estructura de Marcos debe hacerse en griego para poder observar con claridad los puntos de interacción de las distintas secciones y subsecciones por esta razón se ha mantenido el griego dentro del análisis. Para aquellas personas que no tengan los instrumentos ni la formación en este idioma se les recomienda usar la traducción que se aporta al final del capítulo anterior de modo que puedan seguir sin grandes problemas la discusión que aquí se hace.

### MARCOS CONSTITUIDO POR DOS “LIBROS”

Ched Myers ha dividido Marcos en dos grandes secciones o “libros” (Libro 1: 1.1-8.21 y Libro 2: 8.27-16.8)<sup>100</sup>. Cada

99 K. W. Larsen, “The Structure of Mark’s Gospel: Current Proposals”, *Currents in Biblical Research*, 3, 1, (2004) 144.

100 C. Myers, *Binding the Strong Man. A political reading of Mark’s Story of Jesus*, Maryknoll, Orbis Books 1988, 111-115.

“libro” tiene elementos paralelos al otro: Prólogo/llamado al discipulado: 1.1-20/8.27-9.13; Campaña de acción directa: 1.21-3.35/11.1-13.3; Construcción del nuevo orden: 4.35-8.10/8.22-26; 9.14-10.52; Sermón amplio: 4.1-34/13.4-37; Tradición de la “pasión”: 6.14-29/14.1-15.38; Epílogo simbólico: 8.11-21/15.39-16.8.

Esta aproximación de Ched Myers expresa la perspectiva dominante entre las personas expertas:

Muchos eruditos en Marcos considerarían el episodio de Cesárea de Filipo como el momento crucial del evangelio. Juel (1994: 73) denomina la confesión de Pedro “la gran escena transicional”, y Stock (1982: 133) llama a la confesión de Pedro “el momento decisivo en el evangelio de Marcos. Por tanto, la más amplia y sencilla de las divisiones propuestas, los eruditos han dividido el evangelio en dos secciones: 1.1–8.26 y 8.27–16.8 (e.g. Edwards 2002: 20-21)<sup>101</sup>

## LA GEOGRAFÍA COMO ARTICULACIÓN DEL EVANGELIO DE MARCOS

La geografía del evangelio de Marcos ha sido un eje sobre el cual los autores han trabajado para organizar el evangelio. Taylor<sup>1</sup>, por ejemplo, organiza el evangelio desde este punto de vista:

Introducción 1.1-13  
Comienzo del ministerio en Galilea 1.14-3.6  
Culminación del ministerio en Galilea 3.7-6.13  
Ministerio fuera de Galilea 6.14-8.26  
Cesárea de Filipo. Viaje a Jerusalén 8.27-10.52  
Ministerio en Jerusalén 11.1-13.37  
La pasión y resurrección 14.1-16.8 (9-20)

1 V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980, 122-129. A pesar de la fecha tan antigua de este comentario se debe señalar que es uno de los comentarios más robustos traducidos al español.

101 K. W. Larsen, “The Structure of Mark’s Gospel: Current Proposals”..., 145.

## LOS SUMARIOS MARCANOS COMO EJE DE ORGANIZACIÓN DE LA OBRA

Perrin, más bien, hecha mano de la definición crítica de los sumarios transicionales y organiza el evangelio en secciones mayores entre las cuales el autor incluye un sumario:

Introducción: 1.1-13;  
Sumario Transicional (ST): 1.14-15;  
Primera Parte: 1.16-3.6;  
ST: 3.7-12;  
Segunda Parte: 3.13-6.6a;  
ST: 6.6b;  
Tercera Parte: 6.7-8.21;  
ST: 8.22-26;  
Cuarta Parte: 8.27-10.45;  
ST: 10.46-52;  
Quinta Parte: 11.1-12.44;  
ST: 13.1-5a;  
Sexta Parte: 13.5b-37;  
ST: 14.1-12;  
Séptima Parte: 14.13-16.8<sup>102</sup>.

## EUGENE BORING Y LA ESTRUCTURA DESDE EL ANÁLISIS RETÓRICO

Eugene Boring indica que lo fundamental es estudiar: “la retórica del autor, su estrategia de comunicación –la cual- está construida en el mismo texto por la forma como él ha organizado la narrativa”<sup>103</sup>. Boring organiza la estructura en cinco partes principales<sup>104</sup>:

---

102 D. Dullin y N. Perrin, *The New Testament. Proclamation and Parenesis, Myth and History*, Harcourt Brace College Publishers, U.S.A 1974, 305.

103 M. E. Boring, *Mark: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2012, 4.

104 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 4.

1.1-15 Título y prólogo: Judea y Galilea

Parte 1 Galilea 1.16-8.21

1.16-3.35: Autoridad, rechazo y la nueva comunidad

4.1-34: Discurso Central: Parábolas y el misterio del Reino de Dios

4.35-8.21: Cruzando fronteras

“El camino” Galilea a Jerusalén 8.22-10.52

Parte 2 Jerusalén 11.1-15.47

11.1-13.4: Demostración pública y conflicto

13.5-37: Discurso central: Problemas históricos y la venida del Hijo del Hombre

14.1-15.47: Juicio y muerte

16.1-8: Epílogo: Resurrección y Misión: De regreso a Galilea

Establece una serie de correspondencias por oposición entre ambas partes:

Parte Uno: 1.1-8.21

Galilea

Llamado y envío de los discípulos

Ministerio con Milagros

Exorcismos

Éxito

Mayor discurso central: parábolas

Parábolas de Reino

Misterio del Reino

Pureza, sábado, sinagoga

Orden de guardar secreto

Ceguera no curada

Confesión no válida

Clave de símbolos: pan, mar, bote

Parte Dos: 11.1-16.8

Jerusalén

No llamado o envío de discípulos

Ministerio sin milagros

No exorcismos

Rechazo

Mayor discurso central: apocalíptico

No parábolas del Reino

Jesús Rey

Templo

No órdenes de guardar secreto

Ceguera curada

Confesión válida: Jesús, Centurión

Clave de símbolos: copa, camino, cruz

El acercamiento retórico que seguimos en este comentario se acerca bastante a la propuesta de Boring pero hay cambios en la organización de las distintas perícopas, que, a la postre, mostrarán otra perspectiva de Marcos diferente a la de este autor.

#### INDICADORES PARA UNA ESTRUCTURA RETÓRICA ALTERNATIVA DEL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

Cada propuesta tiene aspectos que son evidentes en la organización de Marcos y que son importantes. Hay, efectivamente, una tensión entre Jerusalén y Galilea; así como en Marcos 8.27 surge un cambio de ambiente y escenario que es fundamental. Sin embargo, otros elementos pasan desapercibidos en los trabajos antes mencionados. Estos aspectos tienen relevancia por su ubicación estratégica y muestran otras rutas de organización estructural. Por ejemplo, el anuncio de reencontrarse con sus discípulos luego de la resurrección en Galilea:

14:<sup>28</sup> ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

Pero después de haber sido levantado (resucitado) **iré delante de ustedes a Galilea.**

16.<sup>7</sup> ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.

Pero vayan y digan a los discípulos suyos y a Pedro que él **va delante de ustedes a Galilea**, allí será visto, **como les dijo.**

La razón especial para vincular estos dos versos es la última parte de 16.7: “como les dijo” que remite directamente a 14.28. ¿Cómo esta inclusión puede ayudar a organizar el contenido entre ambas menciones? ¿Es posible omitir esta inclusión a la hora de organizar la sección última del evangelio? La frase final de 16.7 es un claro marcador retórico que debe ser asumido por cualquier ejercicio de estructuración de la obra.



Siguiendo en esta misma línea, entre 14.28 y 16.7 existen elementos que serán retomados por 16.8 (huida de las mujeres), como es el caso del tema de la huida de los discípulos (15.50).

Además del ejemplo anterior, se puede agregar otro que es significativo para la estructuración retórica del evangelio según Marcos. Se trata de la relación formal que existe entre la curación del tartamudo-sordo en 7.31-37 y la curación del ciego en 8.22-26. Esta relación se acentúa si observamos la diferencia formal entre la expulsión del espíritu impuro de la hija de la mujer siro-fenicia (7.24-30) que es anterior a 7.31-37 pero que ofrece una estructura diferente tanto a 7.31-37 como a 8.22-26. Aunque se pueda hablar de tres relatos de milagro la perícopa de la expulsión del espíritu impuro resulta aparte de la cercanía formal de los dos relatos anteriormente mencionados.

Mary Ann Tolbert enfatiza que la escritura es un instrumento para la audición y no tiene como objetivo la construcción de imágenes visuales. Es decir, la escritura no pretende concentrar a la persona lectora en las formas escritas sino en su sonido: “muchas estrategias retóricas se refieren al uso de la repetición, en formas pequeñas o grandes sin causar aburrimiento”<sup>105</sup>, estas repeticiones son marcas retóricas que la persona autora ha ubicado en su narración con conciencia y por lo tanto implican una estrategia narrativa. Por esta razón nos indican cómo leer y qué acentuar. El análisis retórico que aquí se utiliza busca identificar estas marcas y mostrar su interacción en la obra. Por ende, en los dos ejemplos citados, se indica una voluntad de ilación de la persona autora, voluntad de la que, la persona exégeta debe dar cuenta.

En este sentido, también la crítica performativa acentúa la relevancia de estas marcas retóricas en la lectura en voz alta para la comprensión de un escrito que nace en el útero de una cultura oral. En lugar de pensar en documentos para

---

105 M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 43.

el estudio privado<sup>106</sup> y crítico en espacios académicos o para leer de un leccionario o un calendario litúrgico, los “textos” como el evangelio de Marcos se redactaron para ser leídos en toda su extensión durante una reunión<sup>107</sup>. Boring comparte esta misma perspectiva de la crítica performativa<sup>108</sup>:

El evangelio de Marcos es un texto escrito compuesto para ser leído en voz alta, todo de una vez, en el contexto de la liturgia de la congregación. La potente historia de Marcos no se puede resumir, debe ser experimentada. Antes de proceder, el lector es advertido de cesar y desistir de leer toda literatura secundaria (incluyendo este comentario) y leer la narrativa marcana como un todo —o mejor aún, escuchar como la historia es leída en voz alta por otra persona. Esto requiere alrededor de una hora, el tiempo que dura una buena película.<sup>109</sup>

En consecuencia, es necesario identificar no solo las repeticiones, sino la importancia y prioridad de unas sobre otras. Esta es la base metodológica que sigo en este comentario. Trato de evadir el peso de los conocimientos acumulados

106 La frase atribuida a Paul Auster, premio Príncipe de Asturias en Letras 2006, muestra esta dimensión privada de los textos en el mundo contemporáneo: “La literatura es esencialmente soledad. Se escribe en soledad, se lee en soledad y pese a todo el acto de lectura permite una comunicación entre dos seres humanos”.

107 D. Rhoads, “Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies -Part II”, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, November 36 (2006) 165.

108 “La crítica performativa busca ahora preguntar, cómo todas estas dinámicas funcionan oralmente como estructura para la performance. Originalmente, todas estas fueron orales en lugar de formas y géneros escritos. Esto levanta muchas preguntas. ¿Cómo, desde el punto de vista de la persona performer, las formas y géneros ayudan a la memoria? ¿Cuáles serían las técnicas empleadas por una persona performer para mostrar una particular forma o género y hacer que su efecto funcione sobre la audiencia? ¿Cómo las formas y géneros levanten y aun subvierten expectativas en una experiencia atemporal del escuchar? ¿Cómo hacen para generar y mantener el interés? ¿Cuál sería el impacto de la performance de una escena tipo repetida con variaciones? ¿Cómo puede la forma o el género ser el mensaje en un medio oral? ¿Cómo hace la forma de una historia de sanidad o una historia de conflicto, por ejemplo, para evocar emociones como un medio de persuasión? (D. Rhoads, “Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies -Part II”..., 166).

109 M. E. Boring, *Mark: A Commentary* ..., 1.

por la crítica respecto a Marcos y buscar alternativas, de este modo espero obtener un producto diferente. En particular la propuesta dominante de entender Marcos como dos grandes secciones mediadas por 8.27 y el acercamiento geográfico.

La propuesta que presento tiene seis secciones:

Título e introducción al evangelio:	1.1-15
Primera sección:	1.16-6.13
Segunda sección:	6.14-9.13
Tercera sección:	9.14-10.52
Cuarta sección:	11.1-16.8

Para efectos de este comentario se tratará la estructura de Marcos 1.1-15 en el capítulo tres que está totalmente dedicado a este pasaje. Mientras que el final largo de Marcos se discutirá en el estudio relativo al mismo en el comentario. Por esto, el contenido de este capítulo aborda desde la sección primera a la cuarta que es el grueso del evangelio.

### PRIMERA SECCIÓN: 1.16-6.13<sup>110</sup>

La primera sección de Marcos está contenida entre dos pasajes de llamado y envío. Su inicio es el comienzo de la actividad de Jesús en Galilea con el llamado de los dos pares de hermanos en 1.16-21a y su final se encuentra en el envío de dos en dos a predicar y expulsar espíritus impuros en 6.7-13 + 30. Con los datos a la mano la estructura de esta sección se puede diagramar de la siguiente forma:

---

<sup>110</sup> Fletcher es uno de los pocos autores que entienden las dimensiones de esta Primera Sección de manera convergente a la que presento: “Marcos 1.14-6.13 justamente puede ser tratada como una unidad literaria que es programática para el perfil del ministerio de Jesús tanto marciano como sinóptico. Contiene mucho de lo que los sinópticos tienen en común con Juan. Resume las características clave del ministerio mientras que provén narraciones que ejemplifican y aportan una fundamentación teológica para su conducta particular. Y mucho del contenido de Marcos 1-6 ha figurado prominentemente en la erudición sobre el Jesús histórico en los últimos cien años.” (C. H. T. Fletcher-Louis, “Jesus as the High Priestly Messiah. Part 2”, *Journal for the Study of the Historical Jesus*, vol.5.1 (2007) 61).

- A 1.16-21a Llamó a Simón, Andrés, Jacobo y Juan  
B 1.21b-29a Enseña en la sinagoga en sábado Un varón con espíritu impuro  
C 1.29b-31 Sana a la suegra de Simón  
    *a 1.32-39 Resumen*  
    *b 1.40-2.12 Dos milagros*  
    *c 2.13-14 Llama a Leví*  
    *b' 2.15-3.6 Cuatro controversias*  
    *a' 3.7-19 Resumen y organización de los doce*  
D 3.20-35 Saquear la casa del fuerte  
E 4.1-41 **Discurso para los de dentro del grupo**  
D' 5.1-20 La expulsión de Legión  
C' 5.21-41 Sana a la Hija de Jairo y a la mujer con flujo de sangre  
B' 6.1-6 Enseña en la sinagoga en sábado  
A' 6.7-13 Llama a los doce, los envía y regresan contando

#### SUBSECCIONES B 1.21B-29A Y B' 6.1-6

Para mostrar lo mejor posible el tipo de trabajo que realizo, he decidido iniciar por las perícopas que, con mayor claridad, muestran marcadores retóricos más allá de sus temas o su ubicación geográfica o topográfica. Por esta razón, inicio analizando las subsecciones B y B'. Dado que tres relatos de la sección mayor suceden en una sinagoga se puede evidenciar cómo operan los marcadores retóricos y cómo establecen diferencias de acento y prioridad. Los relatos son 1.21b-29a, 3.1-6 y 6.1-6. El primero y el último tienen características semejantes entre sí y muy diferentes de 3.1-6. Los puntos de relación entre ambos relatos son los siguientes:

1.<sup>21</sup> (Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ)  
καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν (εἰσελθών) εἰς τὴν συναγωγὴν  
ἐδίδασκεν.

## Y entraron a Cafarnaúm. Y entonces, **en sábado, enseñaba en la sinagoga**

<sup>22</sup> καὶ ἐξεπλήσσαντο ἐπὶ τῇ διδασκίᾳ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.

**Y (estaban) abrumados con la enseñanza de él** pues estaba enseñándoles como (quien) tiene autoridad y no como los escribas

<sup>27</sup> καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας· τί ἐστὶν τοῦτο; διδασκῆ καὶνὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.

**Y se asombraron** todos, tanto que discutían entre sí diciendo: “¿qué es esto? Una enseñanza nueva con autoridad y a los espíritus impuros ordena y obedecen.

6.<sup>2</sup> καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ, **y llegando el sábado comenzó a enseñar en la sinagoga**

καὶ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσαντο λέγοντες·

y muchos escuchando (lo que decía) **estaban atónitos** y decían: πόθεν τούτῳ ταῦτα,

“¿**De dónde a este estas cosas (cuál es el origen de estas cosas)?**,

καὶ τίς ἡ σοφία ἢ δόξα τούτῳ, καὶ αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι;...

**y ¿qué (es) la sabiduría la que le ha sido dada a este, y las fuerzas estas (Mateos-Camacho) que por sus manos hace?**

<sup>6</sup> καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.

**Y se maravillaba** por la falta de fe/confianza de ellos.

El inicio de ambos relatos está marcado por las palabras: sábado, sinagoga y enseñar. El verbo ἐκπλήσσω (asombrarse, quedar abrumados) es usado cinco veces en Marcos: 1.22, 6.2; 7.37; 10.26; 11.18. Así que se puede considerar un verbo particular que enlaza estas dos perícopas. Del mismo modo el verbo ἐθαμβήθησαν (asombrarse, quedar pasmado) en 1.27 que hace una asonancia con ἐθαύμαζεν (asombrarse, mara-

villarse, estar pasmado) en 6.6. Ambos verbos pertenecen al mismo campo semántico. Es también importante reconocer que el asombro en 1.22 y 27 se refieren a la enseñanza de Jesús y la expulsión del espíritu impuro y muy cercano a estos dos temas, 6.2 se refiere a la sabiduría y a los actos de fuerza (milagros) que hace Jesús con sus manos. En este sentido, se puede apreciar que el “asombro” tiene que ver con la enseñanza-sabiduría y con los exorcismos y milagros realizados por Jesús.

Al observar el inicio y tono de 3.1-6, aun y cuando se trate de un evento en la sinagoga en sábado, el contexto es otro. En primer lugar, no aparece ningún verbo de “asombro” de los citados en el párrafo anterior. En segundo lugar, el auditorio es diferente, más bien, son personas de cierta autoridad frente a las que se hace el acto de fuerza sobre la persona con la mano seca. El verso 3.6 indica que los fariseos y los herodianos salen de la sinagoga y se ponen de acuerdo para matar a Jesús. Estos dos grupos que le vigilaban (3.2) para ver si curaba en sábado, hacen de la perícopa un pasaje de una índole totalmente distinta a los dos anteriores. En este caso las condiciones literarias permiten vincular 3.1-6 con las perícopas inmediatamente anteriores en especial por el tema de lo que está permitido o no en sábado:

3.<sup>1</sup> Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν. καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένῃ ἔχων τὴν χεῖρα.

3.<sup>1</sup> Y entró **de nuevo a la sinagoga** y estaba allí un hombre que tenía seca la mano.

<sup>2</sup>καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.

<sup>2</sup> Y **lo vigilaban si él curaría en sábado para acusarlo** (para presentar cargos contra él).

<sup>3</sup>καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι·

<sup>3</sup> Y dice al hombre, al que tenía la mano seca:

ἔγειρε εἰς τὸ μέσον.

“levántate al centro (ponte en medio)”.

<sup>4</sup>καὶ λέγει αὐτοῖς· ἔξεστιν τοῖς σάββασις ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων.

<sup>4</sup>Y les dice: “¿Es permitido en sábado lo bueno hacer o hacer lo malo, una vida salvar o destruirla?” Pero ellos callaban.

Resulta aleccionador cómo distintos autores han pasado por alto esta cercanía entre 1.21ss y 6.1ss<sup>111</sup>. Se puede entender que 6.1-6 al no ser un milagro o exorcismo crea una distancia entre ambos relatos, pero no se pueden omitir estos elementos de vínculo que he destacado. Taylor y Mateos-Camacho, por lo menos de manera sumamente tangencial, han observado algunos puntos en común entre ambos. El primero, al listar el vocabulario de 1.21-28 cita en donde este aparece reflejado en 6.1-6<sup>112</sup>, y el segundo vincula la autoridad de Jesús con 6.1-6 en la nota al pie No. 33<sup>113</sup>.

Es Crossan quien observa el vínculo entre ambos pasajes:

El propósito de estas detalladas observaciones sobre 1.21b-22, 27 es preparar para el argumento que Marcos redactó en 6.1-2a con una mirada a esta apertura 1.21b-22, 27. Hay la mención a los discípulos quienes siguen a Jesús en 6.1. Ellos no aparecen otra vez en la perícopa y son ignorados en 6.6b, pero su mención en 6.1 recuerda el seguimiento de 1.16-20, 21, 29. La situación de enseñar en la sinagoga en sábado en 6.2 recuerda 1.21 y *exemplēssonto* en 6.2 reitera el mismo verbo en 1.22. Finalmente, el objeto de su asombro es similar en 1.27 y en 6.2b: enseña con autoridad (poder) o sabiduría y milagros. Pero en 1.23-28 la reacción de la multitud fue positiva y de admiración y todo cuanto hizo Marcos en 1.21-22, 27 fue para especificar esta admiración orientada tanto a la enseñanza como al milagro en ese orden.

---

111 Por ejemplo: B. Witherington III, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, WBEPC, Grand Rapids 2001, 89-92; M. E. Boring, *Mark: A Commentary ...*, 61-65; W. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Indiana University Press, Indianapolis 1997; 52, 107; J. Marcus, *Mark 1-8*, The Anchor Bible, U.S.A. 2000, 182-195; R.T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, WBEPC, Grand Rapids 2002, 99-106; R. A. Guelich, *Mark 1-8.26*, Word Books Publisher, Dallas 1989, 53-60; A. Y. Collins, *Mark. A Commentary*, Fortress Press, U.S.A. 2007, 161-170.

112 V. Taylor, *Evangelio según San Marcos...*, 189.

113 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 151.

La forma como abre la perícopa en 6.1-2a recuerda la situación y el lenguaje de esta aclamación en Cafarnaúm, pero solo para contradecirla por el uso de *eskandalizonto* que sigue en 6.3b. Por ahora eso será suficiente para notar esta discrepancia: la introducción redaccional en 6.1-2 apunta hacia la admiración positiva pero el comentario tradicional en 6,2b-3 indica escándalo y rechazo.<sup>114</sup>

### SUBSECCIONES A 1.16-21A Y A' 6.7-13

He iniciado por las secciones B y B' con el propósito de mostrar la fuerza del vínculo entre ambas perícopas 1.21ss y 6.2ss. Ahora regreso al orden propuesto en el esquema de inicio. Estas dos subsecciones: 1.16-21a y 6.7-13 tienen como elemento común aquellos pasajes en donde se llama o encomienda a los discípulos, cuatro en total: a. 1.16-21a, b. 2.13-14, c. 3.13-19, d. 6.7-13. Las perícopas a y b de la lista tienen una forma semejante:

1.<sup>16</sup>Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας

1.<sup>16</sup> Y pasando **junto al mar** de Galilea

εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοῦτας ἐν τῇ θαλάσῃ·

ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.

**vio a Simón y a Andrés el hermano de Simón echando redes de mano, pues eran pescadores.**

<sup>17</sup>καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·

<sup>17</sup> Y les dijo Jesús:

δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων.  
“**Vengan tras de mí** y les haré llegar a ser pescadores de seres humanos.”

<sup>18</sup>καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.

<sup>18</sup> E inmediatamente dejando las redes **lo siguieron**.

<sup>19</sup>Καὶ προβάς ὀλίγον

<sup>19</sup> Y avanzando un poco

114 J.D. Crossan, “Mark and the Relatives of Jesus”, en D. E. Orton (ed.), *The Composition of Mark's Gospel*, Brill, Netherlands 1999, 71.



εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα,  
**vio a Jacobo el de Zebedeo y a Juan, el hermano de él, y ellos –estaban- en la barca poniendo a punto las redes,**

<sup>20</sup> καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς.

<sup>20</sup> e inmediatamente los llamó

καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαιὸν ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.

y dejando al padre de ellos Zebedeo en la barca con los jornaleros, **fueron detrás de él.**

<sup>21</sup> Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ

<sup>21a</sup> Y entran a Cafarnaúm.

2.<sup>13</sup> Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν·

<sup>13</sup> Y salió otra vez **junto al mar.**

καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς.

Y toda la multitud venía a él y les enseñaba.

<sup>14</sup> Καὶ παράγων εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον,

<sup>14</sup> Y pasando **vio a Levi el de Alfeo sentado en el telonio** (lugar donde se cobran impuestos)

καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι.

y le dijo: “**Sígueme**”.

καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.

Y se levantó y **lo siguió.**

En las dos perícopas se sigue el mismo esquema<sup>115</sup>:

1. Junto al mar
2. Jesús vio
3. Nombre de la persona, información de su familia, oficio
4. Llamado de Jesús
5. Acción de seguirlo de inmediato

---

<sup>115</sup> Henderson ve un esquema similar, pero omite la información sobre familia y oficio, lo que es fundamental para la comprensión de los rangos tanto de honor como de pureza (S. W. Henderson, *Christology and discipleship in the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 74).

Las perícopas c y d tiene formas diferentes:

3.<sup>13</sup> Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος

<sup>13</sup> Y subiendo al monte

καὶ προσκαλεῖται οὓς ἠθέλειν αὐτός, καὶ ἀπήλθον πρὸς αὐτόν.  
también convoca a los que quería y vinieron ante él.

<sup>14</sup> καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν]

<sup>14</sup> E hizo doce

ἵνα ὧσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρῦσαι <sup>15</sup> καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια·

**para que estuvieran con él y para que les enviara a predicar  
<sup>15</sup> y tener autoridad para echar a los demonios**

<sup>16</sup> [καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα,] καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον, <sup>16</sup> Y a Simón puso sobrenombre “Pedro”; <sup>17</sup> καὶ Ἰακώβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόμα[τα] βοανηργές, ὃ ἐστὶν υἱοὶ βροῦ τῆς· <sup>17</sup> y a Jacobo el de Zebedeo y a Juan su hermano también les puso sobrenombre “Boanerges”, lo que significa “hijos del trueno”, <sup>18</sup> καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον <sup>18</sup> a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo y a Tomás y Jacobo el de Alfeo y Tadeo y Simón el cananita <sup>19</sup> καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν <sup>19</sup> y Judas Iscariote el que le entregó.

6.<sup>7</sup> Καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα

<sup>7</sup> Y llama a los doce

καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξοῦσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων,

**y comenzó a enviarles de dos en dos y les daba autoridad  
(sobre) los espíritus impuros.**

<sup>8</sup> καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς

<sup>8</sup> Y les ordenó

ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν,  
que nada llevaran para el camino si no solo un bastón, ni pan, ni bolsa, ni monedas en la faja

<sup>9</sup> ἀλλὰ ὑποδεμένους σανδάλια, καὶ μὴ ἐνδύσθητε δύο χιτῶνας.

<sup>9</sup> sino calzados con sandalias y “no vistan dos túnicas”.

<sup>10</sup>καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὅπου ἂν εἰσέλθῃτε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε ἕως αἴην ἐξέλθῃτε ἐκεῖθεν. <sup>10</sup> Y les decía: “Donde entren en una casa, ahí permanezcan hasta que salgan de allí.

<sup>11</sup>καὶ ὅς αἴην τόπος μὴ δέξῃται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν, ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν ἐκτινάξατε τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

<sup>11</sup> Y si en un lugar no les reciben, ni les escuchan, saliendo de allí sacudan el polvo de debajo de los pies de ustedes para testimonio contra ellos”.

<sup>12</sup>Καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοώσιν,

<sup>12</sup> **Y saliendo predicaron para que cambien de corazón,**

<sup>13</sup>καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἄρρώστους καὶ ἐθεράπευον.

<sup>13</sup> **y muchos demonios echaron y ungián con aceite (de oliva) a muchos enfermos y sanaban.**

Ambas perícopas, sin embargo, están vinculadas por la definición del quehacer de los doce y la tarea encomendada a cada grupo de dos: predicar y echar demonios (3.14-15 y 6.7 y 12). En la primera perícopa, Jesús constituye a los doce e indica la tarea que tendrán; en la segunda perícopa, Jesús les envía a realizar esta tarea. En 1.14-15 se observa que el quehacer de Jesús se concentra en la proclamación de la cercanía del Reino de Dios. En el resumen 1.32-39, además de las curaciones de distintos males se incorpora el tema de la expulsión de demonios con el acento en que estos sabían quién era, por lo que no los dejaba hablar. En 1.38, Jesús, reorienta su quehacer y con los nuevos discípulos inicia una campaña de proclamación por los pueblos vecinos. En 1.39 se acentúa que el quehacer de Jesús es la proclamación en las sinagogas, pero además, ahora, a diferencia de 1.14-15, se incorpora a esta proclamación la expulsión de los demonios. Si a estos elementos contrastamos la constitución de los doce y su envío en 3.13-19, 6.7-13 queda claro que recogen lo dicho en 1.39. De manera que estas dos últimas secciones empoderan

a los discípulos para realizar el quehacer de Jesús<sup>116</sup>. Aunque lo esencial, en estas dos últimas perícopas, está en el predicar y el expulsar demonios, no en el sanar enfermos.

La perícopa A (1.16-20) enmarca el comienzo de la sección y trata sobre el llamado a los primeros seguidores de Jesús (dos pares de hermanos) a quienes se les llama para ser pescadores de seres humanos. La perícopa A' enmarca el final de la sección: el grupo de discípulos seleccionados son enviados de dos en dos a predicar y a echar demonios (6.7-13) para lo cual se les da autoridad (3.14-15 y 6.15). Sobre la base fuerte de la relación entre 1.21s y 6.1-6 se puede asumir que no es coincidencia o accidente narrativo la mención de los discípulos rodeando ambos pasajes, todo lo contrario. El llamado de discípulos, la constitución de los doce y su envío, son la expresión de la creación de la nueva familia sustituta de Dios realizada por Jesús. Tales acciones comprenden la forma cómo se logra hacer presente el Reino de Dios. Pero también permite observar cómo Marcos va estableciendo las relaciones de los de **adentro** del grupo de Jesús y de estos con los de **afuera** de este grupo como se verá en la sección que trata el capítulo 4.

#### SUBSECCIONES C 1.29B-31 Y C' 5.21-41

Las siguientes perícopas en formar un vínculo son 1.29b-31 y 5.21-41. A simple vista se observa la diferencia de volumen entre ambas. No obstante, esta diferencia queda atenuada por tres elementos presentes en los relatos. El primer elemen-

116 “Que la proclamación de los doce conlleva su testimonio explícito de la cercanía del reino de Dios solo crece claramente a la luz del Segundo propósito fijado a su ser enviado: καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια (“y tener autoridad para echar demonios” Mc. 3.15). Como Jesús les da este tipo de autoridad (ἐξουσίαν), dota a los doce con rasgos que han caracterizado el propio ministerio de Jesús hasta este punto. Ya los discípulos han sido comisionados para proclamar la venida del señorío de Dios; aquí Jesús les extiende la autoridad para demostrar este señorío por medio de echar demonios.” (S. W. Henderson, *Christology and discipleship in the Gospel of Mark...*, 90.

to es que en ambas se trata de mujeres: la suegra de Simón, la niña enferma que muere y resucita y la mujer con flujo de sangre. El segundo elemento es la frase:

1.<sup>31</sup> καὶ προσελθὼν ἤγειρεν<sup>117</sup> αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς·  
Y acercándose, **la levantó agarrándola de la mano**  
καὶ ἀφήκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ διηκόνει αὐτοῖς. <sup>31</sup>  
y la dejó la fiebre y les servía.

5.<sup>41</sup> καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ·  
<sup>41</sup> **Y agarrando la mano de la niña** le dice:  
ταλιθα κουμ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε.  
“Talitha qum (lo que es traducido, “Muchacha, **a ti te digo, levántate**”).

La expresión “agarrándola de la mano” solo sucede en tres lugares en Marcos, las dos indicadas y una tercera vez en 9.17, allí también se agrega el verbo “levantar” (9.27). Marcos usa 15 veces el verbo κρατέω (agarrar) seguido por Mateo (12 veces). La construcción sintáctica específica resulta significativa y por ende debe considerarse un indicador de vínculo retórico.

Así mismo se puede incluir 5.29 por su relación con la sanidad inmediata de la suegra de Simón:

1.<sup>31</sup> καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς· καὶ ἀφήκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ διηκόνει αὐτοῖς.  
 (“y dejó a ella la fiebre”: verbo en aoristo + pronombre + fiebre en nominativo)

5.<sup>29</sup> καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴσται ἀπὸ τῆς μάστιγος.  
 (“y se secó la fuente de sangre”: verbo en aoristo + fuente de sangre en nominativo + pronombre)

---

117 J. Marcus señala la importancia de este verbo vinculando el relato 1.29ss con la niña muerta en 5.41-42, agrega además que aparte de lo apropiado de este verbo en ambos casos se puede inferir un recordatorio, a la audiencia de Marcos, de la resurrección de Jesús (J. Marcus, *Mark 1-8...*, 199).

El tercer elemento es la mención de los discípulos, los primeros y los más cercanos en el relato del evangelio:

1.<sup>29b</sup> ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.

<sup>29b</sup> vinieron a la casa de **Simón y Andrés con Jacobo y Juan.**

5.<sup>37</sup> καὶ οὐκ ἀφήκεν οὐδένα μετ' αὐτοῦ συνακολουθῆσαι εἰ μὴ τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου.

<sup>37</sup> Y no dejó a nadie con él para acompañarlo si no a **Pedro y Jacobo y a Juan hermano de Jacobo**

<sup>38</sup> καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου,.

<sup>38</sup> y vienen a **la casa del archisinagogo**

Lo primero que se observa en estos versos es que ambos suceden en la casa: la casa de Simón y la casa del archisina-gogos. También en ambos relatos lo que sucede en la presencia de los primeros discípulos: en el primer caso los cuatro recién llamados y en el segundo caso frente a Pedro y Jacobo y Juan el hermano de Jacobo. El elemento de intimidad debe ser subrayado, no se trata de un acto público abierto sino de experiencias íntimas frente a discípulos clave. Es importante considerar que Jesús no permite que los que con él estaban le sigan y escoge a los tres y con ellos entra a la casa de Jairo. Además, en ambos casos un tercero es quien solicita el auxilio de Jesús.

#### SUBSECCIONES D 3.20-35 Y D´ 5.1-20

Las secciones formadas por 3.20-35 y 5.1-20 tienen vínculos que permiten una mejor comprensión de cada una al ponerlas juntas. La estructura de 3.20-35 está muy bien diseñada como se puede apreciar en el siguiente esquema:

<sup>20</sup>. καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.

**y se reúne otra vez una multitud, hasta no poder ellos ni pan comer**

<sup>21</sup> καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξήλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.

y escuchando **los suyos salieron a agarrarlo** pues decían que está fuera de sí

<sup>22</sup> Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει

Y los escribas, los que descendieron de Jerusalén, **decían: “A Belcebú tiene”**

<sup>23bss</sup> πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν

“¿Cómo puede Satanás a Satanás echar?”

<sup>27</sup> ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. Pero no puede nadie a la casa del fuerte entrar para saquear sus bienes si no primero al fuerte atara, y entonces, su casa saqueará.

<sup>29</sup> ὃς δ' ἀφ' ἐν βλασφημίῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον

<sup>29</sup> pero el que blasfemare contra el Espíritu Santo

<sup>30</sup> ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

**Porque decían: “Espíritu impuro tiene”**

<sup>31</sup> Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἕξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν.

Y **viene su madre** y sus hermanos y quedándose afuera envían por él llamándolo (enviaron a llamarlo).

<sup>32</sup> καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος

**Y estaba sentada a su alrededor una multitud**

El centro de la perícopa es el logion del “hombre fuerte” v. 27. Hacen inclusión el verso 22 y el 30 usando prácticamente el mismo vocabulario el cual solo aparece con claridad en el griego:

<sup>22</sup> Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

<sup>30</sup> ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

Las secciones 3.23b-26 y 3.29, junto con el verso 27 son referencias directas a las acusaciones del origen de la fuerza de Jesús para echar demonios. En el primer caso, la división de una unidad (reino, casa, Satanás) implica su propio fin. En el segundo caso, el tema de la blasfemia contra el Espíritu tiene el sentido de complementar el tema de la división de la unidad en sentido inverso. El significado del término blasfemia es insultar, difamar, injuriar<sup>118</sup>. La afirmación de los escribas es que las acciones poderosas de Jesús contra los espíritus impuros provienen, tienen su origen y autoridad, del Príncipe de los demonios y por ende, son un engaño. Pero, Jesús señala que esta valoración es blasfema ya que sus acciones tienen origen en Dios, en el Espíritu Santo.

El concepto de blasfemia forma parte de los combates por el honor dentro de la sociología del chisme como lo ha señalado Richard Rohrbaugh<sup>119</sup>. Para este autor, blasfemar se encuentra dentro de la dinámica comunitaria de formación social informal y de control<sup>120</sup>. El verso 21 es también una concepción de la misma dinámica: καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη (“al enterarse los suyos, se pusieron en camino para echarle mano, pues decían que había perdido el juicio” traducción de Mateos-Camacho). La gestión de los familiares de Jesús proviene de lo que han escuchado. Esto lo entienden como si Jesús estuviera fuera de sí, demente. Los versos 31-35 muestran a la familia de Jesús quedándose “afuera” del lugar en donde está

118 H. Währisch, “Blasfemia, calumnia”, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, España 1980, Vol. 1, 185

119 R. Rohrbaugh, *New Testament in Cross-Cultural Perspective*, Cascade Books, Oregon 2007, 125-146

120 R. Rohrbaugh, *New Testament in Cross-Cultural Perspective...*, 125.



Jesús y llamándole, a ese llamado Jesús responde separándose de su familia y mostrando a quienes forman su nueva familia.

El punto de vinculación entre ambas secciones 3.20-35 y 5.1-20 se da por el uso del verbo “atar” y la asonancia de los verbos διαρπάσαι (saquear) y διεσπάσθαι (romper):

3<sup>27</sup> ἀλλ’ οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει

**Pero no puede nadie a la casa del fuerte entrar para saquear sus bienes si no primero al fuerte atara, y entonces, su casa saqueará.**

5<sup>2</sup> ...εὐθὺς ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, vino a su encuentro de los sepulcros un hombre con espíritu impuro

3<sup>ᾠ</sup> δὲ τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν,

El que tenía su vivienda en los sepulcros

καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι

y ni con cadenas **podía alguno atarlo**

4 διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσειν δεδέσθαι καὶ διεσπάσθαι ὑπ’ αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριφθαι, porque muchas veces **había sido atado** con cadenas y grilletes **y eran rotas por él las cadenas y los grilletes hacía pedazos**

καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι·

y nadie era (tan) fuerte para dominarlo.

5 καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις.

Y toda la noche y el día en los sepulcros y los montes estaba gritando y cortándose a sí mismo con piedras.

Joel Marcus ha visto la misma relación y comenta sobre 5.4:

Esta cláusula es, lingüística tanto como temáticamente una reminiscencia de la parábola del hombre fuerte en 3.27; ambas usan *oudeis* = “nadie”, ambas hablan de atar en el contexto, y el verbo *ischeyen* = “tenía el poder” aquí es cognado de *ischyron* = “el hombre fuerte” allí. La implicación es que el hombre pose-

so en nuestro pasaje deriva su fuerza sobrenatural del Hombre Fuerte, Satán...<sup>121</sup>

Quizá a primera vista no es fácil identificar la importancia del verbo “atar” pero si vemos en Marcos este verbo aparece relativamente pocas veces. En esta sección solo en 3.27; 5.3,4; en 6.17 en donde es Juan el que bautiza quien es apresado y atado por Herodes; en 11.2, 4 refiriéndose al burro que está atado y al cual los discípulos deben desatar y traer a Jesús; en 15.1 en donde Jesús atado es llevado ante Pilatos; la última referencia es sobre los que crucificaron con Jesús que habían sido aprendidos (atados). Al revisar los usos de este verbo en Marcos, vemos que 3.27 se refiere al hombre fuerte, mientras que en 5.3, 4 se hace una referencia a un hombre poseído que no ha podido ser atado de ningún modo por su comunidad; en 6.17 Juan es apresado y atado y por último en 15.1 Jesús mismo es atado. Por esta razón, se narra, en este verbo, tanto la tarea de Jesús que consiste en atar al hombre fuerte y luego cómo esta tarea se revierte en el apresamiento de Juan y por último en el asesinato de Jesús. Por eso es viable entender que el verbo atar en 3.27 y 5.3, 4, muestra cómo Jesús ata al hombre fuerte y lo doblega, en la primera mención como propósito y en la segunda como realización y modelación.

La Casa del Fuerte ha sido saqueada en una tierra extraña y la liberación resultante implica la destrucción de una piara de cerdos. Legión es echado no solo del hombre sino de la región. El “Fuerte” solo permanecerá en aquellos lugares en donde se oculte dentro de las formas culturales que se lo per-

---

121 J. Marcus, *Mark 1-8...*, 343. Boring, también indica: “Sin llamar la atención explícitamente sobre ella, el relato evoca las imágenes previas de Jesús como el más fuerte quien recibirá y dispensará el Espíritu Santo, el que atará al hombre fuerte (3.27; Rev 20.1-2).” (M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 150). Myers refuerza esta idea diciendo: “Este exorcismo es entonces otro episodio clave en la lucha de Jesús-el más fuerte para “atar al hombre fuerte” (C. Myers, *Binding the Strong Man...*, 194). B. Whiterington III alude a esta relación: “Con todo, este hombre fuerte, poseído por la Legión del Hombre Fuerte, estaba a punto de ser des-poseído por el Hombre más Fuerte.” (B. Whiterington III, *The Gospel of Mark...*, 181).

miten como es el caso de los escribas que bajaron de Jerusalén y para quienes, Jesús, no es el hijo del Dios Altísimo (5.7) sino el emisario del Príncipe de los Demonios.

#### SUBSECCIÓN E 4.1-41

El capítulo 4 es el centro de la sección y lo es tanto por su temática, su perspectiva de “fuera del grupo”/”dentro del grupo”<sup>122</sup>, como por ser el único lugar en Marcos en donde se ofrece un conjunto de parábolas. Este grupo de parábolas está muy bien articulado y requiere atención a su propia dinámica, entonces, es necesario en primer lugar seccionar el capítulo del verso 2 en donde inicia el discurso propiamente tal y el verso 34 en donde termina. La estructura es la siguiente:

A 2. <sup>4</sup> Y **les enseñaba con muchas parábolas** y les decía en su enseñanza: (refiriéndose a la multitud que se había reunido a escucharle en el verso 1)

B 3-9 <sup>3</sup> “¡Escuchen! Miren, **salió el que siembra a sembrar.** <sup>4</sup> Y sucedió, en el sembrar, que una parte cayó junto al camino, y vinieron las aves y la comieron. <sup>5</sup> Y otra cayó sobre las piedras donde no hay mucha tierra, e inmediatamente brotó a causa de no tener tierra profunda, <sup>6</sup> y cuando salió el sol fue quemada y a causa de no tener raíz se secó. <sup>7</sup> Y otra calló en los espinos, y brotaron los espinos y la ahogaron, y no dio fruto. <sup>8</sup> Pero otra cayó en buena tierra y daba fruto brotando y creciendo y produciendo por treinta

---

122 Malina-Rohrbaugh indican sobre 4.10-20: “Marcos deja ver al lector ambas versiones del relato, la de los-fuera-del-grupo y la de los-de-dentro-del-grupo, a pesar de que los escuchas públicos de Jesús tienen solo la versión número uno. Esta es una clara advertencia que Marcos considera al lector como una persona dentro-del-grupo, parte de la familia. Nótese también la reacción de los discípulos después de la escena de la transfiguración en el capítulo 9. Jesús demanda guardar el secreto y los discípulos lealmente responden (9.9-10) manteniendo la cuestión en discusión entre ellos, esto es, entre la familia.” (B. Malina, R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 204).

y por sesenta y por cien”.<sup>9</sup> Y decía: “El que tiene oídos para escuchar, escuche”.

C 10-13<sup>10</sup> Y cuando estuvo solo, le preguntaron los que le rodeaban junto a los doce (acerca) de las parábolas.<sup>11</sup> Y les decía: “A ustedes el misterio del reino de Dios **les ha sido dado**, pero **aquellos de afuera** en parábolas todas las cosas son,<sup>12</sup> **Para que viendo vean y no perciban, y oyendo oigan y no comprendan, para que no (se vuelvan de sus caminos) y sean perdonados**” (Isaías 6.9-10).<sup>13</sup> Y les dice: “¿No entienden esta parábola? Y ¿Cómo todas las parábolas entenderán?”

D 14-20<sup>14</sup> El que siembra, la palabra siembra.<sup>15</sup> Y estos son “los de junto al camino”: donde es sembrada la palabra y cuando escuchan, inmediatamente viene Satanás y toma la palabra, la que ha sido sembrada en ellos.<sup>16</sup> Y estos son “los que sobre rocas han sido sembrados”, los que cuando escuchan la palabra inmediatamente con alegría la reciben,<sup>17</sup> y no tienen raíz en ellos mismos sino que son efímeros, seguidamente, llegando tribulación o persecución a causa de la palabra, de inmediato son escandalizados.<sup>18</sup> Y otros son “los que entre espinos son sembrados” estos son los que escuchando la palabra,<sup>19</sup> y las preocupaciones del presente (lit. de la era) y el engaño de la riqueza y las demás codicias, entrando (en la persona) ahogan la palabra y llega a ser sin fruto.<sup>20</sup> Y aquellos son “los que sobre tierra buena fueron sembrados”, los que escuchan la palabra y la reciben y producen cosecha por treinta y por sesenta y por cien.

C’ 21-25<sup>21</sup> Y les decía: “¿Acaso viene la lámpara para que bajo una vasija sea puesta o bajo la cama? ¿No, (es más bien) para que sobre el candelero sea puesta?”

<sup>22</sup> Pues no hay algo oculto si no para que sea revelado, nada estuvo escondido sino para que venga a (ser) expuesto. <sup>23</sup> Si alguno tiene oídos para escuchar que escuche. <sup>24</sup> Y les decía: “**Vean qué escuchan**, con la medida que miden serán medidos y les será añadido, <sup>25</sup> pues al que tiene, **le será dado**, y al que no tiene, también lo que tiene le será quitado”.

B' 26-32 <sup>26</sup> Y decía: “así es el reino de Dios: **como un hombre que echa la semilla sobre la tierra** <sup>27</sup> y duerma o se levante, noche y día, y la semilla brota y crece sin que él sepa cómo. <sup>28</sup> Por sí misma la tierra da fruto, primero hierba, luego espiga, y seguidamente grano lleno en la espiga, <sup>29</sup> y cuando el fruto se entrega (Mateos-Camacho), envía (mete) la hoz porque ha llegado la cosecha” <sup>30</sup> Y decía “¿De qué manera compararemos el reino de Dios o con cuál parábola lo ponemos? <sup>31</sup> Como un grano de mostaza, el cual es sembrado sobre la tierra, la más pequeña de todas las semillas sobre la tierra, <sup>32</sup> y cuando es sembrada, se levanta y llega a ser la mayor de todas las hortalizas y hace grandes ramas hasta poder, bajo su sombra las aves del cielo vivir”.

A' 33-34 <sup>33</sup> **Con muchas parábolas como estas les hablaba la palabra**, así como podrían escuchar <sup>34</sup> y **sin parábolas no les hablaba**<sup>123</sup>, pero en privado, **a sus propios discípulos les explicaba todo**. <sup>35</sup> Y les dice aquel día llegando el atardecer: “cruzemos a la otra orilla”. <sup>36</sup> Y dejando a la multitud, lo tomaron como estaba en la barca, y (habían o estaban) otras barcas estaban con él. <sup>37</sup> Y sucede una gran torbellino de viento y las olas se echaban en la barca, hasta el punto de llenar ya la

---

123 Joel Marcus aporta la estructura de 4.1-34 de J. Dupont: A. Introducción narrativa (vv.1-2), B. Parábola de la semilla (vv. 3-9), C. Afirmación general (vv. 10-12), D. Explicación de la parábola (vv.13-20), C'. Afirmaciones generales (vv 21-25), B'. Parábolas de las semillas (vv. 26-32), A'. Conclusión narrativa (vv. 33-34) (J. Marcus, *Mark 1-8...*, 289).

barca,<sup>38</sup> y él estaba en la popa sobre un almohadón durmiendo. Y lo despiertan y le dicen: “Maestro, ¿no te importa que perezcamos?” (Mateos-Camacho)<sup>39</sup> Y habiéndose despertado regañó al viento y dijo al mar: “Calla, enmudece”. Y se cortó el viento y sucedió una gran calma.<sup>40</sup> Y les dijo: “¿Por qué son cobardes? ¿Cómo no tienen fe?”<sup>41</sup> Y temieron con gran temor y decían unos a otros: “¿Quién es este que también el viento y el mar le obedecen?”

Los versos 2 y 33-34 se vinculan por la relación que allí se hace entre las parábolas y la enseñanza, su claridad u oscuridad según el grupo al que se refiere. Así quedan establecidos dos grupos: en el primero están los oyentes en general “la multitud”, estos son “los de afuera”, el segundo grupo, son los doce y los que están a su alrededor que conforman el grupo de “los de adentro”. A los primeros se les habla en parábolas; a los segundos se les habla con toda claridad:

<sup>2</sup>καὶ ἐδίδασκειν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλὰ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ·

<sup>2</sup> Y les **enseñaba con muchas parábolas** y les decía en su **enseñanza**:

<sup>33</sup>Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν· **Con muchas parábolas como estas les hablaba la palabra** así como podían escuchar

<sup>34</sup>χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίους μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

**y sin parábolas no les hablaba**, pero en privado a sus propios discípulos les explicaba todo.

Los versos 3-9 y 26-32 están constituidos por la parábola del sembrador y dos parábolas que tienen que ver con el crecimiento de las semillas:

<sup>3</sup>Ἀκούετε. ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπείραι.

**¡Escuchen!** ¡Miren!, salió **el que siembra** a sembrar.

<sup>9</sup>καὶ ἔλεγεν· ὃς ἔχει ὡτα ἀκούειν ἀκουέτω.

Y decía: “**El que tiene oídos para escuchar, escuche**”.

<sup>26</sup> Καὶ ἔλεγεν· οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς

Y decía: “**Así es el reino de Dios como un hombre que echa la semilla sobre la tierra**”

<sup>30</sup> Καὶ ἔλεγεν· πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; <sup>31</sup> ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς,

<sup>30</sup> Y decía “**¿De qué manera compararemos el reino de Dios o con cual parábola lo ponemos?**” <sup>31</sup> Como un grano de mostaza el cual es sembrado sobre la tierra, la más pequeña de todas las **semillas** sobre la tierra, (v. 1: καὶ πᾶς ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν. Y toda **la multitud sobre la tierra** frente al mar (de cara al mar))<sup>124</sup>

Los versos 10-13 y 21-25 se refieren a la comprensión de las parábolas

<sup>10</sup> Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς.

Y cuando estuvo solo, le preguntaron los que le rodeaban junto a los doce (acerca) de las **parábolas**.

<sup>11</sup> καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, Y les decía: “A ustedes el misterio del reino de Dios **les ha sido dado**, pero aquellos de afuera en **parábolas** todas las cosas son”

<sup>12</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς. **Para que viendo vean y no perciban, y oyendo oigan y no comprendan**, para que no (se vuelvan de sus caminos) y sean perdonados” (Isaías 6.9-10).

<sup>13</sup> Καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;

---

124 Es de notar que la enseñanza de Jesús se hace desde el mar (v.1) mientras que **sobre la tierra** estaba la multitud. Esto es convergente con los versos 31-32: “como el grano de mostaza, el que cuando es sembrado **sobre la tierra**, y cuando es sembrado, sube, y llega a ser el mayor de todas las hortalizas...” La frase ἐπὶ τῆς γῆς permite hacer esta relación entre el verso 1 y el 31. Del mismo modo sucede con el verso 26.

Y les dice: “¿No entienden **esta parábola**? Y ¿Cómo **todas las parábolas entenderán**?”

<sup>21</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μῶδιον τεθῆ ἡϛ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ; <sup>22</sup> οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῆ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ’ ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.

<sup>21</sup> Y les decía: “¿Acaso viene **la lámpara** para que bajo una vasija sea puesta o bajo la cama? ¿No (es más bien) para que sobre **el candelero** sea puesta?” <sup>22</sup> Pues no hay algo oculto si no para que **sea revelado**, nada estuvo escondido sino para que venga **a (ser) expuesto**

<sup>23</sup> εἴ τις ἔχει ὠτα ἀκούειν ἀκούετω.

**Si alguno tiene oídos para escuchar que escuche.**

<sup>24</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· βλέπετε τί ἀκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν καὶ προστεθήσεται ὑμῖν. <sup>25</sup> ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ’ αὐτοῦ.

<sup>24</sup> Y les decía: “Vean lo que escuchan, con la medida que miden serán medidos y les será añadido, <sup>25</sup> pues al que tiene, **le será dado**, y al que no tiene, también lo que tiene le será quitado”.

El verbo “dar” (v.11 y 25) hace un puente perfecto entre ambas subsecciones del capítulo 4, es la diferencia entre el ver y escuchar para la conversión y el perdón en el verso 12 y el ver y escuchar para la medida correcta en el verso 24. La imagen de la luz y las referencias a lo escondido y lo oculto que será manifestado tienen la misma implicación cognitiva que la pregunta por el significado de las parábolas expuesto en 4.10-13. El verso 11 señala cómo se da esta diferencia cognitiva: a los de adentro se les han dado los misterios mientras que a los de afuera no y por esa razón se les habla en parábolas. Lo que hace eficaz la cognición es pertenecer al grupo de Jesús. La sección 14-20 que consiste en la explicación de la parábola del sembrador, es el centro de esta sección, así Jesús es consecuente con el dar, a “los de adentro”, la posibilidad de comprender el misterio del Reino.

Boring propone una estructura diferente para esta sección:



- 1-2 Escenario
- 3-9 Parábola de la semilla 1
  - 10-12... “Teoría de la parábola” 1
  - 13-20... Interpretación de la parábola 1
  - 21-25... “Teoría de la parábola” 2
- 26-29 Parábola de la semilla 2
- 30-32 Parábola de la semilla 3
  - 33-34... “Teoría de la parábola” 3

Tanto Boring<sup>125</sup> como Marcus<sup>126</sup> entienden que la forma presente de este capítulo es de producción marcana y que, aunque existen distintos estadios de tradición, Marcos ha organizado el material y le ha dado su sello. Parte de la propuesta de Boring se debe a su deseo de mostrar la actividad proveniente de la tradición y el trabajo editorial propio de Marcos<sup>127</sup>. Este autor considera que entremezclar el material explicativo dentro del flujo narrativo es parte de la estrategia retórica de Marcos y que esta táctica se explica satisfactoriamente en términos de un sistema lógico exterior al texto, lo que hace que su propia presentación del capítulo sea parabólica en lugar de sistemática o discursiva<sup>128</sup>.

La entremezcla de elementos tradicionales y de tejido editorial es evidente, sin embargo, al valorar los puntos de relación entre las distintas secciones de 4.1-34 tal y como los he expuesto, se muestra que Marcos tenía la intención de articular entre sí las distintas perícopas y no solo tejerlas redaccionalmente. Para efectos de la exégesis, se deben leer las tres parábolas juntas, del mismo modo que se debe leer los versos 10-13 junto con 21-25. La interpretación de la Parábola del sembrador es la forma como esta debe ser asumida por “los de adentro” y una clave de lectura para la enseñanza de Jesús en adelante. Un elemento que Boring omite y que sí aprecia

---

125 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 113.

126 J. Marcus, *Mark 1-8...*, 289.

127 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 113.

128 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 113

Marcus<sup>129</sup>, así como la estructura propuesta aquí, es la relación entre “los de adentro” y “los de afuera”. Más allá de un cambio abrupto de escenario en el verso 10, la cuestión aquí es la construcción de la identidad del grupo de Marcos y la delimitación de sus fronteras con otros grupos, sean estos, la multitud, los fariseos o los escribas.

Marcos 4.1 está vinculado con 4.35-36 tanto por el tema de la multitud como por el tema de la barca y el hecho de que Jesús es descrito como estando dentro de la barca al momento de dar este discurso (4.1), como lo está también en el verso 36: es tomado “como estaba en la barca”<sup>130</sup>.

4.<sup>1</sup> Καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν·

Y otra vez **comenzó a enseñar junto al mar**

καὶ συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλείστος,

y se reunió ante él **una multitud muy grande**,

ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσῃ,

hasta el punto que él subiendo en una barca se sentó **en el mar**.

καὶ πᾶς ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν.

Y toda **la multitud sobre la tierra frente al mar (de cara al mar)**.

<sup>35</sup> Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.

Y les dice aquel día llegando el atardecer: “crucemos a la otra orilla”.

<sup>36</sup> καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ’ αὐτοῦ.

**Y dejando a la multitud lo tomaron como estaba en la barca** y otras barcas estaban con él.

Los versos 33-34 hacen la distinción entre la multitud a la cual habla en parábolas y los discípulos a quienes les explica todo. Estos, los discípulos, son el “ellos” al que Jesús se diri-

129 J. Marcus cita los distintos textos parabólicos de Marcos organizándolos según su relación con los *Insiders* y los *Outsiders* (J. Marcus, *Mark 1-8...*, 303-304).

130 Este mismo vínculo lo hacen R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 263-266; A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 257; J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 414.

ge en el verso 35. Así que la barca es ahora el espacio de Jesús y sus discípulos. Las otras barcas mencionadas se disipan una vez empezada la tormenta (37). Este dato resulta importante para comprender de lo que se habla en este breve relato: la crisis es interna, vivida entre “los de adentro”. La experiencia del poder de Jesús en el mar hace del relato una metáfora que recoge la incompreensión de quienes tampoco entendían las parábolas en 4.13.

El verso 41 levanta la pregunta sobre la identidad de Jesús que es consistente con otros momentos en esta sección: 1.27; 4.41; 6.2. Esta primera sección mayor de Marcos tiene este elemento de búsqueda de la identidad de Jesús que, como se observa en 1.27; 4.41; 6.2, está permeada por el asombro temeroso y el gran temor. En contraste con estas preguntas sobre el origen de la fuerza de Jesús, los espíritus impuros son quienes conocen quién es Jesús. El contraste entre ambas perspectivas supone que la presencia del Más Fuerte es conocida por el Fuerte y no por las gentes incluidos aquí los discípulos.

Muy a pesar de la tendencia a ver la sección 4.35-5.43 como un todo constituido por tres relatos de milagro<sup>131</sup> de diferente índole, pero actos de fuerza al fin, éste en particular, si bien lo es, está consignado a la experiencia de crisis de “los de adentro”. Despliega su incidencia hacia toda la primera sección en tanto se refiere a la recuperación de la conciencia del cuidado de Jesús hacia su familia sustituta a quienes se ha dado los misterios del reino. La particularidad de este relato es la intimidad de este: el anochecer, la barca en el mar, sus discípulos.

Los términos vinculados a potestades demoníacas sobrea-bundan en la sección 1.16-6.13: *espíritu impuro* 14x en Marcos, 9 en esta sección; *demonios* 11x en Marcos, 6x en esta sección; *Belcebú*, 1x en Marcos, 1x en esta sección; *Satanás*, 5x en Marcos, 4x en esta sección. Se hace más importante este dato al observar que en la narración de estos primeros ca-

---

131 M.A. Tolbert, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective...*, 164ss.

pítulos se va definiendo el quehacer de Jesús como una acción en dos brazos: predicar y echar demonios:

1.<sup>39</sup> Καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.

Y vino **predicando** en las sinagogas de ellos en toda la Galilea y **echando demonios**.

3.<sup>14</sup> καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν]

E hizo doce

ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν <sup>15</sup> καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια·

para que estuvieran con él y **para que les enviara a predicar** <sup>15</sup> y **tener autoridad para echar a los demonios**.

6.<sup>7</sup> Καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων,

Y llama a los doce y comenzó a enviarles de dos en dos y **les daba autoridad (sobre) los espíritus impuros**.

6.<sup>12</sup> Καὶ ἐξελεθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν, <sup>13</sup> καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.

<sup>12</sup> Y saliendo **predicaron** para que cambien de corazón, <sup>13</sup> y **muchos demonios echaron** y ungían con aceite (de oliva) a muchos enfermos y sanaban.

Como muestra 6.12 no se excluye el sanar enfermos pero las tres citas anteriores indican con claridad que el predicar y el echar demonios son los dos ejes del quehacer de los discípulos que es homólogo al de Jesús (1.39). Esto hace que el tema del “hombre fuerte” cobre mayor trascendencia y que, al final de cuentas, la presencia del reino de Dios tenga, junto al anuncio de su llegada, la acción de destruir el reinado de Satanás. De ahí también que la discusión en 3.20ss con los escribas que bajaron de Jerusalén y quienes atribuyen a Jesús el origen de su poder como proveniente de Belcebú y de estar poseído por un espíritu impuro, resulte una inversión de la nueva realidad de la presencia del Reino de Dios; cosa que no es de extrañar si consideramos la perspectiva de B. Malina:

La visión de mundo implícita en aquel tiempo fue una de de-olucción y un colapso gradual del cosmos en general y de la sociedad en particular. Si esto incluyó una disolución última del cosmos o un renacimiento del cosmos fue un punto en discusión.<sup>132</sup>

Por esta experiencia cultural extendida de que el mundo va hacia algo peor es que todo cambio o novedad se valora como un paso más en esa dirección<sup>133</sup>. Así que toda novedad implica una amenaza a la estabilidad del orden de las cosas. La actividad de Jesús de sanar y echar demonios se entendió como un acto que acercaba el fin en sentido negativo.

#### SUBSECCIÓN INTERNA 1.32-3.19

Si 1.16-6.13 expresa la victoria del Más Fuerte sobre el reinado de Satanás, la sección 1.32-3.19 expresa, cómo esa victoria, afecta dramáticamente las tradiciones que garantizan la estabilidad del orden del mundo<sup>134</sup>. Lo que sigue es una serie de perícopas organizadas en relación con la pureza y el pecado y cuyo núcleo es la controversia frente a las acciones de Jesús. Para poder trabajar esta sección apropiadamente se debe ir más allá de su literariedad porque las perícopas ponen sobre el tapete elementos centrales de la experiencia cultural-religiosa tanto de Jesús como de Marcos. El esquema propuesto es el siguiente:

---

132 B. Malina, "Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13", *Biblical Theology Bulletin* 32/2 (2002) 56.

133 M. McVann, "Change/Novelty Orientation", J. Pilch y B. Malina (eds.), *Handbook of Biblical Social Values...*, 19.

134 "La conformidad con los requerimientos de la inalterable ley de Dios sobre la cual la sociedad bíblica cree que ha sido erigida es el núcleo de su resistencia al cambio y la desaprobación de lo novedoso (Dt 32-33; cf. Sir 8.9; Mat 24.35). Se debe enfatizar; por lo tanto, que la proposición teológica de justicia con relación a Dios no es una idea liviana a la cual es dada una aceptación de forma meramente intelectual en la cultura bíblica. Por el contrario, esta idea está concretamente embebida en la ideología cultural y la estructura social como lealtad a la tradición y es encarnada por medio de guardar la ley (Ex 22: 17-19; Sal 119)." (M. McVann, "Change/Novelty Orientation" ..., 20).

- a 1.32-39 Resumen
  - b 1.40-2.12 Dos milagros
    - c 2.13-14 Llama a Leví
    - b' 2.15-3.6 Cuatro controversias
  - a' 3.7-19 Resumen y organización de los doce

La delimitación de esta sección se demarca por la presencia o no de los discípulos de Jesús y es importante señalar que en ninguno de los tres milagros relatados se menciona a los discípulos, es Jesús solo frente a distintos grupos que poseen características de autoridad significativas. En el resumen 1.35-39, Jesús se desplaza a un lugar solitario para orar (v.35), Simón y sus compañeros le persiguen (v.36), Jesús les dice “Vayamos” (v.37), de inmediato sigue el singular: “y recorrió...”. En el relato de la curación del leproso, Jesús aparece solo (v.40). De igual manera, 2.1 sigue en singular “Entró...”. 2.13 también indica el verbo en singular “salió...”. A partir de 2.15 vuelven a aparecer los discípulos participando en la comensalidad con publicanos y pecadores, así en 2.18 pero como referencia, en 2.23, los discípulos son los que realizan la acción que cuestionan los fariseos. Pero, de nuevo en 3.1, el verbo sucede en singular “entró...”. Al comienzo del resumen en 3.7, Jesús se “retiró...” con sus discípulos.

No es difícil darse cuenta de lo particular de este caso al evaluar otros relatos de milagro. Marcos tiene mucho cuidado de poner a los discípulos en cada uno de ellos sea como testigos (5.1-2) o como actores frustrados (9.18). La ausencia de los discípulos vuelve a suceder en otros dos relatos de milagro que han sido colocados juntos por Marcos: 7.24-30 y 7.31-37. La presencia o no de los discípulos en esta subsección es significativa, en particular porque implica la construcción de la identidad de Jesús y su grupo frente a otros que son identificados por nombre y que también se separan de la multitud.

Como he indicado desde el inicio, trato de seguir el texto en el orden de la narración. Esta subsección forma un conjunto que ofrece una serie de informaciones fundamentales pero

que a la vez se ubica como un apartado dentro de la narración. Por esta razón considero que se trata de una subsección interna. Algo similar sucede en 11.8-12.40. Estas dos subsecciones se identifican porque no calzan dentro de los marcadores retóricos que organizan las secciones en donde se encuentran. Es decir, aportan otros marcadores retóricos que las integran dándoles una unidad particular.

#### SUBSECCIONES A 1.32-39 Y 3.7-19

Justo después de la sanidad de la suegra de Simón, tenemos el primer resumen de la actividad de Jesús que nos indica la afluencia de personas que le buscan una vez que sus hechos se dan a conocer:

1.<sup>28</sup> καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

E inmediatamente, salió la fama de él a todos lados en toda la región de Galilea

Como se aprecia en este verso, su fama salió por toda la región de Galilea, de manera que la respuesta a esa fama es lo que tenemos en este primer resumen.

1.<sup>32</sup> Ὁψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδου ὁ ἥλιος,

Mas llegando el atardecer, cuando se puso el sol,

ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους·

**trajeron ante él a todos** los que tenían males y a los endemoniados.

<sup>33</sup> καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυναγμένη πρὸς τὴν θύραν.

Y toda la ciudad se ha reunido frente a la puerta (de la casa).

<sup>34</sup> καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν καὶ οὐκ ἤφειεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν.

Y **curó a mucho** que tenían males, diversas enfermedades y echo a muchos demonios y no dejaba hablar a los demonios porque le conocían (sabían quién era él).

<sup>35</sup> Καὶ πρῶτῃ ἔννυχᾳ λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κάκεῖ προσήχeto.

Y de mañana, (aun) muy oscuro, levantándose salió y fue a un lugar desierto y allí oraba. <sup>36</sup> καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ,

Y lo buscó Pedro y los (que estaban) con él.

<sup>37</sup> καὶ εὑρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι πάντες ζητοῦσίν σε. Y lo encontraron y le dicen: “Todos te buscan”.

<sup>38</sup> καὶ λέγει αὐτοῖς· ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις,

<sup>38</sup> Y les dice: “Vayamos a otros lugares, a los que tienen ciudades con mercado”<sup>135</sup>

ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον. para que también allí predique, pues a esto salí.

<sup>39</sup> Καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.

Y vino predicando en las sinagogas de ellos en toda la Galilea y echando demonios.

El resumen está compuesto por dos momentos. El primero es al atardecer, cuando se está ocultando el sol, traen, al lugar que parece ser la casa de Simón, a muchas personas con males y demonios. El segundo momento es al amanecer, cuando aún está oscuro, Jesús sale a un lugar desierto y es perseguido por Simón quien le reclama “todos te buscan”. La respuesta de Jesús es una reafirmación de su quehacer: “y fue predicando en las sinagogas de ellos por toda la Galilea y echando a los demonios”. A partir de este punto Jesús no solo predica, sino que echa demonios, este segundo elemento será una clave para toda la primera sección. El breve episodio de Pedro y los que están con él en donde ellos buscan a Jesús y Pedro le dice “todos te buscan” hace referencia a los versos anteriores y sirve para acentuar el quehacer de Jesús, este no regresa a la casa o a Cafarnaúm sino que se dirige a predicar, a las “sinagogas de ellos” en toda Galilea.

135 J. P. Louw, *Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains*, New York, United Bible Societies, 1989, 42-43.



El siguiente resumen se encuentra en 3.7-19:

<sup>7</sup>Καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν,

<sup>7</sup> Y Jesús con sus discípulos se retiró al mar, καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας [ἠκολούθησεν], καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας <sup>8</sup>καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδομαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα πλῆθος πολὺ ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἦλθον πρὸς αὐτόν.

**y mucha multitud** de Galilea, y de Judea, <sup>8</sup> y de Jerusalén y de la Idumea, y de la otra orilla del Jordán y de los alrededores de Tiro y Sidón **mucha multitud oyendo cuanto hacía, vino a él.**

<sup>9</sup>καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῆ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν·

Y dijo a sus discípulos que tuvieran lista una barquilla a causa de la multitud para que no lo aplastara,

<sup>10</sup>πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἄψωνται ὅσοι εἶχον μάστιγας.

**pues a muchos curó**, hasta el punto de caer (que la gente caía) sobre él para tocarlo cuantos tenían dolencias..

<sup>11</sup>καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, πρὸ σέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

**Y a los espíritus impuros cuando le veían, caían ante él y gritaban diciendo: “Tu eres el hijo de Dios”.**

<sup>12</sup>καὶ πολλὰ ἐπέτιμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν.

Y los reprendía mucho para que no lo dieran a conocer (para que no lo hicieran público).

<sup>13</sup>Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος

**Y subiendo al monte**

καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν. también llama a los que quería y vinieron ante él

<sup>14</sup>καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν]

E hizo doce

ἵνα ὧσιν μετ’ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν para que estuvieran con él y para que les enviara a predicar

<sup>15</sup>καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια·

**y tener autoridad para echar a los demonios.**

Los versos 7 y 8 recogen 1.28 y se observa cuan pronto, en el relato de Marcos, se ha escuchado, en un territorio muy amplio, lo que hacía Jesús. Los tres primeros territorios son Galilea, Judea y Jerusalén que traen a la memoria los tres lugares marcados por la actividad de Juan el que bautiza, pero se extiende hacia el Este: la otra orilla del Jordán, Norte: Tiro y Sidón en el Mediterráneo y al Sur: Idumea. Ambos resúmenes agregan junto a predicar el echar demonios o espíritus impuros. Al mismo tiempo, se repite en ambos, el esfuerzo de Jesús por callarles porque sabían quién era:

(1.24-25 λέγων· τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.καὶ ἐπέτίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φημώθητι καὶ ἕξελθε ἐξ αὐτοῦ.)<sup>24</sup> diciendo “¿Qué (hay) entre nosotros y tú, Jesús nazareno? ¿Viniste a destruirnos? Te conozco quién eres: el Santo de Dios.”<sup>25</sup> y lo reprendió Jesús diciendo: “Cállate y sal de él”.

1.34b. καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν. y echo a muchos demonios y no dejaba hablar a los demonios porque le conocían (sabían quién era él).

3.11 καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, πρὸ σέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Y a los espíritus impuros cuando le veían, caían ante él y gritaban diciendo: “Tu eres el hijo de Dios”.<sup>12</sup> καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν. Y los reprendía mucho para que no lo dieran a conocer (para que no lo hicieran público).

(5.6-7 καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ πρὸ σεκύνθησεν αὐτῷ καὶ κράξας φωνῇ μεγάλη λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς.)<sup>6</sup> Y viendo a Jesús desde lejos, corrió y se postró ante él; <sup>7</sup> y gritó con voz fuerte: “¿Qué hay entre tú y yo Jesús hijo del Dios altísimo? Te conjuro por Dios, no me atormentes”.

(9.20 καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς

ἐκυλίετο ἀφρίζων.) Y lo trajeron ante él. Y viéndolo (a Jesús) el espíritu, inmediatamente, lo hizo convulsionar, y cayendo sobre tierra rodaba echando espuma por la boca.

El listado anterior corresponde a los lugares en donde los demonios identifican a Jesús, bien sea recogido en un resumen como es el caso de 1.34b y 3.11, o como parte de la narración en donde se describe esta acción en una situación específica. Luego de 5.6-7 esta acción de identificar a Jesús desaparece, así como los exorcismos con excepción de 9.14-29. Pero en 9.20, que muestra cómo el espíritu al ver a Jesús hace caer a tierra al muchacho (ver 3.11) y convulsiona, este no identifica a Jesús. Por esta razón son los demonios quienes tienen más clara la identidad de Jesús y la gritan. La concentración de esta identificación se da en esta primera sección justo en donde se empieza a deslindar la frontera entre los de adentro y los de fuera.

La orden de silencio también se observa en 1:44 καὶ λέγει αὐτῷ· ὄρα μηδενὶ μηδὲν εἶπης (“y le dice: -Mira, a nadie nada digas...”), 5:43 καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο (“Y les dio órdenes con insistencia para que nadie supiera esto”), 7:36 καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγῶσιν· ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον. (“Y les ordenó que a nadie le dijeran, pero cuanto (más) les ordenaba más pregonaban.”), 8:30 καὶ ἐπέτιμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγῶσιν περὶ αὐτοῦ. (“Y les regañó para que a nadie dijeran acerca de él.”), 9:9 Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἂ εἶδον διηγῆσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ (“Y descendiendo ellos del monte les ordenó que a nadie lo que vieron contaran, si no cuando el hijo del hombre de entre los muertos resucite.”). Como se puede apreciar la orden de no decir nada migra de los relatos de milagro (1.44; 5.43; 7.36) a los momentos íntimos de revelación de la identidad de Jesús (8.30; 9.9).

Otro elemento importante en esta sección menor es el uso de la frase: καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς (1.34 –“y curó a muchos”) y πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν (3.10 –“pues a muchos curó”). Este verbo aparece tres veces más en Marcos: 3.2; 6.5, 13, pero la frase tal cual solo en estos dos lugares.

Por otra parte, puesto en perspectiva, este segundo resumen recoge tanto el llamado de los primeros cuatro discípulos como el exorcismo en la sinagoga y la cura de la suegra de Pedro. Estos relatos perfilan el quehacer de Jesús. De modo que el resumen es perspectiva del quehacer de Jesús y no solo datos sueltos. Todo el entorno palestino de la Casa de Israel sabe de él, de sus acciones (“escuchando las cosas que hacía” 3.8). La presencia abrumadora y opresiva de la multitud es significativa y le obligan a buscar algún tipo de refugio (3.9). Lo que Jesús hace es algo que se necesita en su entorno, no son solo actos de poder, son actos de poder para la sanidad y liberación de las multitudes, son la medicina para los débiles.

La constitución de los doce es un punto clave si consideramos la presencia de la multitud, implica un proceso de diferenciación. Jesús de distintas maneras demarca las fronteras con los distintos grupos con los que interactúa: multitud, escribas, fariseos y por último herodianos. La estructura de los dos resúmenes es la siguiente:

- a. Dimensión del gentío, sanidades, exorcismos: 1.32-34; 3.7-12
- b. Jesús se reposiciona geográficamente: lugar desierto, monte: 1.35; 3.7a
- c. Los discípulos se reposicionan: Simón y los que están con él le persiguen; Jesús convoca: 1.36-37; 3.13 (14-19)
- d. Jesús recupera o reorienta el quehacer suyo y de los discípulos aparte de la multitud: 1.38-39; 3.15

#### B. 1.40-2.12: DOS MILAGROS

Entonces ambos resúmenes interaccionan entre sí y por lo tanto son un marco para algo que está contenido entre ellos

y que, una vez establecido el capítulo 4 como punto medular del pensamiento de Marcos en esta primera gran sección de su relato, permite identificar con mayor fuerza el tenor de su conversación: la lucha del Más Fuerte contra el Fuerte se da también en la lucha contra las autoridades<sup>136</sup>.

El mayor problema de mi propuesta para esta sección se debe a que durante décadas se ha visto 2.1-3.6 como una unidad que integra cinco controversias y que deja por fuera el relato de la curación del leproso. No hay duda de que la agrupación de 2.1-3.6 tiene su propia tradición y estructura como lo ha mostrado J. Dewey<sup>137</sup>, pero llama la atención el tipo de vínculo que Marcos hace entre 1.40-45 y 2.12. Marcos no simplemente integró un material total o parcialmente formado por un grupo de controversias, no fue un copista, fue un creador<sup>138</sup>. Como indica J. Marcus, lo más probable es que existiera un núcleo premarcano que consistiría en 2:13-28 y que a este núcleo Marcos lo ubicara dentro de un marco constituido por 2.1-12 y 3.1-6. La colección premarcana tendría tres controversias sobre la cuestión del comer<sup>139</sup>. Pero en su conjunto esto no me parece suficiente, el relato del leproso es clave por su contenido, no explícito, sobre la impureza y su contagio. Por esta razón es el marco ideal para comprender las controversias que le siguen.

La forma del relato del leproso me parece clara y bien estructurada:

---

136 “En 1.16-45 Jesús ha luchado con demonios y con enfermedades, pero su relación con los seres humanos ha sido marcadamente armónica, aun idílica. Todo esto cambia en 2.1-3.6, en donde Jesús se encuentra a sí mismo constantemente en conflicto con los líderes religiosos judíos, los escribas y miembros de la secta de los fariseos” (J. Marcus, *Mark 1-8...*, 212).

137 J. Dewey, “The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6”, *Journal of Biblical Literature* Vol. 92/3 (Sep., 1973) 394-401. La estructura concéntrica de Dewey la retoma M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 73; también F. J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 60, y B. Whitington III, *The Gospel of Mark...*, 110.

138 “Marcos fue un escritor de considerable destreza literaria si no de un griego elegante” J. Dewey, “The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6”..., 401.

139 J. Marcus, *Mark 1-8...*, 213.

- <sup>40</sup> **y viene** a él un “leproso” rogándole  
y diciendo: “**si deseas puedes limpiarme**”  
<sup>41</sup> y se le movieron las entrañas, extendiendo la mano, (le)  
tocó  
y le dice: “**Deseo, se limpio**”  
<sup>42</sup> E inmediatamente se fue de él la “lepra” **y fue limpio**  
<sup>43</sup> y regañándole inmediatamente le echó  
<sup>44</sup> y le dice: “Mira, de ningún modo a nadie (le) digas  
(cuentas) sino, **ve** y preséntate al sacerdote y **ofrece lo res-  
pectivo a tu limpieza** las cosas que mandó Moisés para  
testimonio a ellos.  
<sup>45</sup> **Pero él, saliendo, comenzó a proclamar mucho y a di-  
fundir la palabra (lo sucedido)**, hasta (el punto) que él ya no  
podía a una ciudad entrar abiertamente, sino fuera, cerca de  
lugares desiertos estaba **y venían** a él de todas partes

La estructura está formada por las cuatro menciones de “purificar/limpiar” (la última mención es un sustantivo). Llama la atención la costura que Marcos compone entre el final de la curación del leproso y el inicio de la curación del paralítico 1.45-2.2. Witherington III observa que entre ambos relatos existen una serie de palabras gancho (catchwords): τὸν λόγον (la palabra), ὥστε μηκέτι (hasta que no), εἰσελθεῖν (entrar)<sup>140</sup>. Pero más allá de una simple juntura debido a palabras gancho, estos versos muestran un tejido complejo:

- a <sup>45</sup> καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον  
y dar a conocer **la palabra** (contar lo sucedido)  
b ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερώς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν  
de tal modo que (Jesús) no podía abiertamente a alguna al-  
dea entrar;  
c ἔξω ἐπ’ ἐρήμοις τόποις ἦν  
afuera en los lugares desiertos estaba.  
d καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν  
venían a él de todas partes.  
e’ 2.<sup>1</sup> εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ

140 B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 110.

Y entrando otra vez a Cafarnaúm

β' ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν

Y se reunieron muchos, hasta que no hubo lugar ni ante la puerta

α' καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον

Y les hablaba **la palabra**.

Para dilucidar el porqué de mi propuesta es necesario pensar en varias cosas. La primera es el extraño envío del suplicante a presentarse ante el sacerdote. Mc 1.44 indica que Jesús le ordena al leproso recién limpiado que se muestre al sacerdote y ofrezca la ofrenda que Moisés ordenó en estos casos. Con tal orden alude a las leyes de pureza en Levítico 13-14 que norman el proceso de purificación para las personas con distintas enfermedades de la piel. El ritual indicado es la forma cómo una persona es reintegrada a la vida social<sup>141</sup>.

El verbo προσφέρω (traer) aparece tres veces en Marcos: 1.44, 2.4 y 10.13, mientras que en Levítico es usado 60 veces con sentido técnico de “traer una ofrenda” para los distintos rituales sacrificiales. Este sentido es claro en 1.44, pero no así en 2.4 en donde cuatro “traen” en una camilla a una persona parálitica y en 10.13 “traen” a los niños para que les tocara. Su uso es particularmente significativo en estos contextos al considerar, este verbo, parte de la gestión ritual. Así, en el caso específico del leproso se alude a Lv 14.23 (LXX):

---

141 “Las teorías de la enfermedad son pistas de los valores, contravalores de un grupo y con lo que este se preocupa (Fabrega 1974: 257–301; ver también Freidson 1970). La “lepra” bíblica ciertamente no es el mal de Hansen y puede no ser una enfermedad en absoluto (Pilch 2008a). Levítico 13-14 y los reportes del Nuevo Testamento de la limpieza de los leprosos que hace Jesús (Mc 1.40–45; Lc 17.11–19) se preocupan con el estar impuros. Se refieren a la impureza ritual. No es el problema físico lo que preocupa a esta sociedad, sino el estado de contaminación o impureza que lo hace a uno incapaz de acercarse a Dios en adoración o vivir en la comunidad santa (ver Lev 13.45–46; Pilch 2000)” (J. J. Pilch, “Jesus’s Healing activity: Political acts?”, en D. Neufeld and R. E. DeMaris, *Understanding the social world of the New Testament*, Routledge, New York 2010, 150).

καὶ προσοίσει αὐτὰ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ εἰς τὸ καθαρῖσαι αὐτὸν πρὸς τὸν ἱερέα ἐπὶ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἕναντι κυρίου

“y las traen (las dos palomas, una para ofrenda por el pecado y otra para el holocausto 14.22) el día octavo para ser purificado ante el sacerdote ante la puerta de la Tienda del testimonio ante el Señor”

La palabra testimonio también se encuentra en Marcos 1.44 pero su significado resulta controversial como se verá más adelante. Junto a este verbo aparece el verbo προστάσω (ordenar, mandar, prescribir) que solo es usado aquí en Marcos y en los paralelos Mt 8.4 y Lc 5.14, además de una vez más en Mt 1.24 y tres veces en Hch. Sin embargo, no es un verbo usado con frecuencia en Levítico tampoco: 1.10; 14.4, 5, 36, 40 y como se aprecia se usa principalmente en el capítulo 14 que trata el tema de la purificación de la persona con una enfermedad en la piel. Solo en este capítulo de la LXX aparece el verbo en cuestión vinculado al término griego “lepra” junto a Números 5.2. Al usar esta referencia en el relato Marciano (y paralelos) solo se puede tener en mente lo dicho en Levítico 13-14.

Levítico 14.23 y 14.11 son muy cercanos: καὶ στήσει ὁ ἱερεὺς ὁ καθαρῖζων τὸν ἄνθρωπον τὸν καθαρῖζόμενον καὶ ταῦτα ἕναντι κυρίου ἐπὶ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου (“y presentará el sacerdote que purifica al hombre el que es purificado y estas cosas (lo prescrito para sacrificio) **delante del Señor ante la puerta de la Tienda del testimonio**”). También Levítico 14.20-22 aporta otra dimensión del ritual de purificación de una persona leprosa y tiene que ver con el sacrificio que se ofrece por el pecado.

A propósito de Levítico 14.20ss Milgron indica:

Nada en el texto indica la función de la ofrenda quemada excepto su meta expiatoria. ¿Pero que hay que expiar? He sugerido que originalmente la ofrenda quemada fue un sacrificio exclusivamente expiatorio, pero una vez que a las ofrendas de



purificación y reparación se les asignó sus funciones expiatorias específicas, la ofrenda quemada retuvo el remanente de los agravios que requerían expiación. A causa de que los anteriores sacrificios expiaron violaciones a mandamientos prohibitivos (4.2) y sabiendo o sospechando impureza (5.14-26), la ofrenda quemada retuvo el poder de expiar lo referente a los mandamientos por acciones de negligencia. La batería de todos los cuatro sacrificios expiatorios –reparación, purificación, ofrenda quemada, y ofrenda de cereales- asegura... a la persona que toda posible falta involuntaria ha sido cubierta. El mal es expiado; la enfermedad no volverá.<sup>142</sup>

La gravedad de la condición de impureza del suplicante se relaciona con las características de su contaminación, la cual implica una proyección constante que hace impuras a personas y cosas con las que entra en contacto<sup>143</sup>. Si bien no se puede observar una relación directa, en las tradiciones de P (Sacerdotales), entre el pecar y el enfermarse de una enfermedad de la piel, es necesario recuperar lo indicado por Milgrom: la cualidad de proyección de la impureza y por ende los hechos derivados de dicha proyección. No es equivalente pecado a enfermedad; una responde a la impureza ritual y la otra a la impureza moral<sup>144</sup> pero la cuestión crítica aquí es la proyección de la contaminación:

...no es simplemente que la persona está contaminada. En cambio, a través de la impureza de ellos han contaminado (inadvertidamente) también, lo santo, un pecado de las más serias consecuencias. Por lo tanto, es razonable que el verbo כָּפַר en estos contextos no simplemente se refiere a purificación; siguiendo con su uso en otras partes en el contexto del pecado por inadvertencia –también se refiere a rescate (כֶּפֶר)... Puesto diferente, las mayores contaminaciones no solo ensucian, sino que también ponen en peligro, y por consiguiente el כֶּפֶר-rito

---

142 J. Milgrom, *Leviticus*, Fortress Press, Minneapolis 2004, 138.

143 H. K. Harrington, *The Purity Texts*, T & T Clark International, London 2004, 88.

144 Klawans trabaja profundamente ambos conceptos (J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, New York 2000, 21-41).

debe limpiar de impureza (purgar) y rescatar a la persona en peligro (קָנַח).<sup>145</sup>

Se trata de pecados por inadvertencia, pecados que no provienen de la impureza moral. Se deriva de esta condición el exilio de la persona enferma de la comunidad, de su familia, de su casa, de la ciudad, y del templo (Nm 5.2). Por esta razón, el enfermo debe quedarse afuera de la Tienda del Encuentro hasta que su purificación sea finalizada (Lev 14.11ss). Este tipo de faltas tienen que ver con enfermedades de la piel, una persona que ha dado a luz y las descargas de sangre en varones y mujeres o de semen. Cualquiera de estas impurezas puede contagiarse por el contacto aun y cuando la persona que contagia no lo haga con conciencia del acto, pero la cadena de contagio puede llegar hasta el santuario, creando una situación del todo no deseable. Por esta razón se incluyen sacrificios expiatorios para restaurar el orden de pureza.

La relación entre impureza y pecado es solo atestiguada como relación directa en los Documentos del Mar Muerto. Las exigencias de pureza del Templo son extendidas a la comunidad de los fieles ya que la comunidad misma es valorada como sustituto del Templo “el estudio del Código Penal y del proceso de admisión nos ha mostrado que el concepto de impureza acaba de identificarse con el pecado”<sup>146</sup>. Pero esta perspectiva no es compatible con las tradiciones contenidas en la Mishná. Neusner y Chilton son enfáticos en indicarlo así: “Ni una sola línea en la entera Mishná trata la impureza cúltica como en y de sí misma

145 J. Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005, 130. Levítico 22.1-9 expresa la magnitud de este tipo de impureza que conlleva al pecado por inadvertencia. El nivel de la impureza y en consecuencia del contagio de esta impureza se expresa en la cantidad de rituales que se deben hacer para quedar puro de nuevo. Así Lev 12; 13-14; 15.13-15 y 28-30.

146 F. García y J. Trebolle, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, España 1993, 186.

una representación de pecado”<sup>147</sup>. Neusner-Chilton también dicen que el vínculo entre impureza y maldad aparece en los estadios más tardíos de la tradición rabínica, (después del 300 e.c.)<sup>148</sup>. En conclusión, no se puede decir que el leproso de Marcos 1.40ss sea considerado una persona pecadora, pero si es necesario resaltar que es una persona que pone en peligro la pureza de la comunidad y concomitantemente, su condición de santidad que es, al final de cuentas, el punto central de las prácticas tanto de Levítico, la Comunidad de Qumrán, los fariseos y los escribas, así como de los rabinos<sup>149</sup>.

La enfermedad de la piel y el contacto con cadáveres son ambos, los focos de contaminación más importantes en las tradiciones de la Casa de Israel. Así que es relevante la observación de Milgrom<sup>150</sup>, del mismo modo la afirmación de Peter G. Bolt quien explica la curación del leproso:

---

147 J. Neusner & B. D. Chilton, “Uncleanness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.?” *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991) 68

148 J. Neusner & B. D. Chilton, “Uncleanness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.”..., 78.

149 J. Neusner, *Judaism When Christianity Began. A survey of Belief and Practice*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002, 44-48. “Si uno desatiende las regulaciones de la impureza ritual, entonces ciertas transgresiones pueden, al final, ser cometidas. Levítico 5.1-13 delinea los rituales sacrificiales realizados por un individuo que contrajo alguna forma de impureza ritual y subsecuentemente olvidó que el o ella estaba impura. Este pasaje es comprendido en las fuentes tanaiticas con referencia a una situación en la cual un individuo accidentalmente entró en contacto con lo santo cuando estaba en un estado de impureza ritual. Tales pecados, que podrían incluir, por ejemplo, entrar en el templo en estado de impureza ritual, colectivamente se refieren en las fuentes tanaiticas como -contaminación ritual del santuario y sus cosas santas-”. (J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism...*, 97).

150 J. Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions...*, 128. Compara la contaminación por un cadáver y la contaminación por padecer de una enfermedad de la piel, y muestra que solo en ambos casos se contamina por proyección, como si fuese una sustancia gaseosa, así que todas las personas que estén bajo el mismo techo se contaminan, o aquellos contenedores que estén destapados (Nú 19:15). En la aplicación del ritual de purificación ambos tipos de contaminación requieren aspersión con sangre animal, madera de cedro, hisopo y tela escarlata y la dilución en agua fresca (Lev 14.4-7; Nú 19.1-13). Además agrega como ejemplo la idea expresada en Nú 12.12 en donde Arón dice a Moisés sobre Miriam “Por favor que no sea ella como quien nace muerto del seno de su madre, con la carne medio consumida” (BJ).

Cuando Jesús limpió a este hombre, su cuerpo pasó de ser semejante a un cadáver a ser semejante a cualquier otra persona, y fue habilitado al fin para ir a casa. Jesús le envía rápidamente a los sacerdotes para una confirmación oficial, ansioso de hacerle regresar a la vida entre los vivientes. Él le ha traído de la muerte a la vida.<sup>151</sup>

Todo lo dicho sobre el alto grado de contaminación de una persona con una enfermedad de la piel hace que las acciones de Jesús sean particularmente notorias y radicales<sup>152</sup>: καὶ σπλᾶ γχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο (“y se movieron sus entrañas, extendiendo la mano, (le) tocó”). Pero también es significativo que esta acción de Jesús tenga un eco en 3.5:

1.41 καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο καὶ λέγει αὐτῷ· θέλω, καθαρίσθητι· 42 καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη.

41 Y moviéndose sus entrañas **extendió la mano y (lo) tocó** y le dice: “Deseo, se limpio”. 42 **Y de inmediato se fue de él la lepra, y fue limpio.**

3.5 καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ’ ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.

Y mirando alrededor a ellos con cólera, apenado por la obstinación de sus corazones, dice al hombre: “**extiende la mano**” y **la extendió y fue restaurada su mano.**

La relevancia del relato de la curación del “leproso” es que Jesús asume una posición directa en torno a la pureza ritual

151 P. G. Bolt, *Jesus’ Defeat of Death. Persuading Mark’s early readers*, Cambridge University Press, New York 2003, 101. También Milgron señala que el proceso ritual de Levítico 14 es un ritual de pasaje que marca la transición de la muerte a la vida (J. Milgron, *Leviticus...*, 134).

152 “En Marcos 1.40-45 Jesús limpia a un leproso. En 5.25-34 una mujer con una secreción anormal—doce años con flujo menstrual de sangre— es sanada por tocar a Jesús. Inmediatamente después Jesús entra en contacto con la impureza de un cadáver, levantando a la hija de Jairo de la muerte (5.35-43). Así, estos tres relatos son evidentemente ejemplares, no solo porque testifican sobre el poder de Jesús de sanar, pero porque en cada caso Jesús remueve lo contagioso de la impureza.” (C. H. T. Fletcher-Louis, “Jesus as the High Priestly Messiah. Part 2”..., 64).

y al pecado por inadvertencia. Tal posición implica que Jesús tiene otro mapa de la pureza diferente al mapa oficial de su tiempo y que comparte con Marcos. La fecha preferida para este evangelio oscila entre 65-70, aún no ha sido destruido el Templo lo que hace pensar en que el mundo de Jesús y el de Marcos son muy parecidos a diferencia del de Mateo y el de Lucas ambos fechados después del 80. Se debe recordar que, desde el punto de vista de la narración, la curación del leproso se realiza fuera de la vista de discípulos y la multitud, por lo menos ninguno de ambos grupos está presente en el relato. Es el leproso el que cuenta a las gentes lo que le ha pasado merced a la acción de Jesús. Como se ha visto en la pequeña estructura de 1.45 y 2.2 ambos relatos están entretreídos, pero además de esto, se debe considerar que la inserción de Marcos de la controversia en 2.5b-10a hace un vínculo que concierne a las funciones sacerdotales propias del Templo: declarar puro a alguien, en el primer caso y mediar el perdón de pecados, en el segundo caso.

La estructura de 2.1-12, apartando el verso 1 que indica el desplazamiento de Jesús que entra a Cafarnaúm, muestra el siguiente patrón:

2.<sup>2</sup> Y se reúnen muchos de tal modo que no más lugar (había) ni entre a la puerta. Y les hablaba la palabra. <sup>3</sup> Y **vienen trayendo ante él a un paralítico** siendo cargado entre cuatro. <sup>4</sup> Y no podían **presentárselo a él** (a Jesús) a causa de la multitud, destecharon el techo donde estaba (Jesús) y cavando (a través del techo) **bajan la camilla donde yacía el paralítico**.

<sup>5</sup> Y viendo Jesús la fe (fidelidad/lealtad) de ellos dice al paralítico: “Hijo, son perdonados tus pecados”.

<sup>6</sup> Pero estaban allí sentados algunos de los escribas **pensando para sí en sus corazones** <sup>7</sup> “¿Por qué este estas cosas dice? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados si no Uno, Dios?”

<sup>8</sup> Y de inmediato, sabiendo Jesús **que esto pensaban en su interior** les dice: “¿Por qué estas cosas piensan en sus corazones?”

<sup>9</sup> **¿Qué es más fácil decir al paralítico: “tus pecados son perdonados” o decir “Levántate, toma tu camilla y camina?”**

<sup>10</sup> Pero para que sepan que tiene autoridad el hijo del hombre para perdonar pecados sobre la tierra, dice al paralítico: <sup>11</sup> “A ti te digo, **levántate, toma tu camilla y vete a tu casa**”.

<sup>12</sup> Y se levantó, y de inmediato, **tomando la camilla salió enfrente de todos**, hasta el punto que todos quedaron atónitos y glorificaban a Dios diciendo “Esto nunca vimos”.

El relato es en general un relato de milagro con la adición de una controversia en 2.5b-10a<sup>153</sup>; esto parece evidente con la doble repetición de la frase: λέγει τῷ παραλυτικῷ “dice al paralítico” (5.b y 10b). Lo que sigue a cada una de estas frases puede ser intercambiable.

Al observar las palabras dichas por Jesús en el transcurso de los relatos de milagro en Marcos uno tiene el siguiente mapa (no incluyo aquí la expulsión de espíritus impuros): \*1.31, 41, 2.5, 11; \*3.5; \*5.34, 41; 7.34; \*8.25; \*9.27; \*10.51-52.

Dos tipos de relatos emergen a simple vista: aquellos en donde Jesús ordena o expresa directamente el deseo o da la orden para la sanidad de la persona (1.41; 2.5, 11; 5.41; 7.34) y aquellos en donde toca o es tocado por la persona o realiza alguna gestión con sus manos (1.31; 1.41, 3.5; 5.34; 8.25; 9.27; 10.51 señalados con un asterisco en la lista del párrafo anterior). El primer grupo, tres relatos se ubican en la sección que describo y uno fuera, en dos se ofrece la orden en arameo y luego se traduce (5.41 y 7.34), en dos se usa la voz pasiva cuando Jesús se expresa (1.41 y 2.5); en el primer caso se trata de un imperativo aoristo y en el segundo de indicativo presente. Ambos forman parte de la subsección descrita. Ambos casos son únicos.

Ched Myers ha puesto ambos relatos bajo el título: Retando la hegemonía ideológica del sacerdote y el escriba<sup>154</sup>.

<sup>153</sup> Así lo ven M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 75 y J. Marcus, *Mark 1-8...*, 222.

<sup>154</sup> C. Myers, *Binding the Strong Man...*, 152.

Y como se puede apreciar en lo ya dicho, el acento está en la confrontación: “para testimonio a/contra ellos” (1.44)<sup>155</sup>, esto último es prácticamente lo mismo que sucede frente a los escribas en 2.6-7. J. Marcus indica que la traducción “para testimonio contra ellos” es improbable porque aún no empiezan las hostilidades entre Jesús y los líderes de la Casa de Israel y el envío del recién curado lo haría tanto para que testificara sobre el milagro realizado en él por Jesús como por la obediencia de Jesús a la ley mosaica<sup>156</sup>. E. Boring también prefiere entender que la razón es dar evidencia oficial de su sanidad ante los sacerdotes y el público en general y mostrar respeto por la ley de parte de Jesús y sus seguidores<sup>157</sup>.

La cuestión del sentido de “para testimonio a/contra ellos” puede plantearse como un elemento crítico dentro de sistema de honor-vergüenza. Dentro de este sistema, toda acción realizada por un varón es directa o indirectamente un reto hacia los demás. Aun cuando se tratara de actuar en obediencia a la ley, el que Jesús sanara a la persona con enfermedad de la piel implica un reto para quienes se dieran cuenta de este acto, en particular para los sacerdotes. Jerome Neyrey explica así el fenómeno de los retos por el honor:

Nosotros afirmamos que cada vez que Jesús aparece en público, esto es, fuera de su propio círculo de parentesco, la gente le compromete con desafíos a su honor. Los retos, sin embargo, pueden ser de dos tipos: positivos o negativos. Un desafío positivo puede consistir en un cumplido, un regalo, una petición u ofrecimientos, mientras un desafío negativo son los hechos muy hostiles como insultos, afrentas físicas o amenazas o calumnias.

---

155 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 77. Allí el autor defiende la traducción “testimonio contra ellos”. En realidad, en Marcos esta frase con dativo se usa tres veces: 1.44, 6.11 y 13.9. 6.11 es claramente adversativa. Mientras que 13.9 tendría un tono que puede ser ambiguo. France entiende tanto 6.11 como 13.9 como formas adversativas de la frase (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 120). Los siguientes autores no ven ningún tono adversativo en la frase: V. Taylor, *Evangelio según San Marcos...*, 210 y B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 104, nota 19.

156 J. Marcus, *Mark 1-8...*, 207.

157 M. E. Boring, *Mark: A Commentary ...*, 72.

Los desafíos positivos ponen al receptor en un compromiso, pero no son tan desagradables y letales como los desafíos negativos. No obstante, ambos pretenden tomar algo de la persona retada. Los desafíos negativos buscan humillar y avergonzar a la persona retada; pero incluso los desafíos positivos, como un regalo o un cumplido, ponen la reputación y altura del receptor en la cuerda floja.<sup>158</sup>

Tanto 1.45 como 2.12 expresan la incidencia de los actos de Jesús, el aumento de su honor ante quienes han oído sobre él y que le buscan para ser curados, pero al mismo tiempo, esta fama le hace cada vez un mayor blanco de los desafíos contra su honor de parte de las figuras de autoridad. Así que sanar al leproso y enviárselo al sacerdote no es de ninguna forma un acto neutro, todo lo contrario, es un desafío la autoridad del sacerdocio. Entonces, la perspectiva de J. Marcus adolece de este elemento en su comprensión del texto. Las tensiones entre Jesús y las autoridades empezaron de forma directa en 1.22 y 27-28, luego el gentío que inunda la casa de la suegra de Simón y ahora, la sanidad de este hombre que, al ser enviado a presentarse ante el sacerdote para su purificación ritual, pone al sacerdote y a los sacerdotes en la cuerda floja. Lo que ha sucedido es sin duda un desafío, no a la ley, sino al honor de este grupo sacerdotal. La respuesta oficial a la fama de Jesús se da en 3.22.

Las controversias no son el inicio de la crisis sino la respuesta a la crisis que generan los actos de fuerza de Jesús que muestran una autoridad diferente y más elevada que la de los escribas, y que por esa autoridad demostrada aglutinan gente necesitada y sufriente: “Todos te buscan” (1.37).

En 2.1-12, el milagro hace evidente la crisis planteada en las perícopas anteriores. Marcos ha dejado de lado el darle a Jesús unos orígenes honrosos como lo han hecho, poste-

---

158 J. Neyrey, *Honor y vergüenza...*, 76. Ver página 77 sobre Mc 10.17 “Maestro bueno”, en este caso particular Jesús rechaza el cumplido de forma categórica. La respuesta de Jesús es: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μὴ εἷς ὁ θεός (¿por qué me dices bueno? Nadie es bueno si no Uno, Dios).



riormente, Mateo y Lucas, pero lo ubica, desde el inicio, en el más alto grado de Santidad posible: “Tu eres mi hijo, el amado, en ti me complazco” (1.9). No hay secreto para los escuchas de su relato. Esto lleva a Marcos a darle forma al relato de la curación del paralítico y hace de Jesús mediador del perdón de pecados.

Como he indicado en párrafos anteriores, es difícil establecer la relación directa entre pecado y enfermedad excepto en algunos textos de los rabinos amoraítas<sup>159</sup>. Tampoco hay un particular interés en las personas con defectos físicos en la Biblia Hebrea con excepción de las restricciones sacerdotales de Levítico 21.16-24. Tampoco hay evidencia de que el sumo sacerdote dijera, luego del sacrificio por el pecado, palabras semejantes a las de Jesús<sup>160</sup>. Theissen-Merz afirman que esta tradición sobre Jesús es única<sup>161</sup>. Como punto de comparación señalan 4QprNab:

<sup>1</sup> Palabra de la oración que rezó Nabonida, rey del pa[ís de Babilonia, [gran] rey, [cuando fue afligido]<sup>2</sup> por una inflamación maligna, por decreto del Di[os Altí]simo, en Teimán [Yo, Nabonida,] fui afligido [por una inflamación maligna]<sup>3</sup> durante siete años, y fui relegado lejos [de los hombres hasta que recé al Dios Altísimo]<sup>4</sup> y mi pecado lo perdonó un exorcista. Era un [hombre] judío de [los desterrados, el cual me dijo:]<sup>5</sup> Proclama por escrito para que se dé gloria, exaltación y honor] al nombre del Di[os Altísimo. Y yo escribí así: Cuando]<sup>6</sup> fui afligido por una inflamación ma[ligna y permanecí] en Teimán [por decreto del Dios Altísimo, yo]<sup>7</sup> recé durante siete años [ante todos] los dioses de plata y de oro, [de bronce y de hierro,]<sup>8</sup> de madera, de piedra y de arcilla, porque [yo pensaba] que eran dioses[...]<sup>162</sup>

---

159 J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism...*, 102.

160 D. Johansson, “Who Can Forgive Sins but God Alone? Human and Angelic Agents, and Divine Forgiveness in Early Judaism”, *Journal for the Study of the New Testament* 33/4 (2011) 354.

161 G. Theissen and A. Merz, *The historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Fortress Press, Minneapolis 1998, 527.

162 F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, España 1992, 333.

Resulta significativa la afirmación del verso 4: “y mi pecado lo perdonó un exorcista -judío de los desterrados-”. Al mismo tiempo hay una fuerte relación entre el relato de 4Qpr-Nab 5 y Marcos 2.12. En el primero se le indica a Nabonida que escriba lo que ha sucedido para que se dé gloria, exaltación y honor al nombre del Dios Altísimo, mientras que en Marcos 2.12 la reacción de “todos” los que ven al exparalítico levantarse y tomar su camilla es de glorificar a Dios y reconocer lo inédito de este hecho.

No era necesario perdonar los pecados del paralítico para sanarle. Por eso resulta significativa la presencia de los escribas sentados en medio de una multitud que se agolpa hasta el punto de no dejar campo ni frente a la puerta de la casa. Estos hacen un juicio contra Jesús: “este hombre blasfema”. Frente a este juicio Jesús plantea la cuestión de qué es más fácil: decir “tus pecados son perdonados” o decir “levántate, toma tu camilla y anda”. Al hacerse efectiva la orden de Jesús, la afirmación “tus pecados son perdonados” es reivindicada y el juicio de los escribas resulta falso. Entonces, la afirmación de Jesús sobre el perdón de los pecados del hombre paralítico (2.5) en realidad es un desafío a los escribas. Esta sería la razón de por qué Marcos hace la inserción de esta controversia dentro del acto de fuerza de la sanidad del paralítico.

El hombre paralítico no puede ser considerado un pecador sobre la base de textos de la Biblia Hebrea o rabínicos tanaítas, siendo estas dos las bases más importantes de la tradición religiosa de los de Judea en tiempos de Jesús, es muy difícil aducir que el acto de Jesús está directamente vinculado a un conocimiento general de las personas de la época. Como ya vimos antes, son los Documentos del Mar Muerto, en donde esa relación se hace gracias a las exigencias de pureza de esa comunidad. Entonces, es Marcos el que hace dicha relación entre pecado y enfermedad sin explicar cómo o por qué esto es así. Además, la referencia a que una persona laica pueda mediar entre Dios y una persona o comunidad pecadora, aunque posible no es una tradición fuerte en la época tampoco.

Esta particularidad de Marcos 2.1-12 no es ni cercana a Marcos 3.1-6 en donde la cuestión de fondo es lo permitido o no permitido hacer en sábado. La cuestión es que mediar el perdón de pecados y la curación del leproso constituyen dos áreas clave de la comprensión de la pureza en los rabinos tanáticos, así como de la Biblia Hebrea: la pureza ritual, el primero, con toda la gravedad ya descrita, y la pureza moral, el segundo, aunque solo por la mención del término “pecado”. Las controversias sobre pureza ritual aparecen en todo Marcos, mientras el giro fundamental hacia la pureza moral se explicita en Marcos 7.1-23. En este último pasaje, el Jesús de Marcos, toma un problema vinculado directamente de las concepciones de pureza ritual de un grupo específico y lo transpone en un problema propio de la pureza moral.

#### B´ 2.15-3.6 CUATRO CONTROVERSIAS<sup>163</sup>

La separación de estas controversias del llamado de Levi tiene que ver con la forma misma de este llamado que es idéntica al llamado de los dos pares de hermanos en 1.16ss. Se trata de cuatro perícopas en donde la última es una curación que no concluye con la admiración del auditorio luego de la misma. Las tres primeras perícopas muestran una estructura similar entre ellas:

- a. 2.15, situación desencadenante. 2.18a y 23
- b. 2.16, gestión crítica de grupos interesados. 2.18b, 24
- c. 2.17, reacción de Jesús que contiene una explicación del porqué de la situación y un dicho de cierre:

Explicación: <sup>17</sup> καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς [ὅτι] οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ’ οἱ κακῶς ἔχοντες.

---

163 France es el único que ha visto unidad en 1.40-3.6, pero no da razones claras de su organización solo señala la delimitación de la misma: “La partida de Cafarnaúm (1.35-39) trae un cierre a la secuencia de Cafarnaúm que inicia en 1.21, y hace pasar (al relato) por una serie de incidentes en un vecindario más amplio el que llevará al siguiente sumario general del ministerio de Jesús y su impacto en 3.7-12.” (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 114).

<sup>17</sup> Y oyendo (esto que decían) Jesús, les dice: “no tienen necesidad los fuertes (sanos) de médico sino los que tienen males.

Dicho: οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς.  
No vine a llamar a justos sino a pecadores.

Explicación: <sup>19</sup>καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·  
μη δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν  
έστιν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν  
οὐ δύνανται νηστεύειν.

<sup>19</sup> **Y les dijo Jesús:** “¿Pueden los invitados a la boda, en tanto el novio está con ellos, ayunar, ayunar? Durante el tiempo que tienen al novio con ellos no pueden ayunar.

<sup>20</sup> ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ  
τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

<sup>20</sup> Pero vendrán días cuando sea quitado el novio y entonces ayunarán aquel día.

Dicho: <sup>21</sup>Οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκουσ ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμᾶ  
τιον παλαιόν·

εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ  
καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται.

<sup>21</sup> **Nadie**, un parche de tela nuevo, cose sobre una túnica vieja, pues, **si no**, tira el parche que servía de relleno, lo nuevo de lo viejo y una rotura peor sucede.

<sup>22</sup>καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μή,  
ρήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκοὺς καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί·  
ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς.

<sup>22</sup> **Y nadie** echa vino nuevo a cueros viejos, **si no** rasgará el vino los cueros y el vino es destruido, también los cueros; **sino (que) el vino nuevo en cueros nuevos.**

Explicación: <sup>25</sup>καὶ λέγει αὐτοῖς·

οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυιδ ὅτε χρεῖαν ἔσχεν καὶ  
ἐπεινασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, <sup>26</sup>πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν  
οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθάρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς  
προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς,  
καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν;

<sup>25</sup> Y les dice: “¿Nunca leyeron lo que hizo David cuando tuvo necesidad y tuvo hambre, él y los que estaban con él, <sup>26</sup> cómo

entró a la casa de Dios (en tiempos de) Abiatar sumo sacerdote y los panes de la presencia comió, lo que no está permitido si no a los sacerdotes y dio a los que estaban con él?”

Dicho: <sup>27</sup> καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον· <sup>28</sup> ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

<sup>27</sup> Y les decía: “El sábado por a causa del ser humano fue hecho y no el ser humano a causa del sábado. <sup>28</sup> Así, señor es el hijo del hombre, también, del sábado.”

El relato de la curación de la persona con la mano seca (3.1-6) no es exactamente un relato de milagro. El verso 1, más que la presentación del hombre enfermo es una situación desencadenante. El verso 2 es la gestión de un grupo interesado que plantea el tono de todo el relato y concentra la atención en la controversia. Los versos 3-5 conllevan la explicación de Jesús sobre la curación y la realiza. El verso 6 indica la salida de los fariseos y herodianos y la decisión de dar muerte a Jesús<sup>164</sup>. El núcleo del relato se ubica en lo que Jesús les dice a quienes lo acechan. La estructura da cuenta de lo anterior:

3.<sup>1</sup> Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν. καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα.

<sup>2</sup> καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.

<sup>3</sup> καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι· ἔγειρε εἰς τὸ μέσον.

<sup>4</sup> καὶ λέγει αὐτοῖς· ἕξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων.

<sup>5</sup> καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ’ ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν

---

164 A diferencia de 2.12: “ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν” (“hasta el punto que todos quedaron atónitos y glorificaban a Dios diciendo “Esto nunca vimos”).” 3.6 dice: “καὶ ἐξεληθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρῳδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ’ αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.” (“Y saliendo los fariseos, de inmediato, con los herodianos celebraban consulta contra él para destuirlo (asesinarlo).”)

λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπὲ κατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.

<sup>6</sup>καὶ ἐξεληθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἑρωδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

<sup>1</sup> Y entró otra vez a la sinagoga y estaba allí un hombre que tenía la mano seca.

<sup>2</sup> y lo vigilaban si en sábado lo curará, para acusarle.

<sup>3</sup> y dice al hombre de tenía la mano seca: -levántate al medio

<sup>4</sup> Y les dice: -¿es permitido en sábado el bien hacer o hacer el mal, la vida salvar o matar? Pero ellos guardaban silencio.

<sup>5</sup> Y dando una mirada a su alrededor con cólera –dirigida- a ellos, estando afligido por la dureza de sus corazones dice al hombre: -extiende la mano, la extendió y fue restaurada su mano.

<sup>6</sup> Y saliendo los fariseos inmediatamente con los herodianos hacen un complot para matarle

Bien se puede decir que se trata de cuatro controversias y no de tres y un relato de milagro. Al revisar las relaciones entre estos relatos tenemos en realidad tres pares:

1.40-45 y 2.1-12: limpieza/purificación, perdón, sacerdote, escribas

2.15-17 y 2.18-22: Comer, ayunar, escribas de los fariseos, discípulos de Juan y fariseos

2.23-28 y 3.1-6: Lo permitido en sábado, fariseos, fariseos y herodianos

#### C. 2.13-14: EL LLAMADO DE LEVÍ

El orden que presento deja como centro de la subsección el llamado a Leví 2.13-14. El llamado de Leví es homólogo al de los primeros cuatro discípulos. Lo que lo hace central es la condición social de Leví: εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον (“Y pasando vio a Leví el de Alfeo sentado en el telonio -lugar donde se cobran impuestos-”), el oficio resulta un punto central. Al llamar a Leví, Jesús, hace

un giro muy radical en su manera de experimentar la cercanía del Reino de Dios. No es simplemente calificar a Levi de pecador y homologarlo a otros pecadores socialmente identificados como las prostitutas. Los publicanos tienen un tipo de trabajo que depende del robo, la extorsión y la represión:

La objeción registrada en varios pasajes del evangelio a la asociación de Jesús con cobradores de impuestos no puede haber sido sobre la base de la pureza ritual, como se afirma muchas veces. La objeción fue que los cobradores de impuestos (judíos quienes colaboraban con los recogedores de impuestos para coleccionar exorbitantes impuestos por medios violentos) fueron considerados gánsteres y también traidores. Jesús se asoció con ellos no porque se compadeciera de ellos como inocentes marginados, sino porque deseaba traerles al arrepentimiento por su vida de crimen. La actitud de Jesús hacia los cobradores de impuestos fue entonces semejante a la que tuvo con los fariseos en cuanto a la condenación por sus actividades pecaminosas (ver Mt 5.46; 18.17), pero, en el entusiasmo de su misión mesiánica, tuvo grandes esperanzas de traerles al arrepentimiento (aunque los fariseos de ninguna manera descartaron la posibilidad de arrepentimiento de los cobradores de impuestos).<sup>165</sup>

Oakman, a diferencia de Maccoby no ve en el vínculo de Jesús con Levi algún entusiasmo mesiánico, más bien señala que se trata de la forma como Jesús ve la cercanía del Reino (Oakman designa al *Reino de Dios* con el término *Poder*). El Reino de Dios sería, para Jesús, una familia sustituta que confía en este Poder cuyo patronazgo se redefine a través de la reciprocidad generalizada y la redistribución para satisfa-

---

165 H. Maccoby, *Early Rabbinic Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 132. "Un cobrador de impuestos no es automáticamente impuro solo porque sea cobrador de impuestos. Los cobradores de impuestos en general fueron considerados "pecadores" porque extorsionaban excesivas sumas en nombre de la autoridad de ocupación romana, a veces usando métodos de tortura; sus procedimientos fueron descritos ampliamente por Filón. Los pecadores no fueron impuros por su pecado. El remedio para el pecado fue el arrepentimiento, no la purificación." H. Maccoby, "How Unclean Were Tax-Collectors?", *Biblical Theology Bulletin* 31/2 (2001) 61.

cer las necesidades de sus miembros/as de manera que a los endeudados se les perdonan todas sus deudas<sup>166</sup>.

Sin duda, traer a los publicanos a la nueva familia sustituta formada por Jesús abre la posibilidad de crear relaciones más justas y se mitigue el peso de la codicia de sobre las espaldas de los pobres de Galilea. En este sentido ha sido clásico el ejemplo de Zaqueo (Lc 19.1-10). El arrepentimiento de Zaqueo se expresa a través de la restitución para quienes han sido explotados por él:

σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον· ἰδοὺ τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τι νόσ τι ἔσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν.

Mas Zaqueo, poniéndose de pie dijo al señor: “¡Mirad! La mitad de mis posesiones, señor, a los pobres doy y si a alguno defraudé le devuelvo cuadruplicado. (Lc 19.8)

El llamado de Leví es un giro crítico en el quehacer de Jesús y con toda razón debe verse, en esta incorporación al grupo de Jesús, un desafío frontal a las figuras de autoridad de la época. Hay un antes y un después del llamado de Leví. Los dos milagros apuntan a la Santidad de Jesús en cuanto a no ser afectado por la impureza de la persona leprosa, y en cuanto a mediar el perdón de pecados. La admiración del auditorio en 2.12 implica el reconocimiento de algo particularmente significativo, algo nunca antes visto. Así que ahora, Jesús, integra a su grupo a un pecador cuyo trabajo es un foco constante de pecado y al que los fariseos no ven como sujeto de posible perdón. Por esta razón es tan importante que el llamado de Leví tenga la misma forma del llamado de los dos hermanos (1.16ss), la mención de su trabajo en cada uno de los llamados explica la identidad de cada persona y la posiciona en el rango de pureza moral.

166 D. E. Oakman, *The Political Aims of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 2012, 97-102.



En su conjunto las siete perícopas incluidas en esta subsección permiten observar las cualidades de las personas que constituyen la familia sustituta de Jesús. Pero, en lugar de asumir dicha constitución de manera pasiva y defensiva, Marcos la presenta como un desafío a la dinámica social de su época. Es un grupo que transgrede fronteras y límites y esto lo hace merced a la Santidad de Jesús<sup>167</sup> en tanto “Hijo amado” (1.11).

## CONCLUSIONES

La sección 1.16-6.13 presenta dos ejes que se entretajan entre sí. El primer eje tiene que ver con la llegada de “el más fuerte” y el despojo de la casa de “el fuerte”. Las distintas menciones de personas con espíritus impuros muestran a estos sucumbiendo ante la presencia de Jesús. Esta sección contiene la mayor cantidad de relatos de este tipo en el Evangelio según Marcos. La discusión central a este respecto se da en 3.20-35. El segundo eje trata de la conformación del grupo de Jesús que es definido en 3.34-35 como su verdadera familia. Este grupo empieza a constituirse inmediatamente luego de la presentación de Jesús, su bautismo y su quehacer posterior (1.9-15) en 1.16ss. En este proceso de constitución los escogidos (3.13-19) son enviados y asumen aquellas tareas que han ido definiendo el quehacer de Jesús: predicar para un cambio de corazón, echar demonios y curar (6.12-13).

El capítulo 4 es central en esta sección porque delimita la práctica formativa de Jesús para con su grupo y para con aquellos que están fuera de su grupo (4.10-13). Si bien la multitud es un sector que aquí es definido como fuera del grupo de Jesús, esta no actúa conflictivamente con él y su familia sustituta. La multitud le escucha, le sigue, y es objeto de sanidades y exorcismos.

---

167 El tema de la santidad de Jesús se verá con profundidad en el estudio de la siguientes dos secciones en especial en lo referente al estudio de Marcos 7.1-23.

Marcos, sin embargo, ha ido perfilando una serie de ecos conflictivos venidos de grupos formados por figuras de autoridad, no necesariamente autoridades constituidas, sino grupos que de un modo u otro tienen una incidencia en la vida de las comunidades que visita Jesús y su grupo. Entre estos, aparece el grupo de los escribas que bajaron de Jerusalén (3.22) y que será el que aparezca durante todo el evangelio como contendores con poder para destruirlo (14.1, 43, 53; 15.1, 31). Los fariseos, sin embargo, no tienen presencia en el estadio final del arresto y asesinato de Jesús (última mención en Mc 12.13).

Ambos ejes encuentran su entrelazamiento en 3.20ss. Pero es el capítulo 4 el que explicita las fronteras entre el grupo de Jesús y la multitud y es la subsección 1.40-3.6 la que define las fronteras frente a las figuras de autoridad. Dicho esto, el saqueo de la casa de “el fuerte” constituye el núcleo de las acciones y enseñanza de Jesús y por esta razón, el quehacer de Jesús y el de sus discípulos tiene el acento en el predicar y el echar demonios.

## SEGUNDA SECCIÓN MARCOS 6.14-9.13

La segunda sección de Marcos está contenida en lo que he llamado el ciclo de Elías ya que es aquí en donde el nombre de este profeta es presentado como un componente fundamental del relato. El esquema que presento es el siguiente:

A 6.14-6.30 El asesinato de Juan el que bautiza y el inicio del ciclo de Elías

B 6.31-6.56 Los panes que sacian y endurecen el corazón

C 7.1-21 Comer el pan con las manos limpias no limpia el corazón

C' 7.24-30 Comer las migajas que caen de la mesa

B' 7.31-8.26 Los panes que sacian y endurecen el corazón

## A' 8.27-9.13 El anuncio del asesinato de Jesús y el cierre del ciclo de Elías

### SUBSECCIONES A 6.14-30 Y A' 8.27-9.13

#### LA PRESENCIA DE ELÍAS

Las dos secciones que conforman A y A' son particularmente significativas por la mención de Elías y el juego de relaciones e identificaciones que se construyen a través de este profeta<sup>168</sup>. La discusión gira en torno a la “identidad” (rango de honor) de Jesús en ambas subsecciones, pero de manera muy distinta a las preguntas sobre la “identidad” de Jesús en la Primera Sección (1.27, 4.41, 6.2). La “identidad” de Jesús se vincula a Juan el que bautiza, a Elías o a uno de los profetas (6.14-15; 8.28), pero también Pedro le identifica como el Cristo (8.29), Jesús se refiere a sí mismo como Hijo del hombre (8.31) y Dios le llama hijo amado (9.7).

Se da por sentado que desde la introducción al evangelio (1.2-3) existe una relación entre Juan el que bautiza y Elías y que esta relación es tal porque había una expectativa “general” del regreso de Elías para lo cual se cita Mal 3.22-24:

<sup>22</sup> καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ηλιαν τὸν Θεοβίτην πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ <sup>23</sup> ὃς ἀποκαταθῆσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ μὴ ἔλθω καὶ πατάξω τὴν γῆν ἄρδην <sup>24</sup> μνήσθητε νόμου Μωυσῆ τοῦ δούλου μου καθότι ἐνετειλάμην αὐτῷ ἐν Χωρηβ πρὸς πάντα τὸν Ἰσραηλ προστάγματα καὶ δικαιώματα <sup>22</sup> Y ¡Miren! Yo envío a ustedes a Elías el Tisbita antes de venir el día del Señor grande y glorioso, <sup>23</sup> quien restaurará el corazón

---

168 J. Marcus señala que el martirio de Juan prefigura el martirio de Jesús, en este sentido acentúa el arresto (*ekratēsen*) y el ser atado (*dēsantes*) en 6.17 y 14.46, 15.1 (J. Marcus, *Mark 1-8...*, 400). Guelich subraya la relación entre el relato sobre el asesinato de Juan y el primer anuncio de la pasión de Jesús (R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 328).

del padre hacia el hijo y el corazón del ser humano hacia su prójimo no –sea que- venga y destruya totalmente la tierra.<sup>24</sup> Recuerden la ley de Moisés mi siervo según le mande en Horeb a todo Israel mandamientos y ordenanzas.”

Y esto pudo ser, pero no hay evidencia documental que pruebe cuan extendida estuvo esta idea. Más bien, al buscar puntos de referencia uno encuentra silencio. Marcos 1.2-3 retoma Malaquías 3.1 (LXX):

ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδοὺν πρὸ προσώπου μου καὶ ἐξαίφνης ἔξει εἰς τὸν ναὸν ἑαυτοῦ κύριος ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης ὃν ὑμεῖς θέλετε ἰδοὺ ἔρχεται λέγει κύριος παντοκράτωρ καὶ τίς ὑπομῆνεὶ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ ἢ τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ ὄψει αὐτοῦ διότι αὐτὸς εἰσπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου καὶ ὡς πόα πλυνόντων

“¡Miren! Yo envío a mi mensajero e inspeccionará el camino delante de mi rostro y de pronto vendrá a su templo a quien buscan y el mensajero de la alianza a quien ustedes desean ¡Mirad! Viene, dice el Señor todopoderoso y ¿quién perseverará el día de su llegada o quien resistirá en su visión? Porque él entra como fuego de fundidor y como lejía de lavadero.” (Mal 3.1-2)

Pero, como se puede apreciar, no es una cita textual sino una alusión en donde se mantienen algunos elementos y se cambian otros. Marcos sí recupera la idea de Malaquías 3.23 expresada en el verbo ἀποκαθιστάνω (restaurar) en Marcos 9.12.

En fuentes cercanas a Marcos no se encuentra una tradición consistente sobre este profeta como precursor. En el caso de 1 Macabeos se habla de esperar a que surja un profeta (4.46; 14.41) sin mencionar directa o indirectamente a Elías.

καὶ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἱερεῖς εὐδόκησαν τοῦ εἶναι αὐτῶν Σιμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστὸν

“y porque los de Judea y los sacerdotes vieron bien ser de ellos Simón el que gobierne y sumo sacerdote de por vida, hasta que se levante un profeta fiel” (1Mac 14.41)

El verbo ἀνίστημι (levantar) de la última línea de 1Macabeos 14.41 se usa en Ben Sirá 48.1 con relación a Elías:

καὶ ἀνέστη Ηλιας προφήτης ὡς πῦρ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς  
λαμπὰς ἐκαίετο  
“y se levantó Elías profeta como fuego y su palabra como antor-  
cha resplandeciendo”

Ben Sirá expone la grandeza de Elías y culmina diciendo:

<sup>10</sup> ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιροὺς κοπάσαι ὄργην πρὸ  
θυμοῦ ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστῆσαι  
φυλὰς Ἰακωβ <sup>11</sup> μακάριοι οἱ ἰδόντες σε καὶ οἱ ἐν ἀγαπήσει  
κεκοιμημένοι καὶ γὰ  
“fuiste designado en los reproches para el futuro para aplacar la  
cólera antes de la ira, para volver el corazón del padre ante el  
hijo y restablecer las tribus de Jacob. Benditos los que te vean y  
los que durmieron en el amor pues también ustedes vida vivirán”

Se observa cercanía entre la cita base de Malaquías y Ben Sirá en lo que toca a la restauración de la Casa de Israel, pero ambas difieren de 1 Macabeos. Se esperaría encontrar algo más en esta línea en Qumran, sin embargo, no es así. El listado de textos bíblicos que se refieren a Elías son: 4Q76 IV, 16<sup>169</sup> que corresponde a un fragmento de los profetas menores Zacarías, Malaquías y Jonás fechado entre 150 al 125 a.e.c.<sup>170</sup>, y 4Q382 2,3; 5,1; 40,2<sup>171</sup>, fragmentos de 2Reyes 2.3-5.

---

169 M. G. Abegg, J. Bowley, E. Cook, and E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Concordance. The Biblical Texts from the Judaean Desert*, Brill, Leiden 2010, Vol. 3, Part 1, 53. Ver en <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q76-1>, revisado 13/3/2014.

170 F. García Martínez, *Textos de Qumrán...*, 492.

171 M. G. Abegg, J. E. Bowley, E. Cook, *The Dead Sea scrolls concordance. The Non Biblical Texts From Qumran*, Brill, Leiden 2003, Volume one, Part 1, 61. Ver en <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/search?q='4Q382'> revisado 13/3/2014. La referencia a 2Reyes 2.3-5 es indicada por D. L. Washburn, *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2002, 80.

El 4 Esdras apunta al arribo de aquellos que no conocieron la muerte (Elías entre ellos) como un signo de la salvación de Dios y el fin del mundo:

Será que quien permanezca después de todo esto que les he predicho será salvo y verá mi salvación y el fin de mi mundo. Y verán a los hombres que fueron tomados desde su nacimiento y no han gustado la muerte; y el corazón de los habitantes de la tierra será cambiado y convertido a un espíritu diferente. Porque el mal será borrado y el engaño sofocado; la confianza florecerá y la corrupción será vencida, y la verdad, que ha estado tanto tiempo sin fruto, se revelará. (4Ezra 6.25-28).<sup>172</sup>

Así también, la esperanza de un Mesías, el Mesías que vendría, no es una temática tan extendida como se ha asumido. Jacob Neusner señala sobre la perspectiva rabínica en esta materia dentro de la Misnah:

Difícilmente se propusieron explicar la relación entre su libro y las Santas Escrituras de Israel. Como veremos, la ausencia de una atención constante a los eventos y a la doctrina de la historia sirve también para explicar por qué el Mesías como una figura escatológica no hace una aparición en el sistema de la Misnah.<sup>173</sup>

172 B. M. Metzger, "The fourth book of Ezra", J. H. Charlesworth, *Old Testament pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*, Doubleday, N.Y. 1983. El 4 Esdras es datado cerca del 100 e.c.

173 J. Neusner, W. S. Green, and E. S. Frerichs, *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 267. "La teología de la Misnah engloba la historia y su significado, pero nosotros ahora nos damos cuenta, que la historia y la interpretación de la historia no ocupan una posición central en el escenario de la vida de Israel retratado por la Misnah. Las categorías críticas derivan de las modalidades de santidad. ¿Qué puede convertirse en santo o qué es santo?... Si tuviera que identificar las dos más importantes foci de santidad en la Misnah, estos serían, en el mundo natural, la tierra, pero solo la tierra santa, la tierra de Israel, y, en el mundo social, el pueblo, pero solo el pueblo de Israel. Y a estos, el Mesías forma un poquito más que una nota al pie, difícilmente integral al sistema." (J. Neusner, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, Leiden, Brill 2003, 251).

Es la santidad lo que cruza la Misnah y en este punto sí se puede encontrar ecos en las tradiciones contemporáneas a Marcos:

MM. R. Pinhas b. Yair dice, “La vigilancia lleva a la higiene y la higiene lleva a la limpieza, y la limpieza lleva a la abstinencia, y la abstinencia lleva a la santidad, y la santidad lleva a la modestia, la modestia lleva al temor al pecado, el temor al pecado lleva a la piedad, la piedad al Espíritu Santo, el Espíritu Santo a la resurrección de los muertos, y la resurrección de los muertos viene de Elías, bendita sea su memoria. Amen.” M. Sotah 9.15

174

Pero de seguido, habría que preguntarse qué tan lejos llegó esta tradición sobre Elías o el mesías de manera que fuese inteligible para el mundo de Jesús. Si tanto en las tradiciones tanaiticas de la Mishná como en Qumrán esta dimensión de la previa venida de Elías antes del Mesías, o de un Mesías no está clara, es difícil asumir que se trató de una tradición extendida en los judaísmos del siglo primero. De hecho, la misma comprensión de la venida de un Mesías no es específica, sino que, cuando la hay, es plural<sup>175</sup>. La referencia a la posición de los escribas sobre este punto, aunque no necesariamente debe ponerse en duda, tampoco puede considerarse normativa. Estos datos hacen pensar que se trata de una reflexión cristiana que queda resuelta, a su modo, en Marcos.

#### ESTRUCTURA DE LAS SUBSECCIONES Y RELACIONES INTERNAS DE LA SEGUNDA SECCIÓN

Primero se debe notar que existe una correspondencia importante entre la apertura de A y de A´:

---

174 Traducción del inglés por la Dra. Elisabeth Cook.

175 R. A. Horsley, J. A. Draper, J. M. Foley, & W. H. Kelber, *Performing the Gospel: Orality, memory, and Mark: essays dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis, MN, Fortress 2006, 180.

6.<sup>14</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερόν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.

<sup>15</sup> ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι πρὸ φήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν.

<sup>16</sup> ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν· ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγήρηθη.

<sup>14</sup> Y escuchó el rey Herodes, pues su nombre (de Jesús) se había hecho famoso, y decía: “**Juan el que bautiza** ha sido levantado de los muertos y por esto actúan las fuerzas en él”. <sup>15</sup> Y otros decían “**es Elías**” y otros decían “**un profeta como uno de los profetas**”. <sup>16</sup> Pero oyendo Herodes, decía “el que yo decapité, **Juan, este fue resucitado**”.

8.<sup>27</sup> Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; <sup>28</sup> οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν.

<sup>27</sup> Y Salió Jesús y sus discípulos a las aldeas de Cesarea de Filipo y en el camino les preguntó a sus discípulos diciéndoles: “¿Quién dicen las gentes que soy?” <sup>28</sup> Y le dijeron diciendo: “**Juan el Bautista**, y otros **Elías** y otros que eres **uno de los profetas**”.

El tema del padecer del Hijo del Hombre presente en A´ es unido, por el mismo Jesús, con el destino de Juan-Elías:

8.<sup>31</sup> Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκταῖνθαι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι·

<sup>31</sup> Y comenzó a enseñarles que es necesario **al hijo del hombre mucho padecer** y ser rechazado por los ancianos y los sacerdotes y los escribas y ser asesinado y a los tres día resucitar.

9.<sup>12</sup> ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· Ἡλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πῶ λλά πάθη καὶ ἐξουδενηθῆ;



<sup>12</sup> Pero él les dice: “**¿Elías, ciertamente, viniendo primero restaura todas las cosas?, pero ¿cómo ha sido escrito sobre el hijo del hombre que muchas cosas sufrirá y sea despreciado?**”

Al mismo tiempo, 9.13 regresa el relato a 6.14-30:

<sup>13</sup> ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῶ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν.

<sup>13</sup> Pero les digo que también Elías ha venido e hicieron con él cuando quisieron, así como está escrito acerca de él.

En este caso el asesinato de Juan es análogo al futuro asesinato de Jesús y ambos están entretnejidos con Elías. También aparece el tema “levantarse de los muertos” y “resucitar” al inicio de 6.14ss y que resulta en la perplejidad de los tres discípulos en 9.10. Esta es la base de relación entre ambas secciones y debe considerarse, a pesar de las diferencias de forma, amplitud y temática, como un punto sólido de referencia para comprender la dinámica del relato de Marcos en esta segunda sección. En ambos, el asesinato de una persona justa es clave.

#### ESTRUCTURA DE MARCOS 6.14-30

Dicho esto, podemos ingresar al análisis de la estructura de ambas subsecciones menores. En primer lugar, Marcos 6.14-30 está contenida en la inclusión que forman los versos 12-13 y 30<sup>176</sup> lo que enlaza la sección anterior y esta:

<sup>12</sup> Καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν, <sup>13</sup> καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.

---

<sup>176</sup> Boring considera que la sección 6.6b-30 es otra intercalación marcana entre el envío de los doce y su regreso (M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 167). También Gundry (R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1992, 303) y A. Y. Collins (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 314).

“Y **saliendo predicaron** para el cambio de corazón, y echaron muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y sanaban”

<sup>30</sup>Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν.

“Y **reuniéndose** los apóstoles con Jesús y le **contaron** todo cuanto hicieron y cuanto enseñaron”

Esta inclusión está formada por la descripción del quehacer de los discípulos al ser enviados y su regreso en donde cuentan, a Jesús, lo hecho y lo enseñado. La narración del asesinato de Juan no es un lapsus de Marcos, al contrario, se trata de mostrar cómo el avance del movimiento de Jesús se torna en crisis para los poderosos debido al crecimiento de su fama. Tal fama implica no solo a la figura de Jesús sino a su movimiento que sigue activo luego de su muerte. Lo que gatilla las tensiones con las figuras de autoridad es la forma como Jesús y sus discípulos han ido construyendo un “nombre”<sup>177</sup>. Por esta razón el quehacer de los discípulos desencadena las acciones de Herodes, aún y cuando este atribuye solo a Jesús (Juan el que bautiza en el pensamiento de Herodes) los actos de fuerza (6.14)<sup>178</sup>. De este modo inicia el complejo conjun-

177 Malina advierte que el problema planteado por este relato de Marcos no tiene que ver con la “identidad” sino con el rango de honor que Jesús ha ido adquiriendo. Esto me parece cierto. No se puede hablar de identidad individual en los documentos del N.T. porque son expresiones de una cultura colectivista y diádica, es decir, no hay una preocupación por el individuo como tal y este, una persona concreta en particular, adquiere su “nombre” por la vía de su familia o de sus logros. Es el rango de honor lo que le permite a una persona establecer quién es y su estatus. Personalmente he tenido que usar el concepto “identidad” para evitar un debate sobre el tema del honor debido al breve espacio de estos artículos y su enfoque que es básicamente describir una propuesta de estructura para el evangelio de Marcos (B. Malina & R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 216). Ver también N. F. Santos, “Family, Patronage, and Social Contests: Narrative Reversals in the Gospel of Mark”, *Scripture and Interpretation* 2/2 (2008) 200-224.

178 J. Marcus, *Mark 1-8...*, 398. Boring indica: “Desde que los versos 14-29 son una intercalación marcana, la nueva escena no es un nuevo comienzo, sino que está conectada con la escena previa. Esto significa que es la misión de los doce lo que trae a Jesús ante la atención de Herodes, y, ciertamente, es la identidad de Jesús lo que constituye el objeto del párrafo –otra indicación de la teología

to de relaciones y superposiciones entre Juan el que bautiza, Elías y Jesús<sup>179</sup>.

El peso de la temática de la muerte y el sufrimiento de Juan y la posterior explicación de Jesús acerca de su sufrimiento y muerte establecen la relación de fondo entre A y A'. Marcos 3.6 resume la situación de conflicto de la primera sección (1.16-6-13). Fariseos y Herodianos salen de la sinagoga y concilian un plan para matar a Jesús y es significativo que este verso incorpore, en dicho complot, a los herodianos. Ahora, luego de un proceso de construcción de identidad del grupo de Jesús y su separación de otros grupos, el relato de la muerte de Juan el que bautiza, muestra la gravedad de la situación y marca el camino que seguirá Jesús, así como su destino<sup>180</sup>.

La estructura de la sección 6.14-30 puede seguir varios patrones, sin embargo, el siguiente es el que permite ver la integridad de la misma en cuanto a su narración y su fondo:

A <sup>14</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. <sup>15</sup> ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. <sup>16</sup> ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν· ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγήρθη.

<sup>14</sup> **Y escuchó el rey Herodes**, pues su nombre (de Jesús) se había hecho famoso, y decía: “Juan el que bautiza ha sido levantado de los muertos y por esto actúan las fuerzas en él”. <sup>15</sup> Y otros decían “es Elías” y otros decían “un profeta como uno de los profetas”. <sup>16</sup> **Pero oyendo Herodes**, decía “el que yo decapité, Juan, este fue resucitado”.

---

marca que ata juntos a Jesús-y-a-sus-discípulos como una unidad funcional, y que tanto eclesiología como cristología están inseparablemente relacionadas.” (M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 176).

179 B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 212.

180 “El punto de identificación de Jesús y Juan es este: el destino político de esos quienes proclaman arrepentimiento y un nuevo orden es siempre el mismo. Ahora podemos entender por qué el relato de Juan ha sido insertado en la narrativa de la misión de los apóstoles: en la medida que ellos heredan esta misión, también heredan su destino.” (C. Myers, *Binding the Strong Man...*, 217).

B<sup>17</sup> Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν· <sup>18</sup> ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.

<sup>17</sup> Pues el mismo **Herodes había mandado y apresó a Juan y lo encadenó en la cárcel a causa de Herodías, la mujer (esposa) de Filippo el hermano de él, porque se había casado con ella.** <sup>18</sup> Pues Juan le decía a Herodes: “**No te es permitido tener a la mujer de tu hermano**”.

C<sup>19</sup> ἡ δὲ Ἡρωδιάς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, καὶ οὐκ ἠδύνατο· <sup>20</sup> ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβέτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν.

<sup>19</sup> Y **Herodías le tenía rencor y deseaba matarlo** pero no podía, <sup>20</sup> pues **Herodes temía a Juan** porque sabía que era un hombre justo y santo y lo protegía. Y escuchándolo quedaba muy confundido, aunque lo escuchaba gustosamente.

D<sup>21</sup> Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαιροῦ ὅτε Ἡρώδης τοῖς γένοισι αὐτοῦ δειπνῶν ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, <sup>22</sup> καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος καὶ ὄψασα αὐτὴν ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις. εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ· αἴτησόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοι· <sup>23</sup> καὶ ὤμοσεν αὐτῇ [πολλὰ] ὅτι ἐὰν με αἰτήσῃς δώσω σοι ἕως ἡμίσεος τῆς βασιλείας μου.

<sup>21</sup> Y siendo el día apropiado, cuando era el cumpleaños de Herodes, un banquete hizo a los grandes suyos y a los tribunos y a los principales de Galilea. <sup>22</sup> **Entrando la hija de la misma Herodías** y danzando complació a Herodes y a los que estaban reclinados con él (comiendo). Dijo el rey a la muchacha: “**pídeme lo que deseas y te lo daré**”.

<sup>23</sup> Y le juró a ella: “**lo que me pidas te daré, hasta la mitad de mi reino**”.

C<sup>24</sup> καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς· τί αἰτήσωμαι; ἡ δὲ εἶπεν· τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. <sup>25</sup> καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλεῖα ἠτήσατο λέγουσα· θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν

Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ <sup>26</sup> καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν·

<sup>24</sup> **Y saliendo ella, le dijo a su madre: “¿Qué pediré?”** Y le dijo: **“la cabeza de Juan el que bautiza”**. <sup>25</sup> Y entrando, en seguida, con rapidez ante el rey, pidió diciendo: **“Deseo que de inmediato me des, sobre un plato, la cabeza de Juan el Bautista.** <sup>26</sup> Y poniéndose muy triste el rey a causa de los juramentos y de los invitados, **no quiso romper su palabra a ella.**

Β´ <sup>27</sup> καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. καὶ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ <sup>28</sup> καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ, καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς.

<sup>27</sup> Y de inmediato, **enviando el rey al verdugo**, mandó traer la cabeza de él (Juan). Y yendo, lo decapitó en la cárcel <sup>28</sup> **y trajo la cabeza de él sobre un plato y se la dio a la muchacha y la muchacha se la dio a su madre.**

Α´ <sup>29</sup> καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον καὶ ἦραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ. <sup>30</sup> Καὶ συναγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδασκαν.

<sup>29</sup> **Y oyendo sus discípulos (de Juan) vinieron y levantaron el cadáver y lo pusieron en un sepulcro.** <sup>30</sup> Y se reúnen los apóstoles ante Jesús y le contaron todo cuanto hicieron y cuanto enseñaron.

El verbo “escuchar” en participio hace inclusión en 14 y 29. Herodes está claro de que este de quien escucha y cuyo nombre crece en honor, es Juan el que bautiza a quien había decapitado y quien se ha levantado de la muerte. El verso 16 recupera esta confesión de Herodes. Mientras que en 6.29, los discípulos de Juan, escuchando el destino de su maestro toman el cuerpo y lo ponen en un sepulcro.

Los versos 17 y 27 también hacen una inclusión con el uso el participio ἀποστείλας (enviar) y la frase αὐτὸν ἐν φυλακῇ (en la cárcel). Herodes es el sujeto de ambos participios. Un dato singular sobre el participio ἀποστείλας (enviar) es que

corresponde a la raíz de ἀπόστολοι (los enviados, usualmente traducido por la transliteración apóstoles) en Marcos 6.30. El mismo verbo es usado en Marcos 6.7 para el envío de los discípulos cuyas tareas salen a realizar en 6.12-13: Καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων (“y llama a los doce y comenzó a enviarles de dos en dos y daba autoridad sobre los espíritus impuros”). El quehacer de Herodes se expresa en el envío de sus guardias a encarcelar y, luego, a decapitar a Juan y contrasta con el quehacer de Jesús al enviar a sus discípulos.

Los versos 19-20 y 24-26 forman el núcleo del relato: el deseo de Herodías y su realización a través de la petición que la hija de ella hace al rey:

<sup>19</sup> ἢ δὲ Ἡρωδίας ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, καὶ οὐκ ἠδύνατο·

Y **Herodías le tenía rencor y deseaba matarlo**, pero no podía

<sup>25</sup> καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα ἠτήσῃ το λέγουσα· θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.

y entrando de inmediato ante el rey pidió diciendo: **-Deseo que de inmediato me des sobre un plato la cabeza de Juan el que bautiza-**

El centro del relato está compuesto por los versos 21-23 que consiste en el banquete de celebración del cumpleaños de Herodes, el baile de la hija de Herodías y el ofrecimiento del “rey” de darle cualquier cosa que ella pidiera. Este punto del relato es el que ofrece los medios para la realización del deseo de Herodías. No es exactamente una exculpación de Herodes sino una muestra de su debilidad e inconsistencia. Marcos al titularle “rey” no está reconociendo su estatus, al contrario, expresa su debilidad<sup>181</sup>.

<sup>181</sup> Herodes Antipas nunca fue designado oficialmente rey, era tetrarca de Galilea. Fracasó en su intento de obtener dicho título en Roma en el año 39 e.c. y fue exilado a la Galia (R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 329).

Un elemento importante en el relato es el reconocimiento que hace Herodes de Juan como un varón justo y santo (ἄνδρα δίκαιον καὶ ἄγιον 6.20). Esto porque la red de deseos que se expresa en el relato impone la muerte de una persona con estas categorías de honor que también son propias de Jesús (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ “el santo de Dios” 1.24-25, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ “el hijo de Dios” 3.11, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου “Jesús, hijo del Dios altísimo” 5.6-7).

Los verbos “desear” y “dar” juegan un papel clave en la trama del relato. El primer deseo manifiesto es el de Herodías quien deseaba matar a Juan, pero no podía hacerlo. La razón se explicita de seguido: Herodes temía a Juan porque era un hombre justo y santo y le causaba perplejidad, pero le gustaba escucharlo (6.19-20)<sup>182</sup>. Este deseo de Herodías mediado, en primera instancia, por la impotencia merced al temor reverente de Herodes, es transformado en realidad por medio del baile de su hija<sup>183</sup>. El baile de la muchacha está fuera de las fronteras de honor de una persona de la dignidad de Herodes y sus familiares como indica Gerd Theissen “El trasfondo evidente de este motivo es de hecho el simposio, las *hetaerae* podían estar presentes, tocando la flauta y bailando –pero no una mujer honorable”<sup>184</sup>. El deseo de la madre se expresa en el deseo de la hija y se une al no deseo de Herodes, este, está preso de su promesa que debe cumplir ya que su ofrecimiento ha sido hecho en público frente a las personas con honor de Galilea (6.21).

---

182 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 307.

183 Adela Yarbro Collins cita a Jennifer Glancy quien señala que el relato implica que Herodes Antipas responde al baile de la muchacha con placer incestuoso (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 309.)

184 G. Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, T&T Clark International, Great Britain 2004, 93. Theissen indica que la invitación de la hija a un banquete es un motivo que emerge en distintas tradiciones griegas y romanas y que muestra cuan fuera de lo común era esta práctica.

El relato debe leerse desde la perspectiva de Juan el que bautiza, el justo y santo<sup>185</sup>, a manos de un personaje caricaturizado como “rey” y que construyó Tiberiades en honor al emperador reinante Tiberio (año 19-20 e.c.). Según Josefo, Tiberiades fue parcialmente construida sobre un cementerio haciendo impuros a sus habitantes por siete días<sup>186</sup>. Josefo concuerda con Marcos al resaltar el carácter fuerte y decidido de Herodías. La describe como instigadora de Herodes para que adquiriera de Roma el título de Rey, pero también como esposa leal<sup>187</sup>.

Habría que considerar la posibilidad de ver en este relato un ejemplo de lo dicho por Jesús en 3.24-25. Primero que todo, Juan deslegitima el matrimonio entre Herodías y Herodes (6.18)<sup>188</sup>. La frase οὐκ ἔξεστίν (no está permitido) es

185 Josefo explica el quehacer de Juan y le llama un hombre bueno: κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεῖα χρωμένοις βαπτισμῶ συνίειν οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανείσθαι μὴ ἐπὶ τινῶν ἁμαρτιῶν παρατήσῃ χρωμένων ἀλλ’ ἐφ’ ἄγνεῖα τοῦ σώματος ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκεκαθαυμένης (Josephus, “The Antiquities of the Jews”, Josephus Flavius, and W. Whiston, *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*, Hendrickson Publishers, MA 1987, 18.117, 484). Josefo ofrece una razón totalmente diferente sobre el asesinato de Juan el que bautiza, y aduce que la causa fue el temor de Herodes por la gran influencia de Juan sobre las gentes y su capacidad de moverles a una rebelión (18.117). La misma preocupación de Herodes puede leerse en (6.14). (“-castigado muy justamente- a Herodes en represalia por la muerte de Juan, de sobrenombre Bautista, a quien, efectivamente, había matado Herodes, a pesar de ser Juan un hombre bueno, quien recomendaba incluso a los judíos que practicaran las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios y que, cumplidas estas condiciones, acudieran a bautizarse, puesto que sólo así Él consideraría aceptable su bautizo, no si lo utilizaban para lograr el perdón de sus pecados, sino si acudían a bautizarse únicamente para la purificación corporal y para ninguna otra cosa, al dar por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia” Flavio Josefo, y J. Vara Donado, *Anti-güedades Judías*. Libros XII- XX, Torrejón de Ardoz, Akal 1997.)

186 Josephus, “The Antiquities of the Jews”..., 18.36-38, 478.

187 Josephus, “The Antiquities of the Jews”..., 18.254, 493.

188 El juicio de Juan sobre el matrimonio de Herodes y Herodías se atribuye a las leyes sobre los matrimonios prohibidos en Levítico 18.16 y 20.21. Así lo ve R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*..., 318; R. A. Guelich, *Mark 1-8.26*..., 331. Otros autores, en esta línea señalan la cercanía de la posición de Juan según el relato de Marcos con la halaka de Yerushalmi



la misma frase usada por los fariseos contra las prácticas de Jesús y sus discípulos (2.24) y que en unión con 3.4, lleva a la confabulación de fariseos y herodianos para matar a Jesús.

En segundo lugar, Marcos muestra una fuerte tensión entre Herodes y Herodías frente a las acusaciones de Juan así 6.19 se opone a 6.20. El deseo de Herodías se opone al de su esposo, éste, al contrario de ella teme a Juan. Un tercer elemento, es la denominación de Herodes como “rey”, es un rey sin reino en contraposición a Herodes Agripa que sí tenía este rango y que era el hermano de Herodías. Josefo explica la envidia de Herodías a causa del estatus de honor de su hermano y del estatus menor de su esposo y el conformismo de éste<sup>189</sup>. El carácter decidido de Herodías permea el relato de Marcos: ella sabe bien lo que quiere y en el momento oportuno, no duda en actuar<sup>190</sup>. Estos elementos evocan tanto la casa dividida como el reino dividido de los dichos de Jesús en 3.24-25.

#### LA ESTRUCTURA DE MARCOS 8.27-9.13

La contraparte de 6.14-30 es 8.27-9.13. La sección 8.27-9.13 tiene como punto de referencia el tema de Elías (8.28; 9.4, 5, 11, 12, 13). Pero no trata de Elías sino de Elías referido a Jesús. Se recupera la cuestión de la identidad de Jesús ex-

---

tractate Yebamot 1:1 en donde se especifica el sentido de Lv 18.16 que prohíbe el lazo matrimonial entre hermanos/hermanas y que modifica una interpretación liberal del levirato (B. Chilton, D. L. Bock, and D. M. Gurtner. *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark: Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Schrolls [sic], and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden 2010, 211-214).

189 Josephus, “The Antiquities of the Jews” ..., 18.240-242, 492. “αὐτὸς δὲ γε ὡπὶν παῖς βασιλέως καὶ τοῦ συγγενοῦς τῆς ἀρχῆς καλοῦντος αὐτὸν ἐπὶ μεταποιήσει τῶν ἴσων καθέξοιτο” (Ant. 18.242: “...mientras él, siendo hijo de rey, y a quien su estrecho parentesco con el poder lo estaba invitando a reclamar igual cargo, estaba cruzado de brazos, contento con pasar la vida como un simple particular...” Flavio Josefo, y J. Vara Donado, *Antigüedades Judías*. Libros XII- XX, Torrejón de Ardoz, Akal 1997.)

190 Este carácter decidido de Herodías la acerca a Jezabel y a Herodes a Ajab (1Re 21). De modo que el tema de Elías se haga más evidente. Sin embargo, el tema de la fiesta y el ofrecimiento de Herodes tienen vínculos literarios con Ester y no con Jezabel (Ester 7).

puesta en 6.14-29 (Juan el que bautiza-Elías) y se construye un paralelo entre 6.15 y 8.28. El verbo “preguntar” es clave para delimitar la sección: 8.27 y 29, así como 9.11 y éste con el verbo “decir” completa la relación:

8<sup>27b</sup> καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;

27<sup>b</sup> y en el camino **les preguntó** a sus discípulos diciendoles: **“¿Quién dicen las gentes que soy?”**

28 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν.

28 Y le dijeron diciendo: “Juan el Bautista, y otros Elías y otros que eres uno de los profetas”.

29 καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς: ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;

29<sup>a</sup> **Y él les preguntó: “¿Y ustedes quién dicen que soy?”**

9.<sup>11</sup> Καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες: ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;

11 Y le **preguntaban** diciendo: **“¿Por qué los escribas dicen que Elías debe venir primero?”**

Cuatro subsecciones menores conforman esta segunda sección: 8.27-33; 8.34-9.1; 9.2-10 y 9.11-13. Pedro es clave en dos de ellas: 8.29b: “tú eres el Cristo”, 8.32.b “comenzó a regañarlo”; 9.5 “Rabí, bueno es para nosotros estar aquí...” La frase ὀπίσω μου (detrás de mí) enlaza la primera subsección (v.33) con la siguiente (v.34). La conjunción και (y) enlaza 9.10 y 9.11, sin cambio de escenario ni de tiempo, la pregunta de los tres discípulos sigue la línea del relato mientras bajan del monte. 8.30 y 9.9 se entrelazan al describir órdenes enfáticas de Jesús de no decir nada sobre él o de lo que habían visto.

8.<sup>30</sup> καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδεὶν λέγωσιν περὶ αὐτοῦ. <sup>31</sup>... καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι

<sup>30</sup> Y les regañó para que a nadie dijeran acerca de él. <sup>31</sup> ... a los tres día resucitar

9<sup>9</sup> Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδεὶν ἃ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ.

<sup>9</sup> Y descendiendo ellos del monte les ordenó que a nadie lo que vieron contarán, si no cuando el hijo del hombre de entre los muertos resucite.

La sección A' puede organizarse, de manera muy general, del siguiente modo:

8.27-28: Lo que dicen de Jesús: Juan el que bautiza, Elías o uno de los profetas

8.29-33: Revelación de la identidad de Jesús: Tú eres el Cristo, anuncio de la pasión

8.34-9.1: El camino del discípulo

9.2-8: Revelación sobre Jesús: Este es el hijo mío amado, escúchenlo (resurrección)

9.9-13: Lo que dicen los escribas sobre Elías: Vino e hicieron con él lo que quisieron

El verbo *πάσχω* (sufrir) es también clave para comprender esta subsección. Solo aparece tres veces en Marcos: 5.26; 8.31; 9.12. Para efectos de establecer las relaciones específicas en esta sección hay que descartar 5.26 ya que expresa el sufrimiento de la mujer con flujo de sangre a manos de muchos médicos. En tanto 9.12 apunta también al hijo del hombre como 8.31.

La construcción gramatical del verso 12 implica la afirmación que los discípulos atribuyen a los escribas: “Elías en verdad vendrá primero. Y ¿cómo ha sido escrito sobre el hijo del hombre que padezca mucho y sea despreciado?” El verso 13 es la contextualización de ambas preguntas (versos 11 y 12): ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἡλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν. (“Pero les digo que Elías ha venido e hicieron con él cuánto quisieron, así como ha sido escrito sobre él”).

En este sentido se entretrejen tres historias: la de Elías que sirve de trasfondo pero con una relectura propia de Marcos y que no se apega al pie de la letra a cuanto se afirma sobre él en el A.T, quizá excepto en Malaquías 3.23-24 como el restaurador; la de Juan cuya identidad ha sido puesta bajo la sombra de Elías y la de Jesús que también ha sido puesta bajo ambos. Lo que queda claro es que el destino de Juan (Elías que había de venir primero y ya ha venido) se homologa al de Jesús (el hijo del hombre). El relato de la pasión de Juan el que bautiza en 6.14ss ha quedado así entretrejido en estos versos a la pasión de Jesús (8.31)<sup>191</sup>.

Pero esto no ha sido suficiente para Marcos. El tema de la pasión expresada como cruz es central. La persona que quiera seguir a Jesús le seguirá también en su propia pasión, este es el tema de la subsección 8.31-9.1.

<sup>34</sup> Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς·

εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι.

<sup>34</sup> **Y reuniendo a la multitud con sus discípulos les dijo:** “Si alguno desea seguir detrás de mí, niéguese a sí mismo y levante su cruz y sígame,

<sup>35</sup> ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ’ ἀφ’ ἑαυτοῦ ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.

<sup>35</sup> **pues el que** desee su vida salvar la perderá, el que su vida pierda por causa de mí y del evangelio la salvará.

<sup>36</sup> τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδοῦσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;

<sup>36</sup> Pues ¿qué beneficia a un ser humano ganar todo el mundo y perder su vida?

<sup>37</sup> τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

191 “Entonces los materiales crudos son un lugar que permite al lector establecer el doble enlace, primero entre Elías y Juan el Bautista y luego entre Elías/Juan y el propio sufrimiento de Jesús como hijo del hombre.” (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 359).

<sup>37</sup> Pues ¿qué daría un ser humano a cambio de su vida?

<sup>38</sup> ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυθῆ με καὶ τοὺς ἑμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῶ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

<sup>38</sup> **Pues si alguno** se avergüenza de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su padre con los santos ángeles.”

9.<sup>1</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐσθηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.

9.<sup>1</sup> **Y les decía:** “Amén les digo, que hay algunos de los que están aquí los cuales no (enfático: de ningún modo) probarán la muerte hasta que vean el reino de Dios viniendo con fuerza.

El verbo προσκαλέω (llamar) es usado en Marcos principalmente para convocar a los discípulos (3.23; 6.7; 8.1; 10.42; 12.43), una vez a la multitud (7.14), una vez a los escribas que bajaron de Jerusalén (3.23) y una vez Pilatos llama al centurión para corroborar la muerte de Jesús (15.44). Pero en 8.34, Jesús convoca tanto a la multitud como a sus discípulos y establece el camino del seguimiento, con toda claridad indica que seguirle está marcado por perder la vida (8.35) y mantener el honor de Jesús (8.38) ante sus enemigos y detractores quienes han sido ya dibujados en 1.40-3.19. Se trata de un momento en donde Jesús hace una llamada final, última, a la multitud, así como a sus discípulos para que asuman su propio quehacer, la cercanía presente del Reino de Dios, con todas las consecuencias que implican para Jesús. Con Boring habrá que acentuar que estos padecimientos que cargarán los que le sigan no tienen nada de metafórico, ni de piedad individual, ni apuntan a los sufrimientos de la vida; todo lo contrario, tienen que ver precisamente con el hacer y vivir como el Hijo del Hombre y asumir su destino que es la expresión

presente de la realidad del Reino de Dios<sup>192</sup>. Entonces Marcos construye una homologación entre la vida de Juan/Elías, Elías/Juan/Jesús, Jesús/los que le siguen

La estructura sintáctica: ὅς γὰρ ἐάν (pues si alguno) vincula los versos 35 y 38. Estos versos tienen una relación de oposición: “quien pierda la vida a causa de mí y del evangelio, la salvará”, contra “quien se avergüence de mí y de mis palabras... el hijo del hombre se avergonzará de él cuando regrese con la gloria de su padre”. Se trata de quienes sean capaces de preservar la lealtad<sup>193</sup> a la nueva familia sustituta que conforma del Reino de Dios. No es lealtad solo a Jesús, sino a Dios y a la nueva familia a la que pertenecen. Lo opuesto a preservar el honor de Jesús es avergonzarse de él, de quien le envió y de la nueva familia. Los versos centrales 36-37 plantean el argumento de fondo: cuál es el valor de la vida si ésta se pierde por evitar el costo de la cruz, ¿Qué daría una persona a cambio de su vida? Los versos 8.34 y 9.1 señalan

192 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 244-245.

193 B. J. Malina, and R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 232. El tema de la lealtad ha sido omitido por los comentaristas que prefieren acentuar la decisión personal. Sin embargo, la lealtad es el elemento constitutivo de la fe en tanto confianza en el patrón, en este caso Dios mismo. La decisión individual existe, pero no al estilo del concepto de individuo moderno sino en cuanto a la participación a la familia que se pertenece, lo que no es tampoco algo sencillo de asumir. En la cultura mediterránea del siglo primero, el ser de uno está orgánicamente vinculado a su familia, de ella recibe el nombre y el rango de honor que le corresponde, su lugar en el mundo. De este modo, una persona no aspiraba a cambiar su familia ni a salirse de la normatividad social. La permanencia en su propio lugar fue algo bien visto y apreciado. Así que, en este caso, el llamado al seguimiento sólo se puede hacer en la medida que una persona se mantenga leal a la nueva familia sustituta constituida por Jesús (Mc 3.33-35). Otro dato importante es que Marcos ha borrado prácticamente el papel del padre y de la esposa en su perspectiva de familia: “En un dicho atribuido a Jesús, él contrasta su propio grupo familiar con el grupo de seguidores en torno suyo. Éstos son descritos en términos de grupo familiar como “hermano y hermana y madre” (Mc 3.34-35), pero es significativo que no haya padre en este grupo familiar. No hay imágenes de un grupo familiar patriarcal completo en los dichos sobre los seguidores de Jesús o sobre la familia del reino; “padre” y “esposa” a menudo desaparecen. Las relaciones de autoridad y procreación no están incluidas y es que éstas eran las relaciones que estaban más estrechamente asociadas con la estructura normativa del grupo familiar” (H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar...*, 197).

el primero, el costo del deseo de seguir a Jesús, el último, la recompensa en el presente. Por esta razón, esta perícopa es central, porque es una perícopa que sintetiza muchos elementos críticos de la lealtad a Jesús y con esto recoge la suerte de Juan el que bautiza, de Jesús, y la proyecta a sus seguidores.

La subsección 8.27-33 gira en torno a la pregunta de Jesús a sus discípulos: y ustedes ¿Quién dicen que soy? La perícopa tiene un tono formativo como se aprecia en 31a y 32a. La enseñanza no es sobre un conocimiento oculto o parabólico sino en la claridad del destino del hijo del hombre y en la explicación de quienes le llevarán a la muerte. En la lista de asesinos se omite a los fariseos y se señala a quienes tienen poder real en Jerusalén: ancianos, sacerdotes y escribas. Se observa un contraste entre la corte en Galilea y las autoridades del Templo en Jerusalén. En el primer caso, Herodes asesina a Juan, en el segundo, los sacerdotes, los ancianos y los escribas promueven el asesinato de Jesús (14.1: sacerdotes y escribas; 14.53: sacerdotes, ancianos y escribas; 15.1: sacerdotes, ancianos y escribas).

Este pasaje se considera un punto crítico en la evolución del relato Marcano<sup>194</sup>. La llamada confesión de Pedro (8.29) y el subsecuente anuncio de la pasión del Hijo del hombre (8.31) serían la clave de un cambio radical en la narración. Pero el punto crítico en realidad inicia con el relato del asesinato de Juan el que bautiza (6.14-29). La suerte de Juan el

---

194 “8.27-30 (o mejor, el complejo conjunto 8.27-33) convencionalmente es señalado como un parte aguas en la narrativa de Marcos. Hasta este punto la tensión ha sido construida hacia su clímax en el eventual reconocimiento de quién es Jesús, mientras que, desde este punto en adelante, la cuestión cristológica ha sido planteada y respondida, el argumento se pone cuesta debajo de nuevo hacia la completud de la misión mesiánica de Jesús en la cruz y en su resurrección, con 8.31 y sus subsecuentes ecos en 9.31 y 10.22-34 que proveen la agenda para la segunda parte del relato. Este análisis del “parte aguas” es cualificado por el reconocimiento que el título ὁ χριστός que es tan poderosamente introducido en 8.29, inmediatamente desaparece del relato, aparte del enigmático... uso en 9.41, hasta ese punto dramáticamente vuelve a colación como una nueva revelación en 14.61-62”. (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 327). También C. Evans, *Mark 8:27-16:20*, Thomas Nelson, Inc., Nashville 2001, 19.

que bautiza es un punto de referencia en el quehacer de Jesús, de modo que en 1.14, al ser entregado Juan, Jesús inicia su quehacer en Galilea, ahora, al describir el asesinato de Juan (6.14ss), Jesús inicia la explicación de su ser y su destino mirando hacia Jerusalén: no es un predicador, un taumaturgo o un exorcista, se trata de su ser Hijo de Dios y de su destino como Hijo del hombre.

Como contraparte de la revelación expresada por Pedro (8.29), el relato de la transfiguración (9.2-10) aporta otra dimensión a lo dicho por Pedro como vocero de los discípulos: ellos ven la gloria de Jesús y su vínculo con Moisés y Elías. La relación entre el relato de la transfiguración y el relato del bautismo de Jesús están enlazados por la voz que viene del cielo<sup>195</sup>. Es importante el vínculo porque está de por medio Juan el que bautiza y la evocación de éste con Elías en la introducción al evangelio (1.2-3). En el caso de la transfiguración debe asumirse con Boring que no se trata de un relato que evoca la resurrección y que todo el relato Marciano es de un modo u otro una evocación de la lectura de Jesús postpascual<sup>196</sup>. Pero también Boring indica “En la teología cristiana en general y en la narrativa de los evangelios en particular, la línea entre el Jesús histórico y el Señor resucitado no fue firme”<sup>197</sup>.

El relato de la transfiguración, dentro del relato Marciano debe leerse junto con el primer anuncio de la pasión y el regaño de Pedro. En este relato Pedro de nuevo habla, pero habla desde un profundo temor sin saber lo qué decir (9.6). La voz

195 “Mientras que la experiencia visual sobre la montaña es única en el registro del evangelio, la voz del cielo hace eco de la voz posterior al bautismo de Jesús en 1.11, y las dos declaraciones juntas ofrecen el más directo testimonio de la identidad de Jesús como Hijo de Dios, declarado bajo la autoridad del mismo.” (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 347). C. Myers indica: “Tal como la misión de Jesús, “el más fuerte”, fue confirmada en su bautismo (1.10ss), así es la nueva mención de Jesús como el que será ejecutado es confirmada aquí. En ambos casos el testimonio divino se coloca directamente opuesto al encuentro de Jesús con Satán (1.13 = 8.33), el núcleo de la guerra de los mitos.” (C. Myers, *Binding the Strong Man...*, 251).

196 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 261.

197 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 261.



desde la nube indica que la denominación de “Cristo” no es acertada: Jesús es el hijo amado a quien hay que escuchar (9.7)<sup>198</sup>. El relato debe considerarse una teofanía según la tipología de Savran<sup>199</sup>:

- a. *Ubicación de la escena*: el protagonista se separa de su cotidianidad y es ubicado en un lugar significativo: Jesús toma a los tres solos y los lleva a un monte alto (9.2)
- b. *Aparición y discurso de Yaweh*: El mensaje es dado con palabras y viene después de un componente visual: Jesús se transfiguró delante de ellos, aparecieron Elías y Moisés, se formó una nube y sonó una voz: éste es mi hijo amado (9.2, 3, 4, 7)
- c. *Respuesta humana a la presencia de lo divino*: reacción del protagonista ante la experiencia de lo divino: Pedro dice: Rabí, bueno es que estemos aquí. Vamos a hacer tres tiendas... (9.5)
- d. *Expresión de duda o ansiedad*: renuencia del protagonista a aceptar la misión: pues no sabía lo que decía porque estaban aterrorizados (9.6)
- e. *Externalización*: regreso del protagonista al mundo cotidiano, pero habiendo sido transformado: y cuando bajaban del monte ordenó no decir a nadie lo que habían visto hasta que el hijo del hombre resucitara de entre los muertos, ellos obedecieron la recomendación (9.9-10).

La teofanía responde a 8.29-33, esclarece el contenido de la afirmación de Pedro y del anuncio de la pasión. Indica el significado de dicho anuncio, pero no por actores humanos (Herodes, la gente, los discípulos, Pedro) sino por medio de

---

198 La denominación de Jesús como “Cristo” debe considerarse también desde la perspectiva de Josefo.

199 G. W. Savran, “Encountering the Divine Theophany in Biblical Narrative”, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 420* (1993) 125.

la voz de Dios. El culmen de esta declaración será presentado ante la cruz (15.39).

La última subsección de A' es la pregunta de los discípulos a Jesús sobre la llegada de Elías y con ella se cierra tanto esta subsección como la Segunda Sección. Quiero resaltar de nuevo la presencia de Elías en la Segunda Sección:

9.<sup>11</sup> Καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἥλιαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;

<sup>11</sup> Y le **preguntaban** diciendo: “**¿Por qué los escribas dicen que Elías debe venir primero?**”

<sup>12</sup> ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· Ἥλιος μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πῶ ἢ πάθη καὶ ἐξουδειηθῆ;

<sup>12</sup> Pero él les dice: “**¿Elías ciertamente, viniendo primero restaura todas las cosas?, pero ¿cómo ha sido escrito sobre el hijo del hombre que muchas cosas sufrirá y sea despreciado?**”

<sup>13</sup> ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἥλιος ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.

<sup>13</sup> Pero les digo que también **Elías ha venido** e hicieron con él cuando quisieron, así como está escrito acerca de él.

La figura de Elías es significativa para el movimiento de Jesús mucho más que para otros movimientos de la Casa de Israel contemporáneos a Marcos. El revisar Mateo y Lucas uno puede ver las marcadas diferencias en los relatos de estos evangelistas sobre Juan el que bautiza y tendríamos que asumir que Marcos construyó la primera base escrita de Juan referido a Elías y este último también como referente para los discípulos de esta(s) comunidad(es). Mateo 17.10-13 sigue parcialmente a Marcos 9.11-13, Lucas omite la perícopa así como el Cuarto Evangelio. Mateo explica y clarifica el texto de Marcos:

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Ἥλιος μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα.<sup>12</sup> λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἥλιος ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν ἀλλὰ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν.

“y el contestando dijo: -Elías en verdad viene y restaurará todas las cosas-. Pero les digo que Elías ya vino, y no lo conocieron sino hicieron con él cuando desearon. Así también el hijo del hombre está a punto de padecer por ellos”. (Mateo 17.11-12)

Mateo omite la referencia a la Escritura (2 veces en el paralelo en Marcos), y ésta es una pista del debate entre ellos sobre relecturas de los textos anteriores o contemporáneos a los grupos de Jesús. Para Mateo, la Escritura no es una referencia para el padecimiento homólogo entre Jesús y Juan, pero sí asume a Elías como referencia: “Elías ya vino”. ¿Debe asumirse que es Marcos el que da forma a la tradición de la venida previa de Elías atribuida a los escribas, pero que en realidad no está claramente atestiguada en las fuentes de la época como un referente previo de la llegada de algún mesías? En principio, es Marcos quien establece a Elías como punto de referencia y quien articula lo que hubiera en la tradición oral de los movimientos de Jesús o de la Casa de Israel sobre este punto específico.

## SUBSECCIONES B 6.31-56 y B' 7.31-8.26

La relación entre ambas secciones es la multiplicación de los panes seguida esta de un episodio que implica una travesía en bote durante la cual Jesús manifiesta un aspecto de la presencia de Dios en él. No son idénticas, la segunda está enmarcada entre dos relatos de milagro. De modo que presentaré cada una por separado y luego estableceré los vínculos directos entre ellas.

### SUBSECCIÓN B 6.31-56: LOS PANES QUE SACIAN Y ENDURECEN EL CORAZÓN

El verso 30 pone el antecedente de la subsección 6.31-56, así que funciona tanto para cerrar la inclusión 6.12-13 sobre la salida y regreso de los discípulos en la realización del quehacer de Jesús como de punto de arranque para esta subsección. El verso 31 se desprende de la actividad realizada por los enviados quienes narran sus actos y enseñanzas a Jesús.

Pero a diferencia de la perícopa anterior, el verso 30 no forma parte del marco de esta sección. Lo que enmarca 6.31-56 es el desplazamiento de Jesús y el convergente desplazamiento por las ciudades y aldeas de las regiones a donde se desplazan Jesús y los suyos. De este modo el verso 33: ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ (“de todas las ciudades corrieron allí”) hace inclusión con el verso 55: περιέδραμον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην (“corrieron de toda la región aquella”). Del mismo modo el tema del bote hace inclusión entre el verso 32 en donde se explica que, para atender la sugerencia de Jesús sobre descansar un poco, debido al constante ir y venir de la gente “fueron en un bote a un lugar desierto solos”, y 33a señala “muchos les vieron irse y les reconocieron (o se dieron cuenta)” y el verso 54 que dice: “y saliendo ellos del bote, inmediatamente reconociéndolo, corrieron...”<sup>200</sup>. Esos elementos forman parte de la forma como Marcos organiza su relato.

La frase καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν (6.30: “y se reúnen los apóstoles ante Jesús”) hace inclusión con 7.1: καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱερουσαλὺμων (“y se reúnen ante él los fariseos y algunos de los escribas que habían venido de Jerusalén”). La forma verbal συνάγονται (“se reúnen”) se repite en ambos versos y sólo sucede de este modo aquí. Otras dos veces más aparece en Marcos este verbo: 2.2 y 4.1. Así que la inclusión formada por 6.12-13 con 6.30 que sirve de inicio de la subsección estudiada aquí, tiene en 6.30 y 7.1,

200 A. Y. Collins señala: “Cuando Jesús desembarca, la gente inmediatamente le reconoce. Esta escena es reminiscencia del verso 33, que dice que mucha gente reconoció a Jesús y sus discípulos cuando navegaban a un lugar desierto e intentando estar solos y descansar por un rato. En el primer pasaje, la gente se reunió con Jesús para ser enseñada. En este caso ellos corrieron y trajeron a Jesús a quienes estaban enfermos.” (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 337). Guelich también dice sobre el verso 54 “Este verso contiene motivos expresados casi palabra por palabra en dos enlaces anteriores: 5.2 y 6.33.” (R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 357).

merced el verbo συνάγονται (“se reúnen”), un nuevo punto de delimitación que cierra la subsección.

En este sentido se puede hablar de cuatro relatos: la apertura 6.31-34 y el cierre 6.53.56, luego los dos relatos centrales: la multiplicación de los panes: 6.35-44 y Jesús que camina sobre el mar: 6.45-52. Estos dos relatos están unidos por el contenido del verso 52: οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ’ ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη (“pues no comprendían lo de los panes sino que sus corazones estaban endurecidos”). Guelich explica la función del γὰρ (pues):

Hay un consenso en el carácter epifánico de ambos relatos en particular el segundo<sup>201</sup>. Entonces, uno debe considerar cuidadosamente el entretejido de esta sección, la cual apunta a la identidad de Jesús. Y esto se potencia aún más con la dinámica de la siguiente sección 7.31-8.26 en donde también, la multiplicación de los panes está vinculada a un episodio en el bote. De hecho, en esta subsección el bote es un punto central de la narración y aparece directa o indirectamente en: 32: “se fueron en el bote a un lugar apartado solos”, 34: “y saliendo –del bote–...”, 45: “e inmediatamente forzó a sus discípulos a subir al bote”, 47: “y llegando el atardecer estaba el bote en medio del mar”, 53: “y pasando a la otra orilla, sobre la tierra, vinieron a Genesaret y atracaron –el bote–”, 54: “y saliendo ellos de la barca”.

SUBSECCIÓN B´ 7.31-8.26: LOS PANES QUE SACIAN Y  
ENDURECEN EL CORAZÓN

Esta subsección puede bosquejarse del siguiente modo:

- a 7.32-37: sanidad de la persona sorda y tartamuda
- b 8.1-9: multiplicación de los panes
- c 8.10-13: los fariseos piden señal
- b´ 8.14-21: en la barca discuten sobre el pan

---

201 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 337. También B. Whitherington III, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, o.c., 222.

a' 8.22-26: sanidad de una persona ciega

Lo particular de esta propuesta es la consideración de 7.32-37 y 8.22-26 como relatos que construyen una inclusión por su expresa construcción literaria aun tomando en cuenta sus diferencias<sup>202</sup>:

7.<sup>32</sup> Καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιλάλον καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῆ αὐτῷ τὴν χεῖρα.

<sup>32</sup> **Y le traen un sordo y tartamudo y le suplican que ponga su mano sobre él.**

8.<sup>22</sup> Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν. Καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἄψηται.

<sup>22</sup> **Y viene a Betsaida. Y le traen a un ciego y le ruegan que lo toque.**

7.<sup>33</sup> καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὠτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ

<sup>33</sup> **Y tomándolo aparte de la multitud, en privado, puso sus dedos en los oídos de él y con saliva tocó la lengua de él.**

8.<sup>23</sup> καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἐπῆρώτα αὐτόν· εἶ τι βλέπεις;

<sup>23</sup> **Y tomándolo de la mano al ciego, lo trajo fuera de la aldea y escupiendo a los ojos de él, le impuso las manos, le preguntaba: “¿Ves algo?”**

7.<sup>34</sup> καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ· Εφφαθα, ὃ ἐστίν διανοίχθητι. <sup>35</sup> καὶ [εὐθέως] ἤνοιγσαν αὐτοῦ

202 France muestra las similitudes entre ambos relatos: “La narración es, en varias maneras, un paralelo cercano a la de 8.22-26. Ambas se ubican fuera de Galilea; en ambas la multitud pide por la ayuda de Jesús, pero él toma al paciente aparte para sanarle en privado; en ambas se registra una acción inusual como tocar específicamente los órganos afectados, y en ambas hay una mención al uso de la saliva. Estos dos relatos, con su más retallado recuento del método de sanar de Jesús, están entre las pocas pericopas de Marcos que no aparecen ni en Mateo ni en Lucas, indica quizá que se trate o del interés especial de Marcos en la técnica de sanidad o la disconformidad de los otros sinópticos con la más “mundana” (algunos dirían “mágica”) naturaleza de los relatos (¿y su posible no ubicación entre los judíos?).” (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 301). Marcus, también observa con detalle la relación entre ambos relatos (J. Marcus, *Mark 1-8...*, 476).

αὶ ἀκοαί, καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ καὶ ἐλάλει ὀρθῶς.

<sup>34</sup> **Y levantando los ojos** al cielo suspiró y le dice: “Éffata” –que significa sea abierto–. <sup>35</sup> Y fueron abiertos sus oídos y fue soltada la amarra de su lengua y hablaba correctamente.

8.<sup>24</sup> καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν· βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δέῃ δρα ὀρῶ περιπατοῦντας. <sup>25</sup> εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα.

<sup>24</sup> **Y levantando la vista** decía “Veo a los seres humanos como árboles, los veo caminando”. <sup>25</sup> Entonces, de nuevo **puso las manos** sobre sus ojos y vio claramente, y restauró y vio todo con claridad.

7.<sup>36</sup> καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν· ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσώτερον ἐκήρυσσον.

<sup>36</sup> Y les ordenó que **a nadie le dijeran**, pero cuanto (más) les ordenaba más pregonaban.

8.<sup>26</sup> καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων· μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης.

<sup>26</sup> Y lo envió a su casa diciendo: “**No entres a la aldea**”.

El uso del vocabulario y la construcción de las acciones (sacar afuera, apartar, tocar, meter los dedos, el uso de la saliva y demás) construyen una “copia” el uno del otro<sup>203</sup>. En el primer relato las gentes, aún con el mandato-regaño de Jesús de no decir nada, hacen lo opuesto, como también sucedió con la cura del leproso en Marcos 1.40ss. En el caso del ciego es más grave porque le ordena no entrar al pueblo y regresar a su casa. Adela Yabro Collins apunta que dar la vista es un tema vinculado a la restauración escatológica de Israel en Isaías y se refiere tanto a dar la vista como al sentido metafórico que implica<sup>204</sup>.

---

203 Uso el concepto de copia en términos literarios no en términos históricos. El término usado por la crítica para definir un mismo evento que es narrado dos veces de manera diferente es “doblete”.

204 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 392.

La cercanía de estos dos relatos contrasta totalmente con el relato de la mujer Siro fenicia tanto en vocabulario, ambiente, personajes, estructura literaria. El relato de la mujer Siro fenicia se acerca a 7.1-23 en ambos el tema del pan es clave.

Marcos ha escrito ambos relatos que son omitidos por Mateo y Lucas (Lucas también omite el relato de la sanidad de la hija de la mujer Siro fenicia) y les ha dado una estructura literaria común y una ubicación específica en su narración. La posición de ambos relatos y su particularidad marcana no ha sido asumida por los comentarios con la decisión que requieren<sup>205</sup>. Mucho del material que aportan los comentaristas tiene que ver con cuestiones relativas a los problemas geográficos de esta sección o de la ubicación de los relatos en contextos no judeanos o en cuanto a su definición dentro de la historia de las formas.

¿Qué hacen estos relatos aquí? Tienen una función paradigmática que se explica en las tres perícopas que encierran. Pero de nuevo, se hace necesario resaltar la dinámica retórica del texto más que su historicidad. Estos relatos enmarcan los eventos de la multiplicación de los panes y de una travesía en bote tal y como sucedió en la subsección B, la cual termina con un resumen de curaciones en Genesaret (6.53-56) en donde se acentúa que las gentes traían a los enfermos para que los tocara aunque sólo fuera con la orla de su manto y al ser tocados estos enfermos sanaban (6.56).

El relato de la barca en 6.45-52 concluye con la afirmación de que los discípulos estaban estupefactos no porque Jesús hubiese calmado el viento sino porque su corazón estaba endurecido pues no habían entendido lo de los panes.

---

205 Si se reconoce que ambos relatos podrían ser un “doblete” (C.S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York 1986, 335-336). Pero la discusión sobre este tema y cómo llegaron estos relatos a Marcos es más compleja como lo muestra Guelich. También este autor señala la posibilidad de un “doblete” “El consenso, sin embargo, encuentra las diferencias muy grandes en el recuento de los relatos para considerarlas de esta forma” (R. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 429).



El eco de esta situación de los discípulos se retoma en el siguiente relato en la barca (8.14-21). Jesús les advierte sobre la levadura de los fariseos y de Herodes en 8.15:

καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς λέγων· ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου.

Y (Jesús) les ordenaba diciendo: “Miren, vean la levadura de los fariseos y la levadura de Herodes”.

Pero la preocupación de los discípulos sigue siendo el pan (8.14, 16) y al darse cuenta de esto Jesús, les regaña con severidad:

<sup>17</sup>καὶ γινούς λέγει αὐτοῖς· τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὕπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; <sup>18</sup>ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὠτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; καὶ οὐ μνημονεύετε,

<sup>17</sup> Y dándose cuenta (Jesús) les dice: “¿Por qué discuten que no tienen pan? ¿No entienden ni comprenden? ¿Tienen endurecido su corazón? <sup>18</sup> ¿Teniendo ojos no ven y teniendo oídos no oyen? Y no recuerdan.

Aquí se repite la expresión πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν (“endurecidos tienen sus corazones”) usada en 6.52, pero agrega: “tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen”. El problema sobre el que Jesús les llama su atención es la falta de comprensión de lo que están viviendo: οὕπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε;... καὶ οὐ μνημονεύετε... (“¿Cómo no entienden ni comprenden?... ¿Y no recuerdan?”), además καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὕπω συνίετε; (“Y les dice: -¿Cómo no comprenden?” 8.21). Este lenguaje también recupera Marcos 4.12 que cita a Isaías 6.9-10 y que fue usado para referirse a la comprensión de las parábolas como medida para deslindar quienes participan en el grupo de Jesús (“los de adentro”) y quienes no (“los de afuera”). Al pasar a otro nivel más profundo de la práctica de Jesús y su destino, Marcos, retoma contra los discípulos la misma idea que usó para quienes están fuera del grupo de Jesús.

La expresión: ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε (“tienen ojos y no ven y oídos tienen y no escuchan”) apunta a ambos relatos de milagro. A diferencia de los discípulos, la persona sorda y con problemas del habla, así como el ciego, han recibido la fuerza de Dios en Jesús y, al primero, se le han abierto los oídos y se le ha soltado la lengua, al segundo, luego de un primer intento en donde ve borroso, en el segundo intento logra ver con plena claridad.

En el presente del bote, Jesús debe hacerles ver y entender lo que ha sucedido en ambas multiplicaciones de los panes (8.19-20). El pan abundó en medio de lugares desiertos y en medio de la carencia, pero aun así, aun viviendo esta experiencia, los discípulos siguen sin entender la profundidad de lo que sucede. Entonces, esta sección, no acentúa la fuerza de Dios que actúa en Jesús (Espíritu) si no, más bien, la falta de comprensión de los discípulos.

Desde el punto de vista de la antropología cultural, los dos relatos de milagro cubren las tres zonas de personalidad expuestas por Malina y Pilch:

- a. La zona de la emoción fusionada al pensamiento que se desarrolla en la actividad de ojos y corazón y que expresa: vista, percepción, comprensión, escogencia, amor, pensamiento, valorar.
- b. La zona del discurso auto expresivo que se desarrolla en la actividad de la boca, oídos, lengua, labios, garganta y dientes y que expresa: hablar, oír, cantar, murar, maldecir, escuchar, la elocuencia, el silencio, gritar.
- c. La zona de las acciones con propósito que se desarrolla en la actividad de las manos, pies, dedos, piernas y que expresa caminar, sentarse, levantarse, tocar, lograr objetivos.<sup>206</sup>

206 B. J. Malina, & J. J. Pilch, *Social-science commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2006, 405.

Es fácil observar cómo en los dos relatos de milagro (7.32-37 y 8.22-26) estas tres zonas se integran y ofrecen una forma de comprender la dinámica cultural subyacente. Jesús toca a ambos, el primero es capaz de escuchar y hablar, el relato culmina con las personas (plural) proclamando lo ocurrido con entusiasmo a pesar de la orden expresa de Jesús de no decir nada a nadie; el segundo, la persona recobra la visión en dos momentos, en el primero no ve con claridad y en el segundo ve claramente todas las cosas y Jesús le manda no entrar al pueblo. Este último caso, si se considera el uso del verbo “enviar” (ἀποστέλλω) tendría el peso de un cambio de dirección en la vida, en particular porque Jesús le había sacado del lugar antes de sanarle.

Esto se puede aunar a la advertencia contra la levadura de los fariseos y de Herodes (8.14-21), los fariseos quieren señales que muestren la autenticidad de la enseñanza y los actos de fuerza de Jesús (7.11-13), mientras que Herodes asesina a Juan el que bautiza (6.14-30). Los fariseos hablan sobre lo que desean ver/comprender, Herodes al hablar, hace una promesa que es un juramento en público y debe actuar en consecuencia y asesina a Juan. El contraste con las palabras y acciones de Jesús es claro. Quizá por eso, por mostrar este contraste, es que Marcos ha denominado rey a Herodes en contraposición del Reino de Dios que predica y realiza Jesús. Esto explicaría por qué Marcos extiende de esta forma tan propia el relato del asesinato de Juan el que bautiza. Las manos que tocan, tocan para dar vida o para asesinar, mientras que la prédica, el hablar parece más fácil al contar los hechos de Jesús, el ver resulta en una carencia de comprensión de lo que sucede.

Guelich resume así las conclusiones sobre esta sección:

De este modo, Marcos parece decir que ser uno “de dentro del grupo”, aun un “discípulo”, no garantiza que “entienda” o perciba el significado de Jesús y su ministerio. Uno está en peligro de ser uno “de fuera del grupo” cuyo “corazón está

endurecido”, que tiene ojos y no ve, y oídos, pero no escucha” (8.17b-18; cf 3.5; 4.11-12). Con todo, la forma retórica de las preguntas y el prefacio con “aún no”, ofrece esperanza y un reto a los lectores de Marcos para que respondan en fe a Jesús. La sanidad del hombre ciego de Bethsaida en el siguiente relato junto con la sanidad del sordomudo en 7.31-37 orientan esa fe al propio ministerio de Jesús.<sup>207</sup>

El tocar se ha transformado en la expresión de las acciones del Espíritu de Dios que habita en Jesús, así hace presente el reino de Dios. El conjunto de las acciones dispuestas en esta sección, las barreras que rompen y las nuevas que construyen no necesariamente son claras para la visión y sentido de estas en los discípulos. En particular el dramatismo de la incompreensión de quienes tan cercanos a Jesús, están concentrados en el pan como problema y no en las acciones de Jesús como presencia concreta del reino. Las acciones de Jesús le conducen a su asesinato, cosa que Pedro no entiende, y a la revelación de su ser hijo de Dios, que tampoco entiende

La radicalidad de los actos de Jesús parece oscuridad a los ojos aun de quienes ansían estos actos. Así la metamorfosis de Jesús en 9.2-8 es equivalente a la explicación de la parábola del sembrador, y de todas las parábolas (4.13ss). Esto también, se amarra a la parábola de la lámpara que debe ser izada para que alumbré todo y descubra lo que está oculto (4.21-23). Guelich, Moloney y también Joel Marcus<sup>208</sup>, han puesto el acento en que, el regaño de Jesús a los discípulos no es una condena sino una llamada de atención basada en la esperanza de que más adelante puedan comprender.

Entonces, los dos relatos de milagro están perfectamente integrados al tema de la práctica de Jesús y la comprensión de esa práctica como presencia real y presente del reino. Estos dos relatos ofrecen un paradigma del buen decir y el buen ver

207 R. Guelich, *Mark 1-8...*, 427. Moloney también se adhiere a esta perspectiva de Guelich (F. J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 164).

208 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 319; J. Marcus, *Mark 1-8...*, 512-513; F. J. Moloney, *The Gospel of Mark ...*, 94.

sobre quién es Jesús y se contraponen a los balbuceos de los discípulos y en particular de Pedro.

#### LAS DOS MULTIPLICACIONES DE LOS PANES Y LOS PECES

Las dos multiplicaciones de los panes y los peces ofrecen, además de la temática, marcadores retóricos convergentes desde el inicio: 6.34-37 y 8.1-4. En cada subsección se observan marcadores retóricos iguales:

6.<sup>34</sup> Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοὺς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλὰ. <sup>35</sup> Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον ὅτι ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἤδη ὥρα πολλή· <sup>36</sup> ἀπόλυσον αὐτούς, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν. <sup>37</sup> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους καὶ δώσομεν αὐτοῖς φαγεῖν;

<sup>34</sup> Y saliendo (del bote) **vieron mucha multitud y se le movieron las entrañas por ellos**, porque eran como ovejas que no tenían pastor, y comenzó a enseñarles muchas cosas. <sup>35</sup> Y siendo ya muchas horas, acercándose **sus discípulos** decían: “**Desierto es el lugar** y ya (han pasado) muchas horas, <sup>36</sup> **despídelos** para que yendo a los campos de alrededor y las aldeas compren para sí algo para que coman”. <sup>37</sup> Pero (él) contestando les dijo: “Denles ustedes de comer”. Y le dicen: “¿Yendo comparemos doscientos denarios de **panes** y les daremos de comer?!”

8.<sup>1</sup> Ἐν ἐκεῖναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος καὶ μὴ ἐχόντων τί φάγωσιν, προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς λέγει αὐτοῖς· <sup>2</sup> σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν· <sup>3</sup> καὶ ἐὰν ἀπὸ λύσω αὐτοὺς νήσταις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ· καὶ τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ἦκασιν. <sup>4</sup> καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι πόθεν τούτους διηγήσεται τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἔρημίας;

8.<sup>1</sup> En aquellos días otra vez había mucha multitud y tenían que comer, y llamando a sus discípulos les dice: <sup>2</sup> “**se me han movi-**

**do las entrañas por la multitud**, porque ya tres días permanecen conmigo y no tienen qué comer, <sup>3</sup> **y si los despido** en ayunas a sus casas, se desmayarán en el camino y algunos de lejos han venido. <sup>4</sup> Y le contestaron **sus discípulos**: “¿De dónde a estos podría alguno saciar **de pan aquí en (este lugar) desierto?**”

En el primer caso, los discípulos son quienes muestran a Jesús la situación de la multitud y la imposibilidad de comprar el pan necesario para alimentarle. En el segundo caso, es Jesús quien se dirige a los discípulos para mostrarles la situación de la multitud. La respuesta de los discípulos en ambos casos es negativa.

La segunda parte de ambos relatos describe cómo se obtienen el pan y los peces en 6.38-41 y 8.5-7:

6.<sup>38</sup> ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· πόσους ἄρτους ἔχετε; ὑπάγετε ἴδετε. καὶ γινόντες λέγουσιν· πέντε, καὶ δύο ἰχθύας. <sup>39</sup> καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλίνειν πάντα συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ. <sup>40</sup> καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαὶ κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πενήτηκοντα. <sup>41</sup> καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, καὶ θω“cinco y dos peces”. <sup>39</sup> Y les ordenó sentar en grupos sobre la hierba verde <sup>40</sup> y se sentaron en parcelas de cien y de cincuenta. <sup>41</sup> **Y tomando los cinco panes y los dos peces**, levantando los ojos al cielo bendijo y partió los panes y daba a los discípulos **para que se los sirvieran** y los dos peces los dividió entre todos.

8.<sup>5</sup> καὶ ἡρώτα αὐτούς· πόσους ἔχετε ἄρτους; οἱ δὲ εἶπαν· ἑπτὰ. <sup>6</sup> καὶ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν, καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ. <sup>7</sup> καὶ εἶχον ἰχθύδια ὀλίγα· καὶ εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι.

<sup>5</sup> **Y les preguntó**: “¿Cuántos panes tienen?” y ellos dijeron: “siete”. <sup>6</sup> y ordena a la multitud reclinarse sobre la tierra; y **tomando los siete panes** dando gracias **los partió** y daba a sus discípulos para que los pusieran delante (de la multitud), y los

pusieron delante de la multitud. <sup>7</sup> y tenían pocos pececillos; y **bendiciéndolos** dijo también estos pónganles enfrente.

En ambos casos Jesús es quien pregunta sobre la cantidad de panes disponibles, y “tomando los panes” los bendice. En este último punto, se puede observar un mayor desarrollo en la gestión de Jesús. El segundo relato describe la acción en dos partes: da gracias por los panes y luego bendice los peces. En el primer relato levanta los ojos al cielo y los bendice a ambos, panes y peces. En ambos relatos se indica que partió los panes.

La tercera parte de los relatos confirma, por el uso del indicativo aoristo, que la multitud comió y se sació:

6.<sup>42</sup> καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν,

<sup>42</sup> Y comieron todos y se saciaron.

8.<sup>8a</sup> καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν

<sup>8</sup> Y comieron y fueron saciados

Por último, se enumera la dimensión de los sobrantes de pan y de peces:

6.<sup>43</sup> καὶ ἦσαν κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων. <sup>44</sup> καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες [τοὺς ἄρτους] πεντακιδὸ χίλιοι ἄνδρες.

<sup>43</sup> Y eran doce canastos llenos de los pedazos y de los peces. <sup>44</sup> Y eran los que comieron cinco mil hombres.

8.<sup>8b</sup> καὶ ἦσαν περισσεύματα κλασμάτων ἑπτὰ σπυρίδας. <sup>9</sup> ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι. καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς.

y recogieron abundantes pedazos: siete canastas. <sup>9</sup> Y habían como cuatromil. Y los despidió.

La bendición de los elementos de la segunda multiplicación de los panes es mucho más cercana al relato de la última cena, como se puede apreciar en las siguientes citas en donde he marcado en **negrita** las relaciones. A diferencia de la primera multiplicación de los panes, la segunda incluye los

verbos clave en la bendición de los elementos que están en el relato de la última cena:

8.<sup>6</sup> καὶ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ λαβῶν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν, καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ. <sup>7</sup> καὶ εἶχον ἰχθύδια ὀλίγα· καὶ εὐλόγησας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι.

<sup>6</sup> y ordena a la multitud reclinarse sobre la tierra; **y tomando los siete panes dando gracias los partió y daba a sus discípulos** para que los pusieran delante (de la multitud), y los pusieron delante de la multitud. <sup>7</sup> y tenían pocos pececillos; **y bendiciéndolos** dijo también estos rónganles enfrente.

14.<sup>22</sup> Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβῶν ἄρτον εὐλόγησας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. <sup>23</sup> καὶ λαβῶν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

<sup>22</sup> Y mientras comían ellos, **tomando el pan lo bendijo y partió y les dio** y dijo: “Tomen, este es mi cuerpo”. <sup>23</sup> Y tomando la copa **dando gracias**, les dio y bebieron de ella todos.

Esto da una mejor visión de las distintas dimensiones de las multiplicaciones y en particular su metafóricidad. Habrá que discutir si la segunda multiplicación de los panes está orientada a los “Gentiles” como indican Boring y Moloney<sup>209</sup>. Desde el punto de vista geográfico, hay imprecisión sobre el lugar en donde se encuentra Jesús:

- 6.<sup>53</sup>: vinieron a Genesaret
- 7.<sup>24</sup>: vinieron a la región de Tiro

209 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 219; F.J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 152. También B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 236. En contra de esta valoración Adela Yarbro Collins indica que la segunda multiplicación también sucede en Galilea (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 378). Guelich trata de matizar la posición sobre los gentiles indicando que esta por su ubicación geográfica incluye gentiles pero no es tan categórico como Boring y Moloney (R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 403). La cuestión no se puede discutir ahora, pues requiere de una amplia explicación sobre el término “judíos” y el correlato “gentiles”.



- 7.<sup>31</sup>: saliendo de la región de Tiro fueron por Sidón al mar de Galilea por medio de la región de Decápolis
- 8.<sup>10</sup>: Subiendo a la barca vinieron a región de Dalmanuta

7.31 parece indicar que el último lugar en donde estaba al momento de la segunda multiplicación es el mar de Galilea. Lo indicado en el verso anterior es que Jesús se desplaza hacia el norte desde Genesaret hasta Tiro y luego sigue su ascenso hacia Sidón para bajar posteriormente a través de Decápolis al mar. Dalmanuta pudo estar ubicada cerca de Magdala, posteriormente se indica que pasó en barco a la orilla opuesta (8.13) y llegan a Betsaida (8.22) para luego salir a Cesárea de Filipo (8.27). Cesárea de Filipo estaría dentro del rango geográfico de la trayectoria que hizo Jesús en 7.31, en donde no se menciona. Por lo que luego de salir de Betsaida tomaría de nuevo hacia el norte hasta Cesárea. Se pueden apreciar las dificultades para hacer una lectura geográfica que sea históricamente sustentable sobre el periplo de Jesús en esta sección<sup>210</sup>.

#### LOS FARISEOS PIDEN UNA SEÑAL 8.10-13

La perícopa siguiente 8.10-13 está enmarcada por la forma verbal ἐμβὰς (embarcar): 8.10a y 13b.

<sup>10</sup> Καὶ εὐθὺς ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά.

<sup>10</sup> E inmediatamente **subiendo a la barca** con sus discípulos vino a la región de Dalmanuta.

---

210 Francisco de la Calle más bien se ocupa de reconstruir la tradición y separar las construcciones redaccionales de Marcos. Reordena el conjunto geográfico indicado del siguiente modo: 6.45... 8.22-6.53-7.31-7.32-37. Pero dicho esfuerzo si bien cuidadoso y serio, corrige la actual redacción de Marcos y con ello, mantiene abierta la puerta para reescribir todo el evangelio tal como lo tenemos hoy en las ediciones críticas (F. de la Calle, *Situación al servicio del Kerigma (Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos)*, Instituto Superior de Pastoral, Salamanca, 1975, 137-141).

<sup>11</sup> Καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ,

<sup>11</sup> **Y salieron los fariseos** y comenzaron a discutir con él ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, πειράζούτες αὐτόν.

buscando de su parte **una señal** del cielo, poniéndolo a prueba.

<sup>12</sup> καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει·

<sup>12</sup> **Y suspirando profundamente** en su espíritu, dice:

τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον.

“¿Por qué la generación esta busca **señal**? Amen les digo, sí será dada a esta generación **señal**.”

<sup>13</sup> καὶ ἀφελὺς αὐτοῦς

<sup>13</sup> **Y dejándoles**

πάλιν ἐμβὰς ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν.

de nuevo **embarcando** fueron a la otra orilla.

Adela Yarbrow Collins propone una comprensión plausible sobre el significado de esta perícopa:

La cualificación del signo como (venido) “del cielo” indica que los fariseos quieren una verificación de que el poder de Jesús de hacer milagros viene de Dios. Su demanda de un signo es entonces, análoga al cargo hecho por los escribas en 3.22 que indica que Jesús echa fuera demonios por el poder de Beelzebú. El narrador comenta que la demanda de un signo es una manera de probar a Jesús. La última vez que Jesús fue probado en Marcos fue durante su permanencia en el desierto después de su bautismo. En esa ocasión quien le probó fue Satán. La representación tanto de los fariseos como de Satanás como agentes de prueba de Jesús implica que ambos son oponentes de Jesús en su rol como agente de Dios.<sup>211</sup>

211 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 384. Piensa de forma semejante M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 223. Gundry dice: “...parece que los fariseos no están pidiendo que Jesús produzca otro milagro más espectacular de su propia hechura. En cambio, están pidiendo que él persuada a Dios para mostrar su aprobación de él con una clase diferente de demostración, una que pueda resistir la atribución al poder satánico, mágico, u otra fuente diferente de Dios mismo.” (R. Gundry, *Mark, A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans,

Esta perspectiva permite comprender dos cosas. La primera tiene que ver con la identidad de Jesús en cuanto agente de Dios (Hijo), y la segunda con la diferenciación entre la actitud de los fariseos y la falta de comprensión de los discípulos (8.14ss). En la primera cuestión, la dificultad de los discípulos para comprender el tema de los panes tanto en 8.4, así como en 8.17 responde a su estado de asombro (temor) frente a unos hechos maravillosos que les trascienden y forman parte de su formación como familia sustituta de Jesús. La segunda cuestión tiene que ver con el hecho de que aún aceptando que Jesús realiza prodigios, los fariseos, no ven en ellos la marca de Dios. Esta marca no es evidente. Esta segunda cuestión responde a lo expuesto en 3.30-35 y en particular 3.22. Pero de igual forma en 6.2-3 en la sinagoga de su patria, allí se preguntan las gentes reunidas, por el origen de su sabiduría y sus milagros, así como por su linaje. Estos elementos son un reto al honor de Jesús y un desafío que le obliga a defenderse<sup>212</sup>.

La respuesta de Jesús en el verso 12 debe considerarse en positivo: Sí recibirá, esta generación, señal; mientras que su sentido es amenazante. El futuro pasivo *δοθήσεται* (será dada) muestra que Jesús no les dará la señal que buscan pero también que, en su lugar, Dios dará dicha señal posteriormente. No es necesario traducir la frase *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον* (Amén les digo, sí será dada a esta generación una señal) con un negativo: “no le será dada a esta generación señal” como rezan los paralelos en Mt 16.4 y Lc 11.29. No es necesario porque la afirmación como tal en Marcos implica este rechazo y traslada la acción a Dios en el futuro próximo como lo hace Marcos 8.38. Lo siguiente confirma esto: Jesús, sin decir más, les dejó (8.13a). La palabra

---

Michigan 1992, 402). Malina y Rohrbaugh señalan: “El signo del cielo deseado sería entonces la confirmación del estatus de Jesús como hijo de ese reino” (B. Malina & R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 226).

212 B. Malina & R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 212.

γενεὰ (generación) aparece otras dos veces en Marcos 8.38 y 9.19 y tiene connotaciones semejantes a 8.12.

La centralidad de esta perícopa está dada por el tema del origen de la fuerza que actúa en Jesús: si viene o no de Dios. Da una clave de comprensión a las discusiones de la subsección 7.31-8.26. La capacidad de escuchar y ver, así como la levadura que fermenta la masa del pan, expresan la proveniencia de esa fuerza. Pero la comprensión de esta matriz de las acciones de Jesús es oscura, desafiante y densa aun para los discípulos. Así que los fariseos retoman la palabra para plantear inquietudes manifiestas de distintos grupos de la época que, más preocupados por la validez de una práctica, omiten los efectos de esta en la restauración de la vida.

#### PERÍCOPA 8.14-21

La siguiente subsección es 8.14-21 y contiene un resumen de varios relatos anteriores y en especial vincula las dos multiplicaciones de los panes:

8.15: Fariseos y Herodes/6.14-22; 7.1; 8.11.

8.17-18: entendimiento/4.11-13; 6.52 (dureza del corazón); 7.14.

8.19-20: contabilidad de las sobrantes de las dos multiplicaciones de panes y peces/6.44; 8.9.

El relato acontece en la barca y el tema central es el pan a diferencia del relato anterior en la barca (6.45-52). Sin embargo, 6.52 pone el pan como el elemento clave de la falta de comprensión de los discípulos y esto relaciona ambos relatos<sup>213</sup>. El tema del pan emerge consistentemente en B y B'. El pan sacia el hambre pero a la vez ha resultado en un problema de comprensión de quién es Jesús para los discípulos.

213 "...este pasaje continúa la intensificación radical del tema del malentendido de los discípulos que comenzó en 6.52." (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 387).

### SUBSECCIÓN C: 7.1-23: COMER EL PAN CON LAS MANOS LIMPIAS NO LIMPIA EL CORAZÓN

Esta sección central está compuesta por dos elementos. El primero es 7.1-23 (C) y el segundo 7.24-30 (C')<sup>214</sup>. El tema que vincula ambos es el pan 7.2 y 27-28. Hay diferencias sustanciales entre ambos elementos. Sin embargo, varios autores encuentran valiosos puntos de contacto e interacción del relato de 7.24ss con el contexto general de la sección y con 7.1ss:

La aguda respuesta de Jesús en 7.27 sirve a diferentes propósitos. Enlaza la narrativa con las actuales discusiones sobre el pan y la alimentación de la multitud que están bien presentes desde 6.31 hasta 7.23 y continúa hasta 8.21.<sup>215</sup>

Marcos toma un relato sobre una mujer gentil, una siro fenicia, que viene a Jesús solicitando ayuda y ubica, ese relato, en el contexto más amplio de la contaminación (7.1-23) para ilustrar la fuerza del ministerio de Jesús que remueve todas las barreras entre judíos y gentiles.<sup>216</sup>

---

214 J.C. H. Smith propone una estructura concéntrica que, aunque no se inscribe en la metodología de este artículo, sí muestra el entramado de relatos que conforman casi toda esta sección: A. Jesús alimenta a 5000 judíos; epifanía al caminar sobre el agua; los discípulos no entienden acerca del pan (6.31-44, 45-51, 52), B. Jesús sana a esos que vienen a él (6.53-56), C. Controversia con los fariseos sobre las leyes de la impureza (7.1-16), D. Jesús enseña a los discípulos, declarando todos los alimentos limpios (7.17-23), C' Controversia con la mujer siro fenicia sobre sanar (7.24-30), B' Jesús va a través de Decápolis y sana a un sordomudo (7.31-37), A'. Jesús alimenta a 4000 gentiles; los fariseos piden por una epifanía; los discípulos no entienden sobre el pan (8.1-10, 11-13, 14-21) (J.C.H. Smith, "The Construction of Identity in Mark 7:24-30: the Syrophenician Woman and the Problem of Ethnicity.", *Biblical Interpretation* 20 (2012) 465-466). Smith se acerca tanto en esta estructuración como en el resto del artículo a David Rhoads que encuentra en la afirmación de Jesús a la mujer siro fenicia y la respuesta de ella un juego de acertijos en donde la mujer ha sido capaz no solo de entender lo que ha dicho Jesús sino de dar un paso más hasta ganar la oportunidad de ser atendida. Este sería un reto al honor de Jesús y este ha recibido la respuesta capaz de abrir las puertas para la liberación de la hija (D. Rhoads, "Jesus and the Syrophenician Woman in Mark: a Narrative-Critical Study.", *Journal of the American Academy of Religion*. (1994) 343-376).

215 F.J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 148.

216 R.A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 388.

La mención de “pan” otra vez (cf. 6.35-44, 52), que en breve será tomada en el siguiente relato de la multiplicación, este tema para el beneficio de los gentiles (8.10), y luego se hizo el punto del regaño de Jesús a la falta de comprensión de sus discípulos en 8.14-21, sugiere que esta perícopa forma parte de un desarrollo del motivo del “pan”.<sup>217</sup>

La estructura de la subsección C es la siguiente:

**7.<sup>1</sup> Y se reúnen ante él los fariseos y algunos de los escribas que vinieron de Jerusalén** <sup>2</sup> y viendo a algunos de sus discípulos que, **con manos impuras**, esto es sin lavar, **comían los panes**

<sup>3</sup> –pues los fariseos y todos los de Judea si no se lavan las manos de la manera adecuada no comen, **aferrándose a la tradición de los ancianos** <sup>4</sup> y (volviendo) del mercado si no se bañan no comen, y muchas cosas hay las que han recibido (y a las que se) aferran como lavar los vasos, las jarras y los utensilios de cobre-

<sup>5</sup>. **Y le preguntan los fariseos y los escribas:** “¿Por qué no caminan los discípulos tuyos según la tradición de los ancianos, **sino que con manos impuras comen el pan?**”

- <sup>6</sup> **Él les dijo:** “**Bien profetizó Isaías acerca de ustedes hipócritas**, como ha sido escrito: “*Este pueblo con los labios me honra pero su corazón está muy alejado de mí.* <sup>7</sup> *Y en vano me adoran enseñando enseñanzas y mandamientos de hombres*” (Isaías 29.13). <sup>8</sup> **Dejando el mandamiento de Dios aferrándose a las tradiciones de los hombres.**
- <sup>9</sup> **Y les decía:** “**Bien invalidan el mandamiento de Dios para que la tradición de ustedes mantengan.** <sup>10</sup> **Pues Moisés dijo –Honra a tu padre y a tu madre- y -el que habla mal del padre o la madre con muerte muera-**” (Éxodo 20.12, Deuteronomio 5.16. Mateos-Camacho: “el que

217 R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 296.

deje en la miseria a su padre o a su madre tiene pena de muerte”<sup>11</sup> pero ustedes dicen: “Si un hombre dijera al padre o a la madre: “Corbán” -lo que significa: ofrenda- es lo que de mí pudiera ayudarte”.<sup>12</sup> Ya no le dejan (ustedes) nada hacer por el padre o por la madre,<sup>13</sup> **invalidando la palabra de Dios con la tradición de ustedes la que han recibido** y muchas cosas como estas hacen”.

<sup>14</sup> **Y llamando de nuevo a la multitud**, les decía: **“Escúchenme todos y comprendan:** <sup>15</sup> No es lo de afuera del ser humano lo que entrando en él lo que puede **hacerlo sucio (impuro)**, sino las cosas que de dentro de el ser humano salen las que **hacen impuro al ser humano**”.<sup>16</sup> (Verso omitido por los principales manuscritos disponibles)<sup>218</sup>

<sup>17</sup> **Y cuando entró a la casa** lejos de la multitud, **le preguntaron sus discípulos** por la parábola.

- <sup>18</sup> **Y les dice: “¿Así también ustedes están sin entendimiento? ¿No comprenden que todo lo que de afuera que entra al ser humano no lo puede (hacer) impuro**<sup>19</sup> porque no entra a su corazón sino al estómago y en la letrina sale –**purificando todos los alimentos**-?”
- <sup>20</sup> **Y decía, “porque lo que del ser humano sale, aquello contamina al ser humano,**<sup>21</sup> **pues lo de adentro (proviene) del corazón** de los seres humanos: los malos pensamientos salen, fornicaciones, robos, asesinatos,<sup>22</sup>

---

218 El verso 16 debe omitirse Εἰ τις ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούτω. Metzger resume: “Este verso, aunque presente en la mayoría de los testigos, está ausente de los importantes testigos Alejandrinos (a B L D\* al). Parece ser una glosa del escriba (quizá derivada de 4.9 o 4.23), introducida como una secuela apropiada al verso 14” (B. M., Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament: A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994, 81). Tanto Guelich como A. Y. Collins asumen la posición de Metzger como explicación a la adición de estas palabras al texto de Marcos (R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 372; A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 341).

los adulterios, los engaños, las codicias, las maldades, el engaño, el libertinaje, el mal de ojo, la blasfemia, la soberbia, la insensatez.<sup>23</sup> **Todas estas cosas malas de dentro salen y hacen impuro al ser humano**”.<sup>219</sup>

7.3 es una explicación de las causas de la controversia, allí se tipifica a los fariseos. Esta explicación se requiere para darle consistencia a las palabras de Jesús y para dimensionar, no la superficialidad de la crisis, sino la magnitud cotidiana del mapa de pureza de los fariseos. No debe tomarse a la ligera ni como una advertencia sobre la superficialidad de la espiritualidad farisea, más bien como una búsqueda de este grupo de mantener su pureza a toda costa en la vida cotidiana. Las tres secciones que conforman C, son los siguientes:

7.1-13: Fariseos y escribas preguntan

7.14-15: Jesús llama a la multitud

7.17-23: Discípulos preguntan

Tanto la pregunta de los fariseos como la pregunta de los discípulos, los primeros como un reto al honor de Jesús ante la gente y la segunda dentro del marco de la intimidad de la familia sustituta de Jesús, implican el tenso proceso de comprensión del quehacer de Jesús y las costumbres asumidas dentro de su grupo. El verso 14 resalta el problema de la comprensión de la práctica de Jesús y su grupo frente a su entorno con el uso del verbo *συνίημι* (entender, comprender). Este verbo aparece en Marcos 4.12; 6.52; 7.14; 8.17, 21 y como se puede apreciar es un verbo propio de esta segunda sección lo que es significativo.

---

219 Una estructura semejante es planteada por J. Marcus: A 7.1-5; B 7.6-8, B 7.9-13; C 7.14-15; A' 7.17; B' 7.18-19, B' 7.20-23. Sin embargo, no se puede afirmar que B y B' tocan aspectos comunes. Más bien, tienen aspectos sintácticos comunes como ya lo he indicado. En mi caso, he preferido mostrar los contrastes de acercamiento de Jesús a cada grupo de actores: Fariseos, Multitud y Discípulos (J. Marcus, *Mark 1-8...*, 448).



4.12 ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν (y no comprendan) , μήποτε ἐπιδοτρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς.

6.52 οὐ γὰρ συνῆκαν (no comprendieron) ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.

7.14 Καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε. (comprendan)

8.17 καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς· τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε (ni comprenden); πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; <sup>18</sup> ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὧτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; καὶ οὐ μνημονεύετε,

8.21 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐπω συνίετε (¿cómo no comprenden?);

6.52 y 8.17 pertenecen a los episodios en la barca posteriores a cada multiplicación de los panes. 7.14 es un llamado general ya que incluye a la multitud a comprender lo que Jesús y su grupo hacen, su perspectiva de la pureza. Este es el punto de inflexión de la subsección: lo de afuera y lo de adentro, es una inversión de puntos de referencia. Es también importante destacar que 8.17-18 está vinculado con el centro de la primera sección del evangelio que es el capítulo 4 (4.12). Allí también, los discípulos no entienden y requieren una explicación de parte de Jesús. Estas explicaciones (4.13-20 y 8.19-21) son llamadas de atención a los discípulos para que se posicionen en el contexto presente del Reino.

Los versos 6, 9, 18 y 20 del capítulo 7 comienzan con una marca literaria que consiste en una fórmula con el verbo “decir” seguida de una explicación. En el caso de 6 y 9 se hace referencia a Isaías y Moisés. En 18 y 20 la fórmula es diferente: <sup>18</sup> καὶ λέγει αὐτοῖς... (y les dice) y <sup>20</sup> ἔλεγεν δὲ... (y decía). Hay una equivalencia del volumen entre lo que Jesús les dice a los fariseos y escribas y lo que les dice a los discípulos. Queda clara la distinción también entre estos dos grupos. Al primero, se dirige a través de referencias a las escrituras; mientras que al segundo explica con toda claridad a lo que se refiere. Al segundo grupo, sin embargo, le reclama la falta de

entendimiento y comprensión. El eje de la discusión y la falta de comprensión es la pureza como práctica cotidiana.

De los comentaristas, Guelich es quien mejor describe la situación al hablar de impureza o contaminación. En realidad, este es el tema de fondo en el conjunto de pericopas de 7.1-23. ¿Qué es lo que contamina o hace impura a una persona? El tema de la pureza es muy amplio para ser tratado aquí, pero es necesario hacer algunas observaciones para ubicar correctamente estos dos pasajes y la relación entre ellos.

La primera observación es sobre el grado de pureza de Jesús, y, quienes tienen claro este grado de pureza de Jesús, son los demonios:

1.24: οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. te conozco quién eres, el santo de Dios

1.34: καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν. y no dejaba hablar a los demonios porque sabían de él

3.11: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. tu eres el hijo de Dios

5.7: Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου Jesús, hijo del Dios altísimo

Del mismo modo, Marcos, expresa el grado de pureza de Jesús en dos lugares clave del su evangelio, pero esta vez en la voz de Dios mismo:

1.11: σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. tu eres mi hijo el amado en ti me complací

9.7: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ. este es mi hijo el amado, escúchenlo

Estos títulos asocian a Jesús con el más alto rango de pureza posible<sup>220</sup>. Neyrey sintetiza esta implicación con referencia a 1.24:

220 “Ser “santo” en el judaísmo significa “ser como Dios” quien es llamado “El Santo, bendito sea Él”...” Así resume Jacob Neusner el concepto de pureza y santidad (J. Neusner, *Judaism When Christianity Began. A Survey of Belief and Practice*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002, 45). J. Neyrey, “A Symbolic Approach to Mark 7”, *Forum* 4,3 (1988) 63-91: “El valor nuclear del judaísmo fue la santidad de Dios: “Sean santos, porque Yo el Señor su Dios

Funcionalmente el exorcismo y el título de Jesús sirven a varios propósitos: 1) asocian a Jesús con el Dios santo, no con Satán; 2) subrayan la autorización de Dios a Jesús (1.22, 27); 3) enfatizan que Jesús fue en sí mismo único en su santidad y pureza; e 4) indican que Jesús se engancha en un conflicto moral con los “espíritus impuros”. El exorcismo es la primera acción pública de Jesús, y así puede ser considerada una acción programática en la presentación que hace Marcos de él.<sup>221</sup>

Como se ha indicado en la sección 1.16-6.13 el tema de la lucha entre Jesús y Satanás en sus distintas formas es clave porque lo que está en discusión es la identidad de Jesús como sabio, maestro, sanador y exorcista. La discusión sobre la identidad de Jesús tiene un punto crítico en la subsección 3.20-35. Allí encontramos a los mismos personajes de 7.1.

La tensión en ambos casos es entre Jesús y los escribas venidos de Jerusalén, así como con los fariseos. No se trata de antisemitismo. Este tipo de lectura resulta anacrónica. Tampoco se puede hablar de antijudaísmo. Sería más importante observar la tensión entre las aldeas periféricas de Galilea en donde Jesús realiza su quehacer y Jerusalén, que, a través de sus representantes actúa como instancia reguladora del orden del mundo<sup>222</sup>. Por eso es significativo que se identifique a los

---

soy Santo” (Lev 19.2). Esta frase “... porque Yo soy Santo”, se convierte en un refrán que hace eco a través de la Biblia (Lev 11.44, 45; 19.2; 20.7, 26; 21.28; see 1 Peter 1.16).”

221 J. Neyrey, “The Idea of Purity in Mark’s Gospel.” *Semeia* 35 (1986) 91-128. 106.

222 “Varias conclusiones pueden derivarse de este material: 1) La situación en Marcos 7 refleja un típico conflicto de reivindicaciones en competencia para hablar por el sistema. 2) Las partes en conflicto, son ambas, sectores rurales que no pertenecen a las élites, los fariseos y Jesús; no compiten sobre los procedimientos del Templo sino sobre cómo el sistema básico debe ser interpretado en términos de la vida ordinaria. 3) No es claro bajo motivo alguno que los fariseos hablaran por todos los judíos en Galilea, aunque esto fuese lo que quisieran. Con todo los fariseos pudieran ser percibidos como los campeones de los principales valores de la cultura judía; se muestran más cercanos a las corrientes principales de la vida judía que Jesús y sus seguidores lo fueron. Es una cuestión de puntos de vista. En los conflictos con Jesús ellos reclaman representar al sistema establecido. 4) Ellos etiquetarían la conducta de Jesús y sus seguidores como impura y contaminada, de acuerdo a su perspectiva de lo que significa pureza. Pero

escribas como aquellos que vinieron de Jerusalén. No se puede hablar de la existencia extendida, en la época de Jesús, de un judaísmo normativo que tuviese normadas las prácticas rituales de pureza o que estableciera fronteras de lo puro e impuro de una manera unívoca y centralizada<sup>223</sup>. Por estas razones no se puede inferir que las personas de Galilea, en particular aquellas que tenían su lugar en aldeas periféricas a las grandes ciudades, tengan las mismas costumbres religiosas de los eruditos de Jerusalén o de los fariseos.

Jesús y sus discípulos efectivamente se diferenciaron de los fariseos<sup>224</sup> y de los judeanos en su forma de vivir la pure-

---

sus etiquetas no necesariamente se adhirieron, pues no pudieron evidentemente movilizar la opinión pública contra Jesús y sus seguidores. Los fariseos son una entre muchas voces en competencia en un conflicto que se expandió varios siglos.” (Jerome Neyrey “A Symbolic Approach to Mark 7”..., 63-91).

- 223 Una serie de problemas subyacen a la comprensión del denominado judaísmo con relación a su organización y estructuración fechada en el siglo primero. Lejos de esta concepción que se puede leer en distintos libros exegéticos y de teología bíblica, la categoría de análisis de la documentación tanto literaria como arqueológica más extendida hoy es la de judaísmos múltiples. Esto implica que no existió algo llamado judaísmo como una estructura bien organizada y extendida por el mundo “judío” en el siglo primero. No hay nada unívoco en la Casa de Israel durante el siglo primero (J. Neusner, *Three questions of formative Judaism: History, literature and religion*, Brill Academic Publishers, Boston 2002, 2-23). Uno de los autores dominantes en la conformación de una visión unívoca del judaísmo en tiempos de Jesús y Pablo es E. P. Sanders, autor a quien Neusner cuestiona profundamente (E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, España, Verbo Divino, 2001.), en especial en el capítulo 11 del libro de J. Neusner and B. D. Chilton (Eds), *In quest of the historical Pharisees*, Baylor University Press Waco, Texas 2007, 395-408. Del mismo modo se debe considerar el significado étnico de lo que nuestras Biblias traducen como “judíos” el cual debe ser traducido por “los de Judea” y no por el término “judíos” que expresa una filiación religiosa que no existió en tiempos de Jesús o de la formación del N.T. (J. Elliott, “Jesus the Israelite Was Neither a ‘Jew’ Nor a ‘Christian’: On Correcting Misleading Nomenclature”, *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5, 2, (July 01, 2007) 119-154). En este sentido es apropiado hablar de “la Casa de Israel” para referirse a aquello que vincula a los distintos judaísmos. No hay duda de que Jesús, sus discípulos, y las multitudes de Galilea formaban parte de este amplio concepto “Casa de Israel” pero definitivamente no eran “judíos”, eran Galileos y su forma de vivir como parte de la Casa de Israel no puede ser homologada a los de Judea o Jerusalén sin más, aduciendo que todos son “judíos”.

- 224 “Los fariseos observaron a Jesús y a sus discípulos a través de sus lentes de lo que constituye el sistema de pureza de Israel. Observaron las fronteras y superficies para ver si las cosas encajaban o si estaban en su lugar. Percibieron, en

za<sup>225</sup>. Tanto para Jesús como para los fariseos y los escribas en esta perícopa, la pureza es una cuestión del corazón:

Tanto los fariseos como Jesús se preocuparon sobre la duradera/permanente pureza interna de los cuerpos físicos y sociales. Difirieron en su evaluación de lo que constituía el mayor peligro a esa pureza. El proyecto de los fariseos de comer en estado de limpieza física así como de evitar la ingesta de alimentos impuros tiene sentido como una estrategia para mantener la pureza interna del cuerpo. Comprendieron que el cuerpo social, Israel, debía ser un pueblo santo residiendo en una tierra santa, adorando en un espacio santo, escuchando la palabra santa. La pureza reside en este cuerpo social el cual debe ser protegido contra la contaminación de afuera. Su temor de ingerir impurezas mediante comer con las manos sin lavar replica sus ansiedades sobre un cuerpo social que se asimila y se acomoda a los valores y prácticas culturales greco-romanas dominantes. Para los fariseos, la Torah escrita y oral representa una cerca de doble muro que protege este cuerpo contra elementos extraños y potencialmente profanadores que están en el mundo de su alrededor.<sup>226</sup>

Del mismo modo debe considerarse la interacción con personas de otras etnias. El milagro a favor de la hija de la mujer Sirofenicia no solo es un fuerte contraste con los fariseos y los mismos discípulos sino que es un contraste crítico que muestra, en la confianza de la mujer en Jesús como mediador

---

la conducta de los seguidores de Jesús, una total violación al sistema que ellos equipararon con el judaísmo. Los miembros del grupo de Jesús no observaron el mapa del tiempo, violaron el (2.23) y no ayunaron (2.18-20). No observaron el mapa de la gente, Jesús escogió a pecadores como sus íntimos (2.13-14), come con colectores de impuestos (2.16-17), toca leprosos (1.41), mujeres menstruando (5.24-28), y aun cadáveres (5.41); tuvo un trato regular con gentiles impuros (3.7-8; 7.31). Los miembros del grupo de Jesús no observaron el mapa de los lugares, Jesús profana el Templo (11.15-16; 13.2), tampoco el mapa de las cosas, no se lavaban las manos ni los utensilios antes de comer (7.1-5). Finalmente, Jesús y sus seguidores no observan el mapa especial de los fariseos, el mapa de las comidas, como indica el conflicto en Marcos 7.” (J. Neyrey, “A Symbolic Approach to Mark 7,” *Forum* 4,3 (1988) 63-91).

225 R. H. Williams, “Purity, Dirt, Anomalies, and Abominations”, en D. Neufeld & R.E. DeMaris, *Understanding the social world of the New Testament*. Routledge, London 2010, 207-219.

226 R. H. Williams, “Purity, Dirt, Anomalies, and Abominations”..., 217.

de Dios<sup>227</sup>, la falta de esa misma confianza en los fariseos y en los escribas venidos de Jerusalén.

Pero es una confianza venida de una fuente impura. Esto si consideramos que la pureza tiene que ver con la delimitación de fronteras o la creación de mapas de relaciones sociales en donde las cosas, las comidas, los tiempos, las personas están demarcadas de manera tal que puedan ser identificadas dentro de las coordenadas de pureza-impureza<sup>228</sup>. Y no se trata solo de cuestiones religiosas en sí mismas, sino de la forma en que la cotidianidad se presenta como un mapa ordenado de las interacciones sociales. La pureza expresa la estructura cosmológica completa de la vida de las personas que pertenecen a una étnia determinada. Ritva Williams resume lo dicho en este párrafo de la siguiente forma:

Ampliando el trabajo de Douglas, Neyrey describe la pureza tanto como una actividad general humana como las reglas específicas que produce. En un nivel abstracto, la pureza se refiere al proceso genérico de ordenar, clasificar y evaluar personas, lugares, cosas, tiempos, eventos y experiencias de modo que cada uno y cada cosa esté en su lugar y momento propio. Lo que está en su lugar es puro, lo que no está en su lugar es impuro o “sucio”. Este proceso resulta en sistemas y reglas de pureza específicos que proven a los miembros de grupos sociales con un mapa conceptual de la realidad para discernir, cuando y donde algo es aceptable o inaceptable, y cómo lidiar con la segunda (1986b: 91–2). Entonces, las reglas de pureza sean israelitas, judeanas o cristianas primitivas son instancias particulares de una actividad genérica llamada pureza.<sup>229</sup>

227 D. Neufeld, “Jesus’ Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social Scientific Approach”, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 30/15, (2000) 24.

228 Williams resume: “En resumen, el punto central de la pureza como un proceso genérico humano es generar sistemas específicos de reglas de pureza culturalmente definidas que “tienen un lugar para cada cosa y cada persona, con cada cosa y cada persona en su lugar -y con las anomalías propiamente excluidas-” (Malina 2001: 169).” R. H. Williams, “Purity, Dirt, Anomalies, and Abominations”..., 210.

229 R. H. Williams, “Purity, Dirt, Anomalies, and Abominations”..., 208.

Consideremos la estructura de 7.24-30:

A<sup>24</sup> Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὄρια Τύρου. Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γινῶναι, καὶ οὐκ ἦδυν ἦθη λαθεῖν. <sup>25</sup> ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον,

<sup>24</sup> Y de allí levantándose, vino a las regiones de Tiro. Y entrando en una casa, deseaba que nadie supiera (que estaba allí) y no pudo esconderse. <sup>25</sup> Sino que de inmediato, una mujer que había oído de él, la que tenía una hija con un espíritu impuro, viniendo se postró delante de sus pies.

B Ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ. <sup>26</sup> ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει· καὶ ἤρωτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλη ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.

<sup>26</sup> Y la mujer era griega, sirofenicia de nacimiento, y le pidió que al demonio echara fuera de su hija.

C. <sup>27</sup> καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.

<sup>27</sup> Y le decía (Jesús a ella): “Deja primero saciar a los hijos pues no es bueno echar el pan de los hijos a los perrillos”.

C' <sup>28</sup> ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.

<sup>28</sup> Pero ella le contestó y le dice: “Señor, también los perillos bajo la mesa comen las migajas de los niños”.

B' <sup>29</sup> καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξεληλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον.

<sup>29</sup> Y le dijo a ella: “Por esta palabra ve, ha salido de tu hija el demonio”.

A' <sup>30</sup> καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.

<sup>30</sup> Y yéndose a su casa, encontró a la hija acostada en la cama y el demonio había salido.

La estructura es muy clara en su correlación en A y A', B y B' y C y C'. Ésto, en primera instancia muestra un trabajo de composición cuidadoso y se lo podemos atribuir a Marcos. La discusión sobre el pan que se da a los niños y a los perros es revertida a favor de la mujer. El verso 27 hace resonancia de las dos multiplicaciones de los panes. La palabra “χορτάζω” (saciar) solo aparece cuatro veces en Marcos en 6.42 (primera multiplicación), 7.27 (“deja primero saciarse a los niños/hijos”) y 8.4, 8 (segunda multiplicación). Se puede decir que quienes comieron pan en los sitios de ambas multiplicaciones lo hicieron con manos impuras. Pero aquí, el pan para saciar a los niños/hijos, aun sin querer, cae de la mesa en migajas y de estas comen los perros. La impureza recae aquí sobre las cualidades étnicas de la mujer y su hija y de la condición de su hija (tenía un demonio). Pero la mujer muestra una enorme destreza argumentativa y una confianza muy grande en Jesús, cosa que contrasta fuertemente con el episodio anterior (7.1-23) en donde los fariseos o los mismos discípulos no entienden la postura de Jesús sobre la pureza.

## CONCLUSIONES

Esta sección profundiza la identidad de Jesús. Se retoma la voz del cielo, y su posición como hijo amado es recontextualizada y puesta como contradicción en el marco de las dimensiones cotidianas de la pureza. El grupo de Jesús (los de adentro) está presionado por las nuevas dimensiones del conflicto con los poderes. El destino de Juan el que bautiza da luz al destino de Jesús y de los miembros más cercanos del grupo. Pero a la vez quienes descubren quién es Jesús parecen ser personas ajenas a su grupo de discípulos: el sordo y tartamudo, la mujer sirofenicia y el ciego, los tres entienden



quién es Jesús, no así “los de adentro”. Para estos el conflicto resulta en una ceguera profunda.

Poco a poco el tema de la identidad de Jesús en Marcos se devela. Hay vínculos entre el capítulo 4 que es el centro de la primera sección con el capítulo 7 que es el centro de la segunda sección. El comprender de los discípulos se hace poco mientras Jesús les explica lo que sucede con la mayor claridad posible; pero las dimensiones de lo que está ocurriendo son tan amplias, que no pueden comprender. La falta de comprensión es un tema recurrente en esta sección que se profundizará cada vez más hasta la cruz e inclusive la resurrección.

## TERCERA SECCIÓN MARCOS 9.14-10.52

### INTRODUCCIÓN

La tercera gran sección de Marcos corresponde a 9.14-10.52. Esta es la sección central del evangelio y tiene como eje 10.13-16 que resume de una forma radical el camino de ingreso al Reino de Dios. Tres elementos son clave para fundamentar esta forma de delimitar y organizar esta sección:

- a. Luego de los dos anuncios de la pasión (9.30-32 y 10.32-34) aparecen dos discusiones de los discípulos sobre la posición de superioridad dentro de la familia sustituta de Jesús (9.33-41 y 10.35-45), en donde el Maestro replica con fuerza la urgente inversión de la estructura de esta familia, esto es reforzado por la frase “el que desea ser primero... sea de todos el último y de todos el servidor/sea de todos el esclavo” (9.35 y 10.44). Desde este punto de vista, es necesario separar el primer anuncio de la pasión de estos dos, aun y cuando, este primer anuncio también es seguido por una serie de dichos sobre el seguimiento (8.31-38).

- b. De nuevo Marcos usa dos relatos de fuerza para demarcar una serie de elementos. Así 9.14-29 y 10.46-52 están marcados por el valor de la lealtad a Dios (9.24 y 10.52). En mucho estos relatos son paradigmáticos y buscan mostrar la base de la nueva familia de Jesús.
- c. El punto climático es la reiterada mención de la frase “entrar a la vida/al Reino: 9.42-50, 10.14-15, 10.23-31.

Al considerar estos datos el diseño de la tercera sección de Marcos se presenta de la siguiente forma:

- A. 9.14-29: Ayuda a mi falta de fe  
B-C 9.30-41: El hijo del hombre es entregado / ¿quién es el mayor?  
D. 9.42-50: Entrar a la vida  
E. 10.1-12: Preguntan ¿Es permitido divorciarse de una mujer?  
**F. 10.13-16: El Reino de Dios pertenece a quienes lo reciben como niños.**  
E' 10.17-22: Pregunta: ¿Qué debo hacer para heredar la vida?  
D' 10.23-31: Difícil entrar al Reino de Dios  
B-C' 10.32-45: El hijo del hombre será entregado / Que nos sentemos uno a la derecha y otro a la izquierda  
A' 10.46-52 Tu fe te ha salvado

Debo agregar que estoy consciente de que esta propuesta difiere significativamente con la manera tradicional que se usa para estructurar el evangelio de Marcos. El uso del criticismo retórico plantea la necesidad de subrayar los marcadores retóricos que un texto utiliza para ser leído, por lo tanto, quedan fuera algunos presupuestos teológicos que se han usado para leer Marcos. En esta sección en particular se aumenta la distancia con los comentarios haciendo más difícil incluirlos dentro del

comentario<sup>230</sup>. Las preocupaciones y preguntas de los distintos autores y autora van en rumbos divergentes a este trabajo que se apegará al método propuesto en conjunción con los aportes del método socio-científico.

### SUBSECCIONES A Y A': 9.14-29 y 10.46-52

Esta es la segunda vez que Marcos narra dos relatos de fuerza<sup>231</sup> para enmarcar un contenido diverso. El primer caso fue 7.31-37 y 8.22-26, ahora 9.14-29 y 10.46-52. Lo más significativo es la cercanía de vocabulario clave en los cuatro relatos, vocabulario que es casi único de estos cuatro pasajes: κωφός (sordo, 7.32, 37; 9.25), ἄλαλος (mudo, 7.37; 9.17, 25) y τυφλός (ciego, 8.22, 23; 10.46, 49, 51). El par de relatos de fuerza 9.14-29 y 10.46-52 tienen otros puntos de encuentro entre ellos que son significativos, por ejemplo el verbo κράζω (gritar) que aparece en 3.11; 5.5, 7, 9.24, 26; 10.47, 48; 11.9; 15.13, 14. Tanto en 3.11 y 5.5, 7 se trata del tono de las expresiones de los espíritus impuros. En 3.11; 5.7; 9.26, los espíritus impuros gritan. En 9.26 el espíritu impuro sale del muchacho gritando y este queda como muerto.

También el verbo ἐπιτιμάω (reprender) aparece en ambos relatos (9.35 y 10.48). En el primer caso Jesús reprende al espíritu impuro para que salga del muchacho; en el segundo

---

230 Por ejemplo, Moloney articula esta sección dentro de 8.31-15.47 con el título "Jesús, el Hijo del Hombre e Hijo de Dios" para esto toma como clave los dos relatos de curación de una persona ciega (8.22-26 y 10.46-52). Dentro de este marco la clave de organización son los tres anuncios de la pasión seguidos, en dos casos, por instrucciones a los discípulos (8.34-9.29 y 9.35-10.31). Luego del tercer anuncio propone un tríptico basado en el fallo de los discípulos (10.36-45). Señala "La sección del evangelio de Marcos guiada por la pregunta "¿Quién es Jesús?" (1.14-8.30) a su identificación como el sufriente y reivindicado Hijo del Hombre, Cristo e Hijo de Dios (8.22-10.52), también trata con el tema del discipulado." (F. J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 172). El camino tomado por Moloney no considera en realidad la propia gramática de Marcos. Esta afirmación se fundamentará en las páginas siguientes.

231 Uso el concepto de "relato de fuerza" para subrayar la acción del Espíritu en estos relatos, más que relatos de milagro que implican una forma tipificada por la crítica, los relatos de fuerza expresan una acción en donde la fuerza divina actúa y cambia situaciones concretas, en particular sanidades y exorcismos.

caso “muchos le reprendían para que se callara”. En Marcos 9.35 este verbo está en el contexto correcto en que el autor lo ha empleado antes: en actos de fuerza sobre todo con espíritus impuros (1.25; 3.12); también contra el viento (4.39); posteriormente este verbo aparece en el contexto de las tensiones internas de Jesús con los Doce y con Pedro: 8.30 (en algo semejante a 3.12), 8.32, 33.

De nuevo 9.35 recupera el contexto de 1.25 y 3.12. Pero en 10.13, los discípulos reprenden a los niños que son presentados ante Jesús y por último, 10.48, “muchos” reprenden al hombre ciego para que se calle y deje de gritarle a Jesús pidiéndole su favor. Si uno pondera los escenarios del verbo verá dos elementos: uno el contexto en donde Jesús reprende a los espíritus impuros para que no le den a conocer y en este sentido quizá 8.30 y 33 pueden ser un eco del mismo núcleo significativo. El otro elemento es el de interferir como en 8.33, 10.13 y 10.48.

Es fundamental, entonces, ponderar, la calidad aural de los relatos, los cuatro y estos dos en particular, el conjunto de sonidos afines producidos por el vocabulario usado y en cuanto relatos, el fuerte contraste entre la actitud del padre/hijo del primer relato y la actitud del ciego en el segundo relato. En ambos casos la solicitud de compasión resulta un punto en común aun y cuando se usen dos términos distintos:  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\phi'\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ . (“ten compasión por nosotros”, 9.22) y  $\upsilon\iota\acute{\epsilon}\ \Delta\alpha\upsilon\iota\delta\acute{\omicron}\varsigma,\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\theta\sigma\acute{\omicron}\nu\ \mu\epsilon$  (“hijo de David, ten misericordia”, 10.48).

La mención de los opuestos  $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha/\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  (incredulidad, falta de fe, falta de fidelidad/ fe, lealtad) conducen al fondo de la cuestión:

9.<sup>24</sup> εὐθὺς κράζας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν· πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.

<sup>24</sup>De inmediato, gritando el padre del muchacho decía: “Creo (soy fiel), ayuda a mi falta de fe (infidelidad o falta de confianza)”.

10.<sup>52</sup> καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ.

<sup>52</sup> Y Jesús le dijo: “Ve, tu fidelidad te ha salvado”, e inmediatamente vió y seguía a Jesús en el camino.

Consideremos la fuerte oposición que demarcan estos dos sustantivos. En el primer relato la acción de Jesús es desencadenada por la discusión entre los escribas y los discípulos y expresa la falta de poder de sus seguidores (“y no pudieron” 9.18). Jesús responde con la frase ὦ γενεὰ ἄπιστος τοσ (“generación sin fe/falta de lealtad”<sup>232</sup>). Ambos temas: falta de fuerza o capacidad y falta de fe/lealtad-confianza se retoman en el diálogo central del relato (9.22b-24): ἀλλ’ εἶ τι δύνη, τὸ εἰ δύνη, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι, βοήθει μου τῇ ἀπιστία (“pero si algo puedes...” “¡Si puedes!”... “Todas las cosas son posibles al que es fiel”... “Ayuda a mi falta de lealtad”)<sup>233</sup>. El segundo relato, al contrario, muestra al hijo de Timeo como alguien que grita a Jesús para que le tenga misericordia, y al tratar la multitud de callarlo, grita aún más fuerte. Jesús reconoce su fidelidad/lealtad, esta le ha salvado.

---

232 “De acuerdo con el Jesús de Marcos “confianza” o “fe” es una cualidad que dota a los seres humanos con poder divino” (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 438). Un estudio mucho más profundo y sistemático es el de Zeba Crook “Loyalty” en donde se explica que la palabra *lealtad* es la más adecuada para traducir la serie de términos de la raíz *pist*: “Vimos anteriormente en varias instancias donde la raíz *pist*- no puede ser dicha para referirse a “fe” pero en cambio debe ser traducida como “lealtad” (“confianza” puede también funcionar, pero puede, inadvertidamente, ser tomada en nuestra mente de nuevo como “fe”). Simplemente no tiene sentido, por ejemplo, para sugerir que la cualidad que Eneas estaba buscando en los centinelas era la “fe” —estaba buscando a esos cuya lealtad a la ciudad pesara más que sus propios intereses egoístas. Del mismo modo, es improbable que Dio Crisóstomo defendiera que la “fe” de un súbdito asegurara un gobierno monárquico estable. Este hecho nos invita a preguntar si pensar en *pistis* en el Segundo Testamento como lealtad en lugar de fe puede iluminar aspectos del término que no están usualmente asociados con la ideas cristiana de fe (como unos pocos han hecho: Perkins; Deer; Ellingworth: 330-32; Malina y Neyrey 1996: 167-168; ver especialmente la traducción de Barclay del Segundo Testamento)” (Z. Crook.. “BTB Readers Guide: Loyalty”, en *Biblical Theology Bulletin*, vol. 34.4 (2004) 174).

233 Ched Myers ha puntualizado que el eje del exorcismo de 9.14-29 es la lucha por creer. “El foco no está sobre la milagrosa sanidad del muchacho, pues ningún asombro es reportado después de 9.27; en cambio, la preocupación es: ¿Por qué no pudimos echarlo? (9.28).” (C. Myers, *Binding the Strong Man...*, 255).

Otros elementos compartidos por ambos relatos son: la presencia activa de la multitud, el destacar que ambos afectados son hijos, el que Jesús solicite que se acerquen.

Se debe acentuar que los discípulos han tenido un proceso inverso en relación con la más profunda expresión de quién es Jesús. En la primera sección 1.16-6.13 se narra el creciente número de las personas seguidoras de Jesús y se organiza el grupo de los 12 y se les envía con resultados exitosos (6.7-13 y 30). En la segunda sección 6.14-9.13, los discípulos aparecen más asombrados que proactivos y esto genera una suerte de no comprensión. En esta tercera sección, los discípulos se encuentran en situaciones vinculadas a los rangos de honor y poder dentro de la comunidad. Pero, a diferencia de la primera sección en donde los doce han podido realizar todo tipo de actos de fuerza (6.12-13), ahora son presentados como impotentes<sup>234</sup>. Esta idea es cercana a Moloney:

(Los discípulos) fueron enviados por Jesús y tuvieron éxito en su misión de echar fuera demonios (6.7-13), pero regresaron a Jesús para reportar todas las cosas que habían hecho (6.30). Habían decidido que Jesús es el Cristo (8.29), pero rechazaron que, como Hijo del Hombre, él debía ir a Jerusalén, para sufrir, morir y resucitar (8.32). Su falta de fe (4.41), dureza de corazón (6.52), y el incremento de su ceguera y falta de entendimiento (8.17-18) han llevado a un escenario donde son incapaces de actuar como discípulos de Jesús (9.18-28). Esto es por lo que él les dice que redirijan su atención a Dios: “Esta clase no puede ser echada por nada sino por la oración”. No son los discípulos quienes echan fuera demonios sino Dios. Todas las cosas son posibles para Jesús a causa de su cercanía con Dios (v.23); deben aprender a volverse a Dios en fe y oración si esperan ser discípulos exitosos de Jesús... El acento en la impotencia de los discípulos es un elemento que no se encuentra en otra parte en la

---

234 “...este es el único episodio en Marcos donde los discípulos son claramente retratados como impotentes, incapaces de hacer algo para lo que Jesús les había previamente empoderado para hacer.” (B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 265).

tradicón evangélica, pero esto está en estrecha relación a su fracaso para entender a Jesús o el poder liberado a través de él.<sup>235</sup>

A este nivel del relato de Marcos, y aunque Moloney no lo considera, el tema de la fe/fidelidad/lealtad de los discípulos a Dios y a Jesús, es concomitante con la comprensión del destino del Hijo del Hombre y su rango de honor (9.2ss). Esta sección cuenta con subsecciones que orientan sobre el uso del poder dentro de la comunidad y esto es parte del tema de la fe/fidelidad/lealtad como experiencia subversiva de las relaciones del Reino de Dios en la comunidad. La posición de Moloney aunque contiene todas las piezas clave carece de la agudeza necesaria. El problema es la tensión entre la dinámica relacional del Reino dentro de la familia sustituta<sup>236</sup> y la dinámica de las comunidades de origen de las personas seguidoras de Jesús y eso queda claro en las secciones B-C y B'-C'. Allí el tema es quién es el mayor o la solicitud expresa de querer serlo. El problema pasa del reclutamiento de discípulos (3.13-19) al grupo de "los de adentro" (4.33-34) y entre ellos, al problema de la posición de honor de "los tres" en la transfiguración (9.2-8) y luego a la lucha interna por saber quién es el mayor (9.33-37) y posteriormente a la urgencia de Santiago y Juan de tomar los lugares junto a Jesús en el Reino (10.35-40). Moloney no ve las tensiones internas por el honor como un eje que emerge en este relato de fuerza y las subsecuentes escenas sobre el Hijo del hombre como servidor. Así, tanto la oración como la gestión de actos de fuerza están referidas al Poder (Reino de Dios), a Dios mismo como principio de transformación de la comunidad en oposición a la estructura jerárquica de la cultura mediterránea del siglo primero (10.41-45).

Los comentaristas no han mostrado interés en observar la relación entre ambos relatos de fuerza muy a pesar de las relaciones de vocabulario señaladas. Aun reconociendo que el

---

235 F. J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 185-186.

236 H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar...*, 117-126.

exorcismo y este último relato del ciego Bartimeo, suceden en momentos inapropiados de la narración<sup>237</sup>, no han establecido una conexión.

Ambos relatos tienen como eje la fe/lealtad<sup>238</sup> y cada uno está atado a elementos centrales de las secciones subsiguientes, en el primer caso y en el segundo caso, ambas notables:

9.<sup>16</sup> καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς· τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;

<sup>16</sup> Y les **preguntó**: “¿**Qué discuten con ellos?**”

9.<sup>33</sup> Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. Καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς· τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;

<sup>33</sup> Y vino a Cafarnaún. Y estando en casa, **les preguntaba**: “¿**Por qué discutían en el camino?**”

9.<sup>17</sup> καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου· διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον.<sup>18</sup> καὶ ὅπου ἔαν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν.

237 Como indiqué en las dos secciones anteriores, los autores han dividido Marcos en dos secciones grandes que van más o menos de 1.16-8.21 y 8.27-15.47. De este modo, ambos milagros pero, en particular el primero, se podría ubicar mejor en la primera parte. “En un primer vistazo la sanidad del muchacho con un espíritu impuro parece encajar más naturalmente en el contexto de la primera mitad del Evangelio de Marcos, esto es, en la parte caracterizada por los milagros.” (C. Evans, *A. Mark 8:27-16:20...*, 47); “El foco del relato no es el exorcismo en sí mismo, a pesar de la vivida descripción, sino en el discipulado, la fe y la oración. Elementos dentro del relato apoyan esta interpretación, como su ubicación en la sección de la narrativa. Marcos ha completado la parte 1 de su narración, la cual está llena de milagros, incluyendo especialmente exorcismos. Este relato es la única sanidad o exorcismo entre los paréntesis provistos por los dos relatos de sanidad de un hombre ciego. No hará exorcismos u otros milagros de sanidad en la parte 2. ¿No había gente enferma o endemoniados en Perea o en Jerusalén? Hacer la pregunta es darse cuenta que la ubicación del relato, puesto entre la sección del discipulado, es una cuestión no de un reporte biográfico sino de la estrategia comunicativa de Marcos.” (M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 272).

238 “El relato también subraya la importancia de la fe, junto con el arrepentimiento que es el prerrequisito para soltar el poder del reino de Dios. Cuando está la fe presente, Dios actúa.” (C. Evans, *Mark 8:27-16:20...*, 54). “Bartimeo no solo tipifica la fecundidad de la fe sino también la fecundidad del ideal del seguidor de Jesús.” (Mary Ann Tolbert, *Mark's World in Literary-Historical Perspective...*, 191).



<sup>17</sup> y le contestó uno de la multitud “**Maestro, traje a mi hijo ante ti, que tiene un espíritu mudo y <sup>18</sup> y donde a él toma, lo derriba y echa espuma por la boca y rechina los dientes y queda rígido (seco). Y dije a tus discípulos para que lo echaran y no pudieron (tuvieron fuerza para hacerlo)**”.

9.<sup>38</sup> Ἐφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης· διδάσκαλε, εἶδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν.

<sup>38</sup> Le dijo Juan: “**Maestro, vimos a uno que en tu nombre echaba demonios y se lo prohibimos, porque no nos seguía**”.

10.<sup>36</sup> ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τί θέλετέ [με] ποιήσω ὑμῖν;

<sup>36</sup> Y él les dijo: “¿Qué desean que les haga?”

10.<sup>51</sup> καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ· ῥάββουνί, ἴνα ἀναβλέψω.

<sup>51</sup> Y contestand<sup>74</sup>ole Jesús dijo: “¿Qué deseas que te haga?” Y el ciego le dijo: “Rabí, que vea”.

Tanto 9.14-29 como 10.46-52 son relatos paradigmáticos, expresan el fondo del seguimiento. En el primer caso, la impotencia de los discípulos se contrasta con la subsección siguiente en donde Juan le dice a Jesús que le prohibieron a uno que echaba demonios en su nombre hacer esta actividad porque no pertenecía a la familia sustituta de Jesús (9.38-40)<sup>239</sup>. Es el padre del muchacho quien muestra una transformación de la ἀπιστία al πιστεύω (9.24). Pero esta transformación resulta inversa en los discípulos<sup>240</sup> a quienes Jesús indica en el v. 29 que este tipo de espíritu no puede ser sacado sino en o con oración. Neyrey en su estudio sobre el relato de pasión y en particular sobre la oración de Jesús en el huerto (14.32-42), señala:

---

<sup>239</sup> “El tema del exorcismo también recuerda el exorcismo del epiléptico en los versos 14-29. Este enlace incita a una lectura irónica de los versos 38-40: los discípulos fueron incapaces de echar al espíritu que afligía al epiléptico, pero un hombre que ni siquiera seguía a Jesús exorcizaba exitosamente en su nombre.” (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 446).

<sup>240</sup> Mary Ann Tolbert, *Mark's World in Literary-Historical Perspective...*, 180.

... Marcos retrata a Jesús como un hombre de gran lealtad y confianza en Dios, como es testimoniado por el hecho que Jesús formalmente ora y continúa en oración. Como entiendo esta escena, las oraciones de Jesús honran a Dios (“Abba, Padre”), en la petición a su Patrón para que actúe con poder para evitarle -su sufrimiento- (“quita de mí esta copa”), y a corazón abierto en obediencia y compromiso (“no lo que yo deseo, sino lo que tú desees”). El texto de la oración de Jesús, entonces, manifiesta compromiso con Dios, aun si pide a ese Dios, en el ejercicio de su compromiso, poder para salvar a Jesús y sus discípulos (“oren para que no entren en tentación”). En consecuencia, Jesús total y confiadamente declara su compromiso con Dios.<sup>241</sup>

El tema de la oración en 9.29 tiene que ver con las cualidades de lealtad y confianza en Dios, ambas cualidades van quedando lejos de la experiencia de los discípulos de Jesús y más bien evolucionan hacia las condiciones que ofrece el ser parte de la familia sustituta de Jesús. De ahí que Juan (9.38) esté más preocupado por la no pertenencia del exorcista exitoso al grupo que por valorar positivamente la acción de Dios en nombre de Jesús.

La misma situación se presenta en el contraste entre la petición de Juan y Santiago en 10.35-45, v.36, y la petición de Bartimeo en 10.51. El vínculo está definido porque Jesús hace la misma pregunta a ambos: ¿qué desea/n que te/les haga? La preocupación de Santiago y Juan tiene que ver con la posición de honor dentro de la familia sustituta de Jesús, dejando de lado la perspectiva de Jesús de los “últimos serán primeros” y no a la inversa (9.35; 10.15, 44). Mientras Bartimeo solicita recobrar la vista y una vez realizada su petición, le sigue. Es Bartimeo quien actúa dentro de la lealtad y confianza hacia Jesús y su Padre<sup>242</sup>.

241 J.H. Neyrey, *Render to God: New Testament Understandings of the Divine*, Fortress Press, Minneapolis, 2004, 22.

242 F. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 210.

## SUBSECCIONES B-C 9.30-41 y B-C' 10.32-45

Si ponemos atención a la forma en que está organizado el relato de Marcos, notaremos que en esta sección cada anuncio de la pasión va seguido de una serie de dichos que se refieren al tema del poder dentro de la familia sustituta de Jesús. Por esta razón integro B que se refiere a los anuncios de la pasión con C que se refiere al conjunto de dichos que tienen que ver con el honor y el poder dentro de la familia sustituta de Jesús. Entonces B y B' corresponden a 9.30-32 y a 10.32-34 respectivamente:

9.<sup>30</sup> Κάκειθην ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας,

<sup>30</sup> Y de allí, saliendo, caminaban a través de Galilea

καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ·

y no deseaba que alguno supiera,

<sup>31</sup> ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ

<sup>31</sup> **porque enseñaba a sus discípulos**

καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

y les decía: “**El hijo del hombre es entregado en manos de los seres humanos, y lo matarán y cuando haya sido asesinado, después de tres días, será resucitado**”.

<sup>32</sup> οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα,

<sup>32</sup> **Pero ellos no entendían esta palabra**

καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.

**y temían preguntarle.**

<sup>35</sup> Y sentándose llamó a los doce

10.<sup>32</sup> Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα,

<sup>32</sup> Y estaban en el camino subiendo a Jerusalén

καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς,

y Jesús iba delante de ellos,

καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.

**y estaban atónitos, y los que estaban siguiéndolo temían**

καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν

**Y tomando otra vez a los doce comenzó a decirles lo que estaba a punto de sucederle:**

<sup>33</sup> ὅτι ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινούσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν <sup>34</sup> καὶ ἐμπαΐξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

<sup>33</sup> “Miren, subimos a Jerusalén y el hijo del hombre será entregado a los sacerdotes y a los escribas y lo condenarán a muerte y lo entregarán a los “gentiles” (a las personas de una tradición diferente a la de Judea). <sup>34</sup> y lo ridiculizarán y lo escupirán y lo azotarán y **asesinarán y después de tres días resucitará.**”

Lo que hace particular esta agrupación es la secuencia temática que difiere con el primer anuncio de la pasión. En especial es de notar el elemento de temor en ambos pasajes, así como la mención explícita de “los doce”, ambos elementos no aparecen en el primer relato de la pasión. Sin embargo, en el primer anuncio de la pasión también se aporta una subsección sobre el camino del discípulo: 8.34-9.1.

Debería de saberse en este punto del relato que el discípulo conlleva a la muerte, a tomar la cruz y seguir a Jesús. No obstante, este conocimiento se traduce no en las acciones consecuentes, sino en un des-empoderamiento como se ve en el relato de 9.14-29. El tema del seguimiento va mostrando un mayor nivel de desconocimiento en la experiencia de los doce con Jesús.

B y B' comparten elementos básicos que se encuentran en los tres anuncios de la pasión, pero con diferencias significativas:

8.<sup>31</sup> Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκταῖναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι·

<sup>31</sup> **Y comenzó a enseñales** que es necesario **al hijo del hombre** mucho padecer y ser rechazado por los ancianos y los sacerdotes y los escribas y **ser asesinado y a los tres día resucitar.**

9.<sup>31</sup> ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκταῖναι μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

<sup>31</sup> porque **enseñaba** a sus discípulos y les decía: “**El hijo del hombre** es entregado en manos de los seres humanos, y lo matarán y **cuando haya sido asesinado, después de tres días, será resucitado**”.

10.<sup>32</sup> Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν <sup>33</sup> ὅτι ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματέουσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτόν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτόν τοῖς ἔθνεσιν <sup>34</sup> καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτόν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

<sup>32</sup> Y estaban en el camino subiendo a Jerusalén y Jesús iba delante de ellos, y estaban atónitos, y los que estaban siguiéndolo temían. Y tomando otra vez a **los doce comenzó a decirles lo que estaba a punto de sucederle:** <sup>33</sup> “Miren, subimos a Jerusalén y **el hijo del hombre** será entregado a los sacerdotes y a los escribas y lo condenarán a muerte y lo entregarán a los “gentiles” (a las personas de una tradición diferente a la de Judea) <sup>34</sup> y lo ridiculizarán y lo escupirán y lo azotarán y **asesinarán y después de tres días resucitará.**”

8.31 y 9.31 inician ubicando el anuncio en el contexto de la enseñanza. Se puede inferir lo mismo en 10.32: “y reuniendo otra vez a los doce comenzó a decir lo que está a punto de sucederle”. Solo en el tercer anuncio se ubica, con toda claridad, el elemento temporal, se trata del presente: “estamos

subiendo a Jerusalén”. Esta afirmación es una iteración del inicio del verso: Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱερὺ σόλυμα (“Y estaban en el camino subiendo a Jerusalén”). Los anuncios anteriores y las conversaciones sobre Juan el que bautiza que permean toda la sección anterior se han hecho situación presente.

La referencia al “hijo del hombre” está en los tres relatos. Pero de manera distinta, en el primer caso el hijo del hombre será rechazado, mientras que en los anuncios dos y tres será entregado. Hay también diferencias sobre a quiénes será entregado. En 8.31 le rechazan los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, mientras en 9.31 se indica “a las manos de los hombres”, y en 10.32 a los sumos sacerdotes y a los escribas dejando de lado a los ancianos. Cierran los tres relatos con la siguiente frase: 8.31: καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι (“ser asesinado y después de tres días resucitar”) 9.31: καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται (“y lo asesinarán y siendo asesinado después de tres días resucitará”), 10.34: καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται (“y asesinarán, y después de tres días resucitará”).

Desde el punto de vista crítico histórico, la segunda mención es la más antigua<sup>243</sup>, siendo la tercera la más extensa y que recoge los acontecimientos que se narrarán después. Es importante que en 9.31 y 10.33, aparece el verbo: παραδίωμι (“entregar”, dos veces en este último verso, la primera a los sumos sacerdotes y luego a los gentiles). Desde el punto de vista de la narración posterior este último anuncio resulta una agenda detallada de lo que pasará. Este verbo (παραδίωμι) tiene una carga significativa ya que ha sido empleado para designar el destino de Juan el que bautiza en 1.14 y el significado complejo y paradigmático de este verso se explica en 6.14-29<sup>244</sup>. Allí, en los versos 22-28, se indica que Herodes da

243 C. Evans, A. *Mark 8:27-16:20*..., 56.

244 F. Mena, “Estructura retórica del Evangelio de Marcos. Parte 2 Marcos 6.14-913”, en *Anales de Teología* 16.2 (2014) 295, 297.

a su hijastra la cabeza de Juan. Del mismo modo, la entrega de Juan el que bautiza queda expuesta como el destino de Elías en 9.12-13.

Pero la traducción de estos dos versos (9.12-13) no carece de problemas. Por ejemplo, se utiliza un participio aoristo y luego un verbo en presente indicativo, la estructura en forma de pregunta y la referencia a la escritura. Todo esto hace pensar en una posible traducción que realmente exprese el problema. En este sentido Joel Marcus logra una traducción que muestra la tensión entre el quehacer de Elías en Malaquías 4.5-6 y el destino del Hijo del hombre. El verso contiene dos miembros:

a. ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· Ἡλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστᾷ  
ναι πάντα·

¿Es realmente cierto que Elías, cuando venga primero, restaurará todas las cosas?

b. καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ  
πάθη καὶ ἐξουδενηθῆ;

¿Cómo entonces está escrito acerca del Hijo del hombre que debe sufrir muchas cosas y ser despreciado?<sup>245</sup>

Se suele separar el primer miembro del segundo con un punto y coma, mientras la conjunción καὶ (“y”) une ambos miembros. Pero al traducir dicha conjunción por “y”, no se comprende la tensión entre la expectativa de la venida de Elías y el destino del Hijo del hombre. Pero si, como es posible, la conjunción se traduce por “entonces” ambos miembros señalan una contradicción, en donde si A es cierta B no es posible, pero si B es posible, en especial por la referencia a la escritura, A no lo es. Y el verso 13 toma esta segunda opción: ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἡλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καὶ θῶς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν (“pero les digo que también Elías ha

---

245 J. Marcus, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011, 735. La misma traducción se encuentra en M.E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 259.

venido, e hicieron con él cuanto deseaban, así como ha sido escrito sobre él”)<sup>246</sup>. La referencia a la escritura que en Marcos es doble no es para nada evidente en las fuentes contemporáneas a Marcos como ya indiqué en la sección anterior<sup>247</sup>. Aquí, el tema es la relación entre Elías y Juan: Elías-Juan ha venido he hicieron con él lo que quisieron.

Por esta razón, por el destino paradigmático de Elías-Juan-Jesús-discípulos es que la referencia al temor tanto en 9.31 como en 10.32 es una reacción concreta y real a lo ya vivido y a lo porvenir.

### SUBSECCIONES C Y C`

Estas secciones están conformadas de la siguiente manera: C 9.33-41<sup>248</sup> y C` 10.35-45<sup>249</sup>. En el primer caso es una serie de dichos<sup>250</sup> mientras que el segundo caso es un relato seguido de las enseñanzas de Jesús que se derivan del mismo. El tema que vincula ambas subsecciones es la posición de cada segui-

246 Esta lectura va contra la traducción de Adela Yabro Collins (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 428).

247 F. Mena, “Estructura retórica del Evangelio de Marcos. Parte 2 Marcos 6.14-9.13”..., 302, posición que es sostenida por Adela Yabro-Collins quien hace una revisión de documentos contemporáneos a Marcos y llega a la misma conclusión (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary ...*, 432).

248 “La unidad del pasaje como un todo es indicada primeramente por la inclusión anterior sobre la disputa sobre el más grande al inicio (vv. 33-34) y la exhortación “tengan paz unos con otros” en el verso 50” (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary ...*, 442).

249 A. Y. Collins considera esta subsección como una unidad (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 493). También lo ve así France (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 414).

250 France señala sobre esta sección (9.30-50): “Esta sección del evangelio carece de obvia coherencia con la anterior parte del material de viaje (8.27-9:13), y parece más una colección de enseñanzas de Jesús que Marcos quiso incluir y ha puesto a conveniencia aquí después de la segunda predicción de la pasión. Todo lo que contiene se relaciona de diferentes maneras con el discipulado, y todo lo que contiene reta las presuposiciones naturalmente humanas de los discípulos como una comunidad estrechamente unida con una misión que comparten. Esto, entonces, pertenece apropiadamente a esta parte del evangelio aun si los enlaces entre los dichos individuales son algunas veces menos que forzados.” (R.T. France, *The Gospel of Mark ...*, 370).



dor en la nueva familia sustituta de Jesús. Esto se aprecia en los siguientes versos:

9.<sup>34</sup> οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων.

<sup>34</sup> Pero ellos guardaban silencio pues discutieron unos con otros en el camino “**Quién era el mayor**”.

<sup>35</sup> καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς· εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.

<sup>35</sup> Y sentándose llamó a los doce y les dice: “**Si alguno desea primero ser, sea de todos el último y de todos el servidor**”.

10.<sup>43</sup> οὐχ οὕτως δὲ ἐστὶν ἐν ὑμῖν, ἀλλ’ ὃς ἀϋθ θέλη μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος,

<sup>43</sup> Pero no así es entre ustedes, sino **el que desea ser grande** entre ustedes será de ustedes el servidor,

<sup>44</sup> καὶ ὃς ἀϋθ θέλη ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος·251

<sup>44</sup> y **el que desea entre ustedes ser primero será de todos, el esclavo.**

Moloney resume la ilación de distintas partes de esta tercera sección mostrando la presencia significativa de la subversión de valores:

El tema de la inversión de valores, claramente establecido en 10.31 (“muchos que son primero serán últimos y los últimos primero”) vuelve, tanto como lo hace el tema del servicio, que fue la característica de la instrucción de Jesús después de la segunda predicción de la pasión (9.35-50). Los patrones establecidos de señorío y autoridad son subvertidos en la comunidad de los discípulos. Las instrucciones de Jesús sobre la necesidad de que quien quisiera ser grande sea el siervo de todos (10.43b), explícitamente recuerda lo que dijo en 9.35, y el llamado para el que quiera ser el primero sea el esclavo de todos (v.44) recuerda

---

251 A. Y. Collins considera sobre 10.43-44 que este dicho doble retoma el mismo tema que fuera introducido en 9.35, “...este verso rechaza las actuales relaciones de poder dentro del temprano periodo romano imperial como un modelo para los seguidores de Jesús” (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 499).

10:31. La yuxtaposición de estas dos instrucciones hace que las palabras poderosas de Jesús estén claramente en oposición a los métodos aceptados culturalmente del ejercicio del poder y la autoridad (v.42).<sup>252</sup>

Si bien no hay una relación punto por punto entre C y C', es claro que la temática es la misma y que se refieren ambas a la cuestión del honor-poder dentro de la comunidad. Pero se debe recordar también, que en una sociedad colectivista<sup>253</sup> esto no es un problema de individuos que buscan para sí una cuota de poder político. Se trata de cómo, luego de la desaparición del líder, la comunidad se reorganiza: ¿Quién será el nuevo intermediario, después de Jesús, quien ha mostrado ser el intermediario del Reino de Dios? ¿Quién de los doce se hará cargo de proteger a la familia sustituta formada por Jesús?

Estas preguntas son las que subyacen a las inquietudes y solicitudes de los discípulos frente a la muerte de Jesús. Lejos de proponer un problema propio de la moral individualista, la búsqueda de identificar quién es el mayor entre los doce supone el deseo de proteger y mantener a la familia sustituta formada por Jesús. Sin embargo, esto también implica la incorporación de la dinámica propia de sociedades jerárquicas y por ende, la reproducción del status quo. La figura central en la familia sustituta de Jesús es Jesús pero este se ha manifestado como intermediario del Padre a quien sirve, por ende, esta familia no es de Jesús sino del Padre: el reino de Dios. La respuesta de Jesús tiene que ver con eso: en la nueva familia

252 F.J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 207

253 "El "colectivismo" puede ser descrito como la creencia de que los grupos en que una persona se halla inmersa son, todos y cada uno de ellos, fines en sí mismos. Y como tales, por muy intenso que sea el impulso hacia la autosatisfacción que experimente el individuo, estos grupos deben actualizar valores definitivamente suyos. En las culturas colectivistas, el comportamiento social de la mayoría de la gente está determinado en gran medida por objetivos grupales que requieren la persecución de logros con los que mejorar la posición del grupo. Los rasgos definitorios de las culturas colectivistas son: la integridad familiar, la solidaridad y el esfuerzo por mantener "en buena forma" al intragrupo principal." (B.J. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios...*, 108).

no se siguen las mismas reglas de competencia por el honor evidentes en la cultura mediterránea:

Los dos hermanos naturales han hecho una distinción entre ellos mismos y los otros diez y se ven a sí mismos en competencia con los otros discípulos. La respuesta aquí de los diez, quienes están “enojados con Jacobo y Juan” (Mc 10.41), tanto como en la discusión previa entre ellos acerca de “quién era el mayor” (Mc 9.33-34), muestra que todos los doce estaban aún pensando en términos de competencia por la precedencia en el grupo. Jesús declara que tal actitud debe someterse a los valores del parentesco de cooperación y buscar cómo estar más al servicio de los hermanos y hermanas, en lugar de buscar cómo lograr la mayor precedencia y distinción entre ellos. Esto es lo que harán por el honor del Padre de la casa –actuar honorablemente como familia en lugar de competitivamente.<sup>254</sup>

---

254 D. A. de Silva, *Honor, Patronage, Kinship & Purity. Unlocking New Testament Culture*, IVP Academic, Illinois 2000, 221. Habría que considerar, para una investigación posterior y más profunda, si tales diferencias forman parte de la extracción social de Santiago y Juan en contraste, por ejemplo, con Pedro y Andrés. Dos pares de hermanos que son llamados en la narración de la misma perícopa (Mc 1.16-20) y dentro de la cual se establece alguna diferenciación, así Pedro y Andrés: “εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβέλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς”, mientras que Santiago y Juan: “εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς. καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπήλθον ὀπίσω αὐτοῦ”. Según estos datos, Pedro y Andrés están solos cerca de la ribera del lago tirando las redes mientras que en el caso de Santiago y Juan forman parte de un sistema más complejo que involucra un bote y jornaleros. La cuestión es si estos datos muestran una diferencia de condición social. Si es así, se podría entender por qué son precisamente ellos quienes buscan retener el sistema jerárquico a partir del honor con preeminencia sobre los otros diez.

## SUBSECCIONES D. 9.42-50 Y D'. 10.23-31

Las dos subsecciones están articuladas por marcas retóricas muy definidas y claras. En el esquema siguiente se agrega 10.15 que constituye un eje entre ambas secciones en particular porque estas hablan de aquello que se debe dejar o desecharse mientras 10.15 expresa lo que se debe asumir:

9.43. καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν (entrar a la vida)

9.45. καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν (entrar a la vida)

9.47. καλόν σέ ἐστίν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (entrar al reino de Dios)<sup>255</sup>

(10.15 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς αἴτιον μὴ δέξεται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.) (de ningún modo entrara en el reino de Dios)

10.23. πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται. (al reino de Dios entrarán)

10.24. τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστίν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. (al reino de Dios entrar)

10.25. ...ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. (al reino de Dios entrar)<sup>256</sup>

En la subsección D, los tres casos mencionados replican tres advertencias sobre escandalizar. Por el contexto, devienen de 9.42 que se refiere a los τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιδ τευόντων (los pequeños estos que confían en mi). La palabra παιδίον (niño) aparece en 9.36, 37, que forman parte de la subsección anterior, luego se usa la frase ὅτι Χριστοῦ ἐστε

255 “Estos tres dichos equiparan “entrar a la vida” con “entrar al reino de Dios (c.f. 10.26, 30 el cual agrega “ser salvos” y “vida eterna” a la ecuación).” (M.E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 283). La relación obvia de estos dos conjuntos de versos 9.43-47 y 10.23-25 es omitida por la mayoría de los comentaristas con excepción de Boring.

256 “La frase βασιλεία τοῦ θεοῦ -Reino de Dios- ocurre prominentemente en los versos 14, 15, 23, 24, 25 la más grande concentración que en cualquier otra parte del evangelio” (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 386).

(“porque de cristo son” 9.41), estos son los tres antecedentes de 9.42.

Se construye un paradigma de la inversión de la dinámica interrelacional dentro de la familia de Jesús (“el que desea ser primero será de todos el último y de todos, servidor” 9.35) que se extiende durante todo el capítulo 10 y tiene su clímax en 10.13-16 y es ampliada en el episodio de la petición de Juan y Santiago (10.35ss). Así, los niños, los que son del Cristo, el exorcista exitoso, y quienes han dejado todo por seguir a Jesús (10.28-31) forman parte de tal inversión: πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ [οἱ] ἔσχατοι πρῶτοι. (“pues muchos primeros serán últimos” 10.31) y cierran 10.43-45: οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν, ἀλλ’ ὃς ἀϋν θέλη μὲ γας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἀϋν θέλη ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος· καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (43 Pero no así es entre ustedes, sino el que desea ser grande entre ustedes será de ustedes el servidor, 44 y el que desea entre ustedes ser primero será de todos el esclavo. 45 Pues el hijo del hombre no vino a ser servido sino a servir y dar su vida como rescate por muchos”). Entonces, 9.35, 10.31 y 10.43-45 expresan las bases de la dinámica alternativa de interacciones de la familia sustituta formada por Jesús.

Si lo que resalta de esta dinámica es la inversión de posiciones sociales establecidas y debidamente ordenadas en el mundo cultural de Marcos, debe deducirse que quienes causan “escándalo” son quienes no logran renunciar a estos valores preciados que conforman el mundo real, pero que no son tan valiosos como el entrar a la vida o al Reino. Este es el caso del hombre rico en 10.17-22. Así, quienes prefieran mantener sus dos manos o sus dos pies o sus dos ojos aun y cuando sus actos y perspectivas les hagan tropezar irán a su opuesto: el Gehenna. Lo mismo sucede con el rico que se aferra al patrimonio de su propia familia antes que venderlo todo y darlo a

los pobres. Para este tipo de “discípulo” con muchas riquezas ya había el antecedente de 4.19: καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος τούτου, καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου, καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον, καὶ ἄκαρπὸς γίνεται (19) y las preocupaciones del presente (lit. de la era) y el engaño de la riqueza y las demás codicias, entrando (en la persona) ahogan la palabra y llega a ser sin fruto.).

La perícopa 10.23-26 constituye el centro de un complejo de interacciones literarias que se puede organizar del siguiente modo:

10.17-22: Vende lo que tienes y dáselo a los pobres y tendrás tesoro en el cielo/ se marchó muy triste pues tenía muchas posesiones

10.23-27: Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja que el que un rico entre en el Reino de Dios

10.27-31: Lo hemos dejado todo/ ninguno de ustedes quedará sin recompensa<sup>257</sup>

Varios elementos del esquema anterior muestran el juego de contrastes e interrelaciones de esta subsección de Marcos 10.17-31:

a. El tema de cómo heredar la vida/salvación:

Verso 17. τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

Verso 26. καὶ τίς δύναται σωθῆναι;

Verso 30. καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον.<sup>258</sup>

b. El tema de vender/dejar todo y seguir a Jesús:

257 Según Myers “La unidad del episodio es revelada en su discurso, el cual es compuesto concéntricamente: A. la cuestión sobre la vida eterna (v. 17), B. el hombre rico no puede dejar las posesiones y seguir a Jesús, C. explicación de Jesús, reacción de los discípulos (dos veces), B’ los discípulos dejaron sus posesiones y lo siguieron, A’ respuesta a la pregunta sobre la vida eterna (v.30).” (C. Myers, *Binding the Strong Man...*, 272); también B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 281. Witherington recoge la estructura del pasaje propuesta por Myers.

258 La frase ζωὴν αἰώνιον (vida eterna) solo aparece en estos dos versos de Marcos.

Verso 21. ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς [τοῖς] πτωχοῖς,...καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι.

Verso 28. ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι

c. El tema de la herencia/recompensa:

Verso 21. καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ

Verso 30. ἐὰν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφούς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον.

d. El uso del verbo ver en dos formas distintas:

Verso 21. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν

Verso 23. Καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ·

Verso 27. ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει

Estos elementos indican con claridad que la subsección 10.17-31 conforman una unidad y que la subsección 10.23-27 constituyen el centro, centro que está vinculado lingüísticamente con 9.43-47 y 10.15. El relato, sin embargo, 10.17-22, tiene afinidades específicas con el relato de 10.1-12 tal y como veremos en la siguiente subsección.

#### SUBSECCIONES E. 10.1-12 Y E' 10.17-22

Ambas subsecciones narran situaciones concretas con personajes que muestran una particular atención por el cumplimiento de la ley y se dan en el contexto de la enseñanza (10.1, 17) como ha sucedido en toda la sección tercera. Estas dos subsecciones se refieren a los mandamientos y en cada caso el tema es tratado a través de preguntas y respuestas, luego de cada situación Jesús da explicaciones a sus discípulos. Al observar la posición de ambos relatos en el transcurrir de la narración se puede identificar una ruptura con los espacios

anterior y siguiente de los mismos. En 10.1 Jesús cambia de escenario: viene a la región de Judea a la orilla del Jordán y el verso 12 concluye con la enseñanza que da Jesús en la casa a los discípulos sobre el divorcio y el adulterio. Es posible que se pudiera considerar el verso 13 como continuación de lo anterior debido al uso de la conjunción  $\kappa\alpha\iota$ , pero las afirmaciones sobre los niños quedarían mucho mejor si se ubicaran seguidamente de 9.50 ya que versos antes se ha hecho referencia a los mismos (9.37). La perícopa 10.2-12 aporta un tema nuevo y sin vinculación geográfica, o temática con el contexto en donde se encuentra.

Del mismo modo 10.17-22, se da durante el proceso de cambio de escenario geográfico: en el camino. El tema del cumplimiento de los mandamientos y el abandono de las riquezas para seguir a Jesús no está acorde con el contexto siguiente que relata el tercer anuncio de la pasión (10.32ss). Este tercer anuncio también se da durante el camino subiendo a Jerusalén. Sí, se podría inferir que el asombro es algo que tiene convergencia en las dos secciones y está vinculado a los discípulos (10.24 y 10.32). Entonces, en realidad ninguno de los dos relatos engarza apropiadamente en la narración, pero sí están dentro del esquema presentado antes sobre las tres menciones de entrar a la vida/reino (9.43-47 y 10.23-26 + 10.14-15). Ya he indicado que 10.17-31 conforman una unidad que se articula a partir del final del relato en 10.21: dejar/seguir y que se recupera en boca de Pedro en 10.28. Esta unidad tiene como eje la herencia/recompensa para entrar al Reino u obtener la vida eterna. Cosa que no conlleva relación con 10.1-12. Esta singularidad y ubicación impropia de ambos relatos hace sospechar de su vinculación retórica.

Dos cuestiones permiten hacer dicha vinculación: la estructura de ambos relatos como relatos de reto-respuesta (challenge-riposte) y la presencia de la palabra “mandamiento”. Al poner los elementos de ambos relatos en comparación se obtiene la estructura similar de los mismos:



10.<sup>1</sup> Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας [καὶ] πέραν τοῦ Ἰορδάνου, καὶ συμπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς. <sup>2</sup> Καὶ πρὸ σεληθόντες ἐπηρώτων αὐτόν εἰ ἕξεισιν ἀνδρὶ γυναικὰ ἀπολύσαι, πειράζοντες αὐτόν.<sup>259</sup>

10.<sup>1</sup> Y de ahí, levantándose, viene a la región de Judea, a la otra orilla del Jordán y se reúne de nuevo una multitud frente a él y como había acostumbrado de nuevo les **enseñaba**. <sup>2</sup> Y acercándose los fariseos **le preguntaron** si es permitido al hombre a su mujer soltar (divorciarse de su mujer) poniéndolo a prueba (para probarlo).

<sup>17</sup> Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσδραμῶν εἰς καὶ γονῶ πετήσας αὐτόν ἐπηρώτα αὐτόν· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; <sup>18</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.

<sup>17</sup> Y saliendo él (Jesús) al camino (se le acercó) corriendo uno y poniéndose de rodillas delante de **él le preguntó**: “**Maestro** bueno, ¿Qué hago para que herede la vida eterna?” <sup>18</sup> Pero Jesús le dijo: “¿Por qué me dices bueno? Nadie es bueno si no uno, Dios.

<sup>3</sup> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς;

<sup>3</sup> Y él contestándoles dijo: “¿Qué les **mandó** Moisés?”

<sup>19</sup> τὰς ἐντολὰς οἶδας· μὴ φονεύσης, μὴ μοιχεύσης, μὴ κλέψης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, μὴ ἀποστερήσης, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.

<sup>19</sup> Conoces **los mandamientos**: *no matarás, no adulterarás, no robarás, no darás falso testimonio, no defraudarás, honrarás a tu padre y a tu madre* (Éxodo 20.12-16; Deuteronomio 5.16-20).”

<sup>4</sup> οἱ δὲ εἶπαν· ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολύσαι.

<sup>4</sup> Y ellos dijeron: “Moisés permitió **un libro de acta de divorcio escribir y soltarla** (Deuteronomio 24.1, 3)”.

---

259 La forma verbal πειράζοντες (siendo probado) es usada en 1.13: Satanás; 8.11: fariseos; 12.15: fariseos y herodianos (12.13). En este último caso recordemos que estos dos grupos aparece en el complot para matar a Jesús en Mc 3.6. Considerando lo anterior el verbo ἕξεισιν implica a los fariseos. Ambos verbos aparecen en la perícopa 12.13-17.

<sup>20</sup> ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεοῦ τητός μου.

<sup>20</sup> Y le dijo: “Maestro, **todas estas cosas he guardado** desde mi juventud.”

<sup>5</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην. <sup>6</sup> ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς· <sup>7</sup> ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα [καὶ προσκολληθῆσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ], <sup>8</sup> καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σὰρξ. <sup>9</sup> ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

<sup>5</sup> Pero Jesús les dijo: “**Por la dureza de los corazones de ustedes** escribió **este mandamiento**, <sup>6</sup> pero desde el principio de la creación **varón y mujer los hizo**, <sup>7</sup> **Por esto dejará un hombre a su padre y a su madre** [y será unido con su mujer (frase omitida en varios de los principales manuscritos)], <sup>8</sup> *Y serán los dos una carne* (Génesis 1.27; 5.2); de tal modo que no son dos sino una carne. <sup>9</sup> Lo que Dios unió junto, el hombre no separe”.

<sup>21</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἔν σε ὑστερεῖ· ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι. <sup>22</sup> ὁ δὲ στενυγιάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλὰ

<sup>21</sup> Y Jesús mirándolo **lo amó** y le dijo: “Uno te falta. Ve, cuanto tienes véndelo y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo y después sígueme”. <sup>22</sup> Pero él frunciendo el señor (Mateos-Camacho) por esta palabra y se fue afligido, pues era (uno) que tenía muchas posesiones.

<sup>10</sup> Καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων αὐτόν. <sup>11</sup> καὶ λέγει αὐτοῖς· ὃς ἀφ᾽ ἀπολύση τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται ἐπ’ αὐτήν· <sup>12</sup> καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσῃ σα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται.

<sup>10</sup> Y en la casa de nuevo **los discípulos acerca de esto le preguntaban**. <sup>11</sup> Y les dice: “el que deje ir a su mujer y se casara con otra está adulterando con ella, <sup>12</sup> y si ella deja ir a su varón y casara con otro está adulterando”.

<sup>23</sup> Καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.

<sup>23</sup> **Y mirando en derredor Jesús dice a sus discípulos:** “¿Cuán difícilmente los que tienen posesiones al reino de Dios entrarán.

Desde el punto de vista de la forma tenemos la siguiente estructura:

- a. Pregunta a Jesús (2 y 17), unos para probarlo y el otro se arrodilla
- b. Respuesta de Jesús con otra pregunta (3 y 19)
- c. Respuesta de los interesados que afirma conocimiento (4 y 20)
- d. Respuesta de Jesús que corrige y reorienta (5-9 y 21-22)
- e. Interacción explicativa de Jesús a los discípulos (10-11 y 24)

La estructura formal de ambas perícopas responde a la dinámica de desafío-respuesta que es la forma como, en el contexto del Nuevo Testamento, se juega con la adquisición o pérdida del honor<sup>260</sup>.

En el caso de la perícopa 10.1-12 se trata de un desafío negativo lo que queda claro al expresar Marcos la intención que está detrás de la pregunta: *πειράζοντες αὐτόν* (probándolo o para probarlo). La pregunta que genera esta perícopa no busca alcanzar un mayor conocimiento según lo que quien enseña pueda ofrecer sobre el tema, sino que es una trampa. Como también se da en la perícopa 12.13-17. En el caso de la perícopa 10.17-22, se trata de un desafío positivo: Maestro bueno, a lo que Jesús responde: *δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῶ· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἶ μὴ εἷς ὁ θεός* (“¿Por qué me dices bueno? Nadie es bueno si no uno, Dios.). En ambos

---

<sup>260</sup> J. H. Neyrey, *Honor y vergüenza...*, 75ss.

casos se trata de retos al honor de Jesús y como tales ponen a Jesús en una situación vulnerable. No obstante, en ambos casos Jesús no solo es capaz de salir adelante del reto, sino que pone a quienes preguntan en la situación de ser retados obligándoles a responder. En el caso de la pregunta sobre el divorcio, Jesús les llama “duros de corazón” que confronta el desafío negativo. Lo dictado por Moisés tiene como base esta dureza de corazón y no el deseo de Dios que se encuentra en la cita del Génesis y en el énfasis de constituirse varón y mujer en una sola carne. Este énfasis se encuentra en Marcos 10.8. En el caso del hombre rico, Jesús responde deshaciéndose del cumplido (Maestro bueno) y señalando que “bueno” es solo el Uno, que es Dios.

Es claro que ambas subsecciones tratan cuestiones distintas. Sin embargo, la presencia del sustantivo ἐντολή (mandamiento) es significativa ya que aparece solo 6 veces en Marcos: 7.8, 9; 10.5, 19; 12.28, 31. La forma verbal ἐντέλλω (mandar) vinculada a Dios solo una vez (10.3). En el caso del sustantivo, los interlocutores de Jesús son: en el capítulo 7: los fariseos y algunos de los escribas que vinieron de Jerusalén; en el capítulo 12: uno de los escribas (Jesús está ya en Jerusalén); y en 10.5: “unos”<sup>261</sup>; en 10.19: uno, sin ninguna distinción de grupo. En este segundo caso, el hombre es una persona piadosa que afirma haber cumplido los mandamientos desde su juventud. Se puede observar que ambas perícopas tienen suficiente en común como para ponerlas una como contraste de la otra dentro de un mismo marco cultural y retórico.

Un punto que se podría tomar como tangencial pero significativo es la mención de “padre y madre” en 10.7 y 19.

261 La crítica textual ofrece suficiente evidencia de que el término “fariseos” es un agregado posterior de un copista (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 457). No obstante, es importante resaltar que el verbo ἔξοστι en 10.2 es usado en 2.24, 26, 3.4 en donde sí aparecen los fariseos. También aparece en 6.18 y 12.14, en el primer caso se trata de Juan quien llama la atención de Herodes indicándole que no le es permitido tener a la mujer de su hermano; en el segundo caso se debe incluir el verso 13 y por tanto también está referido a los fariseos.

Tema que fue clave en el eje de la segunda sección de Marcos (7.1ss)<sup>262</sup>. El dejar al padre y la madre, así como el honrarles conforman un punto medular de la cultura mediterránea. Se debe resaltar que en las dos listas principales de mandamientos, así como en la breve de Levítico “honrar a padre y madre” es clave (Deuteronomio 5.16; Éxodo 5.12 y Levítico 20.9). Así también en ambos relatos de Marcos “padre y madre” son considerados: en el primer caso como separación legítima de la casa paterna para hacer una nueva familia que no queda desvinculada de la casa paterna al contrario ambas familias quedan unidas<sup>263</sup>; en el segundo caso, forman parte esencial de los mandamientos: honra a tu padre y a tu madre; lo cual también implica preservar el patrimonio familiar<sup>264</sup>. Emerson Powery, indica que en Marcos 7.10 honrar a los padres es mucho más importante que la tradición y en 10.1-12 el tema del divorcio pasa a ser un problema de adulterio “mientras en los dos pasajes anteriores Jesús defiende los mandamientos,

---

262 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 479.

263 “Para la comprensión del divorcio uno debe entender lo que el matrimonio significaba en una cultura específica. Bajo circunstancias normales en el mundo de Jesús, los individuos realmente no se casaban. Las familias se casaban. Una familia ofrecía un varón, la otra una mujer. Su casamiento implicaba la boda de amplias familias extendidas y simbolizaba la fusión del honor de ambas familias involucradas. El divorcio, entonces, acarrearía la disolución de los lazos de estas familias extendidas. Representó un reto a la familia de la exesposa y probablemente resultaría en disputas familiares” (B. J. Malina & R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 240). Ver también K. C. Hanson, “Kinship”, en R. L. Rohrbaugh (Ed), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1996, 70.

264 “La demanda de vender lo que uno posee, si se toma literalmente, es la demanda de desprenderse de lo que era la más querida de todas las posibles posesiones para una persona del Mediterráneo: la familia y la tierra. Que esto es precisamente lo que significó es claro por el giro de la discusión en los versos 23-31. En consecuencia, seguir a Jesús significa dejar o romper la unidad de parentesco (v. 29), un sacrificio más allá de toda medida. Tal salida de la familia era algo moralmente imposible en una sociedad donde la unidad del parentesco fue la institución social focal.” (B. J. Malina & R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 244).

aquí el hombre rico concuerda con Jesús sobre la importancia de los mandamientos y los ha guardado”<sup>265</sup>.

Pero no solo defiende los mandamientos, sino que los modifica y los amplía. En el caso de 10.1-12, Jesús contrasta la posición de Moisés con lo propuesto en el Génesis: “en el principio” de la creación...” el mandato sobre el divorcio se debió a la “dureza de sus corazones” y en consecuencia se rectifica lo dicho en el “Libro de Moisés” (10.4 vs 10.5 y amplía: 10.6)<sup>266</sup>. En el caso de 10.17-22 la lista de mandamientos se amplía con el agregado de uno nuevo: no defraudes (μη ἀποστερήσης).

El verbo ἀποστερέω (defraudar, robar) no es común en el Pentateuco (Éxodo 21.10) pero frecuente en Ben Sirá: 4.1; 29.6, 7; 34.21, 22. También aparece en Malaquías 3.5:

καὶ προσάξω πρὸς ὑμᾶς ἐν κρίσει καὶ ἔσομαι μάρτυς ταχὺς ἐπὶ τὰς φαρμακοὺς καὶ ἐπὶ τὰς μοιχαλίδας καὶ ἐπὶ τοὺς ὀμνύοντας τῷ ὀνόματί μου ἐπὶ ψεύδει καὶ ἐπὶ τοὺς ἀποστεροῦντας μισθὸν μισθωτοῦ καὶ τοὺς καταδυναστεύοντας χήραν καὶ τοὺς κονδυλίζοντας ὄρφανούς καὶ τοὺς ἐκκλίνοντας κρίσιν προσηλύτου καὶ τοὺς μὴ φοβουμένους με λέγει κύριος παντοκράτωρ

“Y los traeré en juicio y seré testigo rápido contra los magos y contra las adúlteras y contra los que juran con mi nombre y contra los falsos y contra **los que defraudan el pago del jornalero** y los que oprimen a la viuda y a los que maltratan a los huérfanos y los que quiebran el juicio de los prosélitos y los que no me temen, dice el Señor todopoderoso”.

La traducción del pasaje del hebreo realizada por Alonso-Schökel y Sicre va paralela a los LXX aunque con pequeñas variantes y permite ver con claridad lo indicado en Ben Sirá 34.21-22:

265 E. B. Powery, *Jesus Reads Scripture. The Function of Jesus' Use of Scripture in the Synoptic Gospels*, Brill, Leiden-Boston 2003, 55.

266 E. B. Powery, *Jesus Reads Scripture...*, 51.

Os llamaré a juicio, seré testigo exacto contra hechiceros, adúlteros y perjurios, contra **los que defraudan al obrero de su jornal**, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al emigrante sin tenerme respeto –dice el Señor de los ejércitos (Malaquías 3.5)

El concepto de defraudar el salario (jornal) de las personas trabajadoras que según Ben Sirá convierte en asesino a quien hace tal cosa ya que este es el medio de vida del trabajador<sup>267</sup>, es también tomado del mismo modo en Mal 3.5 en conjunción con opresión de viudas y huérfanos y el atropello de las personas migrantes. De la misma forma Santiago retoma el concepto en 5.4:

ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἔργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν ὁ ἀπεστερημένος ἀφ’ ὑμῶν κράζει, καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαὼθ εἰσεληλύθασιν.

“Miren, el pago de los trabajadores que siegan los campos de ustedes **el que ha sido defraudado por ustedes** grita y los gritos de los segadores a los oídos del Señor Sebaot ha entrado”

Dado que, en las dos listas principales de los mandamientos, este en particular no aparece (Deuteronomio 5.1-21 y Éxodo 20.1-17, tampoco en la breve lista de Levítico 20.8-10), el agregado de Jesús debe ser subrayado con profundidad.

Es precisamente el tema del patrimonio de la familia lo que hace del relato del hombre rico algo significativo. Este ha cumplido todos los mandamientos desde su juventud. El verbo ἀποστερέω (defraudar), que como ya vimos está vinculado al maltrato y puesta en riesgo de la vida de los jornaleros, está incluido en los mandamientos que el hombre dice haber cumplido. Por esta razón se presenta como una

---

267 Así lo indica Gnilka: “No debes hacer rapiña” puede entenderse como cumplimiento de los mandamientos noveno y décimo, pero es mejor interpretarlo de acuerdo con Eclo 4.1 (donde aparece el mismo término) y con Dt 24.14. No es lícito retirar el sustento de la vida o el salario de los pobres. Esta obligación social cuadra perfectamente con la instrucción del hombre rico” J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos. Mc 8.27-16.29. Vol. II*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1986, 100.

persona justa. Al mismo tiempo, existe la perspectiva de que las riquezas son dadas como bendición de Dios. El hombre rico entonces sería un modelo de un justo bendecido por Dios mismo y sus acciones justas deberían ser suficientes para garantizar el vínculo con Dios y el ingreso a la vida eterna. De estas presunciones surge el asombro de los discípulos. Boring señala sobre este punto lo siguiente:

Su asombro indica que ellos comparten la visión general (pero no universal) del Antiguo Testamento y la tradición judía concerniente a la riqueza como una bendición de Dios, un signo del favor divino (Deut 28.1-14; Job 1.10, 42.10; Prov 10.22). Los discípulos, junto al lector, deben estar impresionados con el hecho de que el hombre es un excelente ejemplo de alguien que guarda la ley divina como se expresa en los diez mandamientos, que él no es una persona que se proclama como justo, sino que implícitamente reconoce que aún necesita algo más, y que no es tan orgulloso al punto de arrodillarse frente a un predicador galileo itinerante y pedir por ayuda.<sup>268</sup>

Como se puede ver entre líneas en la cita de Boring, existen otras tradiciones en donde los ricos son gestores de perversidad y la más fuerte entre ellas proviene de los profetas. En Miqueas 2.2, por ejemplo, el concepto de codicia es clave, también en Marcos 4.19 y está asociado en ambos con la riqueza. La misma relación se aprecia en Santiago 5.6. Lo que Jesús ve en este hombre que se arrodilla delante de él aceptando y expresando su valoración del honor de Jesús como superior a la de sí mismo, es el problema de las riquezas que posee y cómo estas son un impedimento para el seguimiento. No obstante, no se trata de riquezas sin más sino del patrimonio de la familia de este hombre y por lo tanto de la estabilidad de todo su linaje. En este sentido la ruptura que Jesús le pide va más allá de lo que le es posible aceptar.

268 M. E. Boring, *Mark. A Commentary...*, 296.



## SUBSECCIÓN F 10.13-16

10.<sup>13</sup> Καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία ἵνα αὐτῶν ἄψηται·

<sup>13</sup> Y le traían niños **para que él los tocara**,

οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς.

pero los discípulos los regañaron

<sup>14</sup> ἰδῶν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς·

<sup>14</sup> Pero viendo (esto que hicieron) Jesús **se indignó**

y les dijo:

ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρὸς με,

“Dejen **a los niños** venir a mí,

μὴ κωλύετε αὐτά, τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασι-  
λεία τοῦ θεοῦ.

**no se los prohíban, pues de los que son como es-  
tos es el reino de Dios.**

<sup>15</sup> ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς αἴϋ μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν  
τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.

<sup>15</sup> ¡Amén! les digo, el que **no recibe** el reino de Dios  
como **un niño no entrará en él**”.

<sup>16</sup> καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖ-  
ρας ἐπ’ αὐτά.

<sup>16</sup> Y abrazándoles les bendecía **poniendo las manos  
sobre ellos.**

La subsección F 10.13-16 es el centro de la tercera sección y resume el tema de la inversión de interrelaciones de la familia sustituta formada por Jesús: de los niños es el Reino de Dios y el que no recibe el Reino de Dios como un niño, no entrará en él. Los comentaristas en general han incluido esta subsección como parte del desarrollo lógico de la discusión anterior sobre el matrimonio y la siguiente sobre las posesiones. De este modo, 10.13-16 sería un tema lógico luego de tema del divorcio y seguido por el tema de las posesiones: es un ingreso a la economía de la casa<sup>269</sup>. Sin embargo, y aparte

---

269 “Marcos incluye un bloque de material sobre las típicas relaciones con la casa empezando en 10.1: matrimonio y divorcio (10.2-12), niños (10.13-16), y po-

de que todo el capítulo 10 es un collage de dichos dispersos armados aquí por la mano de Marcos, el contenido de 10.13-16, además de estar relacionado con 9.33-37, lleva la cuestión de la centralidad de la niñez un paso más allá. Los niños y niñas son el punto de referencia cuando se trata de la posibilidad de ingreso al Reino. Así que definir el contenido sociocultural de la niñez se hace cuando menos lo central<sup>270</sup>.

Debo subrayar el hecho de que 10.1-12 y 10.17-22 plantean con fuerza el hecho de que separarse de alguien o retener algo supone un problema propio de la dureza de corazón. Así que más que establecer una relación lógica entre matrimonio y niñez se trata de una relación lógica entre aquello que uno es capaz de dejar o mantener al formar parte de la familia sustituta de Jesús. El tema de fondo sigue siendo el discipulado. Y de quienes siendo seguidores de Jesús han dejado todo por seguirle.

---

sesiones (10.17-31).” C. Osiek, D. L. Balch. *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, 127.

- 270 “El patronazgo de Jesús, finalmente, es también extendido a las más vulnerables y marginalizadas personas de la sociedad mediterránea del siglo primero, es decir, mujeres y niños. Porque en la estructura social patriarcal, mujeres y niños en el mundo Mediterráneo del siglo primero fueron tratados como propiedad. El estatus de varón cabeza de la casa se basaba sobre la convicción que la vida estaba embebida en el semen del varón, y que la mujer “proveía nada más allá de un lugar para que la semilla creciera hasta el nacimiento” (Malina-Jacobs 1993:1). A causa de esta convicción, los varones se vieron como superiores a las mujeres. Esta posición de los varones se expresó en términos de honor, mientras que las mujeres en términos de vergüenza, y como un resultado, mujeres y niños fueron vistos como meras propiedades. La posición de los niños en el Mediterráneo del siglo primero fue aún peor que la de las mujeres. Los niños fueron vistos como “nadies” (Crossan 1991:269), “los más débiles y más vulnerables miembros de la sociedad” (Malina & Rohrbaugh 2003:336) con poco estatus entre la comunidad o la familia. Los menores, por ejemplo, tenían un estatus lado a lado con los esclavos, y los huérfanos fueron el estereotipo de los más débiles y más vulnerables miembros de la sociedad (Malina & Rohrbaugh 2003:336).” (E. E. Van, “Mission, Identity and Ethics in Mark: Jesus, the Patron for Outsiders” en *Hts Theologiese Studies / Theological Studies*, 69, 1, 13, (2013) 10-11).

Gran parte del problema se puede esclarecer si se considera, a la luz de Marcos 6.3, que Jesús fue un hijo sin padre<sup>271</sup>. Cosa que va muy bien con Marcos en especial porque a diferencia de Mateo y Lucas, Marcos no nombra a José con referencia a Jesús. Jesús no tiene padre en Marcos. Esto hace que tanto el relato del bautismo como el de la transfiguración cumplan un papel fundamental: Jesús es acogido por Dios como hijo. De este modo Jesús crece en un mundo patriarcal sin la presencia de un varón que ocupe el papel que se espera de un padre, esto es, ingresar a Jesús niño en el mundo violento de los varones. Jesús en este sentido no fue un “hombre” de su época, más bien tendría como modelo el papel femenino: hijo de María (Mc 6.3). Es este papel el que prima en sus acciones y el que define su forma de experimentar la presencia de Dios como Padre. Existiría una profunda ruptura entre la masculinidad mediterránea y la masculinidad de Jesús como hijo de Dios criado y formado por María:

En el tiempo de Jesús, las mujeres cumplían el rol primario específico de género de tener hijos. La conducta típica de la mujer incluía tomar el último lugar en la mesa, servir a otros, perdonar males, tener compasión y tratar de sanar heridas (ver Malina 2001: 50). El rol de la madre de la casa como administradora, sin embargo, no era específico de género (ver Matthews and Benjamín, 1993: 25). Ella era la “maestra” de otras mujeres y de los hijos de la casa. Para los niños, este rol era transferido al padre una vez que el niño se convertía en un hombre joven y participaba en las labores comunales de la villa.<sup>272</sup>

La formación de niños y niñas ha sido tratada con mucha profundidad por John Pilch en su estudio sobre Ben Sira:

---

271 F. Mena, “Marcos 6:3: crisis de la identidad cristiana”, *Vida y Pensamiento*, Vol. 31.1 (2011). En este estudio se discute y afirma la autenticidad de la lectura corta de Marcos, así como el modelo tipo de Adries van Aarde de un niño sin padre en la época de Jesús.

272 A. van Aarde, “Jesus as fatherless child” en W. Stegemann, B. J. Malina, & G. Theissen, *The social setting of Jesus and the Gospels*, Fortress Press, Minneapolis 2002, 76.

Los infantes y niños jóvenes, niños son criados exclusivamente por las mujeres de la familia y viven en la compañía de las mujeres (Bouhdiba, 128-129; Patai, 34). Los primeros lazos entre madre e hijo son de exclusividad y monopolio (Malina 1990). En contraste con la crianza de las hijas, los hijos son mimados en exceso a cada momento. Los niños son alimentados de pecho dos veces más tiempo que las niñas y lo son hasta mucho después de que empezaran a hablar... Sin embargo, en la pubertad que es algún tiempo después de los siete u ocho años, el niño debe moverse del cálido y confortable mundo de las mujeres al duro, autoritario, y estricto y jerárquicamente orden del mundo masculino (Campbell, 159; Patai, 34). El muchacho debe desdenar su infancia y repudiar la feminidad con el propósito de convertirse en un hombre adulto... El castigo físico por el padre se espera que ayude a hacer un hombre del muchacho (Berger, 118-19; Hobbs).<sup>273</sup>

Este paso de un ambiente nutricional y de chinos se termina abruptamente para iniciar el proceso de socialización de la masculinidad basada en la jerarquía y el control. Pero sobre todo en la lucha cotidiana por adquirir y preservar el honor. La socialización del niño estuvo orientada a estas dos tareas de las cuales dependía la estabilidad de la familia. La forma como esto se realizaba fue a través de los retos al honor, ejemplos de los cuales tenemos en 10.1-12 y 17-22:

Ahora, en el mundo Mediterráneo del siglo primero, cada interacción social que toma lugar fuera de la familia de uno o fuera del propio círculo de amigos es percibida como un reto al honor, un intento mutuo de adquirir honor de otro socialmente igual. Entonces, el dar regalos, las invitaciones a cenas, los debates sobre la ley, comprar y vender, arreglar matrimonios, arreglar lo que podríamos llamar empresas cooperativas agrícolas o pesqueras, negocios, ayuda mutua, etc. Todo este tipo de

---

273 J. J. Pilch, "Beat His Ribs While He is Young" (Sir 30:12): A Window on the Mediterranean World", *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 23/3 (1993) 105. El mismo modo lo indican Osiek y Balch en C. Osiek & D. L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and house churches...*, 42.

interacciones tienen lugar según los modelos de honor llamados desafío-respuesta. Debido a esta persistente clave de la cultura mediterránea los antropólogos la denominan cultura agonística o competitiva. El término griego *agon* hace referencia a una prueba atlética o a una contienda entre iguales. Significa entonces que la sociedad que estamos considerando es una sociedad que concibe todas las interacciones fuera de la familia y el sucedáneo familiar (círculo de amigos, intragrupo) como una contienda por el honor. Como la reputación y el honor, como todos los bienes de la vida, son limitados cualquier interacción social de este tipo acaba siendo percibida como un asunto de honor, una contienda o juego de honor en que los jugadores se disponen a empatar, ganar o perder.<sup>274</sup>

Puesto lo anterior en el contexto de la formación de los hijos varones, el objetivo de tal formación es el de hacer hijos que honren a su padre y le obedezcan, cumplan su destino como representantes de la familia y futuros paterfamilias<sup>275</sup>. Es por esta razón que Ben Sira desarrolla una estrategia de formación para los hijos varones:

<sup>1</sup> El que ama a su hijo, le azota sin cesar, para poderse alegrar en su futuro. <sup>2</sup> El que enseña a su hijo, sacará provecho de él, entre

---

274 B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Editorial Verbo Divino, Navarra 1995, 55-56. Véase también J. Neyrey, "Questions, *Chreiai*, and Challenges to Honor: The Interface of Rhetoric and Culture in Mark's Gospel", *The Catholic Biblical Quarterly*, 1/60 (1998) 657-681.

275 "Los atributos intrínsecos de la relación padre-hijo no se agotan en los derechos y obligaciones implicados en ella, pero éstos son un indicio de la importancia que se daba entonces a dicha relación. La relación entre el padre y los hijos varones era en la antigüedad la más estrecha y duradera, porque en ella se fundamentaba la continuidad de la familia. El hijo heredaba del padre la casa con sus propiedades, su honor y su culto, y para conservar este patrimonio recibía la autoridad sobre todas las personas que formaban parte de la casa. El valor que se daba a esta continuidad indica que lo importante no eran los individuos, sino la casa. Era la casa la que se perpetuaba en el tiempo; y el cabeza de familia era tan sólo su representante y guardián en un momento concreto. Por eso los padres veían en sus hijos otro yo, un eslabón más en la cadena de la sucesión, que garantizara la continuidad de la casa y que les honrara como antepasados." (S. Guijarro, "Reino y familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesús histórico." *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 530-531).

sus conocidos de él se gloriará. <sup>3</sup> El que instruye a su hijo, pondrá celoso a su enemigo, y ante sus amigos se sentirá gozoso. <sup>4</sup> Murió su padre, y como si no hubiera muerto, pues dejó tras de sí un hombre igual que él. <sup>5</sup> En su vida le mira con contento, y a su muerte no se siente triste. <sup>6</sup> Contra sus enemigos deja un vengador, y para los amigos quien les pague sus favores. <sup>7</sup> El que mimar a su hijo, vendará sus heridas, a cada grito se le conmoverán sus entrañas. <sup>8</sup> Caballo no domado, sale indócil, hijo consentido, sale libertino. <sup>9</sup> Halaga a tu hijo, y te dará sorpresas juega con él, y te traerá pesares. <sup>10</sup> No rías con él, para no llorar y acabar rechinando de dientes. <sup>11</sup> No le des libertad en su juventud, y no pases por alto sus errores. <sup>12</sup> Doblega su cerviz mientras es joven, tunde sus costillas cuando es niño, no sea que, volviéndose indócil, te desobedezca, y sufras por él amargura de alma. <sup>13</sup> Enseña a tu hijo y trabaja en él, para que no tropieces por su desvergüenza. (Ben Sira 30.1-13, BJ<sup>3</sup>)

Esta agenda tiene sus raíces en el contexto de una sociedad colectivista en donde el Padre o paterfamilias o patrón concentra en sí mismo la expresión de la realidad y la historia significativa de la familia y del lugar de origen. Valida, además, lo dicho por Malina y Pilch. Entonces, por qué Jesús abraza a los niños, el término griego es bastante raro en la Biblia: Proverbios 6.10; 24.33; Marcos 9.36; 10.16. No aparece en la cita anterior de Ben Sira. A todas luces, la acción de Jesús de abrazar implica un comportamiento impropio para un varón adulto<sup>276</sup>. Por lo menos esto es evidente frente a la propuesta formativa de Sira: no mimar, no halagar, no reír con él, no darle libertad, no pasar por alto sus errores, doblegarle, golpearle y demás<sup>277</sup>.

276 Marcus señala que si bien en algunos textos israelitas se trata con ternura a los niños estos no son ejemplos de modelos religiosos, siendo más bien lo contrario para lo cual cita a 'Abot 3.11 "El sueño durante la mañana, el vino al mediodía, la conversación con niños y el sentarse en las casas de las "gentes de la tierra" sitúan a una persona fuera de este mundo" (J. Marcus, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)...*, 825).

277 Eco sin explicitar, pero siguiendo la misma tradición se puede observar en 1 Timoteo 3.1-13. Este tipo de formación de la casa y hacia los niños no se encuentra en el primer Pablo. Proverbios si recoge este tipo de orientación de los

Uno de los puntos críticos en la investigación histórica de Jesús es Marcos 6.3 y esto fue puesto sobre la mesa por José Ignacio González Faus quien dijo: “El dato aquí más denso, más insoluble y, por eso, más seguro para tomarlo como punto de partida, lo tenemos fuera de los relatos de la infancia (y cronológicamente anterior a ellos). Se trata de la frase de Mc 6.3, según la cual en Nazaret se designaba a Jesús como “el hijo de María”. Ahora bien: los israelitas eran designados siempre por el nombre su padre. La frase, tal como está dicha, parece implicar necesariamente que se designa a Jesús como hijo de padre desconocido”<sup>278</sup>. Esto fue tratado en mi artículo *Jesús, hijo de María: crisis de la identidad cristiana*. Allí cuestioné la base de la teoría de la crítica textual aplicada por los comentaristas (Taylor, entre otros) al fundamentar a partir de P45 la lectura larga de Mateo como la original. Esta decisión rompe los principios generales que dan legitimidad científica a la crítica textual. Una lectura lógica desde estos principios es que Mateo amplía a Marcos no solo en el paralelo de este verso específico (Mateo 13.55) sino que además construye un relato de la infancia e inicia su evangelio con una genealogía en donde posiciona a Jesús dentro de una amplia relación con ancestros honorables: David, Abraham, Isaac y Jacob<sup>279</sup>. Esta urgencia que también se aprecia en los

---

hijos “El hijo necio, calamidad de su Padre, goteo sin fin las querellas de mujer” 19.13; “mientras haya esperanza corrige a tu hijo pero no te excites hasta hacerlo morir” 19.18; “Al que maldice a su padre y a su madre se le extinguirá su lámpara en medio de tinieblas” 20.20; “las cicatrices de las heridas son remedio contra el mal, los golpes curan hasta el fondo de las entrañas” 20.30; también Dt 21.18-21: “Si un hombre tiene un hijo rebelde y discolo, que no escucha la voz de su padre ni la voz de su madre, y que, castigado por ellos, no por eso les escucha, su padre y su madre le agarrarán y le llevarán donde los ancianos de su ciudad, a la puerta del lugar. Dirán a los ancianos de la ciudad “este hijo nuestro es rebelde y discolo, y no nos escucha, es un libertino y un borracho” Y todos los hombres de la ciudad le apedrearán hasta que muera. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti, y todo Israel, al saberlo, temerá.”; también Proverbios 23.15ss; 13.1; Sabiduría 3.13-4.6.

278 J. I. González Faus, *Acceso a Jesús*, Editorial Sígueme, España 1983, 5ta edición, 63.

279 Jerome Neyrey indica: “En relación al clan-tribu de Jesús, Mateo une a Jesús directamente con Judá y con la tribu real de la cual descendieron David y los reyes

relatos de la infancia de Lucas, no aparece por ninguna parte en Marcos. Todo lo contrario, aún Juan el que bautiza, aparece sin ningún tipo de indicación de los ancestros. Esto es porque ambos, Juan y Jesús, tienen su referencia en Dios, este es el lugar de donde ambos toman su honor. La lectura larga de P45 sería más bien una asimilación del evangelio de Mateo o de las tradiciones subyacentes a este autor que se incorpora al texto de Marcos y no al revés.

Al unir los distintos elementos indicados antes sobre la formación de los niños en la casa patriarcal con este dato de Marcos, queda claro que las acciones de Jesús, aun y cuando siga siendo un varón Galileo de su contexto, son cuando menos radicales. No ha pasado Jesús por la rígida vara de un padre que le haga asumir en obediencia las obligaciones con su familia. Por esta razón la masculinidad de Jesús es alternativa en su contexto<sup>280</sup>.

Van Aarde concluye:

---

de Israel. Así, además de descender de los grandes patriarcas, Jesús pertenece a la más noble de las doce tribus de Israel –Judá– de la cual surge finalmente una dinastía real. Hereda, pues, su estatus exaltado y su papel como soberano de Israel.” (J. Neyrey, Honor y vergüenza...,154).

- 280 La perspectiva de Tat-Siong Benny Liew, “Re-Mark-able masculinities” (Tat-Siong Benny Liew “Re-Mark-able masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (sad) sum of manhood?”, S. D. Moore & J. C. Anderson, *New Testament masculinities*, Society of Biblical Literature, Atlanta (2003) 134) que está contenida dentro de un artículo complejo y denso deja de lado la mediación cultural que hacen van Aarde, Malina y Pilch, entre otros/as autores/as. El problema es que Jesús no calza del todo bien dentro del contexto de la visión de masculinidad de los griegos clásicos y los romanos. Se debe comprender la complejidad de interacción y el valor de la familia, sí, patriarcal en sentido estricto, pero a la vez de un Jesús en Marcos que se forma dentro de un mundo en donde el varón principal, su Padre, no existe como paterfamilias en su experiencia biográfica. Al asumir a Dios como Padre plantea una serie de contradicciones y flexibilidades en su masculinidad. El Dios Padre de Jesús tiene exigencias, pero son experimentadas fuera de la dinámica violenta de la socialización patriarcal de un niño varón. Esto hace que la ambigüedad masculino-femenino en Jesús, se exprese en la compasión, en el mover de las entrañas como sucede en Marcos 1.44; 6.34, 8.2 (σπλαγχιζομαι). La lectura de Liew es buena si posicionamos su estudio desde nuestras categorías de género y entre ellas la crítica al patriarcalismo, pero no es apropiada para el mundo de Jesús o de Marcos.



Jesús, sin embargo, no usó la metáfora de padre como el camino a Dios, si no la de niño. Esos que no son como niños no experimentarán la presencia de Dios. Aún más radical que esto es que Jesús no usó al niño que había sido legitimado por el padre como un símbolo. Apuntó a un niño ilegítimo como un símbolo de esos que pertenecen al espacio de Dios. Jesús expresó su propia experiencia religiosa fundamental a través de este símbolo. Como una figura sin padre, Jesús se vio a sí mismo como el protector de los niños sin padre en Galilea, tanto como de las mujeres que no “pertenecían” a un hombre, dentro del sistema patriarcal. De muchas formas Jesús actuó como una mujer. Por ejemplo, tomó el último lugar en la mesa, sirvió a otros, perdonó males, mostró compasión, y sanó heridas. Pero esto también significa que protegió a las mujeres sin patriarca y a los niños sin padre, no como un patriarca o padre en sí mismo, no desde arriba, sino desde la posición de ser uno de ellos. Jesús no solo llamó a Dios “Padre” sino que también vivió entre los marginados como si ellos fueran todos hijos de Dios. En otras palabras, Jesús vivió como un hermano sustituto.<sup>281</sup>

Este razonamiento puede sin duda crear inconformidad, en particular porque la niñez atendida en los milagros tiene como intermediario a la madre o al padre: 5.21ss (la hija de Jairo); 7.24ss (la hija de la siro fenicia); 9.14ss (el muchacho con un espíritu). En el caso al que se hace mención en la cita se refiere a 10.13 en donde no aparecen mencionados los padres sino simplemente el verbo (le traían). Sin embargo, Juan Mateos señala que si bien la frase Καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία ἵνα αὐτῶν ἄψηται (y traían niños para que los tocara) implica una condición pasiva de los niños, esta condición de los mismos cambia en el resto del texto ya que el regaño de los discípulos está dirigido a los niños (οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς. “y los discípulos los regañaron”) así como las palabras de Jesús a los discípulos: ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρὸς με, μὴ κωλύετε αὐτά (“dejen a los niños venir a mí, no

---

281 A. van Aarde, *Fatherless in Galilee. Jesus as Child of God*, Trinity Press International, Pennsylvania 2001, 197.

se lo impidan” 10.14). La frase tiene como complemento a los niños, no a quienes los traían<sup>282</sup>. En consecuencia, al menos en este caso debe considerarse que los niños mencionados en 10.13-14 no son identificados con sus familias. Tampoco hay duda de que Jesús atendió a mujeres a quienes no se liga con un esposo. Tanto en 5.25, como en 7.24 las mujeres se ubican en espacios públicos, fuera de su entorno dentro de las casas, lo que las posiciona como ocupantes de un espacio de los varones, acción del todo irregular.

La posibilidad de vincular la acción de abrazar, tocar y bendecir de Jesús a los niños podría ser un eco de la bendición de Jacob a sus hijos como lo sugiere Marcus pero aun así no hay prueba de una dependencia literaria o de una tradición o costumbre en este sentido como indica literalmente: “no hay prueba alguna directa del siglo I para tal rito”<sup>283</sup>.

Se debe resaltar el verbo ἀγανακτέω (indignarse) que se repite en 10.41 y 14.4 y se traduce por las formas verbales de indignarse, es una respuesta muy fuerte a la acción de los discípulos y cabe también como elemento que refuerza el significado que Jesús ha dado a estos niños.

La idea de que el Reino es de los niños (τῶν γὰρ τοιοῦτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, “pues de los que son como estos es el reino de Dios” v. 14) no se modifica con lo que se indica en el verso 15: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἀφ’ οὗ μὴ δέξεται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν, (Amén les digo: “el que no recibe el reino de Dios como un niño, de ningún modo entrará en el”) más bien cimenta la idea de la pertenencia del Reino a la niñez. Al ser este grupo el referente fundamental para el ingreso al Reino, quienes deseen alcanzar esta meta, lo harán homologándose a quienes forman dicho grupo. No se trata de una metáfora que luego es asumida por los discípulos, al contrario, es una realidad que debe ser asumida como tal. El contexto explica también que este

282 J. Mateos, *Los “doce” y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, 169.

283 J. Marcus, *El evangelio según Marcos...*, 823.

referente ha sido puesto allí por la búsqueda de los discípulos de distribuir u obtener los puestos de mayor honor en torno a Jesús y a la familia sustituta de Dios.

La estructura interna de esta parte de la subsección tiene como eje el camino para entrar al Reino:

9.43. Καὶ ἐὰν σκανδαλίζη σε ἡ χεὶρ σου ... καλὸν ἐστὶν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν

<sup>43</sup> Y si te escandalizara tu mano, córtala, bueno te es, deforme **entrar a la vida** que teniendo las dos manos ir al Gehena, al fuego inextinguible.

9.45. καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκανδαλίζη σε, ... καλὸν ἐστὶν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν

<sup>45</sup> Y si tu pie te escandaliza, córtalo, bueno te es **entrar en la vida** cojo que teniendo los dos pies ser echado en el Gehena.

9.47. καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζη σε ... καλὸν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

<sup>47</sup> Y si tu ojo te escandaliza, échalo, bueno te es **entrar tuerto al reino de Dios** que teniendo dos ojos ser echado en el Gehena,

10.15. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἀφ' ἑμοῦ μὴ δέξεται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν

<sup>15</sup> “¡Amén! les digo, **el que no recibe el reino de Dios como un niño no entrará en él**”.

10.23. πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.

<sup>23</sup> “**Cuán difícilmente los que tienen posesiones al reino de Dios entrarán**

10.24. τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·

“**Hijos, Cuán difícilmente es al reino de Dios entrar (para quienes tiene posesiones)**”

10.25. Εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφῆδος εἰσελθεῖν ἢ πλοῦσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.

<sup>25</sup> más fácil es a un camello por el hueco de una aguja atravesar **que un rico al reino de Dios entrar.**

Esta subsección es el centro del evangelio según los datos de los marcadores retóricos. La enseñanza a los discípulos sobre el camino de ingreso a la vida/reino de Dios, es la clave para leer el evangelio como un todo. Los anuncios de la pasión de esta subsección a diferencia de primer anuncio están cargados de la ansiedad de los discípulos por tomar el lugar de honor/poder en la familia sustituta creada por Jesús y que pertenece a Dios (τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ ἐνωπιῶν οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ’ οἷς ἠτοίμασται “pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no está en mi dar sino para quienes ha sido preparado” 10.40). El tema de la niñez surge como una transposición de la experiencia de Jesús a quienes como él han sido vulnerables y solo encuentran un apropiado recibimiento en Dios. La grandiosidad de los poderosos encuentra su negación al interior de la familia de Dios (10.41-45).

Frente al reto de perder a su maestro alrededor de quien se organizan y actúan, los discípulos han perdido el rumbo y requieren volver a abrazar la fidelidad/lealtad a Dios de quien Jesús es un intermediario. El camino marcado implica la renuncia de sí en pro de la vida del grupo.

## CONCLUSIONES

La vulnerabilidad es un fuerte intertexto en esta sección. Consideremos los dos relatos de fuerza que abren y cierran la sección en donde la impotencia de los discípulos, en el primer caso, deja al padre del muchacho con espíritu impuro en un estado semejante y sin esperanza de superar su sufrimiento. Es importante resaltar, en este caso, que el conjunto de síntomas del muchacho se describe continuamente (9.18, 20, 22, 26), como si Marcos quisiera mostrar la fuerza de espíritu contra el muchacho y el profundo drama del padre. La superación de la impotencia viene por la lealtad a la que el padre debe abrazar: “ayuda a mi falta de lealtad/confianza/fe”. En el

caso del ciego de Jericó, la presión de la multitud para que se calle le reduce a un estado de permanencia dentro de su impotencia, sin embargo, este grito más fuerte hasta es escuchado por Jesús: “Ve, tu lealtad/confianza/fe te ha salvado”.

Pero la vulnerabilidad cae ante la lealtad y de esto trata en realidad el eje de la sección que muta posteriormente en dos tensiones que se dan frente a dos anuncios de Jesús de su pasión a los cuales les siguen discusiones en torno a la posición de honor que debe ocupar cada discípulo. Las condiciones que Jesús plantea en cada caso tienen que ver con volverse vulnerables en el acto de renunciar al sistema de honor que define su cultura.

De este punto se alcanza el clímax de la tercera sección, pero también, del evangelio según Marcos como un todo. En Marcos 10.13-16, Jesús se posiciona dentro del modelo de vulnerabilidad de su época: la niñez, como punto único de acceso al Reino de Dios. Antes y posteriormente se replica en dos grupos de tres la dificultad o las decisiones críticas que se debe tomar para entrar a la vida/Reino. La mutilación es mejor que la completud, y la riqueza resulta en un estorbo. Todo desemboca en el mismo punto: asumir la vulnerabilidad y cobijarse dentro de la lealtad a Dios. Este es el costo del discipulado que se expresó en la segunda sección de Marcos: la cruz.

## CUARTA Y QUINTA SECCIONES MARCOS 11.1-16.8

La cuarta sección de Marcos comprende una serie de elementos diversos que se articulan con la narrativa conocida como Relato de la Pasión 14.1-16.8. Aquí el elemento geográfico tiene una singular importancia porque en 11.1 se da la preparación para el ingreso de Jesús a Jerusalén. Un grupo de autores delimita la sección desde 11.1 hasta 13.37. Taylor, por ejemplo, indica que la delimitación está determinada por su contenido en unidad con el ministerio de Jesús en Jerusalén

y sus alrededores y que es 14.1 en donde inicia el relato de la pasión propiamente dicho<sup>284</sup>. Moloney afirma que la distinción entre 11.1-13.37 y 14.1-16.8 se debe a que en la primera sección otros interactúan con Jesús, mientras en la segunda, se trata de lo que otros le hicieron a Jesús, así el complot para matar a Jesús inicia en 14.1-2<sup>285</sup>. Lane señala que la clave para la delimitación de la sección 11.1-13.37 es cronológica ya que narra lo que hizo Jesús en sus primeros tres días en Jerusalén<sup>286</sup>. Witherington III delimita la sección 11.1-13.37 pero indica que sería probablemente mejor que esta incluyera hasta 16.8<sup>287</sup>. R. T. France define geográficamente la delimitación de secciones y considera que la sección final está compuesta de 11.1-16.8 bajo el subtítulo “Jerusalén”<sup>288</sup>.

Mary Ann Tolbert ha mostrado la importancia del verbo ἐγγίζω (acercarse) como enlace entre 1.14-15 y 11.1ss<sup>289</sup>. El verbo solo aparece tres veces en Marcos 1.15 y 11.1, además en 14.42 en relación con Judas (aquí también aparece el verbo entregar como en 1.14). El verbo, según Tolbert, establece dos secciones mayores en el evangelio<sup>290</sup> en conjunto con otros aspectos de ambos textos. En el primer caso, Jesús, viene del desierto y ante la noticia de que Juan ha sido entregado, regresa a Galilea y predica “el Reino de Dios se ha acercado”, en el segundo caso, Jesús se acerca a Jerusalén y prepara su ingreso en la ciudad en donde es proclamado por la multitud como Hijo de David. Tolbert considera que el evangelio está organizado en dos secciones 1.14-10.52 y 11.1-16.8. Esta última división está compuesta por dos subdivisiones, una introducción 11.1-11; la primera subdivisión es 11.1-13.37 y la segunda subdivisión es 14.1-16.8.

284 V. Taylor, *Evangelio según San Marcos...*, 539.

285 F. J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 215.

286 W. Lane, *The Gospel of Mark*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., U.S.A. 1979, 390.

287 B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 301.

288 R. T. France, *The Gospel of Mark...*, 426.

289 M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel...*, 115.

290 M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel...*, 120.

La propuesta que se presenta aquí tiene una perspectiva diferente y se aparta de las propuestas antes mencionadas. El primer punto de delimitación es la mención del Monte de los Olivos que solo ocurre tres veces en Marcos (dos veces en Mateo, 1 vez en Lucas y 1 vez en Juan):

11.1 Καὶ ὅτε ἐγγίξουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγή καὶ Βῆθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ

11.<sup>1</sup> Y cuando se acercan a Jerusalén a Betfagué y Betania hacia el **Monte de los Olivos**, envía a dos de sus discípulos

13.3 Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας·

13.<sup>3</sup> Y sentándose en el **Monte de los Olivos** frente al templo le preguntan, en privado Pedro y Jacobo y Juan Y Andrés:

14.26 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

14.<sup>26</sup> Y cantando el himno salieron al **Monte de los Olivos**.

El caso más significativo es el de 14.26 ya que este verso indica explícitamente que Jesús y sus discípulos salieron al Monte de los Olivos, sin embargo, nunca llegan a este lugar, sino que llegan a Getsemaní (14.32). Este lugar bien puede estar al pie del Monte de los Olivos, pero no es clara su ubicación. En todo caso el punto aquí es que la orientación inicial es al Monte de los Olivos que es un punto de referencia y que constituye el lugar alto desde donde se observa Jerusalén en 13.3. Por esta razón la salida del espacio de la última cena hacia este monte supone una ruptura con lo que sigue. No se vuelve a mencionar y la atención pasa a Getsemaní, es allí en donde las palabras de Jesús a partir de 14.27 cobran un particular sentido con la llegada de Judas y el grupo que le acompaña (14.43ss) pues efectivamente, en la narración, todos huyeron (14.50). Se pueden conjeturar muchas cosas de esta salida de Jesús (14.26) y su llegada a Getsemaní, pero lo cierto es que desde el punto de vista de la geografía de la

narración, el Monte de los Olivos, ha sido dejado atrás y es Getsemaní, ahora el punto de referencia.

Es por esta razón que las tres menciones del Monte de los Olivos deben ser consideradas como marcadores retóricos en la delimitación de esta subsección 11.1-14.26. También es significativo que en 11.1 Jesús envíe a dos discípulos a buscar el animal sobre el cual entrará a Jerusalén. Pues este mismo envío preparatorio se encuentra en 14.13. Estos dos elementos hacen una inclusión especial en la narración.

La segunda subsección cubre 14.27-16.8. En este caso también encontramos marcadores de particular significación como es el caso de iré delante de vosotros a Galilea (14.28) que se repite en 16.7 y se repite con una referencia explícita a 14.28:

14.<sup>28</sup> ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προᾶξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

<sup>28</sup> “...pero después que me levante (resucite) **iré delante de ustedes a Galilea**”

16.<sup>7</sup> ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προᾶγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.

<sup>7</sup> “...Pero vayan, digan a los discípulos y a Pedro que **irá delante de ustedes a Galilea**. Allí le verán, **así como les dijo**”.

Junto al reencuentro en Galilea aparece el tema de la huida en 14.27-52, en donde se anuncia el “escándalo” que sufrirán los discípulos y su huida posterior (14.50, 52). Es de especial interés que el verbo huir es muy escaso en Marcos: 5.14; 13.14; 14.50, 52 y 16.8. De nuevo al unir los dos temas, el del reencuentro en Galilea y el de la huida se pueden vincular ambos pasajes. A esto habrá que agregar el anuncio de la resurrección en 14.28 y 16.6, este último en su conjunto (16.1-8) hace referencia a lo indicado en 14.28:

14.<sup>50</sup> Καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες.

<sup>50</sup> Y dejándolo, **huyeron** todos.

14.<sup>52</sup> ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν.

<sup>52</sup> Pero él, dejando la túnica, **huyó** desnudo.



16.<sup>8</sup> καὶ ἐξεληθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.

<sup>8</sup> Y saliendo **huyeron** del sepulcro, pues tenían temblor y éxtasis y a nadie nada dijeron porque tenían miedo.

A partir de la delimitación de los contornos de estas dos subsecciones es posible buscar una organización de todo el material que se incluye en ellas<sup>291</sup>:

A 11.1-7 Monte de los Olivos/Envía dos discípulos

a 11.8-10 El reinado de nuestro padre David

b 11.11-25 Higuera/Limpieza del templo/fe

c 11.27-12.12: cuestionamiento sobre la autoridad de Jesús, Parábola de la viña

b' 12.13-34: interrogatorios al Maestro: Fariseos-Herodianos/Saduceos/Uno de los escribas

a' 12.35-40: ¿Por qué los escribas dicen que el Cristo es hijo de David?

B 12.41-44: viuda pobre

C 13.3-37 discurso de despedida. Monte de los olivos/higuera/vigilar-dormir

B' 14.1-11: Sacerdotes buscar atrapar a Jesús-Judas se ofrece a atraparlo. La mujer que rompe un perfume caro-venderlo y darlo a los pobres

A' 14.13-26: Envía a dos discípulos/Cena de pascua: uno de ustedes me va a entregar/monte de los Olivos

A a 14.27-31: El pastor es matado y las ovejas se dispersan/después que sea levantado me adelantaré a ustedes a Galilea/Pedro: moriré contigo

14.32-42: Getsemaní: vigilar/dormir

14.43-49: Apresamiento de Jesús: Judas le besa

a' 14.50-52: Todos huyeron

B 14.53-15.1. a Sacerdotes

---

291 France señala que en esta última sección del evangelio que el lleva de 11.1-16.8 existen dos fases: la confrontación pública en Jerusalén (capítulos 11-12) y el relato de la pasión y la resurrección (14-16). Entre estas dos fases viene un amplio discurso que da oportunidad al lector de hacer una pausa y pensar sobre el significado de lo narrado. Este discurso, indica France, en ese sentido, juega un papel semejante al capítulo 4 (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 427).

b Pedro: le sigue

c Interrogatorio a Jesús por el Sumo Sacerdote: Tu eres el Cristo, el hijo del bendito

b' Pedro: le niega

a' Sacerdotes

B' 15.2-39: Pilatos/soldados/crucifixión: Rey de los de Judea

A' 15.40-16.8: Mujeres/José sepulcro entierro/mujeres

16.7-8 Digan a los discípulos y a Pedro que me adelanto a vosotros a Galilea, allí a él verán como dijo a ustedes/Las mujeres huyeron

#### CUARTA SECCIÓN 11.1-14.26

##### SUBSECCIONES A 11.1-7 Y A' 14.12-26

Los dos pasajes en cuestión forman una inclusión que constituye el marco de la subsección. No hay una razón clara sobre por qué Marcos construye estas dos perícopas en paralelo<sup>292</sup>. El paralelismo de ambas implica sin duda que es necesario considerarlas en conjunto.

En cuanto a la delimitación de A 11.1-7 se deduce de la estructura misma del pasaje:

11.<sup>1b</sup>: ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ <sup>2</sup>: ὑπάγετε... φέρετε.

11.<sup>1b</sup> **envía a dos de sus discípulos** <sup>2</sup> y les dice: “Vayan... **traiganlo**,

<sup>3</sup>: τί ποιεῖτε τοῦτο;... ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει

<sup>3</sup> y si alguno a ustedes dijera: “¿Por qué hacen esto?” Díganle: “El señor de él necesidad tiene y de inmediato lo enviará de nuevo aquí”.

<sup>4</sup>: ἀπῆλθον καὶ εὔρον

<sup>4</sup> Y fueron y encontraron al burro atado a la puerta afuera en la calle y lo desatan.

292 Joel Marcus observa la misma relación entre ambos pasajes (J. Marcus, *Marcos (8-16)*..., 894). También Culpepper indica: “La preparación para la entrada de Jesús en la ciudad anticipa la preparación de la comida de la pascua que sigue en Marcos 14.12-16.” (R. A. Culpepper, *Mark*, Smyth & Helwys Pub, Macon, GA 2007, 366)

<sup>5</sup>: τί ποιείτε λύοντες τὸν πῶλον; <sup>6</sup>οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς

<sup>5</sup> “¿**Qué hacen desatando al burro?**” <sup>6</sup> Y ellos les **dijeron así dijo Jesús**, y los dejaron.

<sup>7</sup>: φέρουσιν

<sup>7</sup> Y **traen** el burro

Este tipo de inclusiones, con tanto detalle, permiten establecer la delimitación de 1-7, más allá de la usanza de los comentaristas de llevar el pasaje hasta el verso 11<sup>293</sup>. Los versos 8 y 9 muestran indirectamente un desplazamiento de Jesús con dos grupos: uno, el que va adelante y otro, el que le sigue. Si bien la mención de las vestiduras logra un enlace entre 7 y 8, el tema ha cambiado y el lugar también. Por ende, se debe hacer una pausa entre el verso 7 y el verso 8. Se debe destacar que Jesús no entra a Jerusalén hasta el verso 11 por lo que la procesión que le acompaña en 8-10 se realiza en el camino.

En el siguiente esquema permite observar la relación entre las subsecciones A y A' tomando como base 14.13ss:

a. 14.<sup>13</sup>. καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ /11.<sup>1b</sup>:  
ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ

<sup>13</sup> Y envió dos de sus discípulos /11.<sup>1b</sup>: envía a dos de sus discípulos

b. καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν / 11.<sup>2</sup>: καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην

y les dice: “Vayan a la ciudad...” / 11.<sup>2</sup>: y les dice: “Vayan a la aldea...”

c. 13-15: instrucciones / 11.<sup>2-3</sup>: instrucciones

---

293 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 513; J. Marcus, *Marcos (8-16)...*, 883. Gnilka se opone a la conformación de una unidad del pasaje e indica que es una ampliación, para ello muestra lo siguiente: que la montura deja de desempeñar algún papel en 8-11; en 7 y 8 las vestiduras se emplean de modo diferente; en 3 y 9, el predicado señor tiene significaciones distintas (J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos, II. (Mc 9-16)...*, 128-129).

d. 16: καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὔρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ ἠτοίμασαν τὸ πάσχα. / 11.4: καὶ ἀπῆλθον καὶ εὔρον πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου καὶ λύουσιν αὐτόν. /

<sup>16</sup> Y salieron los discípulos y vinieron a la ciudad y encontraron así como les dijo y prepararon la pascua 11.4: Y fueron y encontraron al burro atado a la puerta afuera en la calle y lo desatan.

e. 14.16b: καὶ ἠτοίμασαν τὸ πάσχα. / 11.7: καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν

<sup>16b</sup> y prepararon la pascua / 11.7: Y traen el burro a Jesús

Otro elemento importante es la mención del Monte de los Olivos en 11.1 y 14.26 que es un elemento significativo dada su ausencia general en toda la Biblia excepto en estos pasajes de Marcos más 13.3 y en paralelos: Mateo 21.1 y 26.30; Lucas 22.39; además en Juan 8.1 y en Zacarías 14.4. Es por esta razón que ha sido tomado como un marcador retórico en la narración de Marcos. La incidencia de Zacarías en Marcos ha sido discutida y en general existe el consenso sobre este punto aun y cuando no hay una evidencia textual directa con excepción de Marcos 14.27 en donde se cita Zacarías 13.7<sup>294</sup>.

Al respecto Craig A. Evans señala:

El Monte de los Olivos es seleccionado como el punto de partida oficial para la entrada en la ciudad... Esto tiene sentido, ya que el Monte de los Olivos domina la ciudad y el lado este del Monte del Templo. Pero también tiene sentido en vista del interés de Jesús en llevar adelante la agenda informado por temas de la profecía de Zacarías: “En aquel día sus pies se pararán sobre el Monte de los Olivos que descansa ante Jerusalén al este” (Zac 14.4). La salida desde el Monte de los Olivos para

294 C. A. Evans, “Jesus and Zechariah’s messianic hope”, B. Chilton, and C. A. Evans, *Authenticating the activities of Jesus*, Brill, Leiden 1999, 386-388; M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel...*, 119; W. L. Lane, *The Gospel According to Mark...*, 393.

entrar a Jerusalén montado sobre un burro es el comienzo de una serie de elementos tomados de Zacarías. Con la excepción de Marcos 14.27, donde una cita es puesta en labios de Jesús, las alusiones a Zacarías están implícitas y no hay razón para pensar que representan la teología del evangelista o la teología de la tradición. Lo que tenemos aquí son fragmentos significativos de la teología de Jesús, especialmente como se vincula a su relación con Jerusalén.<sup>295</sup>

La estructura de 14.12-26 tiene varios elementos que la hacen compleja. Lo primero que habría que notar es que existen tres momentos. El primer momento es la preparación de la pascua:

a. <sup>12</sup>Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἐτοῖμάσωμεν ἵνα φάγησ τὸ πάσχα;

<sup>12</sup> **Y el primer día** de los azimos, cuando se sacrificaba al cordero **de Pascua**, le dicen sus discípulos: “¿Dónde deseas que yendo, **preparemos**, para que comas **la pascua**?”

b. <sup>13</sup>καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀπαντήσῃ ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε αὐτῷ <sup>14</sup>καὶ ὅπου ἔαν εἰσέλθῃ εἶπατε τῷ οἰκοδεσπότη ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει· ποῦ ἐστὶν τὸ κατάλυμά μου ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω; <sup>15</sup>καὶ αὐτὸς ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἑτοιμον· καὶ ἐκεῖ ἐτοιμάσατε ἡμῖν.

<sup>13</sup> **Y envió dos de sus discípulos** y les dice: “Vayan a la ciudad y encontrarán un hombre cargando una jarra de agua, síganlo, <sup>14</sup> y donde entre digan al dueño que el

---

295 C. A. Evans, *Mark 8:27-16:20...*, 141. Boring también ve esta alusión sobre el Monte de los Olivos pero agrega: “El Monte de los Olivos es asociado con expectativas escatológicas, tanto en el Antiguo Testamento (Zac 14.4) como en el judaísmo del siglo primero, Josefo narra como en los problemáticos días precedentes a la guerra con Roma un autoproclamado profeta reunió multitudes para unirse con él sobre el Monte de los Olivos prometiendo demostrar que Dios estaba ahora empezando a liberar al pueblo haciendo que los muros de Jerusalén cayeran a una orden del profeta, de igual modo que los muros de Jericó habían caído cuando Israel entró a la tierra prometida (Ant. 20.169-172)” (M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 314-315).

maestro dice -¿Dónde está mi aposento donde **la pascua** con mis discípulos coma?- <sup>15</sup> Y él les mostrará arriba un lugar grande amueblado y **listo** y allí **preparen** a nosotros.”

a. <sup>16</sup>καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ ἠτοίμασαν τὸ πάσχα.

<sup>16</sup> **Y salieron los discípulos y vinieron a la ciudad y encontraron así como les dijo y prepararon la pascua**

Se observa 4 menciones de la palabra “pascua” y 3 del verbo “preparar”, además del adjetivo “preparado” con referencia al lugar en donde se iba a celebrar la comida. El verbo “preparar” muestra el camino de lo proyectado hasta su conclusión a través de tres modos verbales: v. 12 subjuntivo, v. 15 imperativo aoristo, v. 16 indicativo aoristo. El contenido del pasaje se organiza a partir del uso del verbo “preparar” y el sustantivo “pascua”.

Una vez con todo listo para realizar la cena de pascua viene Jesús con sus discípulos:

<sup>17</sup> Καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.

<sup>17</sup> Y siendo el atardecer **viene con los doce**

<sup>18</sup> καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων

<sup>18</sup> y reclinándose ellos y **comiendo**

ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με ὁ ἐσθίων μετ’ ἐμοῦ.

Jesús dijo: “**Amén les digo que uno de ustedes me entregará, el que come conmigo**”

<sup>19</sup> ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· μήτι ἐγώ;

<sup>19</sup> Comenzaron a entristecerse y decirle uno por uno: “¿No (soy) yo?”

<sup>20</sup> ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ’ ἐμοῦ εἰς τὸ τρίβλιον.

<sup>20</sup> Pero les dijo: “**Uno de los doce, el que moja conmigo en el plato**

<sup>21</sup> ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνω δι’ οὗ ὁ υἱὸς

τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

<sup>21</sup> Porque en verdad, el hijo del hombre se va, así como ha sido escrito acerca de él, **pero ay del hombre aquel por medio del que el hijo del hombre es entregado**. Bien si él no hubiera nacido tal hombre.”

Como se aprecia en el texto luego de venir con los discípulos, reclinarse y empezar a comer, Jesús indica que uno de los que come con él le entregará. El participio ἐσθιόντων (“comiendo” v. 18 y v. 22) integra las dos subsecciones internas 17-21 y 22-25, junto con la palabra “amén” (v. 18 y v. 25). La siguiente subsección 22-25 trata sobre el pan y el vino:

<sup>22</sup> Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν <sup>22</sup> Y mientras **comían** ellos,  
a λαβὼν ἄρτον tomando el pan  
b εὐλογήσας lo bendijo  
c ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς y partió y les dio  
d καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. y dijo: “Tomen, este es mi cuerpo”.  
<sup>23</sup> a καὶ λαβὼν ποτήριον Y tomando la copa  
b εὐχαριστήσας dando gracias,  
c ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. les dio y bebieron de ella todos.  
d <sup>24</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πῶλλων. <sup>24</sup> Y les dijo: “Esto es mi sangre de la alianza la que es derramada para todos.

<sup>25</sup> ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκεῖνης ὅταν αὐτὸ πίνω καὶ νὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

<sup>25</sup> **Amén les digo que** no más beberé del fruto de la vid hasta el día aquel cuanto la beba nueva en el reino de Dios.

## SUBSECCIÓN INTERNA 11.8-12.40

La subsección interna está enmarcada por la mención de David como padre en 11.10 y 12.35. La relación temática es amplia si se considera que estas dos menciones de David están formuladas sobre la base de citas o alusiones al A.T. y que David, en Marcos, aparece solo 7 veces (Mc 2.25; 10.47 y 48; 11.10 y 12.35, 36, 37) mientras que en Mateo 15 veces y en Lucas 12 veces. Las dos subsecciones en donde aparece tienen elementos de vínculo con lo anterior. En el caso de 11.8-10 existen dos relaciones evidentes. El primer vínculo es 10.47 y 48 en donde del hijo de Timeo, un mendigo ciego, pide a gritos a Jesús que tenga misericordia de él: “hijo de David, ten misericordia de mí”. El segundo vínculo es con 11.7 en donde echan sobre el asno sus mantos que tiene relación directa con 11.8. Lo que parece importante resaltar en este caso es que 12.35-40 destruye esta idea de la condición de hijo de David del Jesús y del Mesías.

En el caso de 12.35-40 la vinculación con su contexto es más sutil. Primero, existe un vínculo tangencial con la perícopa anterior en donde es un escriba quien entra en discusión con Jesús. Segundo la mención de viudas en 12.40 sirve de enlace con 12.41-44 que es el relato de la ofrenda de la viuda. El tema de la oración es significativo en el texto ya que no es muy común en Marcos, el verbo orar aparece distribuido del siguiente modo: Jesús 1.35; 6.46; 14.32, 35, 39; discípulos 11.24, 25, 13.18, 14.38; escribas 12.40. El sustantivo oración solo aparece dos veces una dirigida a los discípulos en 9.9 y otra en la cita de Isaías 56.7 en 11.17.

Entre 11.1 y 13.1 suceden tres entradas a Jerusalén y tres salidas.

11.<sup>11</sup> Y entro a Jerusalén al templo/salió a Betania

<sup>15</sup> Y viene a Jerusalén. Y Entró al templo.

<sup>19</sup> Salían fuera de la ciudad



<sup>27</sup>Y viene otra vez a Jerusalén y (estaba) caminando en el templo.  
13.<sup>1</sup> Y saliendo él del templo.

Entre 11.15 y 12.34 tienen lugar las mayores tensiones con las autoridades de Jerusalén y Jesús. Dos de ellas expresan la voluntad de asesinar a Jesús de parte de esas autoridades:

11.<sup>18</sup> Καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.

<sup>18</sup> Y escucharon los sacerdotes y los escribas **y buscaban cómo lo matarían**. Pero le **temían**, pues **la multitud** estaba admirada de su enseñanza.

12.<sup>12</sup> Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέειπεν αὐτὸν ἀπήλθον. (11.<sup>27</sup>: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι los sacerdotes y los escribas y los ancianos)

<sup>12</sup> Y **buscaban agarrarlo**, y **temieron a la multitud**, porque supieron que para ellos la parábola dijo. Y dejándolo se fueron.

La misma intención de parte de las autoridades aparece en 14.1-2, 10-11 y 14.55:

14.<sup>1</sup> Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας. καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρεῖταισαντες ἀποκτείνωσιν· <sup>2</sup>ἔλεγον γὰρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.

<sup>1</sup> Y era la pascua y los ázimos después de dos días **y buscaban los sacerdotes y los escribas cómo con engaño agarrarlo y matarlo**. <sup>2</sup> Pues decían: “No en la fiesta, no sea (que se) alborote el pueblo.

<sup>10</sup> Καὶ Ἰούδας Ἰσκαριώθ ὁ εἷς τῶν δώδεκα ἀπήλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς. <sup>11</sup> οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ

<sup>10</sup> Y Judas Iscariote uno de los doce **salió hacia los sacerdotes para entregárselos**. <sup>11</sup> Y ellos escuchando se alegraron y le prometieron darle plata. **Y buscaba cuál (sería) el momento oportuno para entregarlo**.

14.<sup>55</sup> Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ἠύρισκον·  
<sup>55</sup> Y los sacerdotes y todo el Consejo **buscaban un testimonio contra Jesús para matarlo** y no encontraban

En tres de las menciones que indican el propósito de asesinar a Jesús, la multitud y el pueblo son los que detienen la acción y frustran el propósito. Solo en la cuarta mención (14.55) las autoridades son capaces de lograr su propósito una vez que la multitud ha desaparecido.

Si seguimos la línea de desplazamientos, es decir, de entradas y salidas de Jerusalén, los marcadores retóricos son los siguientes:

11.<sup>10</sup> εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

<sup>11</sup> Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν (entró a Jerusalén al templo) καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψίας ἦδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν (salió a Betania) μετὰ τῶν δώδεκα.

<sup>12</sup> Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξεληθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας (saliendo ellos de Betania) ἐπέινασεν

<sup>15</sup> Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα (vienen a Jerusalén). Καὶ εἰσῆλθὼν εἰς τὸ ἱερόν (entrando al templo) ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, ... <sup>18</sup> Καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπὸ λέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. <sup>19</sup> Καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως. (salían fuera de la ciudad)

11.<sup>27</sup> Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα (vienen de nuevo a Jerusalén) καὶ ἐν τῷ ἱερῷ (y en el templo) περιπατοῦντος αὐτοῦ ἐρχονται πρὸς αὐτόν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι (vienen a él los sumos sacerdotes y los escribas y los ancianos)

12.<sup>12</sup> Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφείτεσ αὐτὸν ἀπῆλθον (y dejándolo se fueron).

12.<sup>13</sup> Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινας τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρωδιανῶν (y envían...) ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ...

<sup>34</sup> ...καὶ οὐδεὶς οὐκ ἐτί τὸ ἄσπερον αὐτὸν ἐπερωτήσῃ.

<sup>35</sup> Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ· πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν;

13:<sup>1</sup> Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ (y saliendo él del templo) λέγει αὐτῷ εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί.

Según estos marcadores se puede aducir que existe un crecimiento en las acciones que están involucradas en cada entrada y salida. Por ejemplo, en la primera (v. 11), Jesús entra y mira todo a su alrededor, al atardecer sale de la ciudad; en la segunda (vv. 15-18) actúa expulsando al comercio del templo; en la tercera (11.27 y 13.1) se dan distintas confrontaciones con las autoridades. Sin embargo, al usar este criterio uno se topa con el problema de la organización real de la narración. En este caso la inclusión en torno a la filiación davídica (11.10 y 12.35ss), que debe ser considerada con mucho cuidado ya que es un elemento clave de su mesianidad<sup>296</sup>, queda subsumida en las otras acciones y discusiones de Jesús. En este caso, el criterio de estructuración debe seguir el camino de la propia narración y a la filiación davídica, es apropiado darle mayor relevancia. Por esta razón, antes que usar el criterio de las entradas y salidas de Jerusalén, lo mejor es tomar la filiación davídica como el elemento clave de estructuración.

Sumado a lo anterior también consideremos que existe una relación entre 12.41-44 y 14.1-11. Se debe observar con atención la doble mención de “pobres”. De las cinco veces que esta palabra aparece en el evangelio el peso recae en estas dos perícopas: 12. 42 y 43 y 14.5 y 7 más una en 10.21. También se trata de una relación temática: son las únicas dos perícopas del evangelio en donde dos mujeres realizan acciones vincu-

---

<sup>296</sup> R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 484. También G. Theissen and A. Merz, *The historical Jesus: a comprehensive guide...*, 194-196.

ladas al dar. En el primer caso es la ofrenda de la viuda pobre y en el segundo de la mujer que unge a Jesús. Jesús es ungido por una mujer fuera de Jerusalén.

Al tomar estos elementos y agregarlos en la construcción de una estructura, el periodo de acciones de Jesús en el templo en conflicto con las autoridades queda enmarcado en la discusión sobre la filiación de Jesús con David. Por esta razón, se abre una nueva subsección paralela con 12.41 y 14.11. El capítulo 13 constituye el centro de la subsección 11.1-14.26 como se ha visto en el esquema propuesto.

Es claro que esta propuesta no encuentra ecos en comentarios y estudios, pero se debe preguntar ¿Qué tan relevante es Jerusalén y el Templo para Jesús y el evangelio de Marcos? ¿Lo central, en Marcos, es esta ciudad o en realidad esta ciudad es solo el punto de confrontación entre Jesús y las autoridades que le han venido hostigando desde el capítulo 2 hasta el punto de buscar como matarle en 3.6? La cuestión es si la forma de leer Marcos ha sido más influenciada por la teología sacrificial y que por la propia voz del autor.

Dos datos refuerzan esta hipótesis sobre la falta de relevancia de Jerusalén para Marcos o dicho de otra forma la reducción de su relevancia. El primero aparece en la introducción al evangelio<sup>297</sup>, allí, muy a pesar de la identificación que se ha hecho con la narrativa del Éxodo, las personas de “toda la región de Judea y Jerusalén todos” salen de sus espacios para posicionarse en el espacio de Juan el que bautiza (1.5-6). Tal desplazamiento lejos de reforzar la idea del Éxodo la invierte: **el nuevo Éxodo es salir de la tierra prometida e ir al otro lado del Jordán**. El segundo dato es que la unción de Jesús no se realiza dentro de Jerusalén, ni como parte de una ceremonia triunfal, más bien fuera de Jerusalén, en Betania, en la casa de Simón el leproso y por manos de una mujer (14.3). La razón de la unción debe verse en el propio contexto del pasaje y la explicación que da Jesús: ὁ ἔσχευ ἐποίησεν.

297 Ver el estudio realizado en el siguiente capítulo de este libro.

προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἑνταφιασμόν—(Ella) se anticipó a ungir mi cuerpo para el entierro- (14.8). Se profundizará más en estos aspectos en los párrafos siguientes y en el cuerpo del comentario en donde se traten las perícopas en cuestión.

## SUBSECCIONES A 11.8-10 Y A´ 12.35-40

Los versos 11.8-10 en realidad no narran la entrada, como tal, a Jerusalén la cual se indica en el verso 11<sup>298</sup> que he colocado en la siguiente subsección. Los versos 8-10 tratan sobre la aclamación de las gentes a Jesús:

11.<sup>8</sup> καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν,

<sup>8</sup> Y muchos, **sus ropas**, extendieron sobre el camino

ἄλλοι δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν.

y otros ramás que habían cortado de los campos.

<sup>9</sup> καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον·

<sup>9</sup> Y **los que iban delante y los que le seguían** gritaban:

ὠσαννὰ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·

“*Hosanna, bendito el que viene en el nombre del señor* (Salmo 118.25-26).

<sup>10</sup> εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ·

ὠσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

<sup>10</sup> **Sea bendecido el reino que viene de nuestro padre David.**

*Hosanna en las alturas.*”

Como señalé, la concepción de David como padre es rara en Marcos y recae en 10.47 y 48; 11.10 y 12.35, 36, 37. Por esta razón el vínculo entre 10.10 y 12.35ss implica la voluntad del autor de oponer dos visiones sobre la presencia de David en la narración de Marcos, dejando claro que David

---

298 France tiene la misma opinión: “La locación es aún fuera de Jerusalén (v.1), y Jesús, de hecho, no entrará a la ciudad hasta el verso 11. La descripción tradicional de la escena como la “Entrada triunfal” es en consecuencia imprecisa; describe el acercamiento de Jesús a la ciudad, no su entrada” (R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 430).

no es el punto de referencia<sup>299</sup> para el quehacer se Jesús ni su persona a diferencia de las genealogías de Mateo y Lucas en donde este cumple el papel de ancestro destacado.

La subsección 12.35-40 está compuesta por dos unidades diferentes entre sí y que han sido tejidas sobre la palabra “escribas” y el tema de la enseñanza. En la primera parte, es Jesús quien reta la perspectiva de los escribas sobre David como hijo del Mesías (12.35-37), y en la segunda parte Jesús destruye el talante de este grupo y termina con un juicio en su contra (12.38-40):

<sup>35</sup> Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ·  
πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν;  
<sup>35</sup> Y respondiendo Jesús decía **mientras enseñaba en el templo**:  
“¿Cómo dicen **los escribas que el cristo hijo de David es?**”

<sup>36</sup> αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ·

<sup>36</sup> El mismo David dijo en el espíritu santo:

εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἀϋθῶ  
θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.

“*Dijo el señor a mi señor, siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies*” (Salmo 110.1).

<sup>37</sup> αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον,

<sup>37</sup> El mismo David le dice señor,

καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστίν υἱός;

y ¿Cómo de él es hijo?

<sup>299</sup> Adela Yabro Collins dice sobre el verso 10: “En este verso la multitud improvisa, en lugar de citar un salmo. Ellos bendicen “la llegada del Reino de nuestro padre David”... Aunque aquí Jesús no es saludado explícitamente como Rey o como hijo de David, el contexto sugiere que él es ambos. Tal inferencia es apoyada por la alocución sobre Jesús por Bartimeo como hijo de David” (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 520). Esta perspectiva es cuestionada por la perícopa que se encuentra en 12.35-37. No obstante, Adela Y. Collins insiste en mantener esta idea al considerar que Jesús no responde realmente a la pregunta sobre las afirmaciones de los escribas sobre el Mesías como hijo de David. Ella concluye indicando que “Él es hijo de David, pero no de la forma que muchos durante ese tiempo esperarían y que su identidad está mejor expresada como una tensión entre el sufriente Hijo del Hombre y el glorioso Hijo del Hombre de acuerdo con la visión de Daniel” (A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 582). Pero en realidad la cuestión me parece clara en 12.35ss: el Mesías no es hijo de David, por lo que Jesús no puede ser definido de esa forma.

Καὶ [ὁ] πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως.

**Y mucha multitud lo escuchaba con agrado.**

<sup>38</sup> Καὶ ἐν τῇ διδασκίᾳ αὐτοῦ ἔλεγεν· <sup>3</sup>

<sup>8</sup> Y en su enseñanza decía

βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων ἐν στολαῖς περιπᾶ  
τεῖν καὶ ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς

“Miren (cuidense), de los escribas, los que desean caminar con  
largas vestiduras y saludos (reconocimiento respetuoso) en las  
plazas,

<sup>39</sup> καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας  
ἐν τοῖς δεῖπνοις,

<sup>39</sup> y los lugares de honor en las sinagogas y los lugares de honor  
en los banquetes,

<sup>40</sup> οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ  
προσευχόμενοι·

οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα.

<sup>40</sup> los que devoran **las casas de las viudas** y con falsedad hacen  
oraciones largas. Estos recibirán mayor juicio”.

A diferencia del ciclo de Elías que se estudió en la segunda parte de este capítulo, y en donde se construye una serie de relaciones positivas sobre este profeta con Juan el que bautiza, Jesús y los discípulos, Marcos parece no gustar de David como punto de referencia y se desmarca del mismo al mostrar que David no es el padre del mesías.

En cuanto a la “entrada triunfal” a Jerusalén o al templo se debe tener el cuidado de seguir la narración de Marcos. En este sentido la entrada como tal a Jerusalén y al templo inicia en el verso 11 y este verso corresponde por entero a identificar la primera entrada y salida de Jesús a la ciudad y al templo. El verso termina con Jesús regresando a Betania. No se hace mención de una multitud que grita aclamaciones a Jesús al entrar en la ciudad. El verbo εἰσῆλθεν (entró) es una forma verbal en singular. Esta es una ruptura significativa contra quienes asumen que el verso 11 está relacionado directamente con 8-10.

Adela Yabro Collins indica que “Paul Duff, siguiendo a Werner Kelber y especialmente a Jacob Myers, argumenta que la entrada en Marcos no es triunfal y que no hay realmente una entrada, excepto por el anticlimático v. 11”<sup>300</sup>. El artículo de Duff apunta a la relación que existe entre Zacarías 14 y Marcos 11. La base de su argumento es doble, por un lado, retoma la figura del Guerrero Divino<sup>301</sup> y por otra, las procesiones triunfales. Esta figura, según indica, es constitutiva de Zacarías 14. Uno de los componentes de los relatos en donde aparece el Guerrero Divino es la descripción de la marcha procesional de Yahveh a Sion. Duff presenta la estructura de Zacarías 14 del siguiente modo:

- a. La amenaza contra Israel es descrita, las naciones se reúnen contra Jerusalén (vv. 1-2).
- b. El conflicto entre Yahveh y sus enemigos es descrito y la victoria de Yahveh es implicada (v. 3)
- c. Yahveh aparece en el Monte de los Olivos, después de lo cual Yahveh prepara un camino procesional, Él y su santo entran a la ciudad de Jerusalén (v.5).
- d. La entrada de Yahveh a la ciudad santa resulta en un nuevo orden de la creación (vv. 6-8).
- e. Luego se menciona la manifestación del reino universal de Yahveh (vv. 9-11).

300 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 515.

301 “La representación de YHWH como un dios guerrero es evidenciada a través de la historia de la Biblia Hebrea en una variedad de himnos al guerrero divino. Alguno de los más antiguos de estos himnos son el Canto del Mar en Éxodo 15 y el Canto de Débora en Jueces 5.10. Otros himnos al guerrero divino son encontrados, en otros lugares, en los Salmos y el Deutero Isaías, el Trito Isaías y Zacarías.” (P. B. Duff, “The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King: Mark’s Account of Jesus’ Entry into Jerusalem”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 111, No. 1 (Spring, 1992), pp. 57)



- f. Seguido de una descripción de cómo los enemigos de Yahveh y su pueblo serán destruidos (vv. 12-15).
- g. Los gentiles que sobrevivieran a la destrucción reconocerán la soberanía universal de Yahveh y vendrán a Jerusalén para participar en la fiesta de los Tabernáculos (vv. 16-19).
- h. Finalmente, el pasaje termina con la escena de una Jerusalén Santificada donde la distinción entre lo sagrado y lo profano será superada (vv. 20-21)<sup>302</sup>

Posteriormente, Duff analiza distintas entradas de victoria en distintas fuentes de la época, como es el caso de Josefo (Ant.11.8.5) y otros autores romanos. Concluye señalando:

En este estudio, hemos intentado establecer meramente estos dos tipos con el propósito de facilitar la discusión. Una cosa que emerge de los ejemplos citados de ambos tipos de procesiones de entrada es el patrón por el cual un rey/general simbólicamente se apropian de la ciudad por medio de un ritual, sea esa ciudad propia o extranjera. La apropiación de la ciudad resuena en ambos elementos de la procesión, más importante, con una ceremonia ritual al final. Sin este acto final la ceremonia de entrada está incompleta.<sup>303</sup>

La estructura de las procesiones triunfales se compone por 1. El conquistador es escoltado por la ciudadanía o el ejército del conquistador; 2. La procesión es acompañada por himnos y/o aclamaciones; 3. La procesión triunfal romana muestra varios elementos, por ejemplo, *fascēs*, la cara pintada del general que simboliza la autoridad del soberano; 4. La entrada es seguida por un ritual de apropiación, tal como un sacrificio que se realiza en el templo en donde el soberano se apropia

---

302 P. B. Duff, "The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King...", 58.

303 P. B. Duff, "The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King...", 64.

simbólicamente de la ciudad<sup>304</sup>. El autor concluye que la entrada de Jesús a Jerusalén sucede de una manera semejante.

Al unir ambos temas, el de Zacarías 14 y el de las procesiones triunfales greco-romanas, Duff indica:

El texto del segundo evangelio consecuentemente amplifica ese eco de Zacarías 14 en distintos lugares. Primero, en 11.1 Marcos sitúa el comienzo de la entrada de Jesús a Jerusalén sobre el Monte de los Olivos, un hecho que trae a la mente la aparición de YHWH, el guerrero divino sobre la misma montaña en Zacarías 14.4, 7. Segundo, Jesús y sus seguidores entran a Jerusalén en procesión justo como YHWH el guerrero divino entra a Jerusalén en procesión con sus santos en Zacarías 14.8. Finalmente, la referencia de Marcos a los vasos en el Templo en 11.16 recuerda la referencia de Zacarías a los vasos en el Templo. Sin embargo, es importante apuntar que Marcos no solo alude al pasaje del guerrero divino de Zacarías 14. Como se mencionó antes, Marcos desarrolla su alusión al texto del guerrero divino trayendo a la mente de sus lectores elementos encontrados en llegada de las procesiones de los reyes guerreros greco-romanos.<sup>305</sup>

Duff indica los elementos convergentes en ambos elementos descritos con relación a la entrada de Jesús a Jerusalén:

- a. Primero Jesús es escoltado por sus discípulos y seguidores tal y como sucede con el Rey Guerrero greco-romano.
- b. Segundo, su escolta da gritos de aclamación: ¡Hosanna! Bendito el que viene en el nombre del Señor.... (11:9b-10). Esta aclamación hace eco del Salmo 118.50
- c. Tercero, la procesión que entra a Jerusalén muestra elementos que subrayan la autoridad de Jesús, tales como las vestiduras sobre el burro y sobre el camino (2 Kgs 9:13;

304 P. B. Duff, "The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King...", 66.

305 P. B. Duff, "The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King"..., 66.

Plut. Cat. Mi. 7). Además de las ramas que pueden asociarse con la fiesta de Sukkot.

- d. Cuarto, hay un acto de apropiación simbólica del Templo y, por ende, de la ciudad, en la expulsión de los mercaderes del Templo y dramáticamente toma posesión de “su casa”.<sup>306</sup>

Una frase que no está indicada por Duff es que las autoridades salen del Templo y dejan allí a Jesús (καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον “y dejándolo se fueron” 12.12c). Si hay un elemento de apropiación es este. El contexto del verso 12c es la enseñanza en el Templo.

La conclusión de Duff es que Marcos con la ruptura de su relato en el verso 11 lo que presenta es un giro irónico. Lejos de la toma del Templo en Zacarías 14 y de las entradas triunfales de los reyes y generales guerreros a las ciudades:

Por el contrario, en el relato de Marcos, la entrada desfile —a causa de la interrupción de los versos 11-14— abruptamente y anticlimáticamente termina, y Jesús simplemente abandona el Templo y la ciudad. La “apropiación” del Templo al día siguiente no es realmente una apropiación para nada, sino una descalificación, un hecho por demás evidente en la estructura de Marcos, una estructura que conecta la entrada de Jesús y su actividad en el Templo con la maldición de la higuera. Como hemos visto, la maldición de la higuera y la subsecuente “lección” (es decir, el logión del mover la montaña) sugieren al lector la condena del Templo.<sup>307</sup>

Para reforzar este planteamiento de Duff debe subrayarse la cita compuesta de Isaías 56.<sup>7</sup> y Jeremías 7.<sup>11</sup>: καὶ ἐδίδασκει καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; (y enseñaba y les

---

306 P. B. Duff, “The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King”..., 66-67.

307 P. B. Duff, “The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King”..., 70.

decía: “No ha sido escrito que mi casa, casa de oración será llamada para todas las naciones)<sup>308</sup> ὑμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν (pero ustedes la han hecho cueva de ladrones”). El Templo no es el lugar de referencia para Jesús. Más bien Jesús descalifica al Templo por su quehacer.

Se debe omitir el concepto de “entrada triunfal”, la procesión concluye antes de la entrada a la ciudad y al templo como indica el verso 11. Luego Jesús entra solo a la ciudad y al templo, mira alrededor y sale de la ciudad. Así que la Ciudad de David no es el punto de referencia, como tampoco lo es David aun y cuando Jesús no rectifique las aclamaciones del hombre ciego en 10.46-52 y de la multitud en 11.8-10. El peso narrativo de Marcos se decanta por la figura de Elías: 6.15; 8.28; 9.4, 5, 11, 12, 13; 15.35, 36<sup>309</sup>. Es Elías la figura central que sirve de base para el quehacer de Juan el que bautiza, de Jesús y los discípulos.

El contraste entre dos preguntas sobre un punto específico que requiere atención permite ver la diferencia del tratamiento a la figura de Elías y a la figura de David. En 9.9 la frase “descendiendo del monte” es paralela gramaticalmente a “enseñando en el templo” en 12.35. La pregunta que sigue también está en paralelo: 9.11: “¿Por qué dicen los escribas que es necesario que Elías venga primero?” y 12.35: “¿Cómo dicen los escribas que el cristo es hijo de David?” Las respuestas son contrastantes. Mientras que Elías ya ha venido según Jesús y han hecho con él lo que han querido, en el caso de David la respuesta de Jesús es negativa: ¿Cómo es (de él) su hijo? Dado que Marcos no cuenta con genealogías que prueben la filiación davídica de Jesús y que no menciona

308 LXX Isaías 56.7: εἰσάξω αὐτοὺς εἰς τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου καὶ εὐφρανῶ αὐτοὺς ἐν τῷ οἴκῳ τῆς προσευχῆς μου τὰ ὀλοκαυτώματα αὐτῶν καὶ αἱ θυσίαι αὐτῶν ἔσονται δεκταὶ ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου μου ὃ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. LXX Jeremías 7.11: μὴ σπήλαιον ληστῶν ὃ οἶκός μου οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ’ αὐτῷ ἐκεῖ ἐνώπιον ὑμῶν καὶ ἐγὼ ἰδοὺ ἐώρακα λέγει κύριος.

309 El tema de Elías se ha discutido en el estudio de Segunda Sección de este capítulo.

a José como padre de Jesús (Mt 1.20) y no es evidente una relación profunda con María como se indica en Marcos 3.31-35, entonces esta pregunta debe contextualizarse dentro de esta falta de ancestros de Jesús en Marcos y eso implica la no filiación davídica<sup>310</sup>.

Considerando el resumen que hace Ben Witherington III<sup>311</sup> sobre esta perícopa y que recoge muy bien la posición de muchos otros comentaristas se puede indicar que el problema es que repudiar el título y separarse de este en el contexto de la enseñanza sobre los escribas, pueden ser dos cosas diferentes. No repudia el clamor popular o la súplica del afligido, pero si desarma la argumentación aducida a los escribas. Aquí es donde está el punto medular. Aun sin saber a ciencia cierta qué pensaban los escribas de Jerusalén al respecto, ya que la posición de Jesús no se ofrece en el contexto de una discusión específica, y que la enseñanza se da luego de la afirmación “ya nadie se atrevía a preguntar” (Mc 12.34), la enseñanza va dirigida a un auditorio mayor que se denomina “muchacha multitud” (Mc 12.37) y a quienes aclara el punto sobre la filiación davídica. Por lo menos se debe aceptar que hay aquí una corrección de fondo, no a los escribas que ya no desean entrar en discusión con Jesús, sino a la gente. Del mismo modo, ya que el verso 8.29 ha sido considerado el centro del evangelio y allí, en la llamada confesión de Pedro, este dice: “Tu eres el cristo” el significado de “cristo” es aclarado en parte de manera directa por Marcos en 12.37 desligándolo de la filiación davídica.

---

310 “No hay indicación alguna en Marcos que el autor o su comunidad afirme que Jesús es descendiente de David, y que esto fue discutido por los oponentes de Marcos” (M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 348).

311 Para Witherington: “¿Está Jesús repudiando aquí los orígenes davídicos del Mesías como algunos han sugerido? Esto parece improbable, ya que en otros lugares Jesús no repudia el título Hijo de David, pero él muy bien ha repudiado ciertas nociones populares del antiguo judaísmo sobre el Mesías Davidico...” (B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 333).

Entonces, con France<sup>312</sup> se puede asumir que esta discusión reposiciona la identidad de Jesús de una perspectiva de filiación davídica, la cual ha sido descartada, a la filiación con Dios que ha sido expuesta en 1.11 y 9.7. Un punto clave aquí, es si Marcos en realidad piensa en la restitución de Jerusalén o su purificación. Pero, con los datos de esta amplia sección de los evangelios uno debería concluir lo contrario.

Es necesario subrayar que la discusión planteada por Jesús tiene que ver con lo propuesto por los escribas y de ahí que los versos siguientes 12.38-40 constituyan una crítica a las acciones de estos en busca de honor y que, sin embargo, actúan de un modo contrario a lo que se esperaría de conocedores de las palabras de Moisés.

#### SUBSECCIONES B 11.11-25 Y B' 12.13-34

La subsección 11.11-25 consta de tres partes. El tema de la higuera enmarca el relato de la expulsión de comerciantes del templo. Esta idea se refuerza por la frase final del verso 14: “y escuchaban sus discípulos” que es retomada en el verso 21: “y recordando Pedro...”. A esto se debe agregar que Jesús vio de lejos la higuera y parecía tener fruto (v. 13) y en el verso 20, ellos vieron la higuera seca.

La estructura de la subsección 11.11-25 es la siguiente:

<sup>11</sup> Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν καὶ περιβλεψάμενος πάντα,

<sup>11</sup> **Y entró a Jerusalén al templo** y estuvo mirando todo alrededor,

ὁψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.

siendo ya el atardecer y era tarde, **salió a Betania** con los doce.

<sup>12</sup> Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπείνασεν.

<sup>12</sup> Y al otro día **saliendo ellos de Betania**, tuvo hambre,

312 R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark...*, 487-488.

<sup>13</sup>καὶ ἰδὼν συκὴν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν, εἰ ἄρα τι εὐρήσει ἐν αὐτῇ, καὶ ἐλθὼν ἐπ’ αὐτήν οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα· ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων.

<sup>13</sup> y **viendo una higuera** de lejos que tenía hojas, vino (a ver) si algo encontrará en ella y viniendo a ella nada encontró si no hojas pues no era el tiempo de higos.

<sup>14</sup>καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ· μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι.

καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

<sup>14</sup> **Y replicando le dice (a la higuera):** “No más en delante de ti nadie el fruto coma”. **Y escuchaban sus discípulos.**

<sup>15</sup>Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν

<sup>15</sup> **Y vienen a Jerusalén. Y entra al templo**

ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν,

y comenzó **a echar** a los que venden y a los que compran en el templo, y las mesas de lo que cambian (monedas) y las sillas de los que vendían palomas volcá.

<sup>16</sup>καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκευὸς διὰ τοῦ ἱεροῦ. <sup>17</sup>καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν. <sup>18</sup>Καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπὸ λέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσθη το ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.

<sup>16</sup> Y no dejaba que alguno llevara alguna cosa a través del templo. <sup>17</sup> **Y enseñaba** y les decía: “No ha sido escrito: “*mi casa, casa de oración será llamada para todos los pueblos*” (Isaías 56.<sup>7</sup>) pero ustedes la han hecho cueva de ladrones”.

<sup>18</sup> Y escucharon **los sacerdotes y los escribas** y buscaban cómo lo matarían. Pero le temían, **pues la multitud estaba admirada de su enseñanza.**

<sup>19</sup>Καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως.

<sup>19</sup> Y cuando llegaba el atardecer **salían fuera de la ciudad.**

<sup>20</sup>Καὶ παραπορευόμενοι πρῶτ’ εἶδον τὴν συκὴν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν.

<sup>20</sup> Y pasando temprano en la mañana, **vieron la higuera que se había secado** de raíz.

<sup>21</sup> καὶ ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· ῥαββί, ἴδε ἡ συκὴ ἦν κατηράσω ἐξήρτανται.

<sup>21</sup> **Y recordando Pedro, le dice:** “Rabí, **Mira la higuera que maldijiste se ha secado**”.

<sup>22</sup> καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· ἔχετε πίστιν θεοῦ.

<sup>22</sup> **Y contestando Jesús les dice:** “**Tengan fe (sean leales a) en Dios.**

<sup>23</sup> ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὃς αἶψα εἶπη τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῆ ἔν τῃ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὁ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ.

<sup>23</sup> **Amén les digo** que el que diga a este monte: “Se levantado y echado al mar, y no haya duda en su corazón sino **confie** que lo que dice sucede, le será (hecho).”

<sup>24</sup> διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν.

<sup>24</sup> **Por esto les digo** todo cuando oren y pidan, **confien** que lo han recibido y les será (hecho).

<sup>25</sup> Καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατὰ τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῆ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

<sup>25</sup> **Y cuando estén orando, perdonen** si algo tienen contra alguno para que el su padre el que está en los cielos, les perdone sus transgresiones”.

El tema de higuera constituye el marco para la expulsión de las gentes que comercian en el templo. Pero la higuera se torna en un tema de formación para los discípulos con la enseñanza de la fe/fidelidad/lealtad. Lo que ha pasado con la higuera no se compara con lo que puede hacer la fidelidad/lealtad hacia Dios cuando se expresa en la oración que ha dejado fuera la duda, pero, además, la oración debe realizarse habiendo perdonado a la persona contra quien tuviesen alguna tensión. El perdón del otro es perdón de Dios para quien ora.

La subsección 12.13-34 está compuesta por tres perícopas independientes que están entrelazadas por la referencia a la verdad que aparece en 12.14 y 32. La última línea del verso 12 dice: “y dejándolo se fueron”, la frase apunta a las autoridades de Jerusalén (11.27b: ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ



ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι, “vienen ante él los sumos sacerdotes y los escribas y los presbíteros”). Son estas autoridades las que, movidas por la expulsión de los comerciantes del Templo (11.15-19), envían directamente a fariseos y herodianos a interrogar a Jesús para cazarle en alguna palabra culpable. Luego de este grupo, aparecen los saduceos y posterior a estos, un escriba. La pregunta de los saduceos también es capciosa mientras que la del escriba parece honesta.

El origen de los interrogatorios de la subsección puede responder a la cuestión germinal sobre la autoridad de Jesús para hacer “estas cosas” (11.27-33) y que es la respuesta de las autoridades a la acción de Jesús de expulsar a los comerciantes del Templo. En este primer acoso, al verse vencidos por Jesús, le dejan y se van (12.12) pero en 12.13, estas autoridades envían algunos fariseos y herodianos a buscar alguna razón para prender a Jesús. Desde este punto de vista, tenemos en la subsección tres momentos en que distintos actores nombrados por sus grupos o tareas hacen preguntas a Jesús. Si bien solo el verso 13 indica a quienes enviaron las autoridades, es de notar que existe una correspondencia en cada perícopa sobre el dirigirse a Jesús<sup>313</sup>. El punto medular de las tres tiene que ver con la enseñanza y en cada una aparece el término “Maestro” (12.14, 19, 32).

---

313 Powery indica la relación entre estas perícopas: “Inmediatamente siguiendo a la discusión de Jesús con los saduceos viene un pasaje con una indagación de parte de un individuo, un escriba (12.28-34). Marcos conecta estos pasajes composicionalmente (escenas secuenciadas) vinculándolos entre ellos: 1. el escriba escucha la discusión previa y 2. el escriba también viene para preguntar una cuestión (12.28; cf. 12.18). La perícopa se encuentra en una larga serie de conversaciones de varios tópicos desde la acción de Jesús en el Templo (11.27-12.12; 12.13-17; 12.18-17). Si la cuestión de la autoridad (de 11.28) está aún siendo tratada (aunque ahora implícitamente), el pasaje trata con la autoridad fundamental para hacer todas las acciones: el *Shema*.” (E. B. Powery, *Jesus Reads Scripture...*, 69.)

La primera perícopa es 12.13-17, en donde aparecen los fariseos y herodianos<sup>314</sup>, retoma la idea de atrapar a Jesús y matarle en consonancia con 3.6. Del mismo modo, se usa el término lícito o permitido que está presente en otras confrontaciones con el grupo de los fariseos: 2.24; 10.2.

<sup>13</sup> Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινας τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἑρωδιανῶν ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ.

<sup>13</sup> Y envían a él algunos de los fariseos y de los herodianos para que lo atrapen en alguna palabra.

<sup>14</sup> καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθῆς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· ἕξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;

<sup>14</sup> Y viniendo le decían: “**Maestro, sabemos que eres verdadero y no te cuidas de nadie pues no ves el rostro de los seres humanos, sino con verdad el camino de Dios enseñas: ¿Es permitido dar impuestos al César o no? ¿Damos o no damos?**”

<sup>15</sup> ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς· τί με πεῖράζετε; φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω.

<sup>15</sup> Pero **él viéndoles** la hipocrecía les dice: “¿Por qué me prueban? **Traiganme un denario para que lo vea**”

<sup>16</sup> οἱ δὲ ἤνεγκαν. καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνος ἢ εἰκῶν αὕτη καὶ ἢ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· Καίσαρος.

<sup>16</sup> Y **se lo trajeron**. Y les dice: “¿De quién es la imagen y la inscripción?” Y ellos le dijeron: “De César”.

<sup>17</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. καὶ ἔξεθαύμαζον ἐπ' αὐτῷ.

<sup>17</sup> Y Jesús les dijo: “**Las cosas de César paguen a César y las de Dios a Dios**”. Y quedaban atónitos por él.

La estructura de esta subsección se sustenta en el verbo dar y en la repetición de la palabra “César”:

<sup>314</sup> La relación entre fariseos y herodianos es expuesta en varios momentos del evangelio aparte de esta perícopa, así en 3.6 y en 8.15. En ambos casos con acento negativo.

<sup>14</sup>καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε,... ἔξεστιν δοῦναι κῆ-  
νσον Καίσαρι ἢ οὐ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;  
<sup>17</sup>ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ  
τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

Los versos 15 y 16 corresponden a la forma cómo Jesús asume la pregunta considerándola una prueba, es decir, un desafío contra su honor. La larga descripción del honor de Jesús muestra el reconocimiento a su condición de Maestro y a su integridad a la hora de actuar. Pero, precisamente dicho reconocimiento tiene como contraparte el desafío para Jesús de demostrar que tales cualidades son ciertas<sup>315</sup>:

διδάσκαλε, Maestro,  
οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ· sabemos que eres verdadero  
καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· y no te cuidas de  
nadie  
οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, pues no  
ves el rostro de los seres humanos,  
ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας sino con verdad  
τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· el camino de Dios enseñas

Vale recordar aquí dos pasajes vinculados por la temática de la enseñanza y la autoridad. El primero es sobre la autoridad de Jesús en 1.22, 27 en donde las gentes de la sinagoga

---

<sup>315</sup> El comentario de J. Neyrey sobre el pasaje paralelo en Mateo 22.15-22 explica esta función de los desafíos al honor “En primer lugar los “fariseos y herodianos” tratan de tenderle una trampa con una pregunta sobre el tributo, una cuestión sobre la aplicación específica de la ley. Su desafío comienza sarcásticamente acreditando a Jesús con la “justicia”, es decir, la lealtad a Dios: “Sabemos... que enseñas el camino de Dios con verdad” (Mt 22.16). Habiendo puesto a Jesús en un aprieto, le hacen su difícil pregunta: “¿es lícito pagar tributo al César o no? (22.18). La respuesta de Jesús demuestra su lealtad genuina a Dios. Desestima la pregunta tramposa cuando anima a sus críticos a dar culto a Dios: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (22.21). La inteligente contestación al tema de la lealtad al César reclama que también se deben respetar los derechos de Dios. Pero en este punto Jesús no indica cuáles son estos derechos, solamente que él permanece apoyando lealmente los derechos tanto del emperador como de Dios, lo cual es el corazón de la “justicia.”” (J. Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 176).

se preguntan sobre lo que han visto y oído: una enseñanza nueva con autoridad y no como la de los escribas. El relato de Marcos 1.21-28 tiene su correlato en 6.1-6, en donde se levanta una pregunta semejante. El segundo es 11.27-33 en donde las autoridades del Templo y de Jerusalén cuestionan a Jesús sobre la autoridad que ha ejercido para echar a los comerciantes del Templo. En estos casos Jesús es cuestionado sobre el origen de su autoridad y no debe tomarse como un halago sino como un reto a su honor, en este caso, honor basado en su lealtad a Dios como hijo.

Jesús había ya puesto a prueba a las autoridades de Jerusalén al preguntarles sobre el origen del bautismo de Juan (11.30). La respuesta de las autoridades pasa por la reflexión sobre el dilema que conlleva: “si decimos del cielo, él dirá ¿por qué no le creyeron?, si decimos de los hombres tenían a la multitud pues todos tenían a Juan por profeta” (11.31-32). La respuesta resultó en un “no sabemos” (11.33). Jesús gana el desafío. El caso de la perícopa 12.13-17 conlleva el mismo dilema, pero esta vez, Jesús, logra contestar con inteligencia y vuelve a ganar el desafío propuesto.

La segunda subsección es 12.18-27 y está formada por una estructura clara.

<sup>18</sup> Καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν, οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι,

καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· <sup>19</sup> διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι ἓάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ κἄ ταλίπη γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῆ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

<sup>20</sup> Ἐπτά ἀδελφοὶ ἦσαν· καὶ ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα καὶ ἀπὸ θηήσκων οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα· <sup>21</sup> καὶ ὁ δεῦτερος ἔλαβεν αὐτὴν καὶ ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα· καὶ ὁ τρίτος ὡσαύτως· <sup>22</sup> καὶ οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα. Ἔσχατον πάντων καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.

<sup>23</sup> ἐν τῇ ἀναστάσει [ὅταν ἀναστῶσιν] τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα.

<sup>24</sup> ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ;

<sup>25</sup> ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμῖ ζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

<sup>26</sup> περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάρτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων·

ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰσαὰκ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰακώβ;

<sup>27</sup> οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων· πολὺ πλανήσθε.

La estructura presentada tiene el siguiente esquema:

<sup>19</sup> Maestro, Moisés escribió para nosotros

<sup>23</sup> En la resurrección ¿De cuál de ellos será la mujer? Pues los siete la tenían como esposa.

<sup>24</sup> Les dijo Jesús: “¿por esta causa están engañados no sabiendo las escrituras ni la fuerza de Dios? (Mateos-Camacho: Precisamente por eso estáis equivocados, por no conocer la Escritura ni la fuerza de Dios)

<sup>25</sup> Pues cuando de los muertos resucitaren...

<sup>26</sup> Y acerca de los muertos que son levantados (son resucitados) no han leído en el libro de Moisés

Las dos frases que forman el marco se encuentran en los versos 19 y 26 mientras que la acusación de Jesús sobre su ignorancia de las escrituras y de la fuerza de Dios es el centro en el verso 24. Los versos 23 y 25 hacen inclusión por medio de la referencia a la resurrección. El verso 25 es la respuesta directa al verso 23.

La estructura de la tercera subsección 12.28-34, como la anterior tiene una estructura clara que se sustenta en la repetición del primer y segundo mandamiento en los versos 29-31 en donde Jesús responde a la pregunta del escriba sobre cuál es el primer mandamiento de todos y recibe una respuesta semejante en 33. El verbo preguntar conforma los marcos de esta perícopa:

<sup>28</sup> Καὶ προσελθὼν εἷς τῶν γραμματέων ἀκούσας αὐτῶν συζητῶντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς ἐπηρώτησεν αὐτόν· ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων;

<sup>28</sup> Y acercándose uno de los escribas que lo había oído discutiendo, **cuando vió que bien les había contestado**, le preguntó: “¿Cuál es el primer mandamiento de todos?”

<sup>29</sup> ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστίν· ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, <sup>30</sup> καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.

<sup>29</sup> Jesús contestó: “El **primer mandamiento es**: -*Escucha, Israel, el Señor Dios nuestro uno es*, <sup>30</sup> *y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu vida y con toda tu mente y con toda tu fuerza*-(Deuteronomio 4.5-6).

<sup>31</sup> δευτέρα αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.

<sup>31</sup> **El segundo es**: -Amarás a tu prójimo como a ti mismo-(Levítico 19.8). **Mayor que estos, otro mandamiento no hay.**

<sup>32</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς· καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ’ ἅλ ηθειάς εἶπες

ὅτι εἷς ἐστίν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ·

<sup>32</sup> Y le dijo el escriba: “Bien, **maestro, con verdad dices**: “*uno es y no hay otro excepto este*” (Deuteronomio 4.35).

<sup>33</sup> καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτῶματων καὶ θυσιῶν.

<sup>33</sup> Y amarlo con todo tu corazón y todo tu entendimiento y con todas tus fuerzas (Deuteronomio 6.5) y amar al prójimo como a ti mismo (Levítico 19.8), **más que todos los holocaustos y sacrificios**”.

<sup>34</sup> καὶ ὁ Ἰησοῦς ἰδὼν [αὐτὸν] ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη εἶπεν αὐτῷ· οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.

<sup>34</sup> Y Jesús viendo que **sabiamente contestó** le dijo: “No lejos estás del reino de Dios. **Y nadie tenía el coraje de preguntarle (nada más)**.”

El verso 33 retoma casi de manera idéntica uno por uno los puntos contenidos en 29-30. El paralelo de las respuestas evidencia una perspectiva similar entre el escriba y Jesús al punto que Jesús indica que el escriba no está lejos del Reino de Dios. France señala sobre este pasaje:

La congratulación mutua añade una nueva atmósfera a este último encuentro. Junto con la información de que en adelante

nadie se atrevía a preguntar ninguna otra pregunta y el hecho que la próxima cuestión es planteada no a Jesús sino por él... La forma de Marcos de narrar este episodio sugiere que en la lucha que ha tomado lugar desde 11.27 es Jesús quien ha salido como el claro ganador.<sup>316</sup>

Este cierre inesperado, con la recitación del *Shema*, luego de las duras confrontaciones situadas en el templo entre Jesús y las autoridades de Jerusalén implicaría que de algún modo Jesús vuelve al tema de quién es el Señor de la Casa de oración que ha tenido lugar en 11.17 y que después llevará a las autoridades a exigir de Jesús una prueba del origen de su autoridad para hacer “estas cosas” (11.28).

Las distintas citas de la Escritura que aparecen en la subsección, incluyendo 11.27-12.12 pueden dar una pista sobre lo que está sucediendo en estos capítulos:

11.9-10 <sup>9</sup> Y los que iban delante y los que le seguían gritaban: “**Hosanna, bendito el que viene en el nombre del señor** (Salmo 118.25-26). <sup>10</sup> Sea bendecido el reino que viene de nuestro padre David. **Hosanna** en las alturas.”

11.17 <sup>17</sup> Y enseñaba y les decía: “**No ha sido escrito que mi casa, casa de oración será llamada para todos los pueblos** (Isaías 56.7) pero ustedes la han hecho cueva de ladrones.

12.10-11 <sup>10</sup> No leyeron esta escritura: “**La piedra que desecharon los que construyen, esta ha llegado a ser la cabeza del ángulo.** <sup>11</sup> **El señor la ha hecho y es maravillosa a los ojos nuestros (traducción posible: ¿y no es maravillosa a los ojos nuestros? O ¿Y es maravillosa a los ojos nuestros?)** (Salmo 118.22-23).

12.19 y 26 <sup>19</sup> “Maestro, Moisés escribió para nosotros que **si algún hermano muriera y dejara mujer y no dejara hijo, que tome el hermano suyo a la mujer y levante semilla de su hermano** (Génesis 38.8; Deuteronomio 25.5). <sup>26</sup> Y acerca de los muertos que son levantados (son resucitados) no han leído en el libro de Moisés sobre la zarza ¿Cómo habló Dios diciendo: **-yo soy el Dios de Abraham y Dios de Isaac y Dios de Jacob-**(Éxodo 3.6, 15, 16)?

---

316 R. T. France, *The Gospel of Mark...*, 476.

12.29-31 y 32-33 <sup>29</sup> Jesús contestó: “El primer mandamiento es: **-Escucha, Israel, el Señor Dios nuestro uno es,** <sup>30</sup> **y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu vida y con toda tu mente y con toda tu fuerza-**(Deuteronomio 4.5-6). <sup>31</sup> El segundo es: **-Amarás a tu prójimo como a ti mismo-**(Levítico 19.8). Mayor que estos, otro mandamiento no hay. <sup>32</sup> Y le dijo el escriba: “Bien, maestro, con verdad dices que uno es **y no hay otro excepto que él** (Deuteronomio 4.35). <sup>33</sup> **Y amarlo con todo tu corazón y todo tu entendimiento y con todas tus fuerzas** (Deuteronomio 6.5) **y amar al prójimo como a ti mismo** (Levítico 19.8), más que todos los holocaustos y sacrificios. 12.36 <sup>36</sup> El mismo David dice en el espíritu santo: “**Dijo el señor a mi señor, siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies**” (Salmo 110.1).

Las citas de 11.9-10 (Salmo 118.25-26) y 12.36 (Salmo 110.1) se refieren a David según la perspectiva de Marcos. Estas citas se han evaluado en la subsección “a”.

El evangelista cita en 11.17 Isaías 56.7 y al final de la cita agrega una referencia a Jeremías 7.11: “Mi casa, casa de oración será llamada para todas las naciones // pero ustedes la han hecho una cueva de ladrones”. Un elemento que es significativo es el contexto de la cita de Isaías dentro del mismo verso 7 que dice en la versión de los LXX:

είσαῶ αὐτοὺς εἰς τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου καὶ εὐφρανῶ αὐτοὺς ἐν τῷ οἴκῳ τῆς προσευχῆς μου τὰ ὀλοκαυτώματα αὐτῶν καὶ αἱ θυσίαι αὐτῶν ἔσονται δεκταὶ ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου μου ὃ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν  
Los traeré a mi monte santo y los alegraré en mi casa de oración, **los holocaustos de ellos y los sacrificios de ellos** serán aceptables sobre mi altar y mi casa, **casa de oración será llamada para todas las naciones.**

La referencia a los holocaustos y los sacrificios aparece también en Marcos 12.33 cuando el escriba señala el amor al prójimo como a uno mismo excede a todos los holocaustos y sacrificios. Es muy importante el uso de la palabra holocausto en Marcos ya que solo aparece en este pasaje y en Hebreos



10.6, 8 en todo el Nuevo Testamento. También la palabra sacrificio solo aparece una vez en Marcos en este verso. Dado el contexto de la cita y alusión Isaías 56.7 y Jeremías 7.11, esta frase en el texto de Marcos no puede ser al azar. Se trata de un eco de la cita de Isaías.

Isaías 56.6 es el referente de Isaías 56.7 que sería dirigido a los extranjeros:

καὶ τοῖς ἄλλογενέσι τοῖς προσκειμένοις κυρίῳ δουλεύειν αὐτῷ  
καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ εἶναι αὐτῷ εἰς δούλους καὶ  
δούλας καὶ πάντας τοὺς φυλασσομένους τὰ σάββατά μου μὴ  
βεβηλοῦν καὶ ἀντεχομένους τῆς διαθήκης μου

Y a los extranjeros que viven para servir al Señor y aman el nombre del Señor para serle siervos y siervas y a todos los que guardan mis sábados para no profanarlos y persisten en mi alianza.

Un poco más adelante en 56.11 se indica contra los pastores: "...son perros con un hambre insaciable, son pastores incapaces de comprender; cada cual va por su camino y a su ganancia, sin excepción" (Alonso-Schökel y Sicre). Valorando el contexto de Isaías 56.7 parece claro que la cita en Marcos constituye un resumen de elementos del capítulo 56 de Isaías que expresa la visión del Jesús marcano sobre las autoridades del templo y la gestión de este. En este sentido cabe la alusión a Jeremías 7.11 (LXX)<sup>317</sup>:

μὴ σπήλαιον ληστῶν ὁ οἶκός μου οὐ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου  
ἐπ' αὐτῷ ἐκεῖ ἐνώπιον ὑμῶν καὶ ἐγὼ ἰδοὺ ἐώρακα λέγει κύριος  
Ciertamente mi casa, allí donde mi nombre ha sido invocado sobre ella ¿no ha llegado a ser una cueva de ladrones delante de ustedes? Y yo ¡Mirad! Lo he visto, dice el Señor.<sup>318</sup>

---

317 "La alusión, "cueva de ladrones" se deriva de Jeremías 7, donde el contexto directamente expresa una crítica a las prácticas del Templo de Israel. Como señala allí: "No confíes en estas palabras engañosas: Este es el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor (Jer 7.4)" (E. B. Powery, *Jesus Reads Scripture...*, 60).

318 New English Translation of the Septuagint, Oxford University Press, 2009, file:///C:/Users/Francisco/Desktop/archivos%20de%20trabajo/Base%20de%20

Estos elementos de Isaías 56.7 y Jeremías 7.11 conllevan una fuerte carga de denuncia sobre la profanación del Templo llevada a cabo por las autoridades (Jer 7.7-10) y denunciada en general por la tradición profética<sup>319</sup>. Oseas 6.6 señala que Dios prefiere misericordia y no los sacrificios, conocimiento de Dios y no los holocaustos, pero, además, el verso 7 indica que “ellos son como un hombre que transgrede un pacto, me despreciaron” y el verso 9 identifica a los sacerdotes como bandidos que se esconden para asesinar. Amos 5.21-22 afirma que no acepta los sacrificios ni los holocaustos ni las fiestas que realizan, pero lo que desea es el juicio y la justicia (5.24). La misma crítica se encuentra en Isaías 1.11 como un rechazo a los holocaustos y sacrificios, ya que las manos de quienes los hacen están llenas de sangre (Is 1.15). Jeremías 7.22-23 recuerda cuando Dios al sacar a su pueblo de Egipto no les mandó holocaustos o sacrificios:

ἀλλ' ἢ τὸ ῥήμα τοῦτο ἐντειλᾶμιν αὐτοῖς λέγων ἀκούσατε τῆς φωνῆς μου καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν καὶ πορεύεσθε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς μου αἷς ἂν ἐντειλῶμαι ὑμῖν ὅπως ἂν εὖ ᾦ ὑμῖν

Pero esta palabra les mandé diciendo: “Escuchen mi voz y seré para ustedes Dios y ustedes serán para mí pueblo y caminen en todos los caminos míos los que les he mandado para que bien sea a ustedes”.

Si bien no se puede saber siquiera si Marcos tuvo en sus manos algún manuscrito parcial de la Biblia Hebrea o la traducción de esta en griego o cuánto alcance tuvo la memoria de Jesús para recordar los textos citados, lo que es cierto es la coincidencia con estos textos de la Escritura en cuanto al poner a Dios como punto de referencia más que holocaustos

---

[datos%20septuaginta/Septuaginta/NETS%20%20Electronic%20Edition.htm](https://www.sebib.org/datos%20septuaginta/Septuaginta/NETS%20%20Electronic%20Edition.htm)  
revisado 1/12/2015.

319 A. Ermakov, “The Salvific Significance of the Torah in Mark 10.17-22 and 12.28-34”, M. Tait y P. Oakes, *Torah in the New Testament. Papers Delivered at the Manchester-Lausanne Seminar of June 2008*, T&T Clark, Great Britain 2009, 28.

y sacrificios. Por esta razón es muy significativo que sea el escriba quien recuerde este punto en 12.33 ya que, de un modo u otro, el conocimiento de las tradiciones de la Casa de Israel sería su tarea.

La alusión al amor al prójimo en Marcos 12.31 y 33 es tomada en ambos casos de Levítico 19.18 que se refiere a los propios, a quienes forman parte de un grupo. Ermakov<sup>320</sup> hace ver la particularidad del uso del término *διάνοια* (mente) el cual aparece en Levítico 19.17 (LXX) y que es incorporado en la versión citada por Jesús pero no es usado en Deuteronomio 6.5 según los LXX como tampoco la palabra *συνέσεως* (entendimiento) usada por el escriba:

<p>Dt καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνά μεώς σου</p>	<p>Mc 12.30 καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.</p>	<p>Mc 12.33 καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας,  καὶ ἐξ ὅλης τῆς σὺ νέσεως, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος, y para amarlo con todo tu corazón y con todo tu entendimiento y con toda tu vida y con toda tu fuerza</p>
<p>y amarás al señor, el Dios tuyo, con todo tu corazón y con toda tu vida y con toda tu fuerza</p>	<p>Y amarás al señor el Dios tuyo Con todos tu corazón Y con toda tu vida Y con toda tu mente Y con toda tu fuerza</p>	<p>y para amarlo con todo tu corazón y con todo tu entendimiento y con toda tu vida y con toda tu fuerza</p>

El Jesús de Marcos ha cambiado la estructura de Deuteronomio 6.5 agregando una línea, la número cuatro que dice “con toda tu mente” y además cambió el sustantivo *δυνάμεώς* por *ἰσχύος* ambos con el rasgo semántico de fuerza. Siguiendo a Ermakov quien parece indicar que el uso de *διάνοια* (mente) es consciente y que busca unir ambos pasajes, considero que

320 A. Ermakov, “The Salvific Significance of the Torah in Mark 10.17-22 and 12.28-34”..., 28.

esa es una buena alternativa para entender el ingreso de esta línea en la cita de Jesús.

La cita de Deuteronomio 6.4-5 que está contenida en Marcos 12.28-29 y 32-33<sup>321</sup> se ubica en el contexto del compromiso de la Casa de Israel de recordar la gesta de Yahveh al liberarlos de la tierra de Egipto. La frase “el Señor nuestro Dios” aparece 178 veces (aproximadamente) en la versión de los LXX del Deuteronomio en particular en el contexto de la cita de Marcos (tres veces en Dt 6.4) lo que implica una enorme carga de gratitud sobre quienes se adhieran a él. Esta gratitud se expresa a través de honrar Su nombre y dedicar la vida a Él. Para lograr esta constante concentración en el honor de Dios, Deuteronomio insiste en que las palabras del *Shema* sean asumidas en el corazón y repetidas de manera constante a sus hijos en la casa o de viaje, acostado o levantado, atadas a la mano como una señal y demás aspectos del diario vivir (Dt 6.6-9). Esta insistencia del Deuteronomio en el amar (ser leal) a Dios y que de manera redundante se encuentra en la perícopa de Marcos 12.28-34 es lo que constituiría la base para participar en la casa de oración (Mc 11.17), la cual es ahora una cueva de ladrones.

En el breve análisis de estas citas se observa con J. Neyrey<sup>322</sup> que efectivamente la declaración de Jesús en Marcos 12.17: “a Dios lo que es de Dios”, es una declaración central que articula como eje todos los elementos de la estadia de Jesús en Jerusalén y en el Templo.

La subsección siguiente explica de qué modo los “viñadores” han tratado de dejarse la viña para sí arrebatándosela al Señor de la viña. Desde el punto de vista de las citas de la Escritura recogidas por Marcos 12.17 sería central, pero desde el punto de vista narrativo es 11.27-12.12 el relato que

---

321 El fondo de la pregunta del escriba sobre cuál es el primero de todos los mandamientos se refiere a una recapitulación de la ley o a los principios básicos sobre los cuales toda la ley está basada según lo indica A. Ermakov, “The Salvific Significance of the Torah in Mark...”..., 26.

322 J. H. Neyrey, *Render to God...*, 21.

expresa de la mejor manera, en qué consiste y los alcances de transformar la casa de oración a una cueva de ladrones.

#### SUBSECCIÓN C 11.27-12.12

En esta subsección se retoma el relato de la expulsión de las personas comerciantes del Templo. A esto se refieren las preguntas: “¿con qué autoridad estas cosas haces? ¿Quién te dio esta autoridad para que hagas estas cosas?” (11.28). La subsección está compuesta por dos unidades que están entrelazadas. La primera, en donde las autoridades toman la iniciativa de preguntar a Jesús el origen de su autoridad para la expulsión de las personas comerciantes del Templo; la segunda, es la parábola de los labradores de la viña que expresamente es comprendida por las autoridades como una referencia a sus acciones.

Los versos 27-33 ofrecen una situación en donde Jesús responde una pregunta con otra pregunta. La pregunta que Jesús propone es asumida como un dilema que implica un callejón sin salida para las autoridades y que les lleva a contestar con un “no sabemos”. La respuesta implica una derrota para ellos. Posteriormente en 12.13-17 es Jesús quien es sometido a una cuestión del mismo tipo en donde una respuesta podría llevarle a una situación muy difícil, pero su respuesta es inteligente y precisa: “Al César den lo que es de César y lo de Dios a Dios”. Esta última frase como se ha indicado en párrafos anteriores es clave para la comprensión de la perspectiva de Jesús no solo en esta subsección sino en todo el evangelio según Marcos.

Ahora, luego de este combate de desafío-respuesta, Jesús da un paso más en todo sentido y retoma con grandes modificaciones la canción de la viña en Isaías 5.1-7. La relación se puede observar al comparar el encabezado de ambas perícopas. Chilton y otros sugieren que el contraste entre la parábola en Marcos y la versión del Targum de Isaías 5.1-7

muestra mejor la relación entre ambos textos<sup>323</sup>. A diferencia del texto de Isaías, tanto en los LXX como el TM, el Targum especifica el problema de fondo: “Yo les di (mi amado Israel) una herencia sobre una colina alta en tierra fértil. Y Yo los santifiqué y los glorifiqué y los establecí como un lugar para una viña selecta; y construí mi santuario en el medio, y aun les di mi altar para expiar sus pecados, yo pensé que ellos harían obras de justicia, pero hicieron sus actos de maldad”<sup>324</sup>. El Targum también entiende que existe una tensión insoluble entre la bondad de Dios para con su pueblo y la respuesta de las autoridades ante esa bondad: el esperaba obras de justicia pero hicieron obras de maldad.

En los cuadros siguientes se puede observar la cercanía literaria entre Marcos 12.1 y 6 e Isaías 5.1-2:

---

323 B. Chilton, D. L. Bock, and D. M. Gurtner. *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark...*, 365.

324 B. Chilton, D. L. Bock, and D. M. Gurtner. *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark...*, 364. El Targum de Jonathan fue escrito en su primera etapa entre el 70 y el 135 de la era común por lo tanto debe ser comparado con los textos del N.T. con cierta precaución histórica (J. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, Doubleday, New York 1994, 617). Por esta razón, la argumentación de Chilton y otros debe ser considerada como un ejemplo de este tipo de relectura de Isaías, pero no como una relación.

Is 5.<sup>1</sup> ἄσω δὴ τῷ ἡγαπημένῳ ἄδ  
μα τοῦ ἀγαπητοῦ τῷ ἀμπελώνι  
μου

ἀμπελῶν ἐγενήθη τῷ ἡγαπημένῳ  
ἐν κέρατι ἐν τόπῳ πίοι

Is 5.<sup>2</sup> καὶ φραγμὸν περιέθηκα  
καὶ ἐχαράκωσα

καὶ ἐφύτευσα ἄμπελον σωρηχ  
καὶ ὠκοδόμησα πύργον ἐν μέσῳ

καὶ προλήμισα ὄρουσα ἐν αὐτῷ  
καὶ ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι σταφυλ

ἦν ἐποίησεν δὲ ἀκάθασ αὐτοῦ

15.<sup>1</sup> Cantaré ahora al que es  
**amado** una canción del **amado**  
**a mi viña...**

15.<sup>2</sup> Un **muro puso alrededor**  
y **plantó una viña** de uvas  
escogidas

y **construyó una torre** en medio  
de la viña  
y **cavó un lagar**

Mc 12.<sup>1</sup> Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν  
παραβολαῖς λαλεῖν·

ἀμπελώνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν

καὶ περιέθηκεν φραγμὸν

καὶ ὄρουξεν ὑπολήμιον

καὶ ὠκοδόμησεν πύργον

καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ  
ἀπεδήμησεν.

12.<sup>6</sup> ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπῆ  
τόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον  
πρὸς αὐτοὺς λέγων ὅτι ἐντραπῆ  
σονται τὸν υἱόν μου.

12.<sup>1</sup> Un hombre **plantó una viña**  
**e hizo alrededor un muro**  
y **cavó un lagar**

y **construyó una torre**

<sup>6</sup> Aun un hijo **amado** tenía, lo en-  
vió de último

Otro elemento importante que corresponde a la estructura de la perícopa es la doble mención de οἰκοδομέω (edificar, construir) en 12.1 y 12.10 en ambos casos vinculados a textos de la Escritura, el primero a Isaías 5.2 y el segundo en la cita textual del Salmo 118.22. Pero este verbo se extiende a la sección siguiente en perícopas que implican el asesinato de Jesús en 14.58 y 15.29.

#### APERTURA Y CIERRE DE LA SUBSECCIÓN:

Marcos 11.27 y 12.12 se integran por los movimientos de los personajes involucrados. En 11.27, Jesús entra a Jerusalén y al templo y camina por los alrededores y “vienen” las autoridades: sacerdotes, escribas y ancianos. Estos cuestionan a

Jesús por sus acciones del día anterior. En 12.12, los mismos personajes desean atrapar a Jesús, pero temen a la multitud y desean atraparlo por la parábola que ha narrado porque entienden que se refiere a ellos. Lo significativo es que son las autoridades las que salen del espacio en donde está Jesús, el Templo, y le dejan allí. En este caso se puede decir que Jesús toma el Templo.

11.<sup>27</sup> Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ

ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι

<sup>27</sup> **Y vienen otra vez a Jerusalén y caminando en el templo vienen a él los sacerdotes y los escribas y los ancianos**

12.<sup>12</sup> Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέειπεν αὐτὸν ἀπήλθον.

<sup>12</sup> **Y buscaban agarrarlo, y temieron a la multitud, porque supieron que para ellos la parábola dijo.** Y dejándolo se fueron.

#### CONFRONTACIÓN SOBRE EL FUNDAMENTO DE LAS ACCIONES DE JESÚS

El tema de esta perícopa que es la autoridad de Jesús ha sido tocado en otras ocasiones en el evangelio (2.21ss, por ejemplo). Pero aquí se plantea desde otro escenario en donde las autoridades tienen la capacidad de tomar acciones contra él.

Del tema de la autoridad se pasa al tema de desautorización. El no saber de las autoridades de Jerusalén implica un desconocimiento de la autoridad fundamental de Dios esto se dice explícitamente en Marcos 12.24. El verso 24 explica tres cosas: a. que los saduceos se engañan, b. que no conocen las escrituras y c. que no conocen la fuerza de Dios. Estos elementos se pueden ver en toda la subsección interna que se analiza aquí. El uso de la Escritura en las luchas de desafío-respuesta se muestra esta falta de conocimiento. Al refe-



rirse en parábolas a las autoridades, Jesús retoma la idea de la separación entre los del grupo de Jesús y los de fuera de su grupo como en el capítulo 4 del evangelio. La separación se hace más fuerte al incorporar, recontextualizada, la parábola de la viña de Isaías 5.1-7. Allí, la falta de frutos buenos en Isaías se expresa en acciones violentas contra los enviados del Señor de la viña en Marcos. Marcos 12.2-8 lista las acciones violentas y homicidas de los viñadores que pretenden apoderarse de la propiedad del Señor de la Viña. Al final de la lista aparece el asesinato del hijo amado (Mc 12.6-8, ver también 1.11 y 9.7).

El esquema de la perícopa es el siguiente:

12.<sup>1</sup> Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν· ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὠρυξεν ὑπολήμιον καὶ ὠκοδόμησεν πύργον καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν.

12.<sup>1</sup> **Y les comenzó en parábolas a hablar:** “Un hombre plantó una viña e hizo alrededor un muro y cavó un lagar y construyó una torre y la arrendó a labradores y se fue de viaje.

<sup>2</sup> καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος·

<sup>3</sup> καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν.

<sup>2</sup> **Y envió a los labradores al tiempo, un siervo para que de los labradores recibiera de los frutos de la viña.** <sup>3</sup> **Y tomándolo lo golpearon y lo enviaron sin nada.**

<sup>4</sup> καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κάκεινον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.

<sup>4</sup> **Y de nuevo les envió a otro siervo y lo golpearon en la cabeza y lo deshonraron.**

<sup>5</sup> καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κάκεινον ἀπέκτειναν,

<sup>5</sup> **Y otro envió y lo asesinaron,**

καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτένουσιν.

**y muchos otros a los que golpearon y a otros asesinaron.**

<sup>6</sup> ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου.

<sup>6</sup> Aun un hijo amado tenía, **lo envió de último a ellos** diciendo: “**Será respetado el hijo mío**”.

<sup>7</sup> ἔκείνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία.

<sup>7</sup> Pero aquellos labradores se dijeron: “Este es el heredero. **Vamos, asesinémoslo y de nosotros será la herencia**”.

<sup>8</sup> καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν καὶ ἐξέβαλον αὐτόν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.

<sup>8</sup> **Y tomándolo lo asesinaron y lo echaron fuera de la viña.**

<sup>9</sup> τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται καὶ ἀπὸ λέσει τοὺς γεωργοὺς καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις.

<sup>9</sup> **¿Qué hará el señor de la viña? Vendrá y destruirá a los labradores y dará la viña a otros**”.

<sup>10</sup> οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας.<sup>325</sup> <sup>10</sup> No leyeron esta escritura: “*La piedra que desecharon los que construyeron, ésta, ha llegado a ser la cabeza del ángulo.*”

<sup>11</sup> παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;

<sup>11</sup> El señor la ha hecho y es maravillosa a los ojos nuestros (traducción posible: ¿y no es maravillosa a los ojos nuestros? O ¿Y es maravillosa a los ojos nuestros?) (Salmo 118.22-23).

<sup>12</sup> Καὶ ἐζήτουν αὐτόν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγινωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέντες αὐτόν ἀπήλθον.

<sup>12</sup> Y buscaban agarrarlo, y temieron a la multitud, **porque supieron que para ellos la parábola dijo.** Y dejándolo se fueron.

Luego de revisar los datos uno debe concluir que no hay forma en Marcos, de aceptar que el Templo o Jerusalén o

325 “...tanto 11.12-21 como 12.1-12 comparten el mismo tema teológico –el rechazo de Israel. Justo como la higuera es destruida a causa de no tener fruto, y 11.15-18 aplica esto a todo lo que el templo simboliza para la institucionalidad judía, así los labradores son destruidos porque ellos no producen fruto (καρπός—12:2; cf. 11:14) para el dueño de la viña. La acción del Hijo de Dios en el templo prefigura la destrucción del viejo orden; la muerte del hijo en 12.8 conjura la destrucción de los líderes judíos.” (H. Stephen; “The literary structure of Mark 11:1-12:40”, D. E. Smith Orton, *The composition of Mark’s Gospel: selected studies from Novum Testamentum*, Brill, Leiden 1999, 182).

ambos, sean el punto de referencia de Jesús. Al contrario, se trata, como en los profetas citados antes, de una forma de rechazo. Con tal rechazo inicia el evangelio en su introducción 1.1-15, en especial en lo referente al quehacer de Juan. Marcos 1.4-5 presenta a todas las personas de Judea y de Jerusalén saliendo de su espacio de vida en éxodo hacia el río Jordán para ser bautizados por un profeta. Este éxodo es inverso al propuesto por Isaías 40.3 que anuncia el regreso a la tierra de Judea. En consecuencia, la piedra desechada no será ya la piedra angular del Templo sino del Reino de Dios. Las autoridades dejan a Jesús y salen (Mc 12.12), Jesús queda como el Maestro del Reino en su calidad de Hijo Amado de Dios o Hijo del Hombre.

Eric C. Stewart señala:

Jesús es un centro geográfico en Marcos. Él es la fuente de la interpretación de la ley. Hace decisiones legales que forman la nueva comunidad del reino de Dios. Cuando se examina desde la perspectiva espacial, Jesús tiene autoridad para inaugurar una nueva práctica espacial (el reino de Dios) porque ha ingresado a la dimensión cósmica del espacio. Recibe el Espíritu Santo a través de los cielos abiertos, ha ingresado al reino celestial en la transfiguración, y también conoce el despliegue de la historia del hijo del hombre que viene. A través de los exorcismos, limpió los espacios en los cuales él y sus seguidores viajaron. Sus seguidores también hicieron estas funciones, de este modo extendieron el espacio de la congregación de Jesús. Esta extensión a través del predicar, sanar y exorcizar de los discípulos también provee un modelo para la continuación de la comunidad luego de la muerte de Jesús.<sup>326</sup>

#### SUBSECCIONES B 12.41-44 Y B' 14.1-11

B 12.<sup>41</sup> Καὶ καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου ἐθεώρει πῶς ὁ ὄχλος βάλλει χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον. καὶ πολλοὶ πλοῦ

---

326 E. C. Stewart, *Gathered around Jesus. An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark*, Cascade Books, Oregon 2009, 218.

σιοι ἔβαλλον πολλά· <sup>42</sup>καὶ ἐλθοῦσα μία χήρα πτωχὴ ἔβαλεν λεπτὰ δύο, ὃ ἐστὶν κοδράντης.

<sup>41</sup> Y **habiéndose sentado** frente al tesoro veía a la multitud **echar** monedas al tesoro y **muchos ricos echaban mucho**. <sup>42</sup> Y viniendo **una viuda pobre echó** dos pequeñas monedas, lo que es un cuadrante.

<sup>43</sup> καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἔβαλεν τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον·

<sup>43</sup> Y llamando a sus discípulos les dijo: “Amén les digo **que esta viuda pobre más que todos echó** de los que echan en el tesoro

<sup>44</sup> πάντες γὰρ ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον, αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.

<sup>44</sup> Pues **todos de lo que les sobraba echaron**, pero ella de lo que carecía, **todo cuanto tenía echó, todo su sustento**”.

En resumen:

Muchos ricos **echaban** mucho

Una viuda pobre **echó** dos monedas

La viuda pobre más que todos **echó**

Todos **echaron** de lo que les sobraba

La viuda **echó** todo cuanto tenía para vivir

B' 14.1 Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας, καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατῆσαντες ἀποκτείνωσιν· <sup>2</sup>ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.

<sup>1</sup> Y era la pascua y los ázimos después de **dos días y buscaban los sacerdotes y los escribas cómo con engaño agarrarlo y matarlo**.

<sup>2</sup> Pues decían: “No en la fiesta, no sea (que se) alborote el pueblo”.

<sup>3</sup> Καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, κατακειμένου αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς, συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχευεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.

<sup>3</sup> Y estando él en Betania en la casa de Simón el leproso, reclinado a la mesa  **vino una mujer**  que tenía un frasco de perfume de nardo auténtico carísimo;  **quebrando el frasco lo vertió en su cabeza.**

<sup>4</sup> ἦσαν δὲ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν; <sup>5</sup> ἡδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς· καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ.

<sup>4</sup> **Y habían algunos que estaban indignados (comentando) unos con otros:** “¿Por qué la destrucción de este perfume ha hecho ella? (¿Por qué ella ha desperdiciado este perfume?).

<sup>5</sup> **Porque podía vender este perfume por más de trescientos denarios y dar a los pobres**”. Y la censuraban.

<sup>6</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε αὐτήν· τί αὐτῇ κόπους παρῆχετε; καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί.

<sup>6</sup> Pero Jesús dijo: “Déjenla. ¿Por qué la molestan? **Buena obra hizo en mí.**

<sup>7</sup> πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς εὖ ποιῆσαι, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.

<sup>8</sup> ὁ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν.

<sup>7</sup> **Pues siempre a los pobres tienen con ustedes y cuando deseen pueden bien hacerles,** Pero a mí no siempre me tienen. <sup>8</sup> Lo que pudo hizo. **Se adelantó a ungir mi cuerpo para mi entierro.**

<sup>9</sup> ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὁ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

<sup>9</sup> **Amén les digo,** dónde sea predicada la buena noticia en todo el mundo, **también lo que ella hizo será contado para memoria de ella.**”

<sup>10</sup> Καὶ Ἰούδας Ἰσκαριώθ ὁ εἰς τῶν δώδεκα ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς. <sup>11</sup> οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. καὶ ἐζήτηε πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ.

<sup>10</sup> **Y Judas Iscariote uno de los doce salió hacia los sacerdotes para entregárselos.** <sup>11</sup> Y ellos escuchando se alegraron y le prometieron darle plata. **Y buscaba cuál (sería) el momento oportuno para entregarlo.**

En resumen:

buscaban los sacerdotes y los escribas cómo con engaño agarrarlo y matarlo. No en la fiesta, no sea (que se) alborote el pueblo vino una mujer que tenía un frasco de perfume de nardo auténtico carísimo; quebrando el frasco lo vertió en su cabeza  
Porque podía vender este perfume por más de trescientos denarios y dar a los pobres”. Y la censuraban  
Buena obra hizo en mí  
Pues siempre a los pobres tienen con ustedes y cuando deseen pueden bien hacerles  
también lo que ella hizo será contado para memoria de ella.  
Y Judas Iscariote uno de los doce salió hacia los sacerdotes para entregárselos. Y buscaba cuál (sería) el momento oportuno para entregarlo

La relación entre las dos perícopas puede parecer extraña, no obstante, estas contienen elementos en común que son significativos. El más evidente de ellos es el uso de la palabra pobre (πτωχός) que parece en Marcos solo cinco veces: 10.21; 12.42, 43 y 14.5 y 7. Para Adela Yabro Collins la referencia a los pobres en el relato de la mujer que unge a Jesús está vinculada al pasaje del hombre rico en 10.17-22 y, según la autora, Jesús estaría corrigiendo la aplicación del principio de vender todo y darlo a los pobres (10.21)<sup>327</sup>. Pero el relato de la mujer que unge a Jesús no explicita al auditorio. El verso 4 solo se refiere a “algunos” sin mencionar que fueran los discípulos que es el auditorio en 10.23. Sin embargo, es viable hacer esta relación entre 10.17-22 y 12.41-44. En todo caso, la doble mención de pobres en estos dos relatos es significativa debido a la baja frecuencia de uso del término en Marcos y a la concentración de este en los dos pasajes.

Otro elemento importante es la fórmula Ἀμήν λέγω ὑμῖν (“Amén digo a ustedes”). Esta fórmula es compartida por ambos relatos: 12.43 y 14.9. La fórmula se usa en Marcos 3.28; 8.12; 9.1 y 41; 10.15 y 29; 11.23; 12.43; 13.30; 14.9, 18 y 25.

327 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 642.

El caso de 12.43 y 14.9 tienen como particularidad mostrar dos modelos ejemplares a diferencia de las otras citas. En el primer caso el uso de la frase αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν ὅλον τὸν βίον αὐτῆς. (“pero ella de su escasez (echó) todo lo que tenía, echó toda su vida –sustento–”) que evoca la interacción de Jesús con el escriba en 12.30 sobre el mandamiento fundamental aunque allí no se usa el término βίος (medios de vida) sino el término ψυχή (vida), muestra a la viuda pobre como un ejemplo de dicho principio fundamental: dio todo lo que tenía a Dios aun a costa de su sustento. El segundo caso se explica por sí mismo: ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς. (“Amén digo a ustedes, dondequiera se predique el evangelio en todo el mundo, también lo que ella hizo será contado para memoria de ella”). Ambos actos, el primero, cierra la estancia de Jesús en el Templo de Jerusalén, de hecho, se puede argüir que el acto de lealtad de la viuda pobre para con Dios forma parte del conjunto de actos de violencia de las autoridades a causa del mapa de pureza impuesto; el segundo, abre el proceso del asesinato de Jesús y esto es más evidente porque el relato está contenido entre los deseos de las autoridades de arrestar a Jesús y matarle (14.1) y la decisión de Judas de entregárselo (14.10-11). En este último caso, el Jesús marcano indica que el acto de ella, de unirla, está vinculado a la preparación de su funeral (14.8). Por esta razón, su buena acción para con Jesús será retenida en la memoria de la buena noticia en donde esta se predique. Además de estos dos marcadores retóricos es importante señalar que ambos relatos tienen como heroínas a dos mujeres sin nombre que son descritas por sus buenas acciones.

## SUBSECCIÓN C 13.1-37

Este discurso surge a partir de la llamada de atención a Jesús de parte de uno de los discípulos mientras salían del templo. La llamada de atención expresa la admiración de este discípulo ante el edificio del templo. Jesús contesta que de estas grandes edificaciones no quedará piedra sobre piedra que no sea demolida. Este es el punto medular sobre el que descansa el discurso y que se formula como preguntas concretas en el verso 4: ¿Cuándo serán estas cosas? Y ¿qué señal (habrá) cuando estén a punto de cumplirse todas estas cosas?

Juan Mateos señala que la elección de marcas estructurantes del discurso debe venir directamente de la pregunta de los discípulos<sup>328</sup>. Indica que se debe empezar por el contenido de la pregunta y sus términos clave: a. el cuándo del suceso (πῶτε), b. “la señal” (τὸ σημεῖον), c. el “momento” de la inminencia (ὅταν μέλλῃ), d. la llegada del τέλος (fin) (ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;). De estos elementos toma ὅταν (cuando) como una clave de estructuración debido a que aparece en todo el discurso: 4b, 7, 11, 14, 28, 29<sup>329</sup>. De estas seis menciones de ὅταν una se encuentra en las preguntas del verso 4 que son la clave para entender el discurso y de las cinco restantes, Mateos indica que “dos de ellas, aunque señalan una inminencia, no es la de los acontecimientos por los que preguntaban los discípulos: en v. 11a se refiere a la entrega a los tribunales, que anuncia la inminencia de un τέλος individual (v. 13b); en v. 28b, a la inminencia del verano, preparando, en estilo figurado, lo expresado en v. 29a”<sup>330</sup>.

Las tres restantes cumplen no solo con el tema de la inminencia sino también están relacionadas con un pronombre anafórico que está contenido en las preguntas del verso 4 (ταῦ

328 J. Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Cristiandad, Madrid 1987, 145.

329 J. Mateos, *Marcos 13...*, 146.

330 J. MATEOS, *Marcos 13...*, 146.



τα πάντα: todas estas cosas)<sup>331</sup>. Por esta razón, para Mateos, las tres menciones de ὅταν que son clave para la estructuración del texto son las que aparecen en 7, 14, 29 e indica: “la triple aparición en el discurso del tema de la inminencia propuesto en v. 4b indica una división en tres partes: I, vv. 5b-11; II, vv.14-27; III, vv.28-37”<sup>332</sup>. Juan Mateos aporta otros elementos de estructuración que muestran un esquema complejo de la estructura de Marcos 13<sup>333</sup>.

Si bien la propuesta de Juan Mateos es fundamental para comprender la organización del capítulo 13, es necesario suavizar su acercamiento lógico estricto con referencia a las preguntas del verso 4. Es decir, ¿realmente Jesús responde a las expectativas de sus discípulos o más bien amplía el campo de visión de estos? Dependiendo de la respuesta que uno dé a esta pregunta entonces la valoración de las marcas estructurantes puede ser modificada. En el caso de Juan Mateos indica “si la composición de Marcos es coherente, el tenor de la pregunta ha de condicionar la estructura y contenido de la respuesta”<sup>334</sup>. Pero la cuestión es en qué grado está obligado Jesús (el Jesús marcano), a contestar esta pregunta y por lo tanto en qué medida su respuesta es directa a las inquietudes de los discípulos. Se podría pensar que Jesús abre la posibilidad de entender su dicho del verso 2 que es también una pregunta, pero a la que suma un desenlace: “¿Ves estas construcciones? De seguro no quedará nada aquí, piedra sobre piedra que no sea derribada.”<sup>335</sup>, por lo tanto, se refiere a un acontecimiento

---

331 J. MATEOS, *Marcos 13...*, 147.

332 J. MATEOS, *Marcos 13...*, 147.

333 La propuesta de Juan Mateos es muy compleja y especializada por lo que no puede ser tratada a profundidad en este espacio. También es importante destacar que este estudio de Juan Mateos no es citado por ninguna fuente en inglés lo cual me parece una pérdida para la exégesis en general de este pasaje.

334 J. Mateos, *Marcos 13...*, 145.

335 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 591. Mateos: “Jesús le dijo: -¿ves estos grandes edificios? No dejarán ahí piedra sobre piedra que no derriben.” (J. Mateos, *Marcos 13...*, 165).

que transformaría el cosmos de los discípulos y no solo la destrucción de un edificio.

Entonces, si bien, los elementos clave que pertenecen a la pregunta de los discípulos son una guía, hay otros elementos que deben considerarse centrales, tal es el caso de los verbos con significado de “ver” ὁράω y βλέπω ambos se localizan en 13.1 y 2 y a lo largo del discurso. En realidad, los versos 1 y 2 son los que dan pie a las preguntas del verso 4. Por esta razón es que considero se deben incluir en la discusión sobre el contenido de dichas preguntas<sup>336</sup>. Entonces, si la referencia del discurso son las preguntas del verso 4 lo anterior forma parte de su trasfondo y lo que alerta a los discípulos a preguntar por los eventos que irán a suceder.

El templo es el referente de este discurso, pero el contenido del discurso lo trasciende debido a su condición de lugar santo. La primera unidad del capítulo 13 es 13.1-5a:

13:1 Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ λέγει αὐτῷ εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ· διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί.

<sup>1</sup> Y **saliendo él del templo** le dice uno de sus discípulos: “Maestro, mira ¡qué piedras y qué construcciones!

<sup>2</sup> καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκὸδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ.

<sup>2</sup> Y Jesús le dijo: “¿Ves estas grandes construcciones?” De ningún modo será dejada aquí piedra sobre piedra la que no sea demolida”.

<sup>3</sup> Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἑλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ ἐπηρώτα αὐτὸν κατ’ ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας· <sup>3</sup> Y **sentándose en el Monte de los Olivos frente al templo** le preguntan, en privado Pedro y Jacobo y Juan Y Andrés:

<sup>4</sup> εἶπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα; <sup>4</sup> “Dinos, **¿Cuándo serán estas co-**

336 En este sentido, a diferencia de Juan Mateos, que considera estos verbos como marcas internas del discurso sin correspondencia con la pregunta inicial son parte del origen de dicha pregunta (J. Mateos, *Marcos 13...*,152)

### **sas y qué señal (habrá) cuando esté a punto de llegar a su fin todo esto?**

<sup>5a</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς:

<sup>5a</sup> Y Jesús comenzó a decirles:

El pasaje tiene dos partes con elementos similares: ubicación (13.1a y 3a), interacción de los discípulos (13.1b y 3b) y respuesta de Jesús (13.2 y 5a). Esta forma hace cercanas las preguntas de los discípulos con el antecedente de las palabras de admiración de un discípulo al inicio, que es en realidad la cuestión que desencadena el discurso.

Ahora, para el análisis del discurso como tal y siguiendo lo dicho anteriormente, contamos como elemento estructurador el verbo βλέπετε (ver)<sup>337</sup> en imperativo presente que tiene el sentido exhortativo de mantenerse atentos a algo que sucede o sucederá como en 4.24; 8.15; 8.18; 12.38. Mateos señala que este verbo aparece en el capítulo 13 bien sea como una prevención o como una exhortación o ambas<sup>338</sup>. Y esto se puede comprobar también en las citas en donde se usa el mismo verbo fuera del capítulo 13. Cruzando los indicadores de Juan Mateos con estos verbos con significado de ver tenemos lo siguiente:

<sup>4</sup> εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;

<sup>4</sup> “Dinos, ¿**Cuándo** serán estas cosas y **qué señal (habrá) cuando esté a punto de llegar a su fin todo esto?**”

<sup>5</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς· βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς πλανήσῃ

<sup>5</sup> Y Jesús comenzó a decirles: “**Vean que no**, alguno de ustedes, **sea engañado**.”

<sup>7</sup> ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γενέσθαι, ἀλλ’ οὕτω τὸ τέλος.

<sup>7</sup> Pero **cuando** escuchen sobre guerras y rumores de guerras, no estén temerosos, **es necesario que suceda pero no (es) el fin**.

---

337 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 361.

338 J. Mateos, *Marcos 13...*, 152.

<sup>9</sup> Βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτοὺς· παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνᾶδρια καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

<sup>9</sup> Pues **miren por ustedes mismos**, los entregarán a los consejos y en las sinagogas serán golpeados y ante gobernadores y reyes serán traídos por causa de mí para testimonio contra (Mateos-Camacho) ellos.

<sup>11</sup> καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμῶτε τί λαλήσητε, ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γὰρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

<sup>11</sup> Y **cuando** les traigan para entregarles, no se preocupen sobre lo que digan sino lo que les sea dado en aquella hora, esto hablen, pues no son ustedes los que hablan sino el espíritu santo.

<sup>14</sup> Ὅταν δὲ ἴδῃτε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη,

<sup>14</sup> Y **cuando vean** la abominación de la desolación situada donde **no es necesario**, el que lea comprenda, **entonces** los que estén en Judea huyan a los montes,

<sup>21</sup> Καὶ τότε ἐὰν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἴδε ὧδε ὁ χριστός, ἴδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε·

<sup>21</sup> Y **entonces** si alguno les dijera: “Miren aquí (está) el cristo, miren allí, no crean/confien,

<sup>23</sup> ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προεῖρηκα ὑμῖν πάντα.

<sup>23</sup> Pero **ustedes miren, les he dicho todas las cosas**.

<sup>26</sup> καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. <sup>27</sup> καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.

<sup>26</sup> y **entonces** verán *al hijo del hombre viniendo en las nubes* (Daniel 7.13-14) con mucha fuerza y gloria, <sup>27</sup> y entonces enviará a los ángeles y recogerá a los elegidos de los cuatro vientos desde el confin de la tierra hasta el confin del cielo.

<sup>28</sup> Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν ἦδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύῃ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν·

<sup>28</sup> Y de la higuera aprendan la parábola, **cuando** ya las ramas están tiernas y brotan las hojas, sepan que cerca es el verano.

<sup>29</sup> οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκῃτε ὅτι ἐγγὺς ἐστὶν ἐπὶ θύραις. <sup>29</sup> Así también ustedes **cuando vean** estas cosas sucediendo, **sepan que está cerca, a las puertas.**

<sup>30</sup> Ἀμήν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται.

<sup>30</sup> Amén les digo que no pasará esta generación hasta que **estas cosas** sucedan.

<sup>33</sup> Βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε·

<sup>33</sup> **Miren, manténganse despiertos**, pues no saben cuándo es el tiempo.

Los versos 4 y 30 contienen la frase “todas estas cosas” que serían pregunta y respuesta en términos temporales: “¿cuándo se completarán estas cosas?” (v. 4) y “Amen les digo que no pasará esta generación hasta que estas cosas sucedan” (v. 30). El término “cuando” en los versos 7, 14, 29, que son los marcadores estructurantes de Juan Mateos, indican las claves de lo que está a punto de suceder, mientras que el verbo imperativo: Βλέπετε (vean), acentúa los peligros y la llamada de atención de Jesús a los discípulos sobre las penurias que sufrirán: “Cuidado que alguno les engañe” (v. 5); “Cuiden de ustedes mismos” (v. 9); “Y ustedes pongan atención (que) les he dicho todas las cosas por adelantado” (v. 23); “Cuidado, estén alerta” (v. 33).

Pero también es necesario buscar otros marcadores que, si bien es cierto, no responden a la estrategia metodológica de Juan Mateos son significativos. Por ejemplo, la relación entre 13.5b-6 y 21-22. Estos dos elementos tratan de una advertencia contra ser engañados y exhorta a los escuchas a no creer en los falsos profetas y cristos y a quienes vienen en el nombre de

Jesús diciendo “yo soy”. El imperativo βλέπετε (-μή τις ὑμᾶς πλανήση- “Vean (cuidado) que alguno les engañe” v. 5b) haría una inclusión con μή πιστεύετε (“no confíen” v. 21). Los verbos ἀποπλανᾶω y πλανᾶω son sinónimos y se refieren a engañar:

<sup>5</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς· βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανῆσῃ· <sup>6</sup> πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.

<sup>5</sup> Y Jesús comenzó a decirles: “**Vean** que no, alguno de ustedes, **sea engañado**.” <sup>6</sup> Ventrán muchos en mi nombre diciendo “Yo soy”, y **engañarán a muchos**.

<sup>21</sup> Καὶ τότε εἰάν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἴδε ὧδε ὁ χριστός, ἴδε ἐκεῖ, μή πιστεύετε· <sup>22</sup> ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται καὶ δώσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς·<sup>A</sup>

<sup>21</sup> Y **entonces** si alguno les dijera: “Miren aquí (está) el cristo, miren allí, **no crean/confíen**,” <sup>22</sup> pues se levantarán falsos cristos y falsos profetas y darán señales y prodigios para **engañar** si fuera posible (Mateos-Camacho) a los elegidos.

En el caso de los versos 5 y 6 a la advertencia le sigue el verso 7 con la partícula ὅταν + subjuntivo aoristo que describe indicadores como guerra, rumores de guerra, sismos y hambre. En el caso de 21 y 22, le antecede el verso 14 (ὅταν + subjuntivo aoristo) y 15-20 que contienen la descripción de la tribulación que proviene de ver la abominación de la desolación en el lugar en donde no debe estar (v. 14). En este sentido el diagrama se vería del siguiente modo:

5 βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ

<sup>5</sup> **Vean** que no, alguno de ustedes, sea engañado

6 πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.

<sup>6</sup> **Ventrán** muchos en mi nombre **diciendo** “Yo soy”, y **engañarán a muchos**.

7-8 ὅταν δὲ ἀκούσητε

**cuando** escuchen

9-13 Βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτοὺς·

**miren** por ustedes mismos

14-20 Ὅταν δὲ ἴδῃτε (Dan 9.27)

**Y cuando vean**

21-22 Καὶ τότε ἂν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἴδε ὧδε ὁ χριστός, ἴδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε...

**entonces** si alguno les **dijera** “Miren aquí (está) el cristo, miren allí, **no crean/confíen**...”

23 ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προεῖρηκα ὑμῖν πάντα.

<sup>23</sup> Pero ustedes miren, les he dicho todas las cosas.

Al avanzar en las interacciones de los versos siguientes, vemos un panorama no menos crítico, pero sí más esperanzador. El tema del hijo del hombre ofrece un espacio de alivio en medio de la conmoción de los cielos. Al revisar los elementos de interacción se observa un vínculo con Marcos 13.14-20:

<sup>17</sup> οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.

<sup>17</sup> ¡Ay de las que están embarazadas y las que estén amamantando **en aquellos días!**

<sup>19</sup> Ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλίψεις οἷα οὐ γέγονεν τοιαῦτη ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως ἢν ἔκτισεν ὁ θεὸς ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται.

<sup>19</sup> Pues habrá en aquellos días tribulación la que no ha sucedido de tal modo desde el principio de la creación la que creó Dios, hasta ahora y no la habrá.

<sup>24</sup> Ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς

<sup>24</sup> Pero **en aquellos días con aquella tribulación**, el sol será oscurecido y la luna no dará su luz

<sup>32</sup> Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἠϙ̅ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.

<sup>32</sup> Acerca **de aquel día** y la hora nadie sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el hijo, si no el Padre.

<sup>18</sup> προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος·

<sup>18</sup> Y oren para que **no suceda durante el invierno**.

<sup>28</sup> Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύῃ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν·

<sup>28</sup> Y de la higuera aprendan la parábola, **cuando** ya las ramas están tiernas y brotan las hojas, sepan que **cerca es el verano**.

<sup>20</sup> καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σὰρξ· ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὗς ἐξελέξατο ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας.

<sup>20</sup> Y si no cortó el señor los días, no será salva ninguna carne pero por causa de **los elegidos** los que eligió, cortó los días.

<sup>22</sup> ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ ὁῶσουςιν σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτοὺς.

<sup>22</sup> pues se levantarán falsos cristos y falsos profetas y darán señales y prodigios para engañar si fuera posible (Mateos-Camacho) **a los elegidos**.

<sup>27</sup> καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.

<sup>27</sup> y **entonces** enviará a los ángeles y recogerá **a los elegidos** de los cuatro vientos desde el confín de la tierra hasta el confín del cielo.

Marcos 13.19 y 24 presentan una formula semejante: en aquellos días + tribulación. Esta fórmula debe considerarse decisión del autor del evangelio y dado el contexto de datos implica un vínculo cercano. Además de esta fórmula se mencionan el invierno y el verano en 13.18 y 28 respectivamente. Y, por último, tenemos la palabra “elegidos” que solo se encuentra aquí en Marcos. En su conjunto estos tres elementos mencionados establecen una relación entre ambas subsecciones. Desde el punto de vista de las interacciones internas de esta subsección se debe considerar la frase “en aquellos días” (vv. 24 y 32), así como la mención de la palabra “cielo” en 25, 27, 31 y 32, también el conjunto cielo y tierra que aparece en 27 y 31. El diagrama de esta subsección se describe de esta forma:



<sup>24</sup> Ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, <sup>25</sup> καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.

<sup>24</sup> Pero **en aquellos días** con aquella tribulación, el sol será oscurecido y la luna no dará su luz, <sup>25</sup> y las estrellas estarán **vayendo del cielo**, y las fuerzas, las que están en **los cielos**, serán conmovidas,

<sup>26</sup> καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. <sup>27</sup> καὶ τότε ἀποστέλει τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.

<sup>28</sup> Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολὴν· ὅταν ἦδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύη τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν·

<sup>26</sup> y entonces verán al hijo del hombre viniendo en las nubes (Daniel 7.13-14) con mucha fuerza y gloria, <sup>27</sup> y entonces enviará a los ángeles y recogerá a los elegidos de los cuatro vientos **desde el confín de la tierra hasta el confín del cielo**. <sup>28</sup> Y de la higuera aprendan la parábola, **cuando** ya las ramas están tiernas y brotan las hojas, **sepan** que cerca es el verano.

<sup>29</sup> οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς ἐστὶν ἐπὶ θύραις·

<sup>29</sup> Así también ustedes **cuando** vean estas cosas sucediendo, **sepan** que está cerca, a las puertas.

<sup>30</sup> Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται. <sup>31</sup> ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται.

<sup>30</sup> Amén les digo que no pasará esta generación hasta que **estas cosas** sucedan. <sup>31</sup> **El cielo y la tierra** pasarán, pero mis palabras no pasarán.

<sup>32</sup> Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.

<sup>32</sup> Acerca de **aquel día** y la hora **nadie sabe**, ni los ángeles **en el cielo**, ni el hijo, si no el Padre.

La tercera subsección es 13.33-37 y se concentra en el tema del estar alertas o despiertos γρηγορέω (“vigilen” vv.

34, 35 y 37) además de ἀγρυπνέω (“estén alerta” v. 33), este verbo se usa en Daniel 9.14. Es importante destacar el uso del verbo γρηγορέω ya que solo aparece 6 veces en Marcos, tres en esta subsección y tres en el capítulo 14.34, 37, 38. La subsección se puede diagramar de la siguiente manera:

<sup>33</sup> Βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε· (Dan 9.14)

<sup>33</sup> **Miren, manténganse despiertos,**

οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρὸς ἐστίν.

**pues no saben cuándo es el tiempo.**

<sup>34</sup> Ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφείς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοῦς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν ἐκάστω τὸ ἔργον αὐτοῦ

<sup>34</sup> Como un hombre (yéndose) lejos deja su casa y da a los siervos suyos la autoridad, a cada uno un trabajo

καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορή.

**y al portero ordenó que vigilara**

<sup>35</sup> γρηγορεῖτε οὖν·

<sup>35</sup> **Vigilen pues,**

οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται,

porque no saben cuándo el señor de la casa viene,

ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωῒ,

si al atardecer o a media noche o al canto del gallo o a la mañana.

<sup>36</sup> μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρη ὑμᾶς καθεύδοντας.

<sup>36</sup> **No (sea que) viniendo de pronto les encuentre durmiendo.**

<sup>37</sup> ὃ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε.

<sup>37</sup> Pero a ustedes todos digo: **vigilen**”.

Siguiendo el esquema propuesto para todo el capítulo, el punto central de esta estructura es el verso 14 y lo es porque apunta a un hecho decisivo con relación al templo y por su referencia a Daniel 9.27 (LXX, OG). Daniel 9.27 es central en el estudio que hace J. Mateos de este capítulo de Marcos<sup>339</sup>. El tema que enmarca esta sección del discurso es el engaño (5b y 21-22), en tanto quienes no están atentos serán llevados al engaño pues vendrán personas “en mi nombre diciendo –yo

339 J. Mateos, *Marcos 13...*, 149.

soy-”, también se mencionan falsos cristos y falsos profetas y personas que señalan la presencia del cristo. A estos no se les debe creer. Los versos 12 y 20 se refieren a las condiciones de la salvación. Siendo el punto medular el verso 14 en donde se refiere a la “abominación de las desolaciones”. Los demás elementos pueden organizarse a partir de estas marcas retóricas<sup>340</sup>.

Un punto importante para destacar es que el término “señal” del verso 4 el cual aparece en el verso 22. Verso que lejos de ser una confirmación de las expectativas de los discípulos se presenta como un producto de las acciones de los falsos profetas y cristos. Pareciera, entonces, que las señales son un medio de engaño en lugar de un indicador del momento por el que se pregunta.

La siguiente subsección es 13.24-32. En esta subsección dos elementos resultan vitales para la comprensión del discurso como respuesta a las inquietudes de los discípulos. El primero es el verso 26: “y entonces verán al hijo del hombre que viene en las nubes con mucha fuerza y gloria y entonces...” y el segundo es el verso 30: “Amén digo a ustedes que no pasará esta generación sin que estas cosas sucedan”. Como bien señala Mateos, esta sección responde al cuándo que plantean los discípulos<sup>341</sup>. El marco lo proporciona la repetición de la frase ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (en aquellos días) en los versos 24 y 32. La señal es el centro de la sección que tiene que ver con el ver al hijo del hombre que viene en las nubes con mucha fuerza y gloria. El verso 30 señala la ubicación cronológica de dicho evento: no más lejos de esta generación.

---

340 Para un análisis detallado del capítulo 13 ver el volumen respectivo de este comentario.

341 J. Mateos, *Marcos 13...*, 148.

## QUINTA SECCIÓN 14.27-16.8

SUBSECCIONES A 14.27-52<sup>342</sup> Y A' 15.40-16.8

Dos elementos unen estas dos subsecciones. El primero es el tema del reencuentro en Galilea: 14.28: ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερῆθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (pero después que me levante (resucite) iré delante de ustedes a Galilea) y 16.7: ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν (Pero vayan digan a los discípulos y a Pedro que irá delante de ustedes a Galilea. Allí le verán, así como les dijo.). 16.7 hace referencia a 14.28<sup>343</sup>. El segundo tiene que ver con el tema de la huida después del apresamiento de Jesús: 14.27: καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλιθῆσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται (Y les dice Jesús: “Todos se escandalizarán, porque ha sido escrito: -**Heriré al pastor y las ovejas serán dispersadas**- -Zacarías 13.7-), 14.50-51: Καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες (Y dejándolo, huyeron todos) y 16.8: <sup>8</sup> καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ (Y saliendo huyeron del sepulcro, pues tenían temblor y

342 Usualmente los comentaristas adjuntan el verso 26 a la perícopa siguiente, esto no me parece adecuado ya que el verso 26 contiene dos elementos: el primero es el cierre de la cena al cantar el himno lo que obviamente pertenece a la subsección 14.13-26 como bien lo secciona GNT, 4th edition, 179, el segundo, la salida al Monte de los Olivos que si bien puede ser parte de la subsección siguiente no corresponde del todo ya que el verso 27 no tiene ningún elemento que indique esta relación aparte de la conjunción “y” que da unidad narrativa al texto.

343 Hay consenso entre los especialistas sobre la relación entre estos dos pasajes. No obstante, ninguno ve esta relación como significativa desde el punto de vista de la estructura: F. J. Moloney, *The Gospel of Mark...*, 235; M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 394; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 576-577; A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 670-671. Esta relación estructural entre 14.28 y 16.8 no solo se basa en el dicho sobre Galilea sino también en el contexto de modo que se incluye el huir como un elemento más en esta relación.

éxtasis y a nadie nada dijeron porque tenían miedo.). En este último caso, el verbo huir (φεύγω) es importante ya que solo aparece 5 veces en el evangelio de Marcos tres de las cuales están en esta subsección las otras son: 5.14 y 13.14.

La importancia de esta observación tiene que ver con la misma estrategia narrativa del evangelio de Marcos que implica el abandono sistemático sufrido por Jesús de parte de sus discípulos a la hora de su arresto y asesinato y la convocatoria a los mismos, particularmente a Pedro, para el reencuentro en Galilea que es el punto de partida del quehacer de Jesús.

Dos unidades internas se yuxtaponen dentro del marco indicado 14.27-31 y 14.50-52. Estas unidades son 14.32-42 y 14.43-49. En el primer caso, 14.32-42, la temática está clara y gira en torno al verbo γρηγορέω (vigilar, velar). La frase de Jesús al final del verso 34: “permanezcan aquí y velen” se constituye en un elemento clave ya que resulta imposible de cumplir debido al sueño (ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι). El pasaje aporta como contraparte del velar con Jesús el dormir (vv. 37, 40, 41). La orden de Jesús de permanecer y velar es repetida con mayor acento en el verso 38: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε (Vigilen/velen y oren) y es revisada y redefinida en el verso 41: καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε (Duerman lo que resta y descansen.). El verso 41 es el punto climático del pasaje en donde Jesús anuncia que ya ha llegado la hora que tanto teme:

<sup>32</sup> Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανὶ καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· καθίσατε ὧδε ἕως προσεύξωμαι.

<sup>32</sup> **Y vienen a un campo de nombre Getsemani** y les dice a sus discípulos: “**Siéntense aquí hasta que ore**”.

<sup>33</sup> καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ [τὸν] Ἰάκωβον καὶ [τὸν] Ἰωάννην μετ’ αὐτοῦ καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν <sup>34</sup> καὶ λέγει αὐτοῖς· περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου· μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε.

<sup>33</sup> Y toma a Pedro y a Jacobo y a Juan con él y comenzó a afligirse y angustiarse: <sup>34</sup> Y les dice: “Muy triste está mi vida hasta la

muerte (Mateos-Camacho: Me muerdo de tristeza). **Permanezcan aquí y estén alerta**”.

<sup>35</sup> καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσηύχετο ἵνα εἰ δυνατὸν ἔστιν παρέλθῃ ἀπ’ αὐτοῦ ἡ ὥρα,

<sup>35</sup> **Y adelantándose un poco**, cayó sobre la tierra y **oró** para que si (fuera) posible pasara de él la hora,

<sup>36</sup> καὶ ἔλεγεν· ἀββα ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ’ ἐμοῦ· ἀλλ’ οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σὺ.

<sup>36</sup> y decía: “Abba Padre, todas las cosas son posibles para ti, Plévate esta copa de mí pero no lo que yo deseo sino lo que tú”.

<sup>37</sup> καὶ ἔρχεται καὶ εὐρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ· Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι;

<sup>37</sup> **Y viene y los encuentra durmiendo** y dice a Pedro: “Simón, ¿duermes? **¿No pudiste una hora velar?**

<sup>38</sup> γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθῃτε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.

<sup>38</sup> **Velen y oren** para que no venga la prueba, en verdad el espíritu (es) ansioso pero la carne (es) débil”.

<sup>39</sup> καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών.

<sup>39</sup> **Y otra vez yendo oró** la misma palabra diciendo.

<sup>40</sup> καὶ πάλιν ἐλθὼν εὕρει αὐτοὺς καθεύδοντας, ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι, καὶ οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ.

<sup>40</sup> **Y otra vez viniendo los encuentra durmiendo**, pues sus ojos estaban pesados y no sabían que contestarle.

<sup>41</sup> καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς· καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα,

<sup>41</sup> **Y viene la tercera vez** y les dice: “**Duerman** lo que resta y descansan. Suficiente. Vino la hora.

ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν. <sup>42</sup> ἐγείρεσθε ἄγωμεν· ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν.

**Miren es entregado el hijo del hombre a las manos de los pecadores.** <sup>42</sup> **Levántense, vamos, miren el que me entrega se acerca**”.

La segunda subsección es 14.43-49.

<sup>43</sup> Καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος παραγίνεται Ἰούδας εἰς τῶν δώδεκα καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων.

<sup>44</sup> δεδώκει δὲ ὁ παραδιδούς αὐτὸν σύσσημον αὐτοῖς λέγων· ὄν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν, κρατήσατε αὐτὸν καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς.

<sup>45</sup> καὶ ἔλθων εὐθὺς προσελθὼν αὐτῷ λέγει· ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν·

<sup>46</sup> οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.

<sup>47</sup> εἷς δὲ [τις] τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτόριον.

<sup>48</sup> Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ὡς ἐπὶ ληστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συλλαβεῖν με; <sup>49</sup> καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων καὶ οὐκ ἐκράτησατέ με· ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί.

Varios marcadores señalan el entretrejado de la subsección. En los versos 43 y 48 aparece la misma frase: μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων (con espadas y palos). El verbo κρατέω (agarrar) vincula los versos 44 y 46. Esto deja como centro la acción de Judas quien había preparado el arresto al inicio del capítulo 14 (vv. 1-2 y 10-11).

El esquema de la subsección 14.27-52 presentaría la siguiente forma:

14.<sup>27-31</sup> Se escandalizarán: pero después que me levante (resucite) iré delante de ustedes a Galilea... “Si es necesario **he de morir contigo**, de ningún modo te negaré”. **Y de la misma manera también decían todos.**

<sup>32</sup> Siéntense aquí hasta que ore

<sup>34</sup> Permanezcan aquí y **estén alerta**

<sup>35</sup> Y adelantándose un poco, **cayó sobre la tierra y oró** para que si (fuera) posible pasara de él la hora,

<sup>37</sup> **Y viene y los encuentra durmiendo** y dice a Pedro: “Si-món, ¿duermes? ¿No pudiste una hora velar?”

<sup>38</sup> **Velen y oren**

<sup>39</sup> **Y otra vez yendo oró la misma palabra diciendo.**

<sup>40</sup> **Y otra vez viniendo los encuentra durmiendo,**

<sup>41</sup> **Y viene la tercera vez** y les dice: “**Duerman** lo que resta y descansan... Miren **es entregado el hijo del hombre a las manos de los pecadores.** <sup>42</sup> **Levántense, vamos, miren el que me entrega se acerca**”.

<sup>43</sup> Y de inmediato, **aun hablando él**, se presenta **Judas, uno de los doce** y con él una multitud **con espadas y palos de parte de los sacerdotes y de los escribas y de los ancianos.**

<sup>44</sup> **agárrenlo y llévenlo bien seguro**”.

<sup>45</sup> Y viniendo, en seguida se acercó a él y dice: “**Rabí**”,  
**y lo besó.**

<sup>46</sup> **y lo agarraron.**

<sup>47</sup> uno, sacando la espada hirió al siervo del sumo sacerdote y le cortó la oreja

<sup>48</sup> “¿Como a un ladrón salieron **con espadas y palos para arrestarme?** <sup>49</sup> Cada día estaba ante ustedes en el templo enseñando y **no me agarraron** pero para que se cumplieran las escrituras”

<sup>50</sup> **Y dejándolo, huyeron todos.** <sup>51</sup> Y un joven que lo acompañaba estaba envuelto en una túnica sobre el cuerpo desnudo y lo aprehendieron, <sup>52</sup> Pero él, dejando la túnica, **huyó** desnudo.

El verso 31 que resume la posición de solidaridad de Pedro y de todos los discípulos con Jesús indicando que están dispuestos a morir con él, tiene en los versos 50-52 la respuesta a tal compromiso: “y dejándolo todos huyeron”. Los versos 51-52 agregan que un joven que le seguía cubierto con una sábana al ser apresado dejó la sábana y huyó desnudo. La palabra “joven” (*νεανίσκος*) solo aparece aquí y en 16.5 en Marcos. Los versos 42 y 43 están enlazados por la frase: “y de inmediato, hablando aún, viene...”, que se refiere a los versos 41-42. Estos dos elementos articulan los dos temas que contiene la subsección: la solicitud de solidaridad de Jesús en el momento en que está triste hasta la muerte, solidaridad que no recibe debido al sueño del grupo de los tres, y el apresamiento de Jesús por uno de los doce. El verbo “entregar” es clave debido a su vínculo con la muerte de Juan y el homó-



logo destino de Jesús (1.14; 3.19; 9.31; 10.33; 14.10, 11, 18, 21, 41, 42, 44; etc.).

La subsección A' 15.40-16.8 está marcada, principalmente, por las acciones de las mujeres y tiene como foco el problema del entierro de Jesús y el cuidado de su cuerpo. El marco de esta subsección es difícil de precisar. Sin embargo, la mención repetida de listas de nombres de mujeres y el papel central de las mujeres en 16.1-8 dan una buena pista para el diseño del esquema:

15.<sup>40</sup> Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μητέρα καὶ Σαλώμη, <sup>41</sup> αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.

<sup>40</sup> Y estaban las mujeres desde lejos viendo, entre ellas María la Magdalena y María la madre de Jacobo el pequeño y de José y Salomé, <sup>41</sup> las que estaban en Galilea siguiéndolo y sirviéndolo, y otras muchas las que subieron con él a Jerusalén.

<sup>47</sup> ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσήτος ἐθεώρουν ποῦ τέθειται

<sup>47</sup> Y María la Magdalena y María la de José veían donde lo ponen.

16.<sup>1</sup> Καὶ διαγεινομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν.

<sup>1</sup> Y habiendo pasado el sábado, María la Magdalena y María la de Jacobo y Salomé compraron especias para que viniendo lo ungieran.

<sup>8</sup> καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις

<sup>8</sup> Y saliendo, huyeron del sepulcro, pues tenían temblor y éxtasis y a nadie nada dijeron porque tenían miedo.

La mención de las mujeres por sus nombres o, como es el caso de 16.8, por la estructura gramatical de participio ἐξελθοῦ

σλι (saliendo, habiendo salido), son los indicadores que dan coherencia a la dinámica narrativa de la subsección. Esto incluye el pasaje sobre José de Arimatea que está inserto como un coadyuvante en el proceso de movilizar a Jesús desde la cruz hasta el sepulcro.

En este caso la estructura de la subsección no es simétrica pero la primera unidad 15.40-47 tiene los mismos elementos que la segunda unidad 16.1-8:

- Indicación cronológica: 15.42: al atardecer, en el momento de la preparación (prosábado) y 16.1: pasando el sábado.
- El venir y entrar: 15.43: viniendo José... y entrando donde Pilatos... y 16.2: vienen (las mujeres) y 16.5: entran al sepulcro.
- La compra de elementos para el entierro y preparación del cuerpo de Jesús: 15.46: y comprando un manto y 16.1: y compraron especias...
- Puso en un sepulcro: 15.46 y 16.6: Veán donde le pusieron...
- Rodaron una piedra sobre la puerta del sepulcro: 15.46: y rodaron una piedra sobre el sepulcro y 16.3: ¿Quién rodará por nosotras la piedra del sepulcro?

Queda clara la cercanía entre el relato de José de Arimatea y el de las mujeres.

Existen más elementos de vínculo como el verbo θεωρέω (ver) que cumple un papel importante y se repite en tres ocasiones: 15.40, 47, 16.3 y el verbo sinónimo ὀράω en una ocasión: 16.6. El ver se refiere, en estos casos a una búsqueda como queda explicado en 16.6: ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· μὴ ἐκθαμβείσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἢ γέρηθι, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν (“Pero

él les dice: “No se asombren. A Jesús buscan el Nazareno al que crucificaron, resucitó, no está aquí. Miren el lugar donde le pusieron.”). Otro verbo importante es ἐκθαμβέω (“asombrarse, estar atónitas” 16.5 y 6) que se debe traducir como quedar atónitas, es asombro pero con el rasgo de temor. Del mismo modo el verbo θαυμάζω (asombrarse) que se refiere a la actitud de Pilatos ante la muerte tan pronta de Jesús (15.44) y que es un verbo de la misma familia del anterior. Y termina con el verbo φοβέω (tener miedo) en 16.8 que es la respuesta de las mujeres ante su experiencia en el sepulcro de Jesús. El verbo ἐκθαμβέω es poco frecuente en Marcos y solo aparece en 4 ocasiones en el Nuevo Testamento: Marcos 9.15 que se refiere a la reacción de la multitud al verlo y en 14.33, 16.5, 6. El reducido uso del término y la concentración en estas dos subsecciones permite dar una mayor base a la decisión de poner ambas subsecciones juntas.

#### SUBSECCIÓN B 14.53-15.1

Esta subsección contiene el juicio de Jesús ante el sanedrín. Su estructura es clara:

**a** 14.<sup>53</sup> **Y llevaron a Jesús ante el sumo sacerdote y se reunieron los sumos sacerdotes y los ancianos y los escribas.**

**b** <sup>54</sup> **Y Pedro de lejos lo siguió hasta dentro del patio del sumo sacerdote y estaba sentado con los siervos calentándose frente al fuego.**

**c** <sup>55</sup> **Y los sacerdotes y todo el Consejo buscaban un testimonio contra Jesús para matarlo y no encontraban,**

<sup>59</sup> **Y de esta manera no era consistente el testimonio de ellos.**

**d** <sup>60</sup> **levantándose el sumo sacerdote al medio preguntó a Jesús diciendo: Y “¿No respondes nada a estos que contra ti testifican?”**

**e** <sup>61</sup> **Pero él guardaba silencio y no respondía nada.**

**d'** Otra vez el sumo sacerdote le preguntaba y le dice: “¿**Tu eres el cristo, el hijo del bendito?**”

**e'** <sup>62</sup> **Y Jesús dijo:** “Yo soy, y verán al hijo del hombre a la diestra sentado de la fuerza y viniendo con las nubes del cielo” (Daniel 7.13).

**c'** <sup>63</sup> **Y el sumo sacerdote rasgando sus ropas dice:** “¿**Qué necesidad tenemos de testigos?**”

<sup>65</sup> Y comenzaron algunos a escupirlo y a cubrir su rostro y golpearlo con el puño y decir: “¡Profetiza!”. Y los guardias lo tomaron a bofetadas.

**b'** <sup>66</sup> **Y estando Pedro abajo en el patio,** viene una de las criadas **del sumo sacerdote**

<sup>67</sup> y viendo a Pedro que **se estaba calentando**, mirándolo fijamente dice: “También tú con Jesús el Nazareno estabas”.

<sup>70</sup> Pero otra vez negó. Y un poco después otra vez, los que estaban presentes, le decían a **Pedro:** “**Verdaderamente de ellos eres, pues también eres galileo**”.

<sup>71</sup> Y comenzó a maldecir y a jurar: “**No conozco a este hombre que dicen**”.

<sup>72</sup> E inmediatamente la segunda vez cantó un gallo. Y recordó Pedro la palabra que le dijo Jesús “antes que un gallo cante dos veces, tres me negarás”, y echó a llorar.

**a'** 15.<sup>1</sup> Y en seguida, temprano en la mañana, haciendo consulta **los sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el Consejo**, atando a Jesús lo trajeron y lo entregaron a Pilatos.

La subsección relata el juicio contra Jesús a cargo de las autoridades del Templo y de Jerusalén que han sido nombradas anteriormente en otros momentos del relato. Marcos 14.53 y 15.1 hacen una inclusión que enmarca el juicio y la decisión tomada. En 14.53 quienes apresaron a Jesús lo llevan ante el sumo sacerdote y se reúnen (συνέρχομαι) con él los principales sacerdotes, los ancianos y los escribas; en 15.1 hacen una reunión (συμβούλιον -el mismo término solo aparece en Marcos 3.6), los principales sacerdotes con los ancianos y los escribas, atan a Jesús y lo llevan para entregarlo a Pilatos. Dentro de esta subsección sobre el juicio se ha insertado una breve descripción sobre las negaciones de Pedro en 14.54

y 66-72. En ambas aparece el término “patio” en referencia al lugar en donde Pedro se quedó al seguir a Jesús y el participio griego “calentándose” (θερμαινόμενον). Los versos 55 y 63-65 se corresponden. En el primer caso los principales sacerdotes y todo el Consejo buscan un testimonio para matarlo, pero no encuentran ya que los testimonios ofrecidos no son iguales; mientras que en 63-65, luego de escuchar las palabras de Jesús, el sumo sacerdote rasga sus vestiduras y afirma que ya no tienen necesidad de más testimonios y como resultado, todos, le condenan como culpable para ser muerto.

Los versos 60-62 son el centro de la subsección y contienen dos preguntas que hace el sumo sacerdote y dos respuestas de Jesús, la primera respuesta fue el silencio y la segunda respuesta con la afirmación “yo soy” “y verán al hijo del hombre sentado a la diestra del poder y viniendo entre las nubes del cielo” (14.62).

#### SUBSECCIÓN B´ 15.2-39

La subsección B´ es más amplia y va desde el juicio ante Pilatos hasta la afirmación del guarda sobre quien es Jesús. Está construida por diversas perícopas: 15.2-15; 16-20; 21-23; 24-39. Se puede hablar de escenas para entender mejor el desarrollo de la subsección. El tema evidente en toda la subsección es el del Rey de los de Judea: 15.2, 9, 12, 18, 26, 32. El final del verso 1 del capítulo 15 se indica la decisión de entregarlo a Pilatos. Este sería en realidad el primer elemento de esta subsección.

El curso de las pregunta-silencio-pregunta-afirmación aparece en ambos juicios pero en orden inverso:

**Pregunta del Sumo Sacerdote:** 14.<sup>60</sup> καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων· οὐκ ἀποκρίνη οὐδὲν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; / levantándose el sumo sacerdote al medio preguntó a Jesús diciendo: Y “¿No respondes nada a estos que contra ti testifican?”

**Silencio:** <sup>61</sup> ὁ δὲ ἐσίωπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν. / Pero él guardaba silencio y no respondía nada.

**Pregunta:** πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; / Otra vez el sumo sacerdote le preguntaba y le dice: “¿Tu eres el cristo, el hijo del bendito?”

**Afirmación:** <sup>62</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. / Y Jesús dijo: “Yo soy, y verán al hijo del hombre a la diestra sentado de la fuerza y viniendo con las nubes del cielo” (Daniel 7.13).

**Pregunta de Pilatos:** 15.<sup>2</sup> Καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλάτος· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; / Y le preguntó Pilatos: “¿Tu eres el rey de los de Judea?”

**Afirmación:** ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει· σὺ λέγεις. / Y Jesús contestándole dice: “Tu dices”.

**Pregunta:** <sup>3</sup> καὶ κατηγοροῦν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά. <sup>4</sup> ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων· οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν. / Y lo acusaban los sumos sacerdotes mucho. / Y Pilatos le preguntó de nuevo diciendo: “¿No contestas nada? ¿Mira todas las cosas de las que te acusan?”

**Silencio:** <sup>5</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, / Pero Jesús no contestó nada, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλάτον. / de manera que Pilatos estaba atónito.

Otro punto de encuentro muy valioso en la relación de ambas subsecciones es el tema de destruir el templo y volverlo a construir:

14.<sup>57</sup> καὶ τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ’ αὐτοῦ λέγοντες <sup>58</sup> ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω

<sup>57</sup> Y algunos levantándose testificaban falsamente contra él diciendo: <sup>58</sup> “Nosotros lo escuchamos diciendo —yo destruiré este

**santuario hecho con manos humanas y en tres días otro, hecho no con manos humanas, construiré.**

15.<sup>29</sup> Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινουντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες· οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις,

<sup>29</sup> Y los que pasaban lo blasfemaban moviendo sus cabezas y diciendo: “¡Ah! El que destruye el santuario y lo construye en tres días...”

En ambas subsecciones encontramos elementos del ritual de degradación de Jesús una vez condenado a muerte:

14.<sup>63</sup> Y el sumo sacerdote rasgando sus ropas dice: “¿Qué necesidad tenemos de testigos?” <sup>64</sup> Escucharon la blasfemia ¿Qué les parece?” Y todos condenaron culpable para ser muerto. <sup>65</sup> Y comenzaron algunos a escupirlo y a cubrir su rostro y golpearlo con el puño y decir: “¡Profetiza!”. Y los guardias lo tomaron a bofetadas.

15.<sup>15</sup> Entonces Pilatos deseando satisfacer a la multitud les soltó a Barrabás y entregó a Jesús luego de azotarlo para que lo crucifiquen. <sup>16</sup> Y los soldados lo llevaron dentro del patio, lo que es el pretorio, y llaman a toda la cohorte, <sup>17</sup> y lo visten de púrpura y ponen alrededor de él una corona de espinas que habían tejido, <sup>18</sup> y comenzaron a saludarlo: “Salud, rey de los de Judea”. <sup>19</sup> Y le golpeaban la cabeza con una caña y lo escupían y poniéndose de rodillas lo adoraban. <sup>20</sup> Y cuando lo ridiculizaron lo desvistieron de la púrpura y lo vistieron con sus ropas. Y lo sacan para crucificarlo.

El ritual de degradación es un proceso social que establece la condición desviada de una persona en la comunidad y cuya desviación requiere de una transformación de su estatus. En esta transformación la persona desviada va de su estatus anterior hasta la destrucción de este y de la persona. Malina y Neyrey indican:

Los rituales de degradación de estatus públicamente categorizan, refundan y asignan el carácter moral de un actor desviado

(de la conducta socialmente aceptada). Esto resulta en un cambio total de su identidad a la de “un desviado”; estas personas son tragadas por el estatus maestro de un desviado. Tal transformación toma lugar en varias situaciones sociales (juicios, audiencias, pruebas) en las cuales los rituales de degradación son expresiones de indignación moral. Las situaciones son denunciatorias, el actor es estigmatizado. En el proceso de esta denuncia, la anterior identidad del actor es virtualmente destruida y una identidad totalmente nueva es establecida, un estatus maestro que traga todas las demás. Y así el conflicto es resuelto por el exitoso etiquetado de un desviado: su antigua identidad es destruida y su antiguo estatus degradado. Como veremos, el arresto de Jesús y su juicio pueden ser comprendidos como un ritual de degradación de estatus apropiado a su presunta carrera de “desviado”. El ritual culmina en su humillación pública y crucifixión. De acuerdo con la clásica definición de ritual, Jesús es puesto aparte para el juicio, condena y castigo (separación), entonces crucificado (liminalidad), luego puesto en una tumba (agregación). El entierro marca la culminación exitosa del ritual de degradación.<sup>344</sup>

El estatus previo de Jesús es mencionado con claridad por Marcos 14.48-49. En estos versos Jesús cuestiona a sus apresadores indicando que vienen a él como a si fuese un ladrón con espadas y palos mientras que, cuando enseñaba en el templo, no lo apresaron. Desde el capítulo 11.1 hasta este momento de su aprensión Jesús mostró ante las gentes del Templo y Jerusalén su fuerza y su autoridad. Discutió con distintos grupos y les derrotó a todos ellos. Su estatus de autoridad ha sido violado por quienes le arrestan por orden de los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas y en consecuencia es llevado ante ellos para ser enjuiciado:

Tomando la guía del tratamiento de Malina y Neyrey de la narrativa de la pasión en Mateo, podemos fácilmente identificar el

344 B. J. Malina and Jerome H. Neyrey, “Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory”, J. H. Neyrey (ed), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson Publishers, Inc, Massachusetts 1991, 107.



ritual de degradación de estatus en Marcos. Al menos hay cuatro aspectos: 1) un juicio falso ante las élites gobernantes jerosolimitas en el cual Jesús es escupido, vendados sus ojos, golpeado (14.53–65); 2) un juicio falso ante Pilatos en el que Barrabas, un asesino insurreccionista, resulta aclamado como más valioso que Jesús (15.1–15); 3) una burlesca investidura de Jesús como rey durante la cual él es golpeado y escupido (15.16–20); y 4) la crucifixión de Jesús, una muy degradante forma de ejecución, en la cual él es públicamente ridiculizado por todas las partes presentes, aun aquellos crucificados con él (15.25–32).<sup>345</sup>

En este contexto las subsecciones 15.29-31 y 35-36 continúan la humillación de Jesús que inició en la reunión del Sanedrín (14.65) y luego en manos de los guardias de Pilatos (15.16ss). Frente a Jesús ya crucificado quienes pasaban frente a él se burlan repitiendo las acusaciones sobre la destrucción y reconstrucción del Templo, así como los sumos sacerdotes que le piden que baje de la cruz para que viendo esto crean y aún quienes estaban crucificados con él:

15.<sup>29</sup> Y los que pasaban **lo blasfemaban** moviendo sus cabezas y diciendo: “¡Ah! El que destruye el santuario y lo construye en tres días,<sup>30</sup> **sálvate a ti mismo bajando de la cruz**”.<sup>31</sup> Y de modo semejante los sumos sacerdotes se burlaban junto a los escribas diciendo: “**A otros salvó, a sí mismo no puede salvar**.”<sup>32</sup> El Cristo, el rey de Israel **baje ahora de la cruz para que viendo creamos**”.

También los que estaban con él crucificados **lo insultaban**.

<sup>33</sup> Y siendo la hora sexta oscuridad sucedió sobre toda la tierra hasta la hora novena.<sup>34</sup> Y en la hora novena Jesús gritó con gran voz: “*¡Eloí, Eloí!, lema sabaktani (lo que traducido es “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has dejado?”(Salmo 22.1))*”.

<sup>35</sup> Y algunos de los que estaban presentes escuchando (esto) decían: “**Mira, a Elías llama**”.<sup>36</sup> Pero uno, corriendo, llenando una esponja de vinagre (vino agrio) enrollándola en una caña le dio a beber diciendo: “**Dejen, veamos si viene Elías a bajarlo**”.

---

345 R. E. DeMaris, *The New Testament in Its Ritual World*, Routledge, London 2008, 94.

En 15.1, Jesús es entregado a Pilatos y en 15.15, Pilatos entrega a Jesús a los guardias para ser crucificado. Se puede diagramar un esquema de esta subsección del siguiente modo:

<sup>1</sup> παρέδωκαν

<sup>2</sup> ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; (<sup>3</sup> καὶ κατηγοροῦν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλα)

<sup>6</sup> ἀπέλυεν

<sup>7</sup> Βαραββᾶς (<sup>8</sup> καὶ ἀναβάς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς)

<sup>9</sup> ἀπολύσω τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; (<sup>10</sup> ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεῖσαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς.)

<sup>11</sup> Βαραββᾶν ἀπολύση (<sup>11</sup> οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον)

<sup>12</sup> τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; (<sup>13</sup> οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν. <sup>14</sup> οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν.)

<sup>15a</sup> ἀπέλυσεν (<sup>15</sup> Ὁ δὲ Πιλάτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι)

<sup>15a</sup> Βαραββᾶν

<sup>15b</sup> καὶ παρέδωκεν

<sup>1</sup> lo entregaron

<sup>2</sup> “¿Tu eres el rey de los de Judea?”

<sup>6</sup> Pero cada fiesta les soltaba a un prisionero el que pedían.

<sup>7</sup> Y había uno llamado **Barrabás**

<sup>9</sup> “¿Desean que les suelte al rey de los de Judea?”

<sup>11</sup> que les soltara a **Barrabás**.

<sup>12</sup> “¿Entonces qué hago con el rey de los de Judea?”

<sup>15</sup> Entonces Pilatos deseando satisfacer a la multitud  
**les soltó**  
**a Barrabás**  
y **entregó** a Jesús

Los versos 2-5 corresponden a las preguntas que Pilatos hace a Jesús. Preguntas que son ligeras en comparación a lo sucedido en la subsección anterior. La tensión del pasaje está expresada en la escogencia entre el Rey de los de Judea y Barrabás, esta escogencia tiene su eje en los versos 9 y 11. El objetivo de las acciones tanto de los Sumos Sacerdotes como de la multitud es la crucifixión de Jesús. Sin embargo, al observar el proceso narrativo, el tema de las preguntas-respuestas entre Pilatos y Jesús deja de ser significativo para poner en lugar prominente el juego de negociaciones entre Pilatos y la multitud: ¿A quién debo dejar libre, al Rey de los de Judea o a Barrabás? El estira y encoge narrado implica que es este el fondo de lo narrado. Luego de tomar una decisión, Jesús de nuevo es entregado, esta vez a los guardias con el propósito de ser flagelado y ser crucificado.

La subsección 15.16-20 (+ 21-23) se ocupa el tránsito del espacio de Pilatos al espacio del Gólgota, lugar en donde Jesús será crucificado. En este tránsito los versos 16 (15c) al 20 conforman el ritual de degradación que es previo al proceso del asesinato de Jesús.

La subsección 15.16-20 está debidamente estructurada. La inclusión en 15.c, verso anterior y 20c compuesta por una proposición en subjuntivo de propósito hacen el marco: ἵνα σταυρωθῆ (para que lo crucifiquen) y ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν (para crucificarlo), constituye el marco. El segundo punto es la correlación entre ἀπήγαγον αὐτόν (“lo llevaron” v. 16) y ἐξήγαγουν αὐτόν (“y lo sacan” v.20). El tercer punto tiene que ver con la investidura con púrpura: ἐνδιδύσκουσιν αὐτόν πορφύραν (“lo vistieron de púrpura” v. 17) y la posterior

desinvestidura del púrpura y el regreso a sus ropas: ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ (“Y cuando lo ridiculizaron lo desvistieron de la púrpura y lo vistieron con sus ropas.” v. 20b). El elemento central se encuentra en los versos 18-19 en donde los soldados ofrecen saludos a Jesús como Rey de los de Judea y le golpean en la cabeza y le escupen y se ponen de rodillas para adorarle. El esquema de la subsección sería el siguiente:

<sup>15</sup> καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῆ.

y **entregó** a Jesús luego de azotarlo para **que lo crucifiquen**.

<sup>16</sup> Οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὃ ἐστὶν πραιτώριον, καὶ συγκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν. <sup>17</sup> καὶ ἐνδὶ δούσκουσιν αὐτὸν πορφύραν καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον·

<sup>16</sup> Y los soldados **lo llevaron** dentro del patio, lo que es el pretorio, y llaman a toda la cohorte, <sup>17</sup> **y lo visten de púrpura** y ponen alrededor de él una corona de espinas que habían tejido,

<sup>18</sup> καὶ ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτόν· χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων·

<sup>18</sup> y comenzaron a saludarlo: “**Salud, rey de los de Judea**”.

<sup>19</sup> καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ καὶ ἐνέπτυσον αὐτῷ καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ.

<sup>19</sup> Y le golpeaban la cabeza con una caña y lo escupían y poniéndose de rodillas lo adoraban.

<sup>20</sup> καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. Καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν.

<sup>20</sup> Y cuando lo ridiculizaron **lo desvistieron de la púrpura y lo vistieron con sus ropas**. Y **lo sacan para crucificarlo**.

En mi criterio los versos 21-23 siguen la narración anterior y está a cargo de los soldados que toman a José de Cirene para que cargue la cruz en el camino de Jesús al Gólgota. Una vez allí, tratan de drogarle con vino, ofrecimiento que Jesús no acepta:

<sup>21</sup> **Y fuerzan a Simón de Cirene que pasaba (por ahí) y venía del campo, el padre de Alejandro y Rufos, para que cargara la cruz de él.**

<sup>22</sup> **Y lo traen** sobre el lugar (llamado) Gólgota, lo que traducido es Lugar de la Calavera.

<sup>23</sup> Y le daban vino mezclado con mirra pero él no lo aceptó.

La última subsección es 15.24-39 y corresponde a la crucifixión de Jesús y termina con la afirmación del centurión: “verdaderamente este hombre era hijo de Dios”. Es importante recordar que en 15.2 la primera pregunta de Pilatos fue “¿Eres tú el Rey de los de Judea? porque es aquí en 15.39 en donde una persona fuera del grupo de Jesús y aparte de las dos identificaciones semejantes en 1.11 y 9.2ss, o de los espíritus impuros, donde se expresa la identidad de Jesús. Esta subsección cuenta con una cronología: tercera hora, sexta hora y novena hora. Es el verso 33 el que pone el tono de la subsección ya que se indica que entre la sexta y novena hora hubo oscuridad en toda la tierra. Este dato se vincula a 13.24, allí se usa un verbo en futuro, aquí el verbo se usa en aoristo. El esquema de esta subsección puede diagramarse de la siguiente forma:

<sup>24</sup> Y lo crucifican

y reparten sus vestidos echando suertes sobre estos (para ver) quién se llevaría que (qué se llevaría cada uno).

<sup>25</sup> Y era la hora **tercera** y lo crucificaron.

<sup>26</sup> Y había una inscripción con la causa (de su condena) en la que había sido escrito: “**El rey de los de Judea**”.

<sup>27</sup> **Y con él crucifican dos ladrones**, uno a la derecha y uno a la izquierda de él.

<sup>29</sup> Y los que pasaban lo blasfemaban moviendo sus cabezas y diciendo: “¡Ah! El que destruye el santuario y lo construye en tres días, <sup>30</sup> sálvate a ti mismo bajando de la cruz”.

<sup>31</sup> Y de modo semejante los sumos sacerdotes se burlaban junto a los escribas diciendo: “A otros salvó, a sí mismo no puede salvar. <sup>32</sup> El Cristo, el rey de Israel baje ahora de la cruz para que viendo creamos”.

**También los que estaban con él crucificados lo insultaban.**

<sup>33</sup> Y siendo la hora sexta oscuridad sucedió sobre toda la tierra hasta la hora novena.

<sup>34</sup> Y en la hora novena **Jesús gritó con gran voz:** “*¡Eloi, Eloi!, lema sabaktani* (lo que traducido es “*Dios mío, Dios mío ¿por qué me has dejado?*” Salmo 22.1)”.

<sup>35</sup> Y algunos de los que estaban presentes escuchando (esto) decían: “Mira, a Elías llama”.

<sup>36</sup> Pero uno, corriendo, llenando una esponja de vinagre (vino agrio) enrollándola en una caña le dio a beber diciendo: “Dejen, veamos si viene Elías a bajarlo”.

<sup>37</sup> Pero **Jesús dejando (salir) una gran voz** (un fuerte grito), expiró. <sup>38</sup> Y el velo del santuario fue rasgado en dos de arriba hasta abajo.

<sup>39</sup> Y viendo el centurión, que estaba presente enfrente de él, que así expiró dijo: “**Verdaderamente este hombre hijo de Dios era**”.

## CONCLUSIONES

Las dos subsecciones que he descrito en este apartado presentan una reorganización del material de Marcos que se distancia de las tendencias generales sobre el plan de la obra. El material contenido en ellas muestra que esta reorganización es posible y probablemente más adecuada que otras perspectivas señaladas al inicio. Si se toman como centros los capítulos 13.1-37 en el caso de la subsección 11.1 al 14.26 el tema del

discurso de despedida ubica los temas fundamentales en torno a la descentralización de Jerusalén como eje de la tradición cristiana, esto sería corroborado por la siguiente subsección mayor 14.27-16.8 que tendría como marco el reencuentro en Galilea. Este reencuentro, luego de la destrucción de Jerusalén es convergente con la dinámica narrativa que se plantea en la introducción del evangelio (1.1-15). Allí las gentes de Judea y Jerusalén realizan un éxodo hacia el otro lado del río Jordán para ser bautizadas por Juan y en 1.14-15, una vez entregado Juan, Jesús inicia su quehacer en la región de Galilea. Este movimiento que aleja a la nueva familia sustituta de Jesús de Jerusalén y Judea hace que la cita de Isaías 40.3 que se ha identificado como una apropiación de los grupos de Jesús de las tradiciones del éxodo en Marcos, sea redireccionada, ya no hacia la tierra prometida, en este caso Judea y Jerusalén, sino hacia las aldeas de Galilea.

En 11.1-14.26 Jesús muestra su autoridad ante los grupos de dirección de Jerusalén, mientras que en 14.27-16.8 en general se muestra un largo proceso ritual de degradación por estas autoridades que le venían siguiendo la pista desde su quehacer en Galilea como se aprecia en Marcos 3.6. El centro de la segunda subsección 14.26-16.8 está constituido por dos juicios: el de las autoridades de Jerusalén y el de Pilatos. Estos dos juicios contra el Hijo del hombre que queda etiquetado como Rey en varios momentos del relato, se oponen al destino que Jesús presentó contra Jerusalén y el Templo en el capítulo 13.

Se da también en esta segunda subsección una desintegración de la familia sustituta de Jesús, al punto de abandonar a su Maestro tanto en el momento de su mayor angustia, como durante su prendimiento y aun, las mujeres, frente al lugar vacío en donde habían puesto a Jesús, huyen por miedo. El abandono del Hijo del hombre queda plasmado con toda su fuerza luego de ser crucificado y en medio de las burlas: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15.34, ver Salmo 22.1-2). La ausencia de reconocimiento en

esos momentos finales muestra el punto culminante del ritual de degradación que ha sufrido. Aun Dios le ha dejado. Este es sin duda, a mi juicio, el punto crucial del evangelio. En especial si consideramos el final largo de Marcos como un agregado posterior. De lo discutido hasta aquí en todo el capítulo uno podría observar el esquema de transformaciones siguiente: Jesús, hijo sin padre; Jesús hijo de Dios, Jesús hijo de nadie. Así concluye el evangelio. La discusión de esta hipótesis se realizará en el comentario. Pero debe ser un punto de reflexión para la construcción de la identidad de los grupos de Jesús en su época tal y como los retratan los evangelistas y sin duda para quienes hoy portan dicho legado en la designación de cristianos y cristianas.

De los tres evangelios sinópticos Marcos no es el relato más sencillo. Más bien uno podría pensar que tanto Mateo como Lucas se esforzaron para corregir a Marcos de modo que el alto nivel de violencia que Jesús sufre en este evangelio tenga, en él, un héroe que fue reivindicado. Pero esto no ocurre así en Marcos. El héroe termina en el abandono. De nuevo, solo incluyendo el final largo de Marcos esta declaración de su relato salda en algo la ausencia de Dios al final.

## CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

Para concluir este primer capítulo quiero mostrar cómo en la estructura propuesta están relacionadas las perícopas centrales de cada sección. Estas son los textos que se estudiarán aquí: 4.1-41; 7.1-30; 10.13-16; 13.1-37; 14.53-15.39. Si la propuesta descrita en este capítulo es correcta estos textos tendrían que mostrar puntos claros de interacción retórica.

Las subsecciones centrales de la primera y segunda sección tienen elementos comunes. La estructura de 4.1-5.20 y 7.1-30 muestra los puntos de relación: primero se ha dicho una parábola: 4.2-9 y 7.18; segundo se da una conversación en privado con los suyos: 4.10-13 y 7.17; tercero se explica la



parábola: 4.13-20 y 7.18-23 y cuarto se narra la expulsión de un espíritu impuro: 5.1-20 y 7.24-30<sup>346</sup>.

En el caso de las subsecciones centrales de cuarta y quinta sección 13.1-37 y 14.53-15.39, tenemos un dicho que solo aquí aparece en Marcos:

13.26 καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.

**“y en aquel momento verán al hijo del hombre viniendo en las nubes con mucha fuerza y gloria”**

14.62 Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐγὼ εἰμι. Καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως, καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

**“Y Jesús dijo: “Yo soy. Y verán al hijo del hombre sentado a la diestra de la Fuerza, y viniendo en las nubes del cielo”**

Un dicho parecido se encuentra en 8.38:

ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

**“pues si alguno se avergonzara de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria del padre con sus santos ángeles”**

Con diferencias importantes. No se usa el participio del verbo “venir”, ni la referencia a las nubes o a la fuerza, así como también no se usa el verbo “ver”. 13.27 si hace referencia a los ángeles. La referencia a la gloria ocurre en 8.38 y

---

346 R. T. France observa relaciones entre estas dos subsecciones en el comentario al 7.17: “Siguiendo el patrón establecido en 4.10-12, 33-34, después de la proclamación pública de la παραβολή viene la explicación en privado a sus discípulos, y la doble frase εἰς οἶκον, ἀπὸ τοῦ ὄχλου enfatizando el cambio de la audiencia, justo como κατὰ μόνας hizo en 4.10 y κατ’ ἰδίαν en 3.34. También como en 4.10, la iniciativa de la explicación viene de una pregunta de los discípulos – ciertamente, la respuesta de Jesús en v. 18 sugiere que él sintió que el punto era muy obvio para necesitar cualquier explicación.” (R. T. France, *The Gospel of Mark...*, 290).

13.26. Por esta razón queda afirmada la cercanía entre 13.26 y 14.62 a diferencia de 8.38. En 9.1, sin embargo, se hace referencia a ver el reino de Dios viviendo con fuerza lo que complementa a 8.38 en su vínculo con las otras dos citas.

M. A. Tolbert muestra otros puntos de contacto entre Marcos 13.1-37 y el contexto de 14.62: la entrega al sanedrín (consejo) para ser juzgados en 13.9 y 14.55; el ser llevados ante gobernadores en 13.9 y 15.1-5 con el mismo propósito anterior; el ser golpeados o azotados en 13.9 y 14.65; ser odiados e insultados por todos 13.13 y 14.64-35, 15.11-14, 19-20, 29-32; ser entregados 13.12 y 14.41<sup>347</sup>. Estas observaciones permiten establecer un vínculo sólido entre las subsecciones centrales de la cuarta y la quinta subsecciones que conforman un todo.

La sección central que va 9.14 a 10.52 puede considerarse un traslape temático entre la reconfiguración de la nueva familia de Jesús y el destino del hijo del hombre. Es decir, que es una síntesis de las dos secciones anteriores y las dos posteriores. El capítulo 4 tiene como elemento clave la diferenciación entre los de dentro del grupo y los de fuera del grupo de Jesús, a los primeros se les abren los misterios del reino y a los segundos se les habla en parábolas de manera que no puedan entender (4.10-12). Como he mostrado, la forma y orden del capítulo 4 coincide con la forma y el orden del capítulo 7. Queda claro que existe un interés en delimitar las fronteras del grupo de Jesús y por lo tanto en ambos textos se establece una enseñanza general en parábolas y una explicación de estas para los que forman parte del grupo. El caso de la sección 9.14-10.52 contiene elementos que retoman esta diferenciación y la profundizan estableciendo la dinámica del poder dentro del grupo de Jesús. Así, luego de cada anuncio de la pasión se consigna una discusión sobre el mayor rango entre los doce: 9.30-32 y 33-41 y 10.32-34 y 35-45.

347 M. A. Tolbert, *Sowing the Seed...*, 261-262.

En las perícopas contenidas en 9.30-41 se muestra con mayor cuidado esta diferenciación entre los de afuera y los de dentro del grupo. En particular en 9.38-41 en donde Juan prohíbe a uno que echaba demonios que lo siga haciendo: “porque no nos seguía”. A esta prohibición Jesús responde con el dicho: “pues el que no está contra nosotros por nosotros está” (9.40). En el pasaje anterior se ha dado la discusión dentro del grupo de discípulos sobre quién sería el mayor entre ellos a lo que Jesús señala el camino del grupo: “Si alguno desea ser el primero, será de todos el último y de todos, el servidor” (9.35). Pero además puso un niño en medio de ellos, lo abraza e indica que quien recibe a un niño en su nombre a él recibe y no solo a él, sino que recibe a quien le envió, esto es al Padre.

En 10.35-45 se consigna una petición de Jacobo y Juan en la misma línea. Le solicitan a Jesús que sean sentados uno a la derecha y otro a la izquierda de él cuando esté en gloria. La petición está orientada a afirmar su lugar de dominio frente a los otros discípulos y el grupo de Jesús. A esta solicitud Jesús responde negativamente sobre la base de que esa es una decisión que concierne a quien ha preparado la distribución de tales lugares (10.40). Seguidamente afirma Jesús que los que son considerados principales, así como “los grandes” ejercen dominio sobre las naciones y que esto es lo que no debe suceder en el grupo de Jesús (10.42).

Es importante destacar que la designación “los grandes” solo aparece aquí en Marcos y se contrapone a “los pequeños” en 9.42 en referencia a los que son leales a Jesús, frase que también solo aquí aparece. En el grupo de Jesús se establecen principios que subvierten las relaciones de poder aceptadas culturalmente.

Como se ha indicado en párrafos anteriores, estas perícopas que tratan sobre la organización interna del grupo de Jesús siguen a los anuncios de la pasión del hijo del hombre en 9.30-32 y 10.32-34. Los anuncios de la pasión nos llevan directamente a la narrativa de 11.1-16.8 y en particular a 14.53-15.39. Allí se narra con detalle lo anunciado.

Así llegamos a 10.13-16 que es el breve pasaje que puede considerarse el corazón del evangelio según Marcos. El verso 15 es el centro de un complejo de indicaciones sobre el cómo entrar a la vida/reino:

- 9.43 entrar en la vida
- 9.45 entrar en la vida
- 9.47 entrar al reino de Dios

10.15 el que no recibe el reino de Dios como un niño, de ningún modo entrará en él

- 10.23 al reino de Dios entrará
- 10.24 al reino de Dios entrar
- 10.25 al reino de Dios entrar

El reino es el espacio de las personas vulnerables. Este sería el anuncio de Jesús, el contenido de su proclamación en el evangelio según Marcos. Jesús, en este sentido sería el modelo de vulnerabilidad sobre el cual descansa la organización y dinámica de la nueva familia de Dios.

---

## Capítulo 3:

### EL COMIENZO: MARCOS 1.1-15

---



## DELIMITACIÓN

La sección que se puede llamar introductoria al Evangelio según Marcos está compuesta por los quince primeros versos del capítulo 1. Existe una fuerte discusión sobre la delimitación de la sección y por esta razón será necesario considerar la decisión de mantenerla.

Hay quienes establecen los límites de la sección en el verso 8 donde concluye el ministerio de Juan<sup>348</sup>. El verso 9 abriría el ministerio de Jesús. Otros piensan que la sección debe finalizar en el verso 13<sup>349</sup> de modo que se vincule el ministerio de Juan con el bautismo de Jesús y las pruebas en el desierto, no así la predicación de Jesús propiamente dicha, esta marcaría una nueva etapa de la narración. No obstante, otros autores, en donde incluyo mi propuesta, comprenden que el pasaje debe cerrar en el verso<sup>350</sup>.

348 F. J. Mattera, "The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel.", *Journal for the Study of the New Testament* 34, (1988) 4.

349 V. Taylor, *El evangelio según San Marcos...*, 161; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 54ss; J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 36-37; V. Robbins, *Jesus the Teacher. A socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Fortress Press, Philadelphia 1984, 75s; J. Rius-Camps, *El Evangelio de Marcos: Etapas de su redacción*. Verbo Divino, Navarra 2008, 36-37; F. J. Mattera, "The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel."

350 S. Guijarro, *Los cuatro evangelios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 223; R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 3-5; J. Marcus, *Mark 1-8...*, 137; B. Witherin-

Frank Matera presenta un breve resumen sobre la definición de los límites de la introducción del Evangelio de Marcos:

Al inicio de este siglo, la mayoría de los comentadores asumen que el prólogo consiste de 1-8. Su razonamiento era claro: la predicación de Juan el Bautista era el comienzo del ministerio público de Jesús. En consecuencia, estos versos fueron comprendidos como referidos al trabajo de Juan; el comienzo del Evangelio de Jesús Cristo era la predicación del bautista. Hacia la mitad de este siglo, sin embargo, R. H. Lighfoot argumentó que a pesar de la manera en que Westcott and Hort paragrafearon su texto del Nuevo Testamento (un corte mayor después de Mc 1.8) el prólogo debería ser extendido hasta el verso 13. El razonamiento de Lighfoot fue iluminador: solo en los versos 9-13 aprendemos que él es Jesús de Nazareth de Galilea, y que él, Jesús de Nazareth, es el único y solo Hijo de Dios. Por varios años, la posición de Lighfoot fue aceptada por la mayoría de los comentadores. En 1966, sin embargo, L. E. Keck escribió un artículo en el cual argumentaba que el prólogo debería ser extendido a 1.15. Él argumentaba que el uso de la palabra “evangelio” en 1.14-15, tanto como en 1.1, sugiere que estos versos pertenecen al prólogo. Más adelante sostenía que el apresamiento de Juan relatado en 1.14 es primariamente de interés teológico, y solo secundariamente, si en algún caso, de interés biográfico. El aprisionamiento de Juan no es un corte en el texto, en cambio los versos 14 y siguiente, son un enunciado climático que completa el trabajo de Juan acerca de Jesús...<sup>351</sup>

Matera culmina su estudio indicando que el prólogo está compuesto por los versos 2-13. Los puntos de su razonamiento son los siguientes:

- a. Ubicación geográfica: el desierto es el campo de acción de Juan, Jesús inicia su trabajo en las ciudades.

---

gton III, *The Gospel of Mark*..., 67; J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos 1-8.26 (Vol. I)*..., 45.

351 F. J. Mattera, “The Prologue as the Interpretative Key to Mark’s Gospel.”..., 4.



- b. El rol del Espíritu Santo: este es el único lugar en Marcos en donde el Espíritu juega un papel significativo.
- c. El tiempo de la proclamación: Juan predica sobre algo que sucederá mientras Jesús lo hace sobre lo que ya está aconteciendo: el reino de Dios se ha acercado (v.15)
- d. Información privilegiada en la narración: lo que sucede en 2-13 es información que se da al lector pero que no tiene como objeto a las personas enunciadas en esta sección, mientras que en el verso 14 el aprisionamiento de Juan es también comunicado a los personajes de la historia, de allí en adelante los personajes participan en la información suministrada por el narrador.
- e. La primera línea del evangelio según Marcos es un título para la obra toda por eso no es de sorprender que también aparezca en 1.14-15.<sup>352</sup>

France también bosqueja prácticamente los mismos argumentos que Mattera y concluye diciendo que, si los versos 14-15 forman parte o no del prólogo marcano, no es a la final una cuestión crucial, pero que, en su opinión, se gana más no incorporándoles porque “distinguen tanto el claro cambio de escena del desierto a Galilea y más importante, el cambio de foco de que ese cambio de escena es un símbolo, de la narración desde detrás-de-escenas de la significación de Jesús a la situación de la vida-real de la historia de su ministerio”<sup>353</sup>.

Seguidamente explicaré por qué el razonamiento de Mattera, aunque tiene elementos importantes, no es el más adecuado.

- La geografía: Es cierto que existe un campo geográfico distinto entre Juan y Jesús: desierto y ciudad-aldeas-comarcas (Mc 1.3s, 12, 13 y luego 14-15). Sin embargo,

---

352 F. J. Mattera, “The Prologue as the Interpretative Key to Mark’s Gospel.”..., 5.

353 R. T. France, *The Gospel of Mark...*, 60.

desde el punto de vista literario el ciclo de Juan se cierra en el verso 14: “*Después de ser entregado Juan...*” Lo que hay que preguntar es si en realidad existen dos momentos (Juan-desierto/Jesús-ciudades-aldeas) o uno solo. En mi opinión, no existe una ruptura, ni existen dos momentos, se trata de un acontecimiento, el mismo, que se prolonga. El hecho es que Marcos ubica su núcleo de sentido en la construcción que hace de la “profecía de Isaías”. Juan y Jesús son, ambos, la forma en que esa profecía, se realiza en el tiempo presente. Aunque la narración requiera presentar a uno primero y a otro después esto no tiene que ver con momentos distintos sino una sola realidad que, procesualmente, se realiza “en el tiempo adecuado para ello”<sup>354</sup>. En este sentido, la diferencia geográfica no es diferencia temporal. El tiempo de Juan y Jesús es el mismo (1.2-3). Jesús continúa desplegando el tiempo originario que Marcos establece al principio de su prólogo. Esto hace pensar que el cambio de escenario no es clave sino la explosión de un núcleo experiencial significativo idéntico.

- La dinámica narrativa requiere que las situaciones narradas se resuelvan. Hasta el verso 13, la narración está detenida. Juan y Jesús siguen en el desierto y la irrupción de un nuevo tiempo no avanza. Está contenida allí, con ellos. El verso 14 posibilita que esta narración siga adelante. Lo hace retomando a Juan: Vincula el verso 13 a través de la partícula griega “de” (y, pero, ahora bien), la cual según Maximilian Zerwick “casi siempre implica alguna clase de contraste, pero a veces es también usada con fuerza de “progresión” o “explicación”, significando “y demás”...”<sup>355</sup>. Entonces, si cerramos el prólogo en el verso 13, la narración queda trunca, inmóvil: “Y estuvo allí en el desierto cuarenta días. Era tentado por Satanás y estaba con las fieras, y los ángeles lo servían”. El verso 14

354 B. J. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios...*, 248.

355 M. Zerwick, *Biblical Greek*, Scripta Pontificii Instituti Biblici, Roma 1963, 157.

avanza sin soltarse: “Pero, después de ser entregado Juan, vino Jesús...”.

- El Espíritu Santo: Sí, en este caso el Espíritu Santo es mostrado como gestor de acciones y en ese sentido se puede afirmar que es el único lugar en Marcos en donde esto sucede. Pero también se debe señalar que aquí se presenta un vínculo que inicia en 1.10 donde el Espíritu desciende “a él” y luego esta relación entre Jesús y el Espíritu es discutida con fuerza en los versos 3.28-30 al referirse a la blasfemia contra el Espíritu Santo porque decían “Espíritu impuro tiene” que es la cualificación que dan, los escribas venidos de Jerusalén, a las acciones de echar demonios que Jesús realiza (3.20). El Espíritu actúa en Jesús desde 1.10 y es Jesús, ahora, quien lleno del espíritu realiza los actos de fuerza<sup>356</sup> o “milagros”.
- El tiempo de proclamación: aquí de nuevo tenemos que valorar la tarea literaria de Marcos desde otro punto de vista. El programa presentado en Mc 1.2-3 consta de dos elementos, pero no están separados como un antes y un después. Juan también pertenece al nuevo tiempo, por lo menos en Marcos. Todo el proceso del desierto es parte de la nueva condición cósmica que está sucediendo. Claro que existen diferencias entre Juan y Jesús, pero Marcos ha cuidado que ambos formen parte de una misma nueva realidad. No existe un tiempo futuro en la descripción que hace Marcos de la predicación de Juan, el tiempo verbal

---

356 Gundry indica “Jesús está tan lleno con poder de sanar que la gente solo tiene que tocarlo (3.9-10; 5.27-34) ...Poder sale de él (5.30). No es solo un atributo que le capacita para realizar un milagro. El poder (δύναμις) es el milagro (de nuevo δύναμις, por definición un acto de poder) Jesús está tan cargado con poder que sale de él aun aparte de un acto particular de voluntad (5.30 de nuevo) tanto como por el acto mismo...” (R. H. Gundry, *Mark. A commentary on His Apology the Cross...*, 9.) Es por esta razón que uso en concepto acto de fuerza, y el hecho es que el sustantivo δύναμις tiene esta característica. Mientras que el término “poder” está orientado, actualmente, más bien al dominio social y político cosa que no sucede en estos actos de fuerza de Jesús.

es presente. Es el presente en donde se realiza la novedad y ambos forman parte de ella.

- Sobre la información privilegiada: Este punto es relativamente cierto. No sabemos, por el texto, si un auditorio (las multitudes que venían a Juan) vio o escuchó lo acontecido posteriormente al bautismo de Jesús y su direccionamiento al desierto para ser probado. No obstante, Marcos hace que Juan comunique a un auditorio que es lector-escucha lo que está a punto de suceder:

7. y predicaba diciendo: “viene el que es más fuerte que yo detrás de mí, del que no soy digno, agachándome, de desatar las correas de sus sandalias”.<sup>8</sup> yo les bauticé a **ustedes** con agua, pero él les bautizará con espíritu santo

El **ustedes** (en negrita) supone una conversación dentro del prólogo con interlocutores que están con Juan. Marcos ha situado a Juan en el desierto según la profecía indicada en 2-3, pero allí se fermenta una situación vital para el resto del evangelio. La claridad e incidencia de la nueva situación no será explícita para el auditorio interno de la narración ni para los lectores-escuchas de Marcos sino una vez leída la obra como un todo. Esto porque en realidad el evangelio implica la práctica de Jesús que no es solo predicar el advenimiento del nuevo tiempo (v. 14-15), sino posterior al inicio de su proclamación, en la realización de su práctica. El evangelio incorpora la experiencia de fidelidad de Jesús mismo, su integridad de corazón, su visión, como un todo motivado por la experiencia del Espíritu.

Considero, entonces, que la Introducción al Evangelio de Marcos se extiende hasta el verso 15. Para establecer los límites del texto he seguido el siguiente análisis:

- el uso de la palabra evangelio: verso 1 y versos 14 y 15
- los verbos que caracterizan la acción de Juan y de Jesús: verso 4 y versos 14 y 15.

- la aparición de Juan y su entrega a la muerte versos 4 y 14.

En el primer punto, se deduce que la palabra evangelio establece una inclusión que inicia en el verso 1 y cierra en los versos 14 y 15. Esto es importante porque el sustantivo “evangelio” es particularmente recurrente en Marcos, 8 veces, mientras en Mateo solo aparece 4 veces y ninguna en Lucas. Este último prefiere el verbo “evangelizar”, 10 veces, (Marcos no usa el verbo y solo una vez lo usa Mateo). A estas 10 veces del Evangelio según Lucas debemos agregar 15 veces que aparece en Hechos de los Apóstoles, segunda parte de la obra lucana. Lucas por consiguiente prefiere el verbo evangelizar mientras Marcos prefiere el sustantivo evangelio. Fuera de las tres veces que el sustantivo aparece en la introducción del Evangelio según Marcos, esta palabra reaparece hasta el capítulo 8. De este modo se subraya la importancia de las tres menciones de “evangelio” en la Introducción. Listo los otros lugares en donde aparece la palabra “evangelio”:

- 8.35 Todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí y del **evangelio**, la salvará,
- 10.29 Respondió Jesús y dijo: -- De cierto os digo que no hay nadie que haya dejado casa hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos, o tierras, por causa de mí y del **evangelio**,
- 13.10 Y es necesario que el **evangelio** sea predicado antes a todas las naciones.
- 14.9 De cierto os digo que dondequiera que se predique este **evangelio**, en todo el mundo, también se contará lo que esta ha hecho, para memoria de ella.
- 16.15 Y les dijo: -- Id por todo el mundo y predicad el **evangelio** a toda criatura

El concepto “evangelio” se caracteriza de dos formas en la introducción; en el verso uno se trata del evangelio de Jesús Mesías o Cristo y en el verso 14 del evangelio de Dios. En el caso del verso 15 se relacionan, por medio de un paralelismo, el cumplimiento del tiempo-el acercamiento del Reino de Dios con la transformación de los corazones-creer (ser leal/fiel) en el evangelio:

1. Comienzo del evangelio de Jesús Cristo Hijo de Dios
- 14c. predicando el evangelio de Dios
15. y diciendo  
“se ha cumplido el tiempo  
y se ha acercado el Reino de Dios,  
transformen sus corazones  
y crean (o sean leales) en el evangelio”.

Tal parece que el evangelio de Jesús (v. 1) y de Dios (v. 14) se resumen en el verso 15 como un todo denso que expresa el cumplimiento del tiempo, la llegada del Reino de Dios y la consecuente exhortación a transformar los corazones y ser leales (creer) al evangelio. Si el sustantivo “evangelio” apareciera alguna otra vez entre los capítulos 1.16 y 8.34 la cuestión de una inclusión no sería tan relevante, pero dado que luego del verso 15 no vuelve a surgir hasta 8.35, el lapso es muy grande para considerarlo casualidad. La persona autora del evangelio de Marcos lo ha hecho a propósito y concentró en estos tres versos anteriores su valoración de “evangelio”. Valoración que luego expondrá en los hechos de Jesús que se relatan en los siguientes ocho capítulos. Evangelio es, entonces, no solo, cuestión de un mensaje, sino un hacer, una práctica, que como se verá luego, está orientada por el Espíritu.

La frase “el evangelio de Dios” aparece únicamente cinco veces en el Nuevo Testamento, en Marcos 1.14 y las otras cuatro veces en cartas paulinas auténticas: Romanos 15.1 Tesalonicenses 2.2, 8, 9. A estas cinco frases debemos agregar otra que tiene, en el griego, una pequeña variante gramatical y que aparece en Romanos 1.1: “Pablo, siervo de Jesucristo,

llamado a ser apóstol, apartado para el evangelio de Dios”. Pablo, en Romanos, también conoce la expresión de Marcos 1.1: “evangelio de Jesús” con alguna variante, pues Pablo no habla sobre Jesús sino sobre “el hijo de Él” o “de Cristo”, así Ro 1.9, 15.19, 29; 1Cor 9.18; 2Cor 2.12, 4.4 2, 9.13, 10.14; Gá 1.7; 1Tes 3.2; 2Tes 1.8.

Esta relación entre Marcos y la Epístola a los Romanos sugiere una tradición en proceso de elaboración, no un concepto pulido y articulado. El “evangelio de Dios” se refiere a una experiencia colectiva sobre el cómo se hace presente Dios en las vidas de estos grupos. Ambos pertenecientes a la Casa de Israel. Son contextos distintos, pero sobre una misma raíz étnica: Marcos el contexto galileo dentro de la Casa de Israel; Pablo el contexto helenista dentro de la Casa de Israel.

Malina y Pilch han propuesto que el trabajo de Pablo iba dirigido a las personas que pertenecían a la Casa de Israel pero que vivían en las ciudades helenistas de la actual Grecia e Italia: “Pablo, fue, de hecho, un apóstol para las minorías israelitas que vivían entre las poblaciones no israelitas”<sup>357</sup>. Esto implicaría que los auditorios de Marcos y Pablo comparten experiencias étnicas comunes y por lo tanto un vínculo con las tradiciones de la Casa de Israel. Estas tradiciones, como ya he indicado, eran orales y no escritas y esto es así aun y cuando tuvieran algún manuscrito de lo que hoy conocemos como Biblia Hebrea.

Para esta comprensión, Isaías 40-55, es fundamental. Estos quince capítulos tienen una gran riqueza para las primeras comunidades del movimiento de Jesús. Allí se funden diversas tradiciones, en especial, la actualización del acontecimiento del éxodo, pero esta vez con rasgos cósmicos, es decir, como una experiencia de renovación total de la creación. Entonces hay que dejar abierta la posibilidad de ir descubriendo una tradición fundacional que tanto Pablo como Marcos conocieron y que

---

357 B. Malina, J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press Minneapolis 2006, 7.

les sirvió de base para pensar su ser y su quehacer dentro de la nueva experiencia en Jesús, el Cristo. Con todo, el sustantivo evangelio, en consecuencia, supone una apropiación del significado de Jesús y de la experiencia de Dios en él, en las comunidades a partir de la irrupción del Espíritu en el mundo.

En el segundo punto señalado arriba, se puede observar la intención, en este relato de homologar y, al mismo tiempo, contrastar la acción de Juan con la de Jesús: versos 4 y 14-15:

4. Apareció Juan bautizando en el desierto y predicando bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados

14. Pero después que fue entregado Juan, vino Jesús a la Galilea predicando el evangelio de Dios

15. y diciendo  
“se ha cumplido el tiempo y se ha acercado el Reino de Dios, transformen sus corazones y crean (sean leales) en el evangelio”.

Las palabras subrayadas presentan los puntos en que ambos personajes convergen y al mismo tiempo establece aquellos elementos en que divergen. Este paralelismo lo describe Guelich de la siguiente forma:

...Ubicando las citas subsecuentes (Éxodo 23.20, Malaquías 3.1 e Isaías 40.3) al inicio (Mc 1.2-3) y combinando los materiales sobre el Bautista (1.4-6, 7-8), el evangelista ha construido una sección que supondría un paralelismo entre el Bautista y Jesús: (a) 1.2b-3, introducción desde la Palabra de Dios, así 1.9.11; (b) 1.4-6, un motivo acerca del desierto, así 1.12-13; y (c) 1.7-8, predicación, así 1.14-15. El “comienzo del evangelio...escrito por Isaías el profeta” vendría a ser el complejo de eventos de 1.2b-15 en relación con ambos, el Bautista y Jesús que llevan a la plenitud la promesa de Isaías (así, aparición de Juan y su rol – Isaías 40.3; la aparición de Jesús y su rol – Isaías 52.7; 61.1). En-



tonces “el comienzo del evangelio” (1.2b-15) transpira “como escrito por el profeta Isaías”. (Guelich, 1989, pág. 10)

Quiero indicar que la introducción, luego del encabezado, está marcada por el tiempo de Juan desde su aparición en el desierto hasta su entrega para la muerte. Este espacio determina varios puntos importantes en la vida de Jesús, su llegada a Juan para ser bautizado, su bautismo y la apertura de los cielos, su experiencia de prueba en el desierto, y, una vez entregado Juan, el inicio de su predicación. Se puede pensar en una segunda inclusión en torno a Juan.

Otro aspecto para considerar se refiere al verbo “predicar”. Este sucede 10 veces en Marcos: 1.4, 7, 14, 38, 45; 3.14; 5.20; 6.12; 7.36; 13.10, 14.9; y dos en el final largo de este evangelio: 16.15, 20. Se puede observar que el lugar de más concentración de este verbo es el capítulo 1 (5 veces) de las cuales tres están en la introducción. En adelante “predicar” aparecerá una vez cada dos capítulos y volverá a aparecer en mayor cantidad en el final largo de Marcos (16.9ss).

La forma verbal de predicar en participio presente griego solo aparece tres veces en Marcos 1.4, 14, 39, este último verso dice:

Y vino predicando en las sinagogas de ellos en toda la Galilea y echando a los demonios.

Existe un vínculo claro en la estructura de 1.39 y 1.14:

Después de ser entregado Juan vino Jesús a la Galilea predicando el evangelio de Dios.

Esto significa que no solo se trata de vincular y contrastar el trabajo de Juan y el de Jesús, sino que el trabajo de Jesús, que incluye el de Juan, se va ampliando en su práctica. De lo anterior podemos deducir, en principio, lo siguiente:

1. Los versos 1-3 constituyen el encabezado del evangelio que contiene su programa de acción: la construcción de las sendas necesarias para la llegada de Dios.
2. Los versos 4-8 contienen el programa de Juan: bautizar y predicar para un “cambio de corazón para perdón de los pecados”.
3. Los versos 9-13 contienen la experiencia de Jesús con el Espíritu, por una parte, y por la otra parte, la experiencia de la prueba en el desierto.
4. Los versos 14-15 contienen el programa de Jesús: predicar el evangelio de Dios. Con una clara explicitación de su contenido: a. el tiempo se ha cumplido, b. se ha acercado el Reino de Dios, c. transformen sus corazones y crean en el evangelio.
5. Es interesante la perspectiva de Santiago Guijarro acerca de la estructura de la introducción, dice: “cimentado sobre el análisis de su estructura literaria, en consecuencia, se distingue un prólogo (Mc 1:1-3) y un díptico donde Juan (Mc 1: 4-8) y Jesús (Mc 1:9-15) son introducidos de una manera paralela. La unidad de este comienzo es reforzada, desde el punto de vista literario, por el uso del término *euaggelion*, tanto al inicio (Mc 1:1) como al final (Mc 1:15) del pasaje; como también por los paralelismos encontrados entre la presentación de Juan y de Jesús: *egeneto... baptizo... en te eremo... kerysso* (Boring; Klauk: 19-34).”<sup>358</sup>. Aunque entiendo que existe un paralelismo entre Juan y Jesús, también pienso que este paralelismo se observa entre 1.4-8 y 1.14-15. La sección 1.9-12 es el encuentro entre Juan y Jesús y gira en torno al bautismo de Jesús. En primera instancia organicé la introducción del

358 S. Guijarro, “Why Does the Gospel of Mark Begin as it Does?”, *Biblical Theology bulletin, Spring*, (2003).

mismo modo que Guijarro, pero luego, pude observar que, literariamente, tal paralelismo se encuentra hasta el verso 14. Bautismo y prueba pueden ir juntos: 1.8-11 y 1.12-13. En el verso 14 se entiende que Jesús regresa del desierto cerrando el paralelismo entre ambos.

## CRÍTICA TEXTUAL

Al iniciar el estudio de un texto es necesario primero establecer, no solo los límites de este, sino también el texto en sí. Esa última tarea corresponde a la Crítica Textual. Esta “tiene por objeto fijar, con la mayor exactitud posible, el texto original primitivo de cada uno de los veintisiete libros del Nuevo Testamento”<sup>359</sup>. La situación surge al encontrar variantes en las palabras de un texto específico en el acervo de papiros y pergaminos que contienen total o parcialmente el Nuevo Testamento, así como en las citas de los Padres y en diversos leccionarios usados para la reflexión y la liturgia.

La Crítica Textual es una disciplina que trata con la conformación de los textos que subyacen a las traducciones que usamos hoy. No podemos decir que alguna de nuestras traducciones actuales sea totalmente fiable con relación al texto originalmente escrito, texto que ya no existe. Por eso, cuando varias recensiones de un mismo texto difieren, es necesario explicar en primer lugar, cual es la más cercana al texto original y luego tratar de explicar por qué se dieron las diferentes variantes consignadas.

En la introducción del Evangelio de Marcos existen unas treinta variantes textuales de diversa índole. Por eso trabajamos con dos criterios de selección de importancia de estas. El primero es el trabajo ya realizado durante décadas por el Comité Editorial de las Sociedades Bíblicas Unidas que tiene a cargo las ediciones del Nuevo Testamento Griego (versiones

---

359 H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1969, 21.

de 1971 y 1994) y que produce, junto a la edición correspondiente, un texto adicional llamado *A Textual Commentary on the Greek New Testament*<sup>360</sup>. Junto a estas dos obras utilizo el *Novum Testamentum Graece* que ofrece el mejor compendio de variantes textuales en una sola obra<sup>361</sup>. El segundo es el aportado por especialistas que incorporan la crítica textual a sus comentarios específicos de Marcos. En nuestro caso tres: Robert A. Guelich<sup>362</sup>; R. T. France<sup>363</sup> y Adela Yabro Collins<sup>364</sup>. Cuando una variante textual resulte ser particularmente significativa usaré bibliografía adicional especializada.

Como base, en consecuencia, con lo anterior, escogí las que son significativas para el Comité Editorial de las Sociedades Bíblicas Unidas. Estas son:

Marcos 1.1: **Hijo de Dios**. Ambas ediciones del GNT contienen esta frase entre corchetes lo que implica que durante 22 años no ha variado el grado de incertidumbre, desde el punto de vista del valor de los manuscritos, de la presencia o ausencia de la frase. Dicho de otro modo, existen manuscritos que contienen la frase Hijo de Dios y que en su conjunto le dan fuerza a su presencia en el texto y otros de un valor semejante que no la contienen: "...se consideró que no era aconsejable omitir del todo las palabras, con todo, se decidió retener estas palabras entre corchetes debido a la antigüedad de la lectura más breve y a la posibilidad de expansión de parte de los amanuenses"<sup>365</sup>. M. E. Boring resume "está bien atestiguado y encaja con la técnica marcana de develamiento al lector sobre lo que es retenido de los personajes

360 B. M., Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament: A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)*... y B. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego. Cuarta Edición revisada*, Sociedades Bíblicas Unidas, Brasil 2006.

361 B. Aland, K. Aland, E. Nestle, I. D. Karavidopoulos, C. M. Martini, and B. M. Metzger. *Novum Testamentum Graece*, 27th edición, Bibelgesellschaft, [Stuttgart]: Deutsche 1993.

362 R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*.

363 R. T. France, *The Gospel of Mark*.

364 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*

365 B. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego...*, 62.

en la narrativa, y porque forma una inclusión con Mc 15.39”, concluye que es mejor considerar la variante como original<sup>366</sup>.

Así las cosas, la discusión debe integrar el conjunto de elementos a considerar y no solo lo textual propiamente dicho. En este sentido, hay acuerdo en que es significativa la presencia de Hijo de Dios en Mc 1.1<sup>367</sup>. Subrayo la inclusión que se construye con la mención “Hijo de Dios” tanto en 1.1 como con la frase del centurión “¡Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios!” (Mc 15.39). En consecuencia, es mejor asumir la variante como original. Adela Yarbro Collins se opone a la incorporación de “hijo de Dios” como lectura original, en parte porque la lectura más corta puede explicar mejor la razón de la lectura larga y en parte porque el testimonio textual es fuerte<sup>368</sup>. El estudio de Tommy Wasserman “The “Son of God” was in the beginning (Mark 1:1)” explora punto por punto los distintos aspectos de la discusión y concluye que el balance de posibilidades favorece la lectura larga como original en Marcos<sup>369</sup>. El aporte más valioso en su argumento es el de mostrar que existe evidencia de la omisión de palabras, aun *nomina sacra*, terminadas en -ou (caso genitivo) de parte del Sinaítico original antes de ser corregido, incluso antes de salir del escritorio del copista. Así Mateo 6.33: *Reino de Dios*, el Sinaítico omite *de Dios*; Hechos 28.31: *el Señor Jesús Cristo*, Sinaítico omite *Cristo* (caso genitivo); Colosenses 2.2: *de Cristo*, Sinaítico omite el *de*; Hebreos 12.2: *el trono de Dios*, Sinaítico omite *de Dios*, entre otros ejemplos<sup>370</sup>. A pesar del cuestionamiento de Adela Yarbro Collins, será necesario mantener la lectura larga como original.

Clayton Croy en un artículo del 2001 sobre Mc 1.1 advierte que la discusión textual de este verso conlleva la consideración de

---

366 M. E. Boring, *Mark: A Commentary*..., 30.

367 R.T. France, *The Gospel of Mark*..., 49; R. A. Guelich, *Mark 1-8.26*..., 6; V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*..., 163; B. Witherington III, *The Gospel of Mark*..., 67; J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos 1-8.26 (Vol. I)*..., 46.

368 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary*..., 130.

369 T. Wasserman, “The “Son of God” was in the beginning (Mark 1:1)”, *The Journal of Theological Studies*, 62 (Abril de 2011), 20-50.

370 T. Wasserman, “The “Son of God” was in the beginning (Mark 1:1)”..., 45.

al menos siete variantes textuales que están atestiguadas en los manuscritos. Concluye su estudio indicando que “la evidencia textual puede ser reconstruida para sugerir que Marcos circuló desde el principio sin una forma estable de Mc 1.1.”<sup>371</sup>.

Marcos 1.2: **En la profecía de Isaías**. Esta frase ha sido retocada en manuscritos muy antiguos y de mucho valor que modifican el singular y lo hacen plural “en los profetas” en lugar de “en la profecía de Isaías”. La razón para mantener esta última variante estriba en el principio de que la lección más difícil es la más cercana al original. Se entiende que una lección difícil tenderá a ser aclarada por los copistas, por lo tanto, aquella que es más oscura en su comunicación supone un valor mayor. En este caso la cita que es atribuida a Isaías en realidad es una cita compuesta por textos de tres lugares diferentes de las Escrituras de la Casa de Israel: Malaquías 3.1, Isaías 40.4 y Éxodo 23.20. Cualquier copista sabido en la Escritura vería un problema con la frase “en la profecía de Isaías” de modo que es más fácil explicar el contenido de la cita por medio de una corrección: “en los profetas”. Por lo anterior, se mantiene en el texto la lectura: “en la profecía de Isaías”.

Marcos 1.4: **el que bautiza en el desierto y...** En este caso existe mucha duda sobre lo que realmente quería decir Marcos acerca de Juan. El punto es que en diversos manuscritos aparece un artículo antes de la forma verbal (participio presente griego): bautizando. Con este artículo la forma verbal se transforma en un título que cualifica a Juan según su accionar: Juan el que bautiza. Hay consenso entre los comentaristas acerca del artículo: este debe considerarse original<sup>372</sup>.

Tanto el Sináiticus como el Vaticanus muestran la variante con el artículo antes del participio, difieren sin embargo, en la forma

371 N. C. Croy, “Where the Gospel Text Begins: A Non-theological Interpretation of Mark 1:1”, *Novum Testamentum*, XLIII(2) (2001) 105-128

372 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 6; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 64; V. Taylor, *Evangelio según san Marcos...*, 165; B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 67; J. Gnllka, *El evangelio según San Marcos 1-8.26 (Vol. I)*..., 48.

de articular el participio βαπτίζων con el participio κηρύσσων. El Sinaíticus articula ambos participios con la conjunción *kai* mientras el Vaticanus omite dicha conjunción. En ambos manuscritos el artículo ha sido integrado totalmente al texto, así que debe asumirse como cierto que para ambos la lectura implica que el participio cualifica el nombre de Juan. Se debe notar que se trata de un participio y que el artículo si bien le da esta cualidad adjetival no elimina la dimensión verbal: Juan el que bautiza y no, de ningún modo, un segundo nombre: el bautista.

Caso diferente es el Códice Bezae (D 05) que omite el artículo, pero también modifica la estructura misma de la frase. La traducción según Rius-Camp es: “Se presentó Juan en el desierto bautizando y predicando un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados”<sup>373</sup>. Como se puede apreciar hay una mayor claridad estructural en la frase. La primera parte “se presentó Juan en el desierto” es una idea clara en sí misma y vincula coherentemente lo dicho en los versos anteriores, especialmente el verso 3. Lo que hace Juan es recuperado por los dos participios: bautizando y predicando un bautismo, aunque esto pueda parecer redundante. La claridad de la redacción muestra un arreglo frente a un texto menos claro.

El Códice Alejandrino aporta otra variante: ...Juan bautizando en el desierto y predicando bautismo... Esta es la variante que genera el problema del artículo antes del participio βαπτίζων y muestra su ausencia con el mismo orden de palabras que Vaticanus y Sinaíticus. José O’Callahan indica que la familia antioqueña (siriaca o bizantina o koiné) tiene la “tendencia a perfeccionar el estilo, propensión al esclarecimiento de lo difícil e inclinación a armonizaciones con lugares paralelos del evangelio”<sup>374</sup>. Por estas razones no se considera un texto fuerte frente al Sinaíticus o el Vaticanus.

---

373 J. Rius-Camps, *El Evangelio de Marcos: Etapas de su redacción...*, 36.

374 J. O’Callahan, *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología neotestamentaria*, Ediciones El Almendro, España 1995, 79.

La escogencia de la variante [ὁ] βαπτίζων aun con el artículo “realza el carácter de acción”<sup>375</sup> y esto resulta importante en Marcos que acentúa la práctica en su relato. El uso de una forma participial para cualificar a Juan es propia de Marcos (6.14, 24). El uso del sustantivo está atestiguado en 6.25 y 8.28: el bautista. Esta es la forma preferida por Mateo para llamar a Juan: Mt 3.1; 11.11, 12; 14.2, 8; 16, 14; 17.13. Del mismo modo que Lucas: 7.10; 33; 9.19. Ninguno utiliza el participio para identificar a Juan, usan un sustantivo.

Quizá la mejor forma de tomar una decisión al respecto está dada por R.T. France quien señala que la confusión se produjo por el uso de Marcos del participio con relación a Juan, lo que llevó a los escribas a buscar alguna forma de articular ambos participios<sup>376</sup>. France indica, además, “la forma participial es la más explicativa y funcional... para un lector que puede no haber conocido a Juan previamente”<sup>377</sup>.

Taylor ha escogido una lectura más cercana al Alejandrino pero omite la conjunción entre los dos participios, la traducción propuesta para la versión al español de su comentario es: “se presentó Juan en el desierto bautizando: pregonaba un bautismo para que se arrepintieran y se les perdonaran los pecados”<sup>378</sup>. El caso de Mateos-Barreto es semejante a France, pero omiten la conjunción entre ambos participios: “se presentó Juan Bautista en el desierto proclamando un bautismo en señal de enmienda para el perdón de los pecados”<sup>379</sup>. Se aprecia cómo los comentaristas transforman la forma verbal en un sustantivo (el bautista). Boring, por su parte asume un camino parecido, pero mantiene el elemento verbal pero lo nominaliza: “Juan el bautizador” y omite la conjunción entre los participios<sup>380</sup>.

375 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 17.

376 R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 65.

377 R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 65.

378 V. Taylor, *Evangelio según san Marcos...*, 163.

379 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 59.

380 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 38.



Sin embargo, se debe insistir en una traducción que sea verbal y no una paráfrasis sustantival. Es decir, al dejar el artículo ante el participio la traducción sería “el que bautiza”, no “el bautista”, incluso “el bautizador” no sería adecuada. Esto no resuelve la estructura de la frase, ya que, “en el desierto” supone una ubicación vinculada a Juan y no al verbo “ἐγένετο” (sucedió o vino). En este sentido D 05 hace una reestructuración de la frase que es más legible.

Al ponderar las distintas opciones recogidas anteriormente se puede concluir que no hay una solución real a este problema. France aporta una posición más sólida al mostrar la dificultad de explicar las variables subsecuentes si se hubiese omitido el artículo. Hay que señalar que, efectivamente, el uso marcano del participio es el que causa la mayor confusión y que la presencia de un artículo así como la posición de “en el desierto” hacen que la comprensión de la frase sea problemática. Pero a la vez expresa con claridad que todo conocimiento de Juan en Marcos está vinculado a su quehacer y este quehacer es el bautizar, la acción debe mostrarse con claridad en la traducción. Al mismo tiempo, el bautizar está mediado por la prédica del bautismo para perdón de los pecados. Ambos: bautizar y predicar, están orientados hacia el perdón y un tipo de perdón que queda fuera de la escena institucional del Templo de Jerusalén.

Desde que inicié la lectura de esta introducción de Marcos, hace algunos años, me resulta difícil aceptar el artículo delante del participio. Como argumentos a favor de esta posición aporté los siguientes: a. En ambas ediciones críticas del GNT el Comité optó por consignar entre corchetes el artículo y calificar como dudosa su inclusión en el texto, b. En ambos casos se indica lo siguiente: “dado el predominante uso en los evangelios sinópticos de referirse a Juan como “el bautista”..., es más sencillo proponer una explicación para la adición que para la omisión del artículo definido antes de bautizando. La omisión de “y” en unos pocos testigos Alejandrinos es el resultado de tomar el que bautiza como un título”<sup>381</sup>. Parker señala que “Mateo es el

---

381 B. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego...*, 62.

menos armonizado de los sinópticos; Marcos y Lucas son generalmente más armonizados para conformarlos a Mateo. Esto sucede de acuerdo con la visión antigua que Mateo es el evangelio más antiguo<sup>382</sup>.

Lo anterior me ha llevado a pensar que la construcción de dos participios griegos, en paralelo en lugar de priorizar el título, es mejor para la dinámica de la introducción. En este sentido, y dada la problemática citada, prefiero optar por dar mayor valor a la omisión del artículo que a su preservación en el texto.

Marcos 1.9: ...**sucedio**... Este verbo es omitido por un grupo de manuscritos entre los que se encuentran el Sinaítico\* y el D 05 así como el Diatessaron, la mayoría de mayúsculas apoya la presencia del verbo, incluida una corrección del mismo Sinaítico<sup>a</sup>. Si bien la lectura más corta debe pesar más que la más larga, en este caso es tan abrumadora la presencia de este verbo en distintas familias textuales que es más sencillo pensar en una omisión en la copia. Esto parece ser confirmado por la corrección que hace el propio Sinaítico al agregarla<sup>383</sup>. El Comité Editorial del GNT indica que se trata de una omisión accidental o de una imitación parcial del texto de Mt 3.17<sup>384</sup>. Me parece lo más correcto considerar este verbo como parte del texto original.

Marcos 1.14: **y después o pero después**. El primer caso está apoyado en pocos manuscritos: B y D, el segundo caso tiene un amplio apoyo textual: Sinaítico, A, L, W, Θ (omito en ambos casos los minúsculos, leccionarios y versiones). Por esta razón no hay discusión en el *Comentario Textual del NTG*<sup>385</sup>. Josep Rius-Camp quien ha propuesto una reconstrucción de las re-

382 D. C. Parker, *The New Testament Manuscripts and Their Texts*, Cambridge University Press, New York 2008, 339.

383 Este enlace muestra el lugar de la corrección <http://codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?book=34&chapter=1&lid=en&side=r&verse=11&zoomSlider=0>

384 B. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego...*, 63

385 B. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego...*; B. M., Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament: A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)*. El

dacciones marcanas a partir del Códice Beza (D 05) por considerarlo tan antiguo y válido como el Vaticanus y el Sinaítico<sup>386</sup>, asume la variante “y después” en oposición al GNT que asume con el Vaticanus y la mayoría de unciales “pero después”. Hasta aquí no debería haber discusión sobre esta variante. El problema inicia cuando se revisa en el resto de Marcos el uso de una y otra expresión. En Marcos “pero después” sucede solo en esta variante y en dos versos del final largo: 16.8, 12. En el resto del evangelio se usa “y después”: 8.31 (“y después de tres días”), 9.2 (“y después de seis días”), 10.34 (“y después de tres días”), dos veces más se usa con este sentido de precisión cronológica, pero sin la “y”: 9.31 y 14.1. En el uso normal que Mc hace de la preposición μετά, se refiere a relaciones: con los discípulos, los doce, los ángeles, las bestias, etc. Si se considera que el inicio de 1.14 tiene un rasgo temporal significativo que es la situación de Juan, me parece mejor asumir la primera opción “y después” apoyado textualmente en el trabajo de Rius-Camp. El uso de la conjunción “y” es particular de Marcos, fenómeno denominado parataxis, que es la coordinación de frases con “y” en lugar de usar participios u oraciones subordinadas. Esto se muestra, según indica Taylor, en que de las 88 secciones que presenta WH para dividir Marcos, 80 comienzan con “y”, solo 6 con la partícula griega “de”<sup>387</sup>. En su conjunto será necesario, como he indicado, orientarse por D 05 para este caso en particular.

Marcos 1.14: **del Reinado**. Esta frase agregada por algunos manuscritos para clarificar el sustantivo evangelio debe verse como una adición posterior y la frase paulina “evangelio de Dios” supone la lectura original<sup>388</sup>.

---

resumen de las variantes aparece en la edición *Novum Testamentum Graece* (27 ed.).

386 J. Rius-Camps, *El Evangelio de Marcos: Etapas de su redacción...*, 9.

387 V. Taylor, *Evangelio según san Marcos...*, 71.

388 B. M., Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament: A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)...*, 74; B. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego...*, 64; R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 41; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 89; V. Taylor, *Evangelio según san Marcos...*, 181.

## TRADUCCIÓN

## ESTRUCTURA

1.<sup>1</sup> Principio de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios.

2 Así como fue escrito en Isaías el profeta: **“Mira, estoy enviando (J. Markus) mi mensajero delante de tu rostro, el que preparará tu camino”** (Éxodo 23.20, Malaquías 3.1).

3 **“Una voz gritando en el desierto: Preparen el camino del Señor, hagan rectas sus sendas”** (Isaías 40.3).

4 Apareció Juan bautizando en el desierto y predicando bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados.

5 Y salía hacia él toda la región de Judea y los de Jerusalén todos, y eran bautizados por él en el río Jordán confesando los pecados de ellos.

6 Y estaba Juan vestido de pelo de camello y una faja de cuero alrededor de su cintura y comía saltamontes y miel silvestre.

7 Y predicaba diciendo: “viene el que es más fuerte que yo detrás de mí, del que no soy digno, agachándome, desatar las correas de sus sandalias”.

8 Yo bauticé a vosotros con agua, pero él bautizará a vosotros con espíritu santo.

9 Y sucedió en aquellos días que vino Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado en el Jordán por Juan.

10 E inmediatamente, cuando subía del agua, él vio, que los cielos se rasgaban y el espíritu como paloma que descendía hacia él;

11 y una voz sucedió desde los cielos: “Tú eres el hijo mío, el amado, en ti me he complacido”.

12 E inmediatamente el espíritu le echa (o le expulsa, J. Markus, Rius Camp) al desierto.

13 Y estuvo en el desierto cuarenta días siendo probado por Satanás, y estaba con las bestias, y los ángeles le servían.

14 Y después de ser entregado Juan, vino Jesús a la Galilea predicando la buena noticia de Dios,

<sup>15</sup> y diciendo “se ha cumplido el tiempo y se ha acercado el Reino de Dios, transformen sus corazones y crean (o confíen) en la buena noticia”.

Para elaborar la estructura se identifica el patrón de iteraciones:

- v. 1 buena noticia, Jesús, hijo de Dios
- v.2
- v.3 desierto
- v.4 Sucedió/apareció, Juan, bautizando, predicando, desierto, cambio de corazón, pecados
- v.5 y, salían, eran bautizados, Jordán, pecados,
- v.6 y, era/estaba, Juan
- v.7 y, predicó, diciendo, viene
- v.8 bauticé, agua, bautizará, Espíritu
- v.9 y, sucedió, vino, Jesús, Galilea, fue bautizado, Jordán, Juan
- v.10 y, inmediatamente, agua, sucedió, cielos, espíritu
- v.11 y, sucedió, cielos, hijo
- v.12 y, inmediatamente, espíritu, desierto
- v.13 y era/estaba, desierto
- v.14 y, Juan, vino, Jesús, Galilea, predicando, buena noticia, Dios
- v.15 diciendo, cambio de corazón, buena noticia

El verso 1 y el 15 hacen inclusión con la palabra “buena-noticia”. Esta es la primera clave de la unidad del texto. De igual modo la palabra “Dios” aparece en genitivo tanto en el verso 1 como en el 14, en el primer caso “hijo de Dios” en el segundo “buena noticia de Dios”. El verso 2 presenta el programa que se describirá en los versos 4-15: “envío mi mensajero delante de tu rostro”. De este modo se establece una sucesión de personajes: Juan y Jesús. Los versos del 4 al 8 presentan la tarea de Juan en tanto mensajero. Este carácter se expresa en los versos 7 y 8: “viene el que es más fuerte que yo y de quien no soy yo digno de, agachándome, desatar las correas de su calzado. Yo les bauticé con agua,

pero él les bautizará con espíritu santo”. La estructura verbal es importante. El verso 7 inicia con el aoristo “predicó” e inmediatamente se establece el objeto de su predicación con el verbo presente “viene”, posteriormente sucede el contraste verbal “yo bauticé” frente a “él bautizará”. El uso del presente (viene, v 7) implica la experiencia actual de la audiencia y la tensión pasado-futuro la realización del proyecto de los versos 2 y 3.

Hasta el verso 8 el mensajero cumple su misión de anunciar y explica que su anuncio va más allá del bautizar para el perdón de los pecados. El verso 9, con la fórmula “y sucedió” presenta a Jesús, no sin contrastes con el verso cinco: v.5: venían a Juan toda la región de Judea y todos los de Jerusalén, frente al v. 9: vino Jesús de Nazaret de Galilea; aquellos eran bautizados, este, fue bautizado; ambos en el Jordán, ambos por Juan. Es Juan el punto central, el momento clave que atrae hacia sí a quienes buscan una renovación en el perdón de Dios de sus pecados.

Pero lo que sucede a partir del verso 10 abre un nuevo momento, ahora aparece el punto climático de esta sección. Jesús, inmediatamente al subir del agua, ve la rasgadura de los cielos y como descende el Espíritu hacia él y oye una voz, también desde los cielos. Esa voz lo identifica como el hijo de Dios (“el hijo mío”) el amado en quien me complazco. Pero Jesús es echado al desierto por el espíritu para ser probado y pasa allí cuarenta días. Tanto en el verso 13 como en el verso 6 con la frase “y era/estaba”, lo que vincula la caracterización de Juan con esta nueva descripción de Jesús. La última mención de Juan en el verso 14 pone a Jesús en el papel de Juan: Jesús predica la buena noticia de Dios y llama al cambio de corazón en el verso 15.

Desde el punto de vista de la iteración de palabras en esta sección se puede observar el siguiente patrón:

buena noticia	desierto
bautizando-predicando	desierto
eran bautizados	
predicó viene el más fuerte	
bauticé, bautizaré/	agua, espíritu santo
fue bautizado	agua, espíritu
	desierto
predicando, buena noticia	
buena noticia	

Esta estructura permite una visión de conjunto de la sección y expresa los acentos más relevantes de la misma. Desde el punto de vista de las secuencias, la sección 1.1-15 está compuesta por cuatro secuencias fácilmente reconocibles: 1.1-3; 4-8; 9-13, 14-15. En ellas se puede identificar otro patrón del siguiente modo:

1. Principio de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios.
2. Así como fue escrito en Isaías el profeta: “Mira, envío mi mensajero delante de tu rostro, el que preparará tu camino”.
3. “Una voz gritando en el desierto: Preparen el camino del Señor, hagan rectas sus sendas”.
4. Apareció Juan bautizando en el desierto y **predicando** bautismo de **cambio de corazón** para perdón de los pecados.
5. Y salía a él toda la región de Judea y los de Jerusalén todos, y eran bautizados por él en el río Jordán confesando los pecados de ellos.
6. Y estaba Juan vestido de pelo de camello y una faja de cuero alrededor de su cintura y comía saltamontes y miel silvestre.
7. Y predicaba diciendo: “viene el que es más fuerte que yo detrás de mí, del que no soy digno, agachándome, desatar las correas de sus sandalias”.

8. Yo bauticé a vosotros con **agua**, pero él bautizará a vosotros con **espíritu santo**.

9. Y sucedió en aquellos días que vino Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado en el Jordán por Juan.

10. E inmediatamente, cuando subía del **agua**, él vio, rasgarse los cielos y el **espíritu** como paloma que descendía hacia él;

11. y una voz sucedió desde los cielos: “Tú eres el hijo mío, el amado, en ti me he complacido”.

12. E inmediatamente el espíritu le echa al desierto.

13. Y estuvo en el desierto cuarenta días siendo probado por Satanás, y estaba con las bestias, y los ángeles le servían.

14. Y después que fue entregado Juan, vino Jesús a la Galilea predicando la buena noticia de Dios,

15. y diciendo “se ha cumplido el tiempo y se ha acercado el Reino de Dios, **transformen sus corazones** y crean (o sean leales) en la buena noticia”.

La estructura inicia con un breve título y una obertura en donde se pone a punto lo que va a suceder. El verso 1 es el título y en los versos 2-3 son la obertura. El verso 1 tiene la fuerte carga del título “hijo de Dios” y lo es porque se adelanta lo que sucederá en el verso 11. En este último es una voz desde el cielo la que identifica a Jesús con esta cualidad (ver 9.7).

Los versos 2 y 3 se componen de un conjunto de citas de las tradiciones de la Casa de Israel bajo la autoridad del profeta Isaías. El verso 4 realiza lo que dice la profecía atribuida al profeta: un mensajero delante de tu rostro (1.2-3). Luego aparece el mensajero y se describe su quehacer en los versos 4-8. El verso 8 sirve de amarre con los versos que siguen: agua y espíritu, esta parece ser la cuestión de fondo. En el verso 9 aparece Jesús y en los versos 10 y 11, se retoman los concep-



tos de agua y espíritu. El Espíritu lleva a Jesús al desierto, el lugar en que Juan realizaba su trabajo según el verso 4.

La última sección (1.14-15) tiene una doble función. En primer lugar, vincula el quehacer de Juan con el quehacer de Jesús mostrando las semejanzas y diferencias. No hay que olvidar que Juan es el mensajero y Jesús el rostro que viene después, el cual es el que se espera (1.7). En segundo lugar, hace una inclusión con el verso 1 a través de la mención de la palabra griega “buena-noticia”.

## COMENTARIO

### EL PAPEL FORMATIVO DEL MITO: UN FILTRO NECESARIO

Antes de iniciar el comentario de la sección Mc 1.1-15, es necesario indicar que para esta lectura de Marcos el mito constituye un punto central de interacción con la narrativa. En consecuencia, se debe definir el concepto de mito y su función social. Para tal efecto tomamos el pensamiento de J. Severino Croatto, exégeta argentino y cuyo aporte a la lectura bíblica desde América Latina es indiscutible.

Todas las culturas tienen sus tradiciones fundantes, aquellas que remiten a los momentos “originarios” de la formación de la propia identidad y, al mismo tiempo, a un “sentido” de las prácticas sociales y religiosas. Siempre hay un tiempo de las fundaciones. Tal es lo que expresa el Pentateuco para la conciencia de Israel, una percepción que a los cristianos se nos ha hecho difusa por el desplazamiento de ese “eje de sentido” a otro no menos significativo como es el Evangelio. Se puede pensar un Pentateuco antes de los profetas y de los libros históricos, pero no a éstos sin aquel. No nos referimos al proceso de formación literaria, sino al de la comprensión de la propia historia e identidad. ¿Por qué es así? Porque el referente narrativo de lo que se relata en el Pentateuco es el tiempo originario. Ahora bien, los orígenes tienen para el ser humano de siempre un prestigio ontológico

de gran impacto. Es el *illud tempos* de la creación, en el que se constituyen las cosas como son ahora, en el que se dan las normas que regulan la sociedad, en que se ponen las raíces de la identidad cosmovisional de un pueblo. Lo originario es el gran espejo en el que éste se mira para “recrearse” una y otra vez.<sup>389</sup>

El mito habla de aquello que el ser humano es en sus orígenes. De estos orígenes se desprende la cualidad de una permanente renovación y transformación. Como lo indicaba Croatto: “Lo originario es el gran espejo en el que éste (el ser humano) se mira para ‘recrearse’ una y otra vez”<sup>390</sup>.

Fritz Graf en su artículo “Mito y Mitología” en el *Anchor Bible Dictionary* hace un recuento muy útil de distintas concepciones de mito:

Para Bronislaw Malinowski (1884-1942), quien fue entre los primeros antropólogos en exigir un extenso trabajo de campo como prerrequisito para lograr cualquier conclusión sobre una cultura dada, un mito es “un gráfico pragmático de la fe primitiva y la sabiduría moral” (1954b: 101). La definición en un diccionario estándar de mitología publicado después de la Segunda Guerra Mundial es como sigue: un mito es “una historia, presentada como realmente ocurrida en una edad previa, explicando las tradiciones cosmológicas y supernaturales de un pueblo, sus dioses, héroes, rasgos culturales y creencias religiosas, etc.” (FWSDFML, 778). Eliade, quien admite los problemas inherentes a cualquier definición de mito, propone que “el mito narra una historia sagrada, relata un evento que toma lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabulado de los “comienzos”. Los actores en los mitos son seres supernaturales” (1963: 5-6). El erudito bíblico estadounidense T. H. Gaster sugiere que un mito “puede ser definido como cualquier representación de lo verdadero en términos de un ideal” (1954: 185). Para el teólogo P. Ricoeur los mitos son “narrativas tradicionales que cuentan eventos que sucedieron en el origen del tiempo y que suminis-

389 J. S. Croatto, “El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica del Pentateuco”, *RIBLA* 23 (1996) 17-18.

390 J. S. Croatto, “El mito como interpretación de la realidad...”..., 19.

tran el soporte del lenguaje para las acciones rituales” (1969: 101). Y W. Burkert, un prolífico especialista alemán cuyo análisis de los mitos ha encontrado una amplia audiencia tardía, concluye que “mito es un cuento tradicional con una referencia secundaria, parcial a algo de importancia colectiva” (1979: 23).<sup>391</sup>

De estas definiciones Graf sintetiza cuatro elementos que permiten la cualificación de un mito:

- Es una historia,
- tradicional –esto es, transmitida, usualmente de forma oral, en un escenario comunal–, lo cual la hace significativa para la vida de esa comunidad. Además, estas historias tradicionales deben
- tratar con un personaje o personajes quienes son más que meramente humanos...
- En adición a lo anterior, varias de las definiciones arriba sugeridas agregan un criterio final, que los mitos tratan eventos en una antigüedad remota.<sup>392</sup>

Graf nos ayuda a identificar los elementos básicos para una definición de mito que, dentro del marco de lo anteriormente dicho, señalaría cómo la narración de unos eventos fundantes que recogen la experiencia humana de una cultura o grupo social que les permite generar sentido para sus vidas: organización social, relaciones humanas, relaciones cósmicas, valores, identidad. La definición de mito, entonces, sería una historia tradicional que trata sobre un personaje o personajes que son más que meramente humanos en relación con eventos acontecidos en una antigüedad remota. Pero cuya energía antropológica, posiciona, esos acontecimientos como puntos de

---

391 F. Graf, “Myth and Mythology”, D. Freedman (Ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday New York(1992).

392 F. Graf, “Myth and Mythology”...

referencia en la vida social de las comunidades que la acogen, que la hacen suya y que, por lo tanto, la narran, la recitan, la repiten, no solo como relato, pero también como ritual, como agencia colectiva de participación en un escenario vital, recurrente, lleno de sentido.

Esta definición nos ayuda a ubicar el relato de Marcos dentro de la categoría formal de mito:

- Primero, Marcos es una narración, es decir, elabora un tejido de relatos que cuentan la vida, muerte y resurrección de Jesús.
- Segundo, estos relatos forman parte de una experiencia comunitaria que, a la hora de la escritura de Marcos, constituyen un conjunto de tradiciones vivas.
- Tercero, Jesús, el protagonista de estos hechos, es descrito desde el inicio de este evangelio como hijo de Dios y tomado por el Espíritu.
- Cuarto, aunque estos hechos no tienen como base una antigüedad remota, se ubican en un momento excepcional de la historia, cuando esta reinicia y, por ende, emerge como una nueva creación.

Debido a su energía comunitaria, el mito, permite a los pueblos, también, reorganizar su quehacer, sea bien legitimando prácticas o instituciones o abriendo paso a cambios y transformaciones, pero, sobre todo, construyendo puntos mixtos de referencia que permiten la continuidad entre transformación y conservación cultural, que implica lo social. En ese sentido, Riches señala que Marcos redibuja una serie de fronteras como el parentesco, el espacio, la lucha entre el bien y el mal “los primeros cristianos estaban tratando de encontrar su lugar en nuevas comunidades emergentes, las cuales estaban en proceso de redefinir los parámetros de su mun-

do”<sup>393</sup>. Este esfuerzo humano colectivo es el que da origen a esta narración que conocemos hoy como *Evangelio según San Marcos*, pero que en su momento fue conocida como el “origen/comienzo de la buena noticia de Jesús el Cristo, hijo de Dios” (Mc 1.1). Si nos posicionamos en ese momento significativo podremos entender mejor por qué este escrito tiene tanto valor. Es un gran esfuerzo por reubicarse dentro de la “guerra de los mitos” dominantes (Casa de Israel y Roma), como la denomina Ched Myers<sup>394</sup>. Hay aquí mucho más que un texto teológico, o que un recuento sobre la vida de Jesús. Es una forma de reorganizar el mundo y dibujar un lugar habitable en él, una vez que, aquello vivido y conocido se ha fracturado. Es el nuevo espejo en que las comunidades cristianas se miran para recrearse.

Para construir este espejo en donde mirarse, ha sido necesario crear un espacio-tiempo alternativo, y esto se debe a que la narración como un todo es siempre un sistema abierto a la interacción con nuevas conversaciones provocadas por el texto y por el sustrato motivador de la fe, la fe como experiencia de organización y orientación de la vida.

Para el caso de Marcos esta orientación fundamental ocurre al advenir una nueva revelación, al abrirse los cielos y apuntar a un conjunto de relaciones sociales y celestiales diferente y alternativo. Johannes Smit señala que:

En Marcos, lo mítico es perfectamente manifiesto. La cita profética en 1.2-3 hace esto evidente desde el inicio de la narrativa. Desde esta cita profética se ubica la trayectoria de la trama mitológica de Jesús en su esfera gravitacional de cumplimiento como es establecido en 1.15... El esquema de promesa-cumplimiento relaciona los eventos en la trama mítica de Marcos a la tradición del divino tiempo-de-avance en la historia (tiempo divino) como también a la presencia de la revelación de Dios... El

---

393 J. K. Riches, *Conflicting Mythologies. Identity Formation in the Gospels of Mark and Matthew*, T&T Clark, Edinburgo 2000, 307.

394 C. Myers, *Binding the Strong Man...*, 16.

más importante evento... está en el evento de 1.10. Este verso significa el momento último de la revelación.”<sup>395</sup>.

La función social del mito ha sido revalorizada en el libro editado por Laura Cruz y Willem Frijhoff *Myth in History, History in Myth*, allí critican la yuxtaposición entre mito e historia en donde esta última se entiende como capaz de proveer un modelo más objetivo y plausible para la comprensión del pasado y los cambios sufridos durante el tiempo<sup>396</sup>. Al estudiar los mitos políticos en el contexto de Holanda indican que los mitos sirven como medios de justificación y alternativamente como retos a las instituciones establecidas, así como a las conductas establecidas<sup>397</sup>. En este proceso de recomprensión de la producción de mitos, los autores aportan la perspectiva de Harreld:

Él retrata la producción de mitos como un proceso no diferente a una conversación. Los mitos de circunnavegación no fueron intencionalmente ni engañosos ni manipulados por una persona o grupo para servir egoístamente a sus metas políticas. En cambio, quienes los publicaron les dieron forma a estas narraciones para simplificarlas e idealizar aquellos elementos que juzgaron más interpelantes a un amplio rango de lectores holandeses deseosos de acciones heroicas. El efecto acumulativo de estos mitos, en gran medida una galvanización de la resistencia hacia la dominación española vino de los lectores no de los autores, editores o editoriales. En este sentido, el argumento de Harreld retoma inspiración de Benedict Anderson y su concepción de que la existencia de la literatura del mass-market, en muchas formas, contribuye con la habilidad de un pueblo de imaginarse a sí mismo como parte de la comunidad más amplia que es una nación. Potencialmente, entonces, se puede asumir la con-

395 J. A. Smit, “Theoretical Considerations: Reading Mark as Mythology. Part 1”, *Scriptura* 50 (1994), 47.

396 L. Cruz, W. E. Frijhoff, “Introduction: Myth in History, History in Myth”, L. Cruz, & W. E. Frijhoff, *Myth in History, History in Myth*, Brill, Leiden 2009, 4.

397 L. Cruz, W. E. Frijhoff, “Introduction: Myth in History, History in Myth”..., 5.

clusión que los mitos en sí mismos no son cercanamente más importantes que el hecho de que suficiente gente cree en ellos.<sup>398</sup>

Lo dicho hace que los autores indiquen que “simbólicamente el mito revela la sustancia del pasado y del presente haciendo que ambos se interrelacionen como partes de una misma realidad”<sup>399</sup>. Por lo que señalan que un mito exitoso es el que cautiva los corazones y las mentes de la mayoría, “es uno cuyo mensaje puede hablar a mucha gente diferente”<sup>400</sup>. En ese sentido toman de la antropología la comprensión del poder de los símbolos que son considerados multivalentes y que interaccionan de manera compleja creando un tejido de múltiples redes de significado<sup>401</sup>.

En este caso, al hablar del evangelio de Marcos como un mito, permite comprender la experiencia convivida de un grupo socialmente vinculado que participa de la historia de Jesús, que lo ve como Hijo de Dios y lleno del Espíritu. Para este grupo, Jesús sería un camino para seguir en la convivencia de la nueva familia de Jesús.

Para América Latina la reconstrucción de sus orígenes se hace una tarea cotidiana, una necesidad para comprenderse, para posicionarse en el mundo. En gran parte, tal búsqueda, es propia de un espacio barroco como es este, en donde la mezcla se ha constituido en un modo de ser. Carlos Fuentes dice sobre la novela *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier:

El viajero busca la Edad de Oro primigenia, pero ésta ya rememora su propia Edad de Oro perdida. Y, sin embargo, esta anulación del tiempo por el tiempo es repetible porque es mítica y es mítica porque es ejemplar, porque es eminentemente presentable. El tiempo primordial prefigura el tiempo total. Todo mito –toda novela– podría titularse, como el excelente libro de Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*. Y la obra entera de

---

398 L. Cruz, W. E. Frijhoff, “Introduction: Myth in History, History in Myth”..., 6.

399 L. Cruz, W. E. Frijhoff, “Introduction: Myth in History, History in Myth”..., 7.

400 L. Cruz, W. E. Frijhoff, “Introduction: Myth in History, History in Myth”..., 8.

401 L. Cruz, W. E. Frijhoff, “Introduction: Myth in History, History in Myth”..., 8.

Carpentier es una doble adivinación: a la vez, memoria del futuro y predicción del pasado.<sup>402</sup>

Sabernos parte de un conjunto de mitos resulta una urgencia para ponernos dentro del mundo y hacernos escuchar. Al presentar a Marcos como un mito se afirma que es un camino, una práctica a seguir en la reconfiguración de la dinámica social. Es como pintar la imaginación con nuevas posibilidades que tejen el tiempo y el espacio presentes en una dimensión celeste, única, radical. Es lo que hay que hacer, lo que hay que seguir, la nueva forma de hacerse humanos.

## VERSO 1

### 1. PRINCIPIO DE LA BUENA NOTICIA DE JESÚS, MESÍAS, HIJO DE DIOS.

Como ya he indicado, el Evangelio según Marcos abre su narración con la palabra griega que significa “principio/comienzo/origen”; esto no es, de ningún modo, casual. A este evangelio le toca construir las bases fundacionales del movimiento de Jesús según lo entiende su autor y su grupo social. Y esto es así dado que Marcos es la primera obra completa que tenemos sobre la vida de Jesús, por esta razón, nos da una descripción para comprender quién era Jesús y cuál fue el papel, a partir de este punto de referencia, que la o las comunidades vinculadas a Marcos encontraron en esta narración una forma de autovalorarse. Así que el término “comienzo/principio/origen” es una forma de hacer que la persona lectora-escucha se ubique en este punto medular en donde “se ha cumplido el tiempo, se ha acercado el Reino de Dios...” Se entiende que se trata de un nuevo momento y por lo tanto, un nuevo comienzo del tiempo. Es como un nuevo génesis o un

402 C. Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*, Editorial Joaquín Mortiz, S. A., México 1972, 51.



nuevo mito fundante. Para ayudarnos a clarificar este punto, exponemos la perspectiva de Juan Mateos y Fernando Camacho, quienes indican lo siguiente:

La relación de “la buena noticia”, experimentada en el presente, con su *arkhe*, “principio/origen”, que se coloca en el pasado, señala que *arkhe* denota el momento en que se hizo realidad la buena noticia o el período de tiempo que se requirió para que llegase a serlo. En este caso, el sentido de *arkhe* es, pues, fundacional, es decir, denota los acontecimientos pasados que culminaron con la creación de una realidad nueva y permanente. Aquellos hechos no pueden repetirse, pero su noticia (conocimiento y experiencia) puede llegar sucesivamente a diversos individuos.<sup>403</sup>

Desde su inicio, Marcos abre su relato con una característica importante. Se trata del hecho de que no existen más orígenes que aquellos que se han propuesto en la cita compuesta de Isaías. Por eso, ni Juan ni Jesús tienen antecedentes. Solo se indica que Jesús viene de Nazareth de Galilea. El tiempo es central en esta sección de Marcos y habrá que valorar este tiempo en la perspectiva de Bruce Malina:

Puesto que no existe nada de naturaleza cronológica a lo que merezca la pena prestar atención, el elemento principal al que se recurre para estimar la duración pasa a ser el periodo cualitativo de tiempo, el *kairos*. En las sociedades de campesinos, todo el tiempo sobre el que merece la pena hablar es, en realidad “kairológico”, incluyendo el momento adecuado para ordeñar a las cabras.<sup>404</sup>

Si tomamos en serio la orientación temporal presente de la cultura mediterránea agrícola, “comienzo” supone no un punto de partida de las cosas, sino un punto de convergencia de todo, en especial del pasado que se recupera en una nueva dimensión. Tampoco apuntaría a un futuro; el futuro es el ahora

---

403 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 50.

404 B. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios...*, 236.

del relato como un todo. Malina describe esta percepción del tiempo como tiempo de la experiencia y pertenece al presente. Cita a Bordieu quien ve el presente como "...la totalidad de una acción vista en una unidad perceptiva que incluye tanto el pasado retenido como el futuro anticipado. El "presente" de la acción abarca, además del presente percibido, el horizonte del pasado y el horizonte del futuro vinculados a dicho presente, puesto que tanto uno como otro pertenecen al mismo contexto de sentido (1963, pp. 59-60)"<sup>405</sup>.

Como ejemplo de este tipo de experiencia del presente, aun en nuestra cultura cronológica y cronometrada, el ser padres implica una experiencia presente durante toda la vida de sus hijos, más allá de cuál sea la edad de los mismos, los hijos pueden afirmar: estos son mi padre y mi madre<sup>406</sup>. El presente en este sentido debe marcar nuestra lectura de todo el Nuevo Testamento, y en Marcos no se debe confundir el tiempo verbal en pasado o presente con la experiencia cronológica nuestra. El tiempo del relato es el presente del autor y la comunidad. Se trata de un presente significativo que asume la dinámica concreta de la comunidad y la lleva a la revivencia del relato como un "ya" sin el todavía no'.

La primera línea de Marcos es "Origen de la buena noticia de Jesucristo hijo de Dios". La primera cuestión que se desprende de esta línea es si se trata del título de toda la obra o del comienzo de Mc 1.1-3: el comienzo de todo el libro o el comienzo del quehacer de Juan. Para Taylor, las palabras de inicio "sintetizan admirablemente la esencia del evangelio"<sup>407</sup>, por ende, las ubica como título de toda la obra. Para Mateos-Camacho "El título se refiere... a la obra entera de Marcos que narra la actividad de Jesús, Mesías Hijo de Dios, incluyendo su muerte-resurrección, gracias a lo cual llegó a ser realidad la buena noticia."<sup>408</sup>

405 B. Malina, *El mundo social de de Jesús y los evangelios...*, 234.

406 B. Malina, *El mundo social de de Jesús y los evangelios...*, 235.

407 V. Taylor, *Evangelio según san Marcos...*, 163.

408 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 50.

Guelich proporciona los elementos problemáticos de asumir esta primera línea como título de la obra completa. Señala la necesidad de escribir un punto luego de “Hijo de Dios” de manera que la frase sea independiente de lo que sigue. Pero, el adverbio *kathōs* (así como), que inicia el verso 2 no se usa en Marcos para construir una nueva frase así que la primera línea no concluye, sino que se enlaza con el verso 2<sup>409</sup>. Rius-Camp escribe una coma luego de “Hijo de Dios” para mostrar el vínculo entre el primer verso y el verso que sigue<sup>410</sup>. Boring separa las posibilidades de comprender la primera línea de Marcos como el título de toda la obra o como inicio del prólogo y prefiere la primera opción<sup>411</sup>. En contraposición Guelich concluye que el punto debe ir al final del verso 3 “aun y cuando esto nos deje con un torpe encabezado señalado por el uso que hace el evangelista de *archē* sin artículo y una frase de apertura sin verbo (1.1) materialmente conectada a la cita de 1.2b-3 por la fórmula introductoria de 1.2a”<sup>412</sup>.

Pero la sintaxis ayuda poco, en este caso, para lidiar con el papel de la primera línea de Marcos. Ayuda poco porque los manuscritos no ofrecen una clara estructura sintáctica y esta debe ser inferida por quien los lee y traduce. Adela Yarbro Collins señala que la palabra *archē*, por un lado, valora el escrito completo de Marcos que sería solo el principio de las buenas nuevas, en este sentido, la narrativa deja abiertas muchas cosas cuando concluye. Por otro lado, la narración de la vida y quehacer de Jesús requiere un adecuado comienzo. Por esto –concluye– “Marcos 1.1 introduce la primera unidad del texto, Marcos 1.2-15, la cual introduce el resto”<sup>413</sup>.

Podemos resumir las opciones para leer la primera línea de Marcos:

---

409 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 7.

410 J. Rius-Camps, *El Evangelio de Marcos: Etapas de su redacción...*, 36.

411 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 29.

412 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 7.

413 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 131.

- a. Título de toda la obra
- b. Título del prólogo 1.1-15
- c. Doble función que recoge las dos anteriores

El verso 1 hace una inclusión doble con los versos 14 y 15. Tanto por la palabra “buenas-nuevas” como por la palabra “Dios”. Al considerar esto, uno puede entender que la primera línea de Marcos está literariamente entrelazada con toda esta sección 1.1-15 y no solo con los versos 2 y 3. Pero también, los versos 14 y 15 resumen la nueva actividad de Jesús, no la echan a andar como si lo hace el verso 16, lo que marca un espacio y tiempos vinculados a lo anterior. Hay en la introducción un anuncio y dos momentos de realización de ese anuncio: el de Juan y el de Jesús, ambos dentro de una misma situación, el origen.

Es Mc 1.16, el punto de inicio real de la actividad de Jesús. Los relatos se suceden a partir de este momento, no antes, antes solo se resumen (1.14-15). Mary Ann Tolbert considera que, desde el punto de vista retórico, los versos 14-15 están aparte del prólogo, pero a diferencia de otros autores (ver *Delimitación*), ella si observa con más cuidado la inclusión construida por la repetición de la palabra “buena-noticia”. Acepta la caracterización de ambos versos como de naturaleza sintética, anticipatoria o introductoria, pero la ubica en relación con la función introductoria de Marcos 11.1-11. En 11.1ss, se indica, que a diferencia de Galilea en donde Jesús fundamentalmente el predicador, al acercarse a Jerusalén, son las multitudes las que le proclaman como Mesías-Rey, Hijo de David al entrar a la ciudad<sup>414</sup>. Ambos textos, 1.14-15 y 11.1-11 son dos momentos introductorios que señalan dos momentos distintos en la práctica de Jesús. Por esta razón ella, separa estos dos versos de la introducción poniéndolos aparte, como la marca retórica de una argumentación diferente.

414 M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel...*, 115.

Indica Tolbert que 1.14-15 está separado de la introducción por factores gramaticales y geográficos<sup>415</sup>. Y lo afirma por el uso, al inicio del verso 14, de una construcción no paratáctica (se omite el *kai* y se escribe la preposición *de*). Pero como he indicado antes (Sección *Crítica Textual*), es preferible la lectura considerada secundaria (*Kai*) debido a que, con mucho, muestra el estilo marciano. Sobre lo geográfico también he indicado que no es posible usarlo como argumento ya que se trata del mismo espacio-tiempo vinculado a Juan (Sección *Delimitación*). Pero el argumento más fuerte para cuestionar la perspectiva de Tolbert es la relación de contraste entre Juan y Jesús dada por el uso del verbo predicar/anunciar. Este contraste ubica el bautismo de Jesús como un centro entre el quehacer de Juan y el quehacer de Jesús posterior a su experiencia de prueba en el desierto.

También es necesario destacar que cuando se trabaja con un texto como el del Nuevo Testamento, lo que concierne a divisiones y secciones de cada “libro”, no solo pueden diferir entre eruditos, pero también pueden cumplir varias funciones literarias o retóricas. En el caso que discutimos, es totalmente posible que este resumen de 1.14-15 pueda estar en paralelo con otra sección del evangelio como indica Tolbert: Mc 11.1ss.

Considero que Mc 1.1-3 es un amplio título tanto a toda la obra marciana como a su prólogo. El prólogo es también una forma de introducir la obra marciana. En su doble función, pone en antecedentes a las personas lectoras-escuchas sobre lo que va a pasar y les da dos grandes senderos de participación: el primero es el verso 1 en donde se describe a Jesús a través de los títulos usados para establecer su posición en el mundo; el segundo, le posiciona dentro de las tradiciones fundamentales de la Casa de Israel. Al mismo tiempo, Juan y Jesús quedan vinculados por sus quehaceres, pero, también,

---

415 M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel...*, 116.

diferenciados en su papel en este nuevo momento de transformación que vive la comunidad de escuchas.

En los LXX, hay varias formas de iniciar cada escrito: “y sucedió...” (Josué, Jueces, Ruth, 2 Reyes, 1 Macabeos, Jonás, Lamentaciones, Ezequiel), también es usado como inicio, identificar el año del rey durante el cual se dan los hechos narrados (2 Esdras, Ester, Ageo, Zacarías, Ezequiel, Daniel, Miqueas). Tobías es introducido por la frase “Libro de las palabras de Tobías...”, similar Oseas “Palabra del Señor la que vino a Oseas el de Beerí en los días de Uzías y Jotham...” y Joel “Palabra del Señor la que vino a Joel el de Bathuel”, el Eclesiastés “Palabras del Predicador hijo del David Rey de Israel en Jerusalén”, Jeremías “La palabra de Dios, la que sucedió/vino sobre Jeremías el de Hilcias perteneciente a los sacerdotes, el que vivía en Ananot en la tierra de Benjamin”, Amos “Palabras de Amos”. Proverbios inicia “Proverbios de Salomón hijo de David, el que reinó en Israel”; Job “Había un hombre en la región de Uz (hebreo), el nombre Job y era aquel hombre verdadero, recto, sin culpa, justo, temeroso de Dios, apartado de toda práctica de mal.” Nahún “Oráculo/profecía de Nivine. Libro de la visión de Nahún de Elcós”, Habacuc “El Oráculo/profecía, la que vio el profeta”, Isaías “Visión de Isaías hijo de Amoz, que vio contra de Judá y de Jerusalén en los días de Uzías, Jotam, Acáz y Ezequías, reyes de Judá...”

Se puede observar otras formas de inicio de escritos antiguos vinculados a la tradición cristiana:

- **Protoevangelio de Santiago:** “En las historias de las doce tribus de Israel”<sup>416</sup>

416 A. d. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*. BAC, Madrid 1984, 136.

- **Evangelio del Pseudo Mateo:** “En aquellos días vivía en Jerusalén un hombre llamado Joaquín, perteneciente a la tribu de Judá”<sup>417</sup>
- **Evangelio del Pseudo Tomás:** “Yo, Tomás israelita, he juzgado necesario dar a conocer a todos los hermanos procedentes de la gentilidad la infancia de Nuestro Señor Jesucristo y cuantas maravillas realizó después de nacer en nuestra tierra. El principio es como sigue...”<sup>418</sup>
- **Evangelio árabe de la infancia:** “En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo un solo Dios. Con el auxilio y el favor de la Divinidad Suprema empezamos a escribir el libro de los milagros de Jesucristo, Dueño, Señor y Salvador nuestro, que lleva por título Evangelio de la Infancia, en la paz del Señor. Amén”<sup>419</sup>.
- **Historia de José el carpintero:** “Así abandonó esta vida mortal nuestro padre José el Carpintero, padre de Cristo según la carne, el que vivió ciento once años. Cuando nuestro Salvador hizo a los apóstoles, reunidos en el monte de los Olivos, el relato de toda su vida, estos fueron escribiendo estas palabras, las depositaron después en la biblioteca de Jerusalén y dejaron consignado, además, que el día en que el santo anciano se separó de su cuerpo fue el 26 de Epep, en la paz del Señor. Amén.”<sup>420</sup>
- **Actas de Pilatos:** “Yo Ananías, protector, de rango pretoriano, legisperito, vine por medio de las divinas Escrituras en conocimiento de Nuestro Señor Jesucristo y me acerqué a Él por la fe y se me permitió recibir el santo bautismo; ahora bien, después de seguir la pista de las memorias relativas a Nuestro Señor Jesucristo que se hicieron en

---

417 A. d. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos...*, 134.

418 A. d. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos...*, 285.

419 A. d. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos...*, 309.

420 A. d. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos...*, 341.

aquella época, y que los judíos dejaron en depósito a Poncio Pilato, las encontré escritas como estaban en hebreo, y con el beneplácito divino las traduje al griego, para conocimiento de todos los que invocan el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, durante el reinado de Flavio Teodosio, nuestro señor, en el año 17, y sexto de Flavio Valentino, en la indicción novena.<sup>421</sup>

Este recuento de inicios muestra la originalidad de la primera línea de Marcos como inicio de un relato. Tal afirmación obliga a revisar con más cuidado el conjunto de conversaciones en las que se entreteje.

*Arkḗ* sin artículo inicia el relato y se asemeja, en cuanto a su composición, a la primera línea del Apocalipsis: “Apocalipsis de Jesucristo”, y Mateo: “Libro de las generaciones de Jesucristo”. Génesis y el Evangelio de Juan inician con la palabra *arkḗ* pero con la preposición griega “*en*”: “En el principio...”, ambos casos seguidos de verbos. Esto hace que sean frases completas y articuladas a diferencia de la Mc 1.1 que carece de un verbo.

La relación de Mc con el principio de Génesis, aunque sugerente, no es adecuada, existe una mayor conexión entre Génesis 1.1 y el Evangelio de Juan 1.1<sup>422</sup>. France prefiere vincular Mc 1.1 a Oseas 1.2: “principio de la palabra de Dios a Oseas” aduciendo que se trata de una función literaria y no teológica: lo que sigue luego de Mc 1.1 es el escrito de Marcos.

Sobre el uso de *arkḗ*, Boring señala que no se trata de una cuestión de cronología, la narración que inicia con Juan y Jesús se extiende hasta la muerte y la resurrección del segundo, dentro del presente de los lectores como un nuevo y creativo acto de Dios, del cual los lectores forman parte en su propio momento por lo que cada uno o una es retado a continuar ese relato<sup>423</sup>.

421 A. d. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos...*, 403.

422 R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 51.

423 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 31 y J. Marcus, *Mark 1-8...*, 146.



La palabra *arkhē* aparece cuatro veces en Marcos: 1.1; 10.6; 13.8, 19. Tanto en 10.6 como en 13.19 está vinculada a la creación: “Desde el **principio de la creación** los hizo varón y mujer”, “Pues serán aquellos días de tribulación la que no ha sido tal desde el **principio de la creación**, la que creó Dios, hasta ahora y no será”. Mc 13.8 habla de **principio de dolores de parto** con lo que valora un tiempo significativo vinculado a guerras, terremotos y hambre, también en Mateo 24.8 y semejante a 1 Tesalonicenses 5.3.

Tiene razón Mateos-Camacho cuando traduce *arkhē* por “orígenes” ya que es temporal y causal. Indican los autores que se trata de la “circunstancia que determina la aparición o existencia de una cosa”<sup>424</sup>. Al decir esto se implica que la primera línea de Marcos tiene un carácter excepcional como inicio de su escrito. *Arkhē*, entonces, debe hacer referencia a un conjunto de conversaciones, las cuales, sintetiza esta primera línea del escrito. Samuel indica:

Un análisis de los avances del imperio romano en el oriente helenístico y judío revelaría que el *arkhē* de Roma se expresa y refuerza vía el culto a los emperadores romanos que son adorados sea como dioses (Julio Cesar como *divus*) o como hijos de dios (Octavio y Claudio como *divi filius*) tanto en Roma como en las provincias de la periferia desde el comienzo del principado. Escritores como L.R. Taylor, J.R. Fears, Simon Price y Allen Brent han mostrado la centralidad del culto imperial para la religión romana, particularmente su habilidad para sintetizar en sí mismo los cultos tradicionales, así como los cultos subalternos. Los emperadores romanos a través del culto imperial casaron una cosmovisión con el mito de un ser supernatural más allá de lo militar, lo económico y las bases sociopolíticas del poder que definió y legitimó su poder y la existencia del imperio.<sup>425</sup>

---

424 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 49.

425 S. Samuel, “The Beginning of Mark: A Colonial/Postcolonial Conundrum”, *Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches* 10, 4, (2002) 409-410.

Samuel complementa esta lectura con las tradiciones bíblicas, las cuales usan la palabra *arkhē* para indicar el inicio de la creación, de las palabras proféticas y en la frase clave de la tradición sapiencial: “Principio de la sabiduría temor del Señor” (Prov 1.7; Ben Sirá 1.14). Subraya Daniel 7.14, texto que señala el *arkhē* que le es dado a un hijo de hombre sobre todos los pueblos, naciones y lenguas quienes le servirán. De esta manera vincula Samuel, lo indicado con relación a los Césares con este ser que proviene de Dios: ambos, los Césares y el hijo de hombre tienen dominio, imperio, *arkhē*<sup>426</sup>.

El “origen” de una nueva realidad que está presente en la buena noticia de Jesús sobre quién trata este escrito y cuyos hechos describirá como un desafío contra los poderes demoniacos en conjunción con las autoridades que los personifican en las prácticas sociales cotidianas. La forma absoluta y única de *arkhē* tendrá esta profundidad, es el comienzo de una nueva historia y un nuevo relato cuyo punto de referencia es un ser humano que será crucificado por esos poderes a causa de su práctica que es también su anuncio. No creo que haya duda sobre la radicalidad de este origen de algo nuevo, pues su punto fontal es un ser humano deshonrado: Jesús crucificado. Será Marcos quien defina la forma literaria “evangelio” como los relatos de las acciones de una persona que es paradigma de las personas marginalizadas, de la nada social, acogidas como valiosas en Dios. El origen absoluto de todo cuanto sucede es la reversión de la historia dominada de los poderosos.

La palabra “buena-noticia” es usada para designar un acontecimiento relevante tanto para una familia como para una ciudad o para el mundo entero. Para mostrar el punto se puede citar la buena noticia de la boda de Sarapion:

Apolonio y Sarapias a Dionisia, Gracia. Nos llenaste con alegría al anunciarnos-buenas-noticias de la boda del más noble Sarapion y vendríamos de inmediato a darle a él nuestro apoyo en

426 S. Samuel, “The Beginning of Mark: A Colonial/Postcolonial Conundrum”..., 412.

un día tan alabado por nosotros y nos unimos en el regocijo. (P. Oxy. 3313, Subrayado nuestro)<sup>427</sup>

También, de un texto evidentemente cristiano, se desprende este uso común pero no por ello pequeño: “Y de nuevo traigo-buenas-noticias a vuestro honor que el bendecido y fertilizante río de Egipto ha subido por el poder de Cristo.” (P. Oxy. 16)<sup>428</sup>. Ambos términos subrayados corresponden a formas verbales. Se indica, en las citas aportadas por Horsley, el uso del sustantivo en singular como una apropiación cristiana y es de subrayar su particularidad, la cual resulta de una decisión consciente<sup>429</sup>. El sustantivo neutro plural “buenas-noticias” es usado en el ámbito de las acciones de los monarcas al dar las noticias de sus victorias y sus acciones benefactoras y en particular de los sacrificios realizados a favor de estos hechos<sup>430</sup>. Todo esto se puede entresacar de los lugares en donde el verbo “traer-buenas-noticias” aparece en el Antiguo Testamento: 1Sam 31.9, los filisteos encuentran muerto a Saúl, le decapitan, le quitan sus armas y envían mensajeros a llevar-la-buena-noticia a todo el país filisteo; 2Sam 4.10, quien le anuncia a David la muerte de Saúl se imaginó que recibiría una recompensa por traer-buenas-nuevas al rey y lo que recibió fue la muerte.

Becker señala tres contextos de uso del conjunto de términos vinculados a “buena-noticia”: a. la recompensa que recibe el mensajero al dar buenas noticias; b. el mensaje mismo, término técnico para indicar una victoria, o buenas noticias en lo político o privado y que son consideradas un don de los dioses, cuya respuesta es la celebración y los holocaustos para mantener la benevolencia de los dioses; c. con sentido religioso directo en los oráculos y en el culto al emperador,

---

427 R. Horsley, *New Documents Illustrating the New Testament: A Review of Greek Inscriptions and Papyri Published in 1978*, Vol. 3, Macquarie University, Australia 1983, 10ss

428 R. Horsley, *New Documents Illustrating the New Testament...*, 12.

429 R. Horsley, *New Documents Illustrating the New Testament...*, 14.

430 R. Horsley, *New Documents Illustrating the New Testament...*, 13.

aquí referido a la *Inscripción de Priene* que celebra el aniversario del nacimiento de Augusto “la proclamación de este evangelio no solo anuncia una nueva era sino que la trae y la pone en vigor. De este modo, la proclamación misma es ya el evangelio, pues, a través de ella se hace presente la felicidad anunciada.”<sup>431</sup>. Para Joel Marcus el ambiente de “buenas-noticias” referido a victorias militares es fundamental ya que Marcos interpreta el ministerio de Jesús como un triunfo sobre las fuerzas demoníacas y sus agentes humanos<sup>432</sup>.

Craig Evans<sup>433</sup> entre otros, ha mostrado la importancia de la *Inscripción de Priene* para la comprensión del verso inicial de Marcos, por esta razón la transcribimos:

Decretaron los griegos de Asia, a propuesta del sumo sacerdote Apolonio, hijo de Menófilo, de Azanos. Puesto que la providencia que ordena todas las cosas de nuestra vida, aplicando diligencia y ambición, dispuso el más cumplido bien para la vida al traernos a Augusto, a quien colmó de virtud en beneficio de los hombres, enviándole para nosotros y nuestra posteridad como un salvador que pondrá fin a la guerra y arreglará todo y puesto que con su aparición el César ha sobrepasado las esperanzas de los anteriores, no solo superando a los benefactores que hubo antes de él, sino no dejando siquiera esperanza de superarle a los que habrá en el futuro; y como el día del nacimiento del dios fue el comienzo para el mundo de las buenas noticias debidas a él... (Subrayado nuestro)<sup>434</sup>

Como se puede apreciar en las palabras subrayadas en la transcripción hay algún eco en Marcos de las mismas en un sentido semejante si consideramos que para Marcos el adve-

431 U. Becker, “Evangelio”, L. Coenen, E. Beyreuther; H. Bietenhar (Eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sigueme 1985, 147-148 y R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 52.

432 J. Marcus, *Mark 1-8...*, 146.

433 C. A. Evans, “Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel”, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 1 (2000).

434 J. Leipoldt, and W. Grundmann, *El Mundo Del Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973, 116.

nimiento de Jesús es un espacio de novedad (2.17b-22) y de transformación (Mc 1.14-15). En palabras de Ben Witherington III:

Nótese particularmente la última línea de la inscripción. El emperador es llamado dios, y sabemos que su nacimiento o advenimiento sobre la escena humana ya augura cosas buenas para el mundo. Si Marcos tiene en mente inscripciones tan familiares (las cuales fueron incrementándose a lo largo del imperio junto al culto al emperador en el siglo primero A. D.), entonces, parecería que él está haciendo una declaración paralela sobre la divinidad de Jesús. La combinación de la referencia a “principio” más “buenas nuevas” más la referencia a la venida de “dios” encuentra claras analogías en Marcos 1:1, especialmente si la frase “Hijo de Dios” es original aquí, lo que parece altamente probable.<sup>435</sup>

Esta propuesta enlaza con la referencia a Isaías (vv. 2-3) en donde, se encuentra también, en el contexto del capítulo 40, el verbo “traer-buenas-noticias” (Is 40.9 (2x); 52.7 (2x); 60.6; 61.1). Marcos, sin embargo, no usa la forma verbal en ningún momento, Mateo la usa una vez y es Lucas quien la usa 10 veces (más 14 veces en Hechos). Evans establece que la visión del Segundo Isaías se aproxima a la promesa de un nuevo orden del mundo dentro del Culto Imperial Romano, el que contempla ley y orden, salud y prosperidad y justicia y misericordia, que, en su conjunto hacen eco en los oídos de las personas pertenecientes a la Casa de Israel y a griegos y romanos<sup>436</sup>. “Al imitar el lenguaje del culto imperial y citando Is 40.3, Marcos parece haber soldado juntas dos teologías dispares y potencialmente antagónicas”<sup>437</sup>

Para Marcos “buena-noticia” es el resumen de la vida de Jesús que él contará no como una vida ejemplar sino como la vida de quien ha sido exaltado por Dios luego de una muerte injusta. Es esta la base que integra lo narrado con

---

435 B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 69.

436 C. A. Evans, “Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription...”..., 77.

437 C. A. Evans, “Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription...”..., 77.

el personaje central de la narración. El “evangelio” se refiere a Jesús como “buena-noticia”, pero no solo como ser, sino como su quehacer, su práctica y su historia. Solo se puede hablar de “evangelio” como género literario después de Marcos, no del escrito de Marcos, son Mateo y Lucas los que efectivamente escriben “evangelios” como modos tipificados de narrar la historia de Jesús como crucificado y resucitado; no así Marcos, para este autor su obra es una proclamación de Jesús de su significado salvífico<sup>438</sup>.

Pero es crucial que no perdamos de vista la implicación que esta narración conlleva: se trata de una persona que fue asesinada por los poderes en función, en el espacio sagrado de Jerusalén y estos poderes allí, tanto los de la Casa de Israel como los representantes del Imperio Romano, se unen para declarar la condena a muerte de un inocente. Este inocente manifiesta la nada social y por esta razón, al poner sobre su nombre elementos centrales de las tradiciones del culto al emperador y de la Casa de Israel, Marcos, construye un punto de referencia subversivo. Este hombre ha sido puesto como eje de la nueva creación. Así “buena-noticia” acarrea sobre sí la marca de una injusticia cósmica y la reivindicación de tal injusticia a través del arribo del Reino de Dios. Tal cercanía del Reino es contada en la doble dimensión de tiempo como origen y como realidad que es propia de la presencia del resucitado en la comunidad. Marcos re-escribe la historia y con ella su mundo, desde “el reverso”<sup>439</sup>.

Es la “buena-noticia” de Jesús, el Ungido (Cristo), hijo de Dios, estos títulos, en su conjunto posicionan a Jesús dentro de su mundo, le dan una raíz a su nombre propio. La palabra “Cristo” (Ungido) se usa para designar a un Sacerdote, a un Rey, o alguna persona con una misión especial como a un

438 W. Marxen, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca, Sigueme1981, 128-131.

439 C. Myers, *Binding the Strong Man...*, 124.

profeta<sup>440</sup> en los textos de la Biblia Hebrea y Griega (Lev 4.5; 21.12; 1Sam 24.7; 2Sam 23.1; 2Cro 22.7; 2Mac 1.10; Is 45.1; Lm 4.10; Dn 9.22).

Es común, a las personas cristianas, saber que los “judíos” de la época de Jesús esperaban un Mesías libertador y que hay evidencia de su próxima llegada en el A. T., de este modo, los “judíos” debían estar preparados para recibir a Jesús como ese Mesías anunciado y esperado. Esta tendencia no puede ser sostenida a partir del estudio crítico de la Biblia. Un resumen de la situación lo presenta Ludger Schenke:

En la época del cristianismo primitivo, el judaísmo no abrigaba una esperanza mesiánica homogénea, no profesaba un dogma del mesías. Lo que encontramos es un conjunto de ideas escatológicas y de expectativas “mesiánicas” que surgieron y fueron transmitidas con independencia unas de otras, pero que en el decurso del tiempo se fueron ajustando o entrelazando. Los diversos ambientes y grupos del judaísmo de orientación escatológica fomentaron las diferentes expectativas. Estas acompañaron la reflexión cristológica de la comunidad primitiva e influyeron en ella a través de representantes que se agregaron al movimiento “mesiánico” de Jesús.<sup>441</sup>

El texto que mejor resume la esperanza de un mesías davídico que reinará con poder y juzgará a los injustos se encuentra en *Salmos de Salomón*, escrito posteriormente a la destrucción de Jerusalén:

Mira, Señor, y levanta para ellos un rey, el hijo de David, para que gobierne sobre tu siervo Israel en el tiempo conocido por tí, Oh Dios. Susténtalo con tu fuerza para que destruya a los gobernantes injustos, y limpie Jerusalén de los Gentiles quienes la pisotean para destruirla, para que expulse con sabiduría y justicia a los pecadores de la heredad, rompa la arrogancia de los pecadores como un jarro de cerámica, para machacar con vara

---

440 M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*, Editorial Verbo Divino/Biblioteca Midrásica, Navarra 2008, 31.

441 L. Schenke, *La comunidad primitiva: Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999, 186.

de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca, para que ante su amenaza huyan los gentiles de su presencia y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones. (Salmos de Salomón 17.21-24)

Moberly argumenta que existe un fuerte contraste entre lo que conocemos de Jesús y del Reino de Dios a través de los evangelios y de Salmos de Salomón 17, e indica que este contraste no solo tiene que ver con la perspectiva de Salmos 17, sino con toda su visión de Reinado, para lo cual cita Mc 10.42-44<sup>442</sup>:

<sup>42</sup> Y llamándolos Jesús les dice: “Saben que los son reconocidos como gobernantes de las naciones dominan sobre ellas, y los grandes de ellas imponen autoridad sobre ellas. <sup>43</sup> Pero no así es entre ustedes, sino el que desea ser grande entre ustedes será de ustedes el servidor, <sup>44</sup> y el que desea entre ustedes ser primero será de todos el esclavo.

Richard Horsley ha señalado en un artículo cuidadoso y detallado sobre el tema de los Mesías que “el concepto mismo de “Mesías” es producto de la reflexión teológica cristiana”<sup>443</sup>. Esta construcción determinó lo que las personas cristianas en general, así como los especialistas han encontrado y saben sobre “Cristo/Mesías”. Muestra las diferencias entre distintos escritos que forman el contexto tradicional y literario clave para la época de la escritura del Nuevo Testamento y saca de la discusión las fuentes rabínicas que se constituyeron formalmente de dos a cinco siglos después de Jesús<sup>444</sup>. Según John J. Collins la presunción de que existía un sistema uniforme de expectativas mesiánicas en el antiguo judaísmo se debió a los estudios de Emil Schürer y George

442 R. W. L. Moberly, “The Christ of the Old and New Testaments”, M. Bockmuehl (Ed.), *The Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 190.

443 R. Horsley, “Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo”, *Concilium* 245 (1993) 33.

444 R. Horsley, “Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo”..., 34.



Foot Moore y esto tiene que ver con las fuentes que usaron, las cuales son tardías. Para Moore las fuentes rabínicas y para Schürer las fuentes intertestamentarias en las que se incluyó los Rollos del Mar Muerto pero desde el punto de vista de los apocalipsis de 4Esdras y 2Baruch ambas escritas a finales del siglo primero<sup>445</sup>.

Horsley revisa los siguientes documentos: 1Enoc, Daniel, Rollos del Mar Muerto, Las semejanzas de Enoc, 2Baruch, 4Esdras y Salmos de Salomón 17. Al estudiar cada uno de los textos, Horsley, muestra que en ninguno de ellos se especifica una figura de Mesías que exprese a una sola persona sobre quien recaerá la responsabilidad divina de liberar a la Casa de Israel. El texto fundamental aquí es Salmos de Salomón 17 (que citamos antes), ante el cual, el autor, indica:

Sin embargo, al rey davídico ungido se le concibe a la imagen de los escribas que fueron sus creadores. No es marcadamente un monarca imperial; no es marcadamente un caudillo militar ni un soberano que explote a sus súbditos (véase especialmente 17. 33, 41). Sino que su modus operandi es “sapiencial”. El dejará convictos, pondrá en evidencia y expulsará a los gobernantes arrogantes, injustos y opresores, y lo hará “por el poder de su palabra” (véase especialmente 17. 24-25, 35-36). Y en Israel, él no reinará desde un lujoso palacio, sino que enseñará al pueblo “en las asambleas” (17.48). No por la “espada” sino por la “palabra”. El mesías de los Salmos de Salomón, lo mismo que sus creadores, no es claramente el soberano imperial de la dinastía davídica, legitimada originalmente en 2 Sm 7, sino un maestro de la Torá.<sup>446</sup>

También en 2Baruch se dibuja un personaje denominado “Mi Mesías”, el cual funcionará como un juez escatológico que declarará la culpa del gobernante de Roma, también llevará a juicio a las naciones y su juicio tendrá como criterio

---

445 J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiah of the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1995, 4.

446 R. Horsley, “Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo”..., 44.

cuáles le han hecho daño a Israel, luego, un nuevo espacio paradisiaco se vivirá por doquier, pero Horsley indica que no se trata de un líder militar, es como en Daniel 7 (“Aquel semejante a un hombre”) quien recibirá la soberanía<sup>447</sup>. Concluye Horsley “sospechamos que el constructo cristiano tradicional acerca de las expectativas judías del “Mesías” tuvo que depender notablemente de 2Baruch 39-40 y 70-72”<sup>448</sup>.

Es importante destacar que para R. Horsley, quienes escribieron estos textos fueron intelectuales/escribas, lo que los posiciona cerca de los centros de poder y que quedaron al margen de las reformas helenísticas realizadas por los Seleucidas durante el siglo 2 a.e.c. y se convirtieron en disidentes. Fue a través de las acciones de la rebelión macabea cuando estos se erigieron en sacerdocio restaurado y de algún modo la persona de Judas Macabeo se transformó en un punto de referencia significativo, pero, aun así, textos clave como Daniel y la primera literatura de Enoc no muestran interés por un mesías<sup>449</sup>.

Pero también Horsley no solo apunta a la visión o su ausencia dentro de escritos preparados por intelectuales/escribas y habla de movimientos “mesiánicos” y “proféticos” populares<sup>450</sup>. Para esto recupera diversos textos de Josefo en donde se hace referencia a tales movimientos: “impostores y demagogos, pretendiendo estar inspirados por Dios provocaron acciones revolucionarias y empujaron a las masas a que actuaran como locos. Los hicieron salir al desierto, para que allí Dios les mostrara los signos de la liberación inmediata (La guerra de los judíos 2.259)”<sup>451</sup>. Estos movimientos asu-

447 R. Horsley, “Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo”..., 46.

448 R. Horsley, “Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo”..., 47.

449 R. Horsley, “Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo”..., 50.

450 R. Horsley, “Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo”..., 48.

451 R. Horsley, “Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo”..., 48.

mieron las experiencias fundantes de la historia de la Casa de Israel como una expresión de sus propias luchas.

Por otra parte, también se narran en Josefo insurrecciones dirigidas por personas a quienes sus seguidores aclamaban como “reyes”, Horsley pone como ejemplo a: Judas, hijo de Ezequías, Simón, Astronges. Estos movimientos dirigían sus energías contra los palacios y los almacenes de los gobernantes que tenían bienes arrebatados al pueblo.

Horsley resume:

A diferencia de los grupos de escribas, que sencillamente daban rienda suelta a su fantasía y escribían sobre la futura liberación por la intervención de Dios mismo o por el juicio divino ejercido por Dios o por un ungido histórico o trascendente o por un ser trascendente semejante a un hombre, los campesinos judíos formaban movimientos concretos de liberación. Esos movimientos asumían dos formas sociales distintivamente judías, creadas respectivamente según las grandes hazañas de liberación en la historia israelita, los movimientos del éxodo y de la conquista, acaudillados por las figuras proféticas de Moisés y Josué, o los movimientos de insurrección que querían la independencia del pueblo y que estaban acaudillados por figuras ungidas o aclamadas popularmente como “reyes”. No es difícil darse cuenta de que esos movimientos populares judíos son de mucha mayor importancia que el concepto cristiano sintético tradicional de “Mesías”, en nuestros intentos por comprender el ministerio de Jesús y los orígenes de ciertos movimientos jesuánicos que están detrás del desarrollo de las tradiciones de los evangelios sinópticos.<sup>452</sup>

Esta perspectiva de Horsley había sido ya trabajada años antes en el libro escrito por él y John S. Hanson *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular movements at the time of Jesus*<sup>453</sup>. Los autores subrayan que uno debe tener en cuen-

---

452 R. Horsley, “Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo”..., 50.

453 R. A. Horsley & J. S. Hanson, *Bandits, prophets, and messiahs: Popular movements in the time of Jesus*, Harper & Row, San Francisco 1988.

ta que David fue ungido por un grupo de hombres de Judea (2Sam 2.4), esto implica que la condición de Rey fue, en principio, una opción popular y no una prerrogativa dinástica. El caso se puede comprobar en la sucesión de Salomón a Roboan en donde las tribus de Israel hacen rey a Jeroboam luego de la ruptura con la casa de David (1Re 12.20). Por lo tanto, según los autores, esta tradición también sigue latente en la mente de la gente ordinaria y sería formativa para distintos tipos de acciones en las que una persona pudiera ser “ungida” por un movimiento popular<sup>454</sup>.

Pero, tal perspectiva tiene el problema de las fuentes, ya que prácticamente solo Josefo informa sobre este tipo de grupos y lo hace de la manera más despectiva posible como se indicó párrafos antes: impostores, demagogos, locos. Pero deja constancia que estos líderes fueron ungidos como reyes o considerados como tales. Es importante destacar que, a diferencia de las fuentes que se han citado (Enoch, Documentos del Mar Muerto, Salmos de Salomón y demás) estos grupos no dejaron nada escrito y por lo tanto no pueden ser sujetos de estudio profundo por los especialistas. Lo que sí se puede valorar es que existieron, organizaron grupos y movilizaron masas de los estratos inferiores de la población<sup>455</sup>. De estas observaciones se implica que un escrito como Marcos no puede ser considerado solo desde su enriquecimiento a través de las grandes tradiciones escritas sino también de sus vivencias populares más cercanas a su comunidad y su experiencia propia.

Por este motivo, la concepción de un Mesías que procediera de David y que reinara sobre un Israel reagrupado y la liberara de sus enemigos y pusiera a estos bajo sus pies, no concuerda con una tradición firme e identificable dentro de las tradiciones de la Casa de Israel durante el siglo primero, ni con la figura de Jesús y en particular con la visión de Marcos.

454 R. A. Horsley & J. S. Hanson, *Bandits, prophets, and messiahs...*, 94.

455 E.W.Stegemann, W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el Judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estela 2001, 227, 232.

Craig Evans dice sobre el Mesías en Qumrán: “no muchos rollos están interesados con el mesianismo (menos del 2% de los rollos no Bíblicos), pero estos que se interesan con este tópico han sido producidos por los sectarios. Los juicios sobre el mesianismo en Qumrán deberán tener en cuenta estas dos observaciones. Lo que podemos decir es que la secta de Qumrán no fue un “movimiento mesiánico”, pero tampoco la secta se entretuvo con ideas de la victoria final sobre sus enemigos sin el liderazgo de un Mesías Real”<sup>456</sup>.

Entonces, para Marcos, en el caso específico de 1.1 tendremos que esperar el estudio de su relato sobre Jesús para entender qué tipo de definición del término “Cristo-Ungido” da y cómo podemos asumirla nosotros hoy. Si bien hay tradiciones contemporáneas a Marcos que están implicadas de algún modo en la perspectiva de su escrito, también es cierto que existe una visión alternativa propia de una experiencia que procede desde el reverso, eso permite entender por qué el autor trae de la tradición, la disputa sobre la relación entre David y el Mesías:

Mientras estaba enseñando en el templo, Jesús respondiendo decía: --¿Cómo es que dicen los escribas que el Cristo es hijo de David? David mismo dijo mediante el Espíritu Santo: Dijo el Señor a mi Señor: “Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies. David mismo le llama “Señor”; ¿cómo es, pues, su hijo? Y la gran multitud le escuchaba con gusto. (Mc 12.35-37)

Tanto Mateo como Lucas hacen a Jesús provenir de la Casa de David (Mt 1.1; Lc 1.27, 2.4), también Pablo: “...el evangelio de Dios, el que fue prometido por sus profetas en las santas escrituras acerca de su hijo el que descende de la semilla de David según la carne” (Ro 1.1b-3).

---

456 C. Evans, “Qumran’s Messiah: How Important Is He?”, J. J. Collins; R. A. Kugler, *Religion in the Dead Sea Scrolls*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich 2000, 138.

Dentro de esta discusión hay que recordar que Marcos vive la experiencia del asesinato de Jesús y su resurrección. Esta es una historia contada desde la confianza en el triunfo del justo asesinado, sin embargo, Marcos cuenta el camino previo a dicho triunfo y lo cuenta como conflicto y crisis. Desde este punto de vista cualquier tradición sobre el Ungido/Mesías/Cristo como descendiente de David topa con el asesinato de Jesús como negación de las tradiciones extrabíblicas contemporáneas ya descritas. Es también importante señalar que Marcos no conoce a José como padre de Jesús, mientras Mateo y Lucas derivan de este la ascendencia davídica de Jesús. Para Marcos la ascendencia davídica de Jesús no es decisiva. Aparece así, una concepción independiente de la comprensión de Cristo/Ungido/Mesías, concepción que debe considerarse como síntesis propia de la comunidad marcana y de Marcos.

El cuarto componente del verso 1 es “Hijo de Dios”, el cual solo es posible en su sentido neotestamentario, luego de la Pascua:

Quando Jesús llegó a ser el “hijo de Dios” en el cristianismo primitivo, un título tradicional (el cual no necesariamente significaba exclusividad) fue usado exclusivamente. La transición del uso inclusivo al exclusivo del título es una consecuencia de la percepción pascual de que Jesús es el mesiánico “Hijo de Dios”. Este uso mesiánico y exclusivo del título se remonta al cristianismo judío temprano. Pero como el mundo pagano estaba familiarizado con la idea de hijos de Dios, también encontró amplia diseminación en el cristianismo gentil, en tanto el título Mesías palideció al convertirse en un nombre propio en la forma de Cristo.<sup>457</sup>

Theissen y Merz señalan que el uso de “Hijo de Dios” en el medio pagano se desprende del relato sobre el poseso de la región de los gerasenos. Allí, el demonio se refiere a Jesús

457 Theissen, Gerd; Merz, Annette, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, 1998, pág. 555

como “Hijo del Altísimo” (Mc 5.7) sin que Jesús le reprenda para que se calle como sí lo había hecho en otras ocasiones: 1.25, 1.34, 3.12, 7.36<sup>458</sup>.

El uso no exclusivo del título “hijo de Dios” se observa en: “a. en textos de origen mitológico se refieren a personajes divinos o situados en la esfera de lo divino como dioses, ángeles, demonios (Gn 6.2-4; Dt 32.8, 43; Sal 29.1; 89.7; Job 1.6; 38.7; Dn 3.25); b. Israel como pueblo (Ex 4.22; Dt 8.5; 14.1; Is 1.2; Os 2.1; 11.1); c. Dentro de Israel se aplica singularmente a los más desprotegidos, huérfanos, viudas, justos (Sal 86.6; Sirá 4.10; 2.16-18); d. Es designación específica del rey (2Sam 7.12-14; Sal 2.7; 89.27-28; 110.3 (LXX, Vg))”<sup>459</sup>.

Es claro que el título “Hijo de Dios” tiene una connotación especial dentro de las tradiciones neotestamentarias al referirlo exclusivamente a Jesús. En Marcos este título se encuentra en lugares clave como el bautismo de Jesús (1.11) y la transfiguración (9.7), en ambos casos es una voz del cielo la que lo identifica como “Hijo”. Si a esto agregamos que son los demonios quienes, en este evangelio, le llaman con este nombre o semejantes, entonces podemos afirmar que la identidad de Jesús como Hijo de Dios en Marcos es un conocimiento que proviene de la esfera de las potencias divinas y demoniacas. El mundo de arriba tiene este conocimiento, no así el mundo de abajo. Una voz humana solitaria le da este título a Jesús: el centurión cuando muere Jesús en la cruz afirma “Verdaderamente, este hombre era hijo de Dios” (15.39).

Como en la palabra “buena-noticia”, “Hijo de Dios” resume tradiciones de la Casa de Israel y tradiciones del mundo romano, en particular, del culto al emperador<sup>460</sup>. No podemos más que pensar en la radicalidad de este título asignado a un artesano galileo que ha sido condenado a muerte por los poderes, en particular por las autoridades de Jerusalén, hecho

---

458 Theissen, Gerd; Merz, Annette, 1998, pág. 555

459 M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica...*, 58.

460 C. A. Evans, “Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription...”

que implica de por sí, una condena divina al ser estas autoridades voceras de Dios mismo. Marcos subvierte, con su relato, los referentes que dan orden al mundo, construye otro orden, otro mundo, el cual se nutre de la vida de Jesús el Cristo pero desde la perspectiva de su asesinato y resurrección. En este sentido, el papel del mito es refundar la vida y hacerla humana y vivible, lo fue para las expectativas de los romanos y lo es para Marcos y su comunidad(es).

Junto a la *Inscripción de Priene* (mencionada párrafos atrás), la *Inscripción de Halicarnaso* en la actual Turquía en el Mar Egeo reza:

Puesto que la eterna e inmortal naturaleza del Universo, a más de los sobresalientes beneficios, concedió graciosamente a los hombres el mayor bien, al traernos en nuestra vida feliz a César Augusto, padre de su propia patria, la diosa Roma y Zeus Patroos y salvador del común género humano, cuya providencia no sólo ha colmado sino sobrepasado las súplicas de todos – pues están en paz la tierra y el mar, florecen las ciudades en el orden de la ley, la concordia y la prosperidad, y hay sazón y fruto de todo bien, estando llenos los hombres de buenas esperanzas para el futuro, y de tranquilidad de ánimo con respecto al presente...<sup>461</sup>

A simple vista resalta el significado de orden y estabilidad que está vinculado a Augusto y cómo este logra ordenar el mundo a través de la ley, la concordia y la prosperidad, siendo el resultado la tranquilidad hacia el futuro y en el presente. Es Augusto quien de un modo concreto da posibilidades a Roma para gestar su dominio sobre el mundo y estabilizar su imperio. Tanto Priene como Halicarnaso dan testimonio de la necesaria referencia a Augusto para entender el mundo tal y como está constituido en el orden presente: Augusto es el que estructura el mundo como orden y seguridad.

Del mismo modo nos recuerda Brian J. Incigneri que los relatos de Virgilio y Livio aportan una forma de comprender

461 J. Leipoldt, y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 116-117.



y organizar el mundo, le permiten al lector-escucha aceptar su mundo y de igual forma lo hace Marcos: su narración es también una forma de organizar y dar orden al mundo presente de su comunidad:

Donahue ha señalado que la Eneida de Virgilio y las Historias de Livio no solo hablan del origen del pueblo romano, sino que contándola, ayudan al lector “a aceptar el mundo que vive”. Así, también, en la forma de una historia sobre la vida de Jesús, este Evangelio, ayuda a los lectores a aceptar sus propias vidas. Muestra entonces “el camino” a través de sus crisis, de una vía modelada por Jesús y un camino a la vida eterna. Marcos ha presentado la vida de Jesús de tal manera que evoca en el lector, tanto sus experiencias pasadas como las de su actual situación, y su Evangelio continuamente apela al lector directa y personalmente. Empieza a hacer esto con la frase de apertura, y los versos que, inmediatamente le siguen, parecen haber sido diseñados para producir empatía con la situación del lector, agitando sus recuerdos y sus emociones, al engendrar esperanza y forjar una nueva solución. Marcos hace esto recordándoles el registro de la senda de Dios.<sup>462</sup>

Los orígenes, entonces, son los fundamentos de una nueva experiencia de vida colectiva, una pequeña nueva sociedad en un gran mundo que tiene referentes claros sobre el destino de todos y de todo. La línea de Marcos muestra cómo el Asesinado por los poderes que gobiernan al mundo es punto de origen de esta nueva vida comunitaria que surge desde la resurrección y como origen se torna en paradigma, en modelo subversivo y en camino: su vida es el camino, y este camino es el de la crisis, el sufrimiento y la cruz. En este sentido, todo lo que se haya podido entender de las tradiciones de la Casa de Israel, así como las del mundo greco-romano, evidentes estas en la construcción de las ciudades y en su dinámica social, ha quedado invertido por el Asesinado: un Mesías no monárquico ni militar, y un hijo de Dios sin imperio.

---

462 B. J. Incigneri, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, Koninklijke Brill, Leiden 2003, 254.

## VERSOS 2-3

2. Así como fue escrito en Isaías el profeta: “Mira, envío mi mensajero delante de tu rostro, el que preparará tu camino”.
3. “Una voz gritando en el desierto: Preparen el camino del Señor, hagan rectas sus sendas”.

Los versos 2 y 3 presentan, en resumen, el camino como senda de vida y por lo tanto como práctica. La partícula “*ka-thos*” (“así como”) enlaza el verso 1 con 2-3 y arma un párrafo<sup>463</sup>. De esto se trata la “buena-noticia” del camino que aparece frente a las calzadas que cruzan Galilea, un camino que se origina en el desierto.

La frase “así como ha sido escrito” que inicia el verso 2 es usada principalmente por Pablo en Romanos y Corintios: Ro 1.17; 2.24; 3.4; 3.10; 4.17; 8.3; 9.13, 33; 10.15; 11.8, 26; 15.3; 15.21; 1Cor 1.31; 2.9; 2Cor 8.15; 9.9. Una vez en Mt 26.24 y una en Lc 2.23. Marcos la usa en 1.2; 9.13; 14.21. De manera similar la frase aparece en Josué 8.31 y se refiere a la “ley de Moisés”; 1 Reyes 20.11 “en las cartas que les envió”; 2 Reyes 14.6 “en el libro de la ley de Moisés”, 23.21 “en el libro del pacto”; 2Cr 23.18 “en la ley de Moisés”, 25.4 “bōsēpēr mōšeh” (“libro de Moisés”, en hebreo; “según el pacto de la ley del Señor” LXX), Tobías 1.6 “...en las fiestas, así como ha sido escrito a Israel en ordenanza eterna”; Dn 9.13 “en la ley de Moisés”. Existen otras referencias sobre la base de esta frase en la Biblia Hebrea y los LXX, sin embargo, las anteriormente señaladas son consecuentes con la forma de la frase marcana. Se trata de un indicador de una cita directa de la Biblia Hebrea/LXX, o, mejor dicho, de las tradiciones que allí se han canonizado. No es el único en Marcos, ya que este cita varias veces el A.T. sin tal tipo de marca, por ejemplo: 4.12; 8.18; 9.11; 11.9; 12.36.

463 R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 61

Lo que sigue deja una cierta perplejidad ya que en lugar de la amplia cita de Isaías referida por Lucas 3.4-6 (Isaías 40.3-5), Marcos construye un conjunto de varios textos del actual A.T. Este conjunto integra: Ex 23.20; Mal 3.1; Is 40.3, los cuales cito en su contexto:

Éxodo 23.20-26:

*Yo envío mi ángel delante de ti*, para que te guarde en el camino y te introduzca en el lugar que yo he preparado. Compórtate delante de él y oye su voz; no le seas rebelde, porque él no perdonará vuestra rebelión, pues mi nombre está en él. Pero si en verdad oyes su voz y haces todo lo que yo te diga, seré enemigo de tus enemigos y afligiré a los que te aflijan. *Mi ángel irá delante de ti* y te llevará a la tierra del amorreo, del heteo, del ferezeo, del cananeo, del heveo y del jebuseo, a los cuales yo haré destruir. No te inclinarás ante sus dioses ni los servirás, ni harás como ellos hacen, sino que los destruirás del todo y quebrarás totalmente sus estatuas. Pero serviréis a Jehová, vuestro Dios, y él bendecirá tu pan y tus aguas. Yo apartaré de ti toda enfermedad. En tu tierra no habrá mujer que aborte ni que sea estéril, y alargaré el número de tus días.

Malaquías 3.1-5:

*Mirad, yo envío un mensajero a prepararme el camino.* De pronto entrará en el santuario el Señor que buscáis; el mensajero de la alianza que deseáis, miradlo entrar -dice el Señor de los ejércitos ¿Quién resistirá cuando él llegue?, ¿quién quedará en pie cuando aparezca? Será fuego de fundidor, lejía de lavadero: se sentará como fundidor a refinar la plata, refinará y purificará como plata y oro a los levitas, y ellos ofrecerán al Señor ofrendas legítimas. Entonces agrada al Señor la ofrenda de Judá y Jerusalén, como en tiempos pasados, como en años remotos. Os llamaré a juicio, seré testigo exacto contra hechiceros, adúlteros y perjuros, contra los que defraudan al obrero de su jornal, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al emigrante sin tenerme respeto -dice el Señor de los ejércitos.<sup>464</sup>

---

464 L. Alonso Schökel; J. L., Sicre Díaz, *Profetas. Comentario II*, Cristiandad, Madrid 1980, 1215-1216.

## Isaías 40.1-11:

Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios. Hablad al corazón de Jerusalén, gritadle que se ha cumplido su servicio y está pagado su crimen, pues de la mano del Señor ha recibido doble castigo por sus pecados. **Una voz grita: En el desierto preparad un camino al Señor, allanad en la estepa una calzada** para nuestro Dios, que los valles se levanten, que montes y colinas se abajen, que lo torcido se enderece y lo escabroso se nivele, y se revelará la gloria del Señor y la verán todos los hombres-ha hablado la boca del Señor-. Dice una voz: Grita. Respondo: ¿Qué debo gritar? Toda carne es hierba y su belleza como flor campestre: se agosta la hierba, se marchita la flor, cuando el aliento del Señor sopla sobre ellos; se agosta la hierba, se marchita la flor, pero la palabra de nuestro Dios se cumple siempre. Súbete a un monte elevado, heraldo de Sión, alza fuerte la voz, heraldo de Jerusalén; álzala, no temas, di a las ciudades de Judá: “Aquí está vuestro Dios”. Mirad, el Señor Dios llega con poder, y su brazo manda. Mirad, viene con él su salario, y su recompensa lo precede. Como un pastor que apacienta el rebaño, su brazo lo reúne, toma en brazos los corderos y hace recostar a las madres.<sup>465</sup>

Mateo, a diferencia de Marcos en el mismo contexto, recoge solo la cita de Isaías 40.3 (Mt 3.3). Lucas 3.4-6 recoge el texto de Isaías 40.3-5, más amplio que Mateo y que Marcos. El Cuarto Evangelio también retoma únicamente a Isaías 40.3 (Jn 1.23). La tradición subyacente a los cuatro evangelistas vincula la actividad de Juan el que bautiza a Isaías 40.3, pero es claro que Marcos ha querido ampliar esta tradición y darle un acento especial incorporándola a Malaquías 3.1 y Éxodo 23.20. Pero integra ambas citas bajo la autoría de Isaías el profeta. Esta decisión de Marcos supone un “error”: “La adscripción de la totalidad de la catena a Isaías puede ser un simple error, pero es más apropiado pensar que Marcos está ubicando deliberadamente su narración en un contexto isaianico. Marcos parece tener una especial vinculación con

465 L. Alonso Schökel; J. L., Sicre Díaz, *Profetas. Comentario I...*, 278.

Isaías; Isaías es el único autor del A.T. mencionado por nombre en el evangelio (aquí y en 7.6)<sup>7466</sup>.

Boring considera que esta conjunción de citas no puede ser un error, sino que forma parte de lo que considera una narración isaiaínica en Marcos. De hecho, este autor vincula el verso 1 a esta cadena de citas bajo el nombre del “evangelio según Isaías” y comprende los tres versos como el programa que seguirá todo Marcos en su narración. Programa que a su vez está fuertemente influenciado por el Isaías (Mc 1.2-3 = Is 40.3; Mc 4.12 = Is 6.9-10; Mc 7.6-7 = Is 29.13; Mc 9.48 = Is 66.24; Mc 11.17 = Is 56.7; Mc 12.32 = Is 45.21; Mc 13.24 = Is 13.10; Mc 13.25 = 34.4)<sup>467</sup>.

Por otro lado, uno se ve tentado a entender esta cadena de citas como un ejercicio de hermenéutica rabínica de acuerdo con las reglas de Rabbi Hillel (Cerca 70 a.e.c a 10 d.e.c.) pero sobre la base del texto griego (LXX). Para esto se puede aplicar el principio *Gēzerá šawá* (Ley igual) según señala Agustín del Agua Pérez: “analogía de dos textos o analogía verbal. Con esta ley se enlazan e iluminan mutuamente textos diversos por el sólo hecho de tener un vocablo en común”<sup>7468</sup>:

- Malaquías 3.1 ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου ... ὁδὸν πρὸ προσώπου μου ... κύριος ...; ¡Mirad! Yo envío mi mensajero... el camino delante de mi rostro y... el Señor
- Éxodo 23.20 καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ... τῇ ὁδῷ ... ἦν ἡτοιμάσά σοι Y ¡Mirad! Yo envío mi mensajero delante de tu rostro... en el camino... la (tierra) que te preparé.
- Isaías 40.3 ... ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου ..... preparen el camino del Señor...

---

466 J. Marcus, *Mark 1-8...*, 147.

467 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 36, 406.

468 Del, A. A. P., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento...*, 57.

Se puede comparar esta relación con Romanos 9.25ss según indican Aletti y otros<sup>469</sup>:

9.25 ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει, Καλέσω τὸν οὐ λαὸν μου λαὸν μου καὶ τὴν οὐκ ἡγαπημένην ἡγαπημένην. Llamaré al no pueblo mío, pueblo mío Oseas 2.25

9.26 καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς, Οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος. vosotros no sois mi pueblo, allí serán llamados hijos del Dios viviente. Oseas 2.1

9.27 Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ, Ἐὰν ἦ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σῶθήσεται. Si fuera el número de los hijos de Israel como la arena del mar Isaías 10.22

Parece acertado pensar que Marcos siguió un camino similar al de Pablo y por lo tanto no media error alguno, sino que el conjunto de citas obedece a una forma regular de recuperar las Escrituras para comprender a Jesús. Tal ejercicio forma parte del patrón promesa-cumplimiento<sup>470</sup> y nos da luz para entender cómo se relejeron las tradiciones de la Casa de Israel, no solo en Marcos, sino en todo el Nuevo Testamento para describir los cambios, apropiaciones y actualizaciones hechas por los autores en torno a los fenómenos nuevos que se observan en el N.T.

Gundry enfatiza la propuesta de Tolbert sobre la eufonía (el buen sonido) de estos tres versos de Marcos por el ritmo creado con los genitivos y la forma verbal *ivdou*<sup>471</sup>, los cuales marco con mayor tamaño de fuente y en negrita<sup>472</sup>:

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ. 2 Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγ

469 J. N. Aletti, *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*, Verbo Divino, Estella 2007, 119.

470 Del, A. A. P., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento...*, 97ss.

471 R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross...*, 36; M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel...*, 111.

472 La desinencia del genitivo se puede identificar al final de cada palabra por la unión de las vocales griegas: ου.

γελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου·  
3 φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,  
εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ/

Volvamos brevemente sobre la posibilidad de un error al señalar a Isaías como autor de las citas. Morna Hooker dice, no sin un dejo de sarcasmo, “La única manera que Marcos podía chequear los pasajes sería trabajando laboriosamente dentro de los rollos, y uno se pregunta si él tenía acceso a estos. Él citaría casi de seguro de memoria y no consultando algún texto”<sup>473</sup>. Es necesario tener esto en mente cuando se habla de las versiones del Antiguo Testamento que un autor toma para escribir su texto o como en este caso, cuando se le atribuye un error. La oralidad ofrece una gran libertad en este sentido, haciendo de la intertextualidad algo vivo y significativo, un ejercicio de conversación entre las tradiciones y el presente, entre lo escuchado y lo que se vive en el momento.

La primera parte de la cita es la siguiente:

- Mc 1.2: Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου· ¡Mirad! Envío mi mensajero delante de tu rostro, el que preparará tu camino.
- LXX: Exodus 23:20: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἡτοίμασά σοι Y ¡Mirad! Yo envío mi mensajero delante de tu rostro para que te guarde en el camino para que te haga entrar en la tierra la que te preparé.
- LXX: Malachi 3:1: ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου και... ἰδοὺ ἔρχεται λέγει κύριος παντοκράτωρ ¡Mirad! Yo envío

---

473 M. D. Hooker, “Good News about Jesus Christ, the Son of God”, K. R. Iverson, C. W. Skinner & Society of Biblical Literature, *Mark as story: Retrospect and prospect*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, 170.

mi mensajero y vigilará el camino delante de mi rostro  
y... ¡Mirad! Viene, dice el Señor Todopoderoso.

Al contrastar Marcos 1.2 con Éxodo y Malaquías queda claro que su relación se decanta hacia Ex 23.20 como punto de origen. Malaquías 3.1 presenta diferencias en los dos verbos de la primera línea “ἐξαποστέλλω” (enviar) y “ἐπιβλέψεται” (vigilar). En el primer caso Marcos y Malaquías utilizan la misma raíz verbal pero Malaquías la usa con la preposición “ek” que le da más fuerza a “enviar”, mientras que en el segundo caso “vigilar” en Malaquías es totalmente diferente en Marcos que usa “κατασκευάσει” (preparar, crear, hacer). Este último verbo aparece 5 veces en Isaías 40-55: 40.19, 28; 43.7; 45.7, 9. Por esta razón el evangelista apunta de algún modo a la creación-construcción del camino y no a preparar en sentido estricto, el acento es el hacer, sea el hacer de Dios o sea el hacer de la comunidad marcana.

En el caso de Éxodo 23.20 es citado en su primera línea prácticamente verbatim (palabra por palabra) hasta la frase subordinada con “ὅτι”, allí se cambia el verbo “φυλάξῃ” (guardar-para que guarde) por “κατασκευάσει” (preparar, crear, hacer). La última línea de Exódo 23.20 “la que te preparó” (referido a la tierra prometida) usa el verbo “ἠτοίμασα,” (preparar) que se encuentra en Isaías 40.3 citado en Marcos 1.3.

Sin embargo, Marcos ha adaptado la cita de Éxodo a la perspectiva de Malaquías:

“Quién preparará” cambia la perspectiva del rol del ángel de guiar y guardar al pueblo en Ex 23.20 a la de la tarea del mensajero en Mal 3.1 (MT) de preparar el camino del Señor. La naturaleza de la preparación del corazón sigue la descripción del envío de Elías en Mal 3.23-24. Consecuentemente, la cita compuesta en el judaísmo y en Marcos 1.2bc apunta a la venida de uno que preparará al pueblo de Dios para el día escatológico del Señor.<sup>474</sup>

474 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 11.



Como he indicado, Mateo y Lucas también conocen la cita de Marcos 1.2. Mateo 11.10 y Lucas 7.27:

- Mt 11.10 οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται, Este es acerca del que ha sido escrito  
Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ¡Mirad yo envío mi mensajero delante de tu rostro  
ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου. el que preparará tu camino delante de ti.
- Lc 7.27 οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται, Este es acerca del que ha sido escrito  
Ἴδου ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ¡Mirad! Envío mi mensajero delante de tu rostro.  
ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου. el que preparará tu camino delante de ti.
- Mc 1.2: Ἴδου ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ¡Mirad! Envío mi mensajero delante de tu rostro.  
ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου el que preparará tu camino.

Se puede apreciar que tanto Mateo como Lucas siguen a Marcos al citar a Malaquías o Éxodo, pero no a Isaías. La ubicación de esta cita es distinta al orden de la narración marcana y es puesta dentro de Q 7.24-28 (Lc 7.24-28/Mt 11.7-11). En Mateo 11.7 Jesús se refiere a Juan luego de recibir a los mensajeros de este último quienes preguntan a Jesús: “¿Tu eres el que viene o a otro esperamos/esperaríamos?” (Mt 11.3). En Lucas el contexto es el mismo de Mateo como se aprecia en Lucas 7.24. Ambos pasajes forman parte del Evangelio de

Q<sup>475</sup> y eso quiere decir que la cita de Ex 23.20/Mal 3.1 era conocida independiente de Marcos. Mateo agrega el pronombre “yo” omitido por Lucas y Marcos. Esta es la única diferencia en la cita. Difiere también la introducción que hacen Mateo y Lucas “Este es acerca del que ha sido escrito” mientras que Marcos, como ya hemos visto “así como ha sido escrito en Isaías el profeta”. En primera instancia se puede concluir que Marcos y Q tienen ambos esta cita como parte de sus escritos, mientras que Marcos la ha unido con Isaías 40.3. Bonnard dice que esta situación autoriza la hipótesis de una colección de textos del A.T. que se usaba antes de la escritura de los evangelios para efectos de la catequesis<sup>476</sup>.

El verso 3 cita Isaías 40.3 verbatim (palabra por palabra), menos la referencia a Dios al final del verso:

- Is 40.3: φωνὴ βοᾶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν  
Voz clamando, en el desierto preparen el camino del Señor, hagan rectas de nuestro Dios.
- Mc 1.3: φωνὴ βοᾶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ  
Voz clamando en el desierto: “Preparen el camino del Señor, hagan rectas sus sendas”.

Marcos concluye el verso 3 “hagan rectas sus sendas/las sendas de él” mientras Isaías “hagan rectas las sendas de nuestro Dios”. El cambio en Marcos obedece a su relectura en pro de Jesús y a la adaptación del mensajero (v.2) y la voz (v.3) a Juan. Los versos 14-15 permiten comprender las dimensiones de lectura de la cita, en particular el término “señor” se refiere a Dios (v.14: “buena noticia de Dios”; v. 15: “el reino de Dios”). Jesús es el “hijo” (v.11), su quehacer es el quehacer de Dios y en ese sentido se funden ambos en

475 J. S. Kloppenborg, *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Polebridge Press, Sonoma 1988, 54.

476 P. Bonnard, *El evangelio según San Mateo* (Segunda edición ed.), Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, 251.

una sola tarea, en un solo camino que ha sido preparado por el mensajero<sup>477</sup>. La cita de Isaías 40.3 está también en Mateo 3.3; Lucas 3.4, Juan 1.23.

Adela Yabro Collins muestra la importancia de esta cita de Isaías para la comunidad de Qumrán<sup>478</sup>. Así en 1QS 8.14: “Y cuando estos existan como comunidad en Israel según estas disposiciones se separarán de en medio de la residencia de los hombres de iniquidad para marchar al desierto para abrir el camino de Aquel. Como está escrito: “En el desierto, preparad el camino de (espacio en blanco en el documento), enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios”. Este es el estudio de la ley, que ordenó por mano de Moisés para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad, y que revelaron los profetas por su santo espíritu.”<sup>479</sup>.

El inicio de la Columna 8, versos antes de la referencia anterior se indica “Cuando estas cosas existan en Israel, el consejo de la comunidad será establecido en verdad (espacio) como una plantación eterna, una casa santa para Israel y el fundamento del santo de los santos para Aarón, testigos verdaderos para el juicio y escogidos de la voluntad (de Dios) para expiar por la tierra y para devolver a los impíos su retribución” (1QS 8.4-7)<sup>480</sup>. La lista de cosas que deben existir para lograr esta nueva situación son las siguientes: 12 hombres y 3 sacerdotes perfectos en todo lo revelado en la ley, practicar la verdad, la justicia, el juicio, el amor misericordioso y la conducta humilde, preservar la fidelidad en la tierra, para expiar por el pecado practicando el derecho y sufriendo las pruebas... (1QS 8.1-4).

Concluye la columna 8 con el procedimiento para quienes transgredan la palabra de la Ley de Moisés presuntamente o por negligencia, estos que así actúan serán expulsados del

---

477 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 137.

478 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 137

479 Traducción de Florentino García Martínez en F. García Martínez, *Textos de Qumrán...*, 59.

480 F. García Martínez, *Textos de Qumrán...*, 58.

consejo de la comunidad, pero si se tratara de una infracción por inadvertencia se aplicarán normas para su restitución (1QS 8.21ss).

A todas luces hay diferencias entre Marcos y Qumrán en torno al anuncio del mensajero en Isaías 40.3. Pero definitivamente se puede observar un espíritu común en torno a la cita: en ambos casos existe una conciencia de la actualización en sus presentes concretos de esta cita. Esto implica que existió en ambos la conciencia de vivir en la frontera de una nueva época con sus implicaciones para la vida colectiva.

El tema del desierto es particularmente significativo. Isaías anuncia un momento nuevo en donde las transgresiones que llevaron a Israel al destierro han sido pagadas. El anuncio de Isaías 40.3 está en presente y de igual modo lo asume Marcos: envío (v.2) y gritando (v.3) así como “hagan” (imperativo presente). Los otros dos verbos están uno en futuro y otro en imperativo aoristo: “preparará” (v.2) y “preparen”.

El verbo ἀποστέλλω (envío), está en presente indicando que la acción está ya dentro del tejido espacio-temporal de Marcos, del mismo modo que, en su momento, el anuncio del envío se vio como algo inminente, es el ahora del envío. La frase subordinada que sigue presenta el verbo en futuro κἀτασκευάσει (preparará, creará, construirá) que expresa la tarea asignada al mensajero. La voz “gritando” (participio presente) implica una dinámica presente continuada: está gritando. “En el desierto” es el lugar en donde está la voz, mientras que en Isaías “la voz está gritando” y en su proclamación dice “en el desierto preparen”. El verbo ἐτοιμάσατε (preparen/alísten, dispónganse) se encuentra en imperativo aoristo (empiecen a preparar) y el verbo ποιείτε (hagan-rectas) en tiempo presente. La estructura verbal es: presente-futuro-participio presente-imperativo aoristo- imperativo presente. Esto implica que la voz que está gritando en el desierto es central. Así mismo hay un cambio entre el verso 2 y el 3 que es evidente, el mensajero no anuncia, preparará, crea el camino de “Él”, pero la voz anuncia la urgencia del disponerse a hacer este camino

que consiste en el enderezamiento de las sendas de “Él”. El lugar desde donde hace este llamado a la comunidad es clave.

El cambio de acento de Marcos en torno al desierto debe ser considerado importante. En su forma más simple, el cambio obedece a la presentación de Juan (v.4). En un sentido más complejo, se podría vincular con el tema del Éxodo que es un elemento importante en Isaías 40-55<sup>481</sup>. Pero en este último aspecto, si bien, necesario y significativo en la comprensión de estos versos de Marcos, es también un elemento que se diluye en la narración y uno de los puntos centrales para tal dilución es que el Nuevo Éxodo en el Segundo Isaías tiene que ver con el regreso de los exiliados hacia Sion (Jerusalén) mientras, desde el punto de vista de Marcos, se atrae a Judea y Jerusalén hacia el desierto (1.4-5). Esta inversión espacial debe considerarse una clave a la hora de incorporar el tema del Nuevo Éxodo en Marcos. La razón más evidente, si el primer éxodo es el camino de salida desde Egipto el país opresor hacia la tierra prometida, y el segundo éxodo la salida de Babilonia que también es un opresor y vara de castigo por los pecados de Judá, para regresar a su tierra, entonces, en un tercer éxodo, salen de la opresión de ¿Jerusalén?

En la Septuaginta, Isaías tiene dos grandes momentos en su relación al término griego ἔρημος (desierto). El primero tiene que ver con la desolación y destrucción de las ciudades de Judea: 1.7; 5.9, 17; 6.11; 13,19. En estos casos, desierto se refiere a la destrucción del país a manos del Señor y por lo tanto a desolación, desolar, quedar inutilizados los espacios habitados por humanos. No se refiere al lugar específico, se toma como imagen la condición inhóspita de un desierto para describir como quedarán las ciudades de Judea. A partir de Isaías 32.15-16, así como 35.2, 6, emerge una dimensión diferente: el desierto se transformará en vergel, en jardín. Así

---

481 J. D. Watts, *Isaiah 34-66*, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1987, 81; W. Zimmerli and D. E. Green, *Old Testament Theology in Outline*, T & T Clark, Edinburgh 2000, 218.

también se expresa esta alegría de una transformación en Is 41.18; 42.11 y en 43.19 se dice:

¡Miren! Hago cosas nuevas, ahora brotarán y ustedes las conocerán: y haré en el desierto un camino y ríos en tierra sin agua. (LXX)

Boring había indicado antes la gran importancia que tiene Isaías para Marcos: (Mc 1.2-3 = Is 40.3; Mc 4.12 = Is 6.9-10; Mc 7.6-7 = Is 29.13; Mc 9.48 = Is 66.24; Mc 11.17 = Is 56.7; Mc 12.32 = Is 45.21; Mc 13.24 = Is 13.10; Mc 13.25 = 34.4)<sup>482</sup>. Por esto se podría considerar viable que la cita de Marcos 1.3 sobre Is 40.3 tenga una visión de cierta profundidad de la perspectiva isaiánica. Isaías (LXX) ofrece además una visión de esta nueva creación que une el desierto con el Jordán:

Alégrate desierto sediento, *regocíjate desierto y florece como el lirio y florecerán y se alegrarán los desiertos del Jordán*, y la gloria del Líbano fue dada a ellos y el honor del Carmelo y el pueblo mío verá la gloria del Señor y la majestad de Dios. Fortálézcanse las manos flojas y las rodillas paralizadas. Confórtense pusilánimes unos a otros, fortalezcan sus mentes (“corazones” en hebreo), no teman. ¡Miren! El Señor nuestro juicio devuelve y recompensará. Él vendrá y nos salvará. Entonces abrirá los ojos de los ciegos y los oídos de los mudos escucharán. Entonces saltará como un siervo el cojo y clara será la lengua de los tartamudos porque es echada en el desierto agua y quebrada en la tierra sedienta... Y allí será un camino puro y camino limpio será llamado y de ningún modo pasará por allí un impuro, ni habrá allí un camino impuro. Y los dispersos caminarán sobre él y de ningún modo se extraviarán. (Is 35.1-6 y 8)

“Se alegrarán los desiertos del Jordán” abre la puerta para pensar que Marcos de algún modo ha tenido en cuenta esta visión isaiánica en la puesta en escena de Juan en 1.4. La línea “entonces abrirá los ojos de los ciegos y los oídos de los sordos” (Is 35.5) es aludida en Marcos 7.37: “y se abrumaban

482 M. E. Boring, *Mark: A Commentary*..., 406.

sobremanera diciendo: ¡bien ha hecho todas las cosas! A los sordos hace escuchar y a los mudos hablar”. Una variante de esta misma alusión es incluida en Mateo 11.5 y Lucas 7.22 ambas se encuentran en el contexto anterior a Q 7.27 (revisado arriba) en donde se cita Éxodo 23.20-Malaquías 3.1 paralelos con Marcos 1.2.

El verbo κατασκευάζω (preparar) en Marcos 1.2 solo aparece en Isaías en los capítulos 40-45. No aparece en ningún otro profeta en los LXX. Su uso en Marcos recupera las dimensiones de la perspectiva isaíana: 40.19, 28; 43.7; 45.7; 45.9. En particular imágenes como Dios creador de los confines de la tierra (40.28) o Dios que hace algo excelente como un vaso de barro (45.9). En este sentido “preparar” asume estas dimensiones de crear, hacer, construir, dar forma como se indica en Isaías 43.7: hebreo: “-tráeme a mis hijos de lejos y a mis hijas del confín de la tierra- a todos los que llevan mi nombre, a los que **creé** para mi gloria, a los que hice y formé” (42.6b-43) y LXX: “-conduce a mis hijos desde la tierra distante y a mis hijas desde el confín de la tierra- a todos cuantos han sido llamados con mi nombre pues para mi gloria los **creé**, los formé, los hice.” En este sentido preparar es homólogo a nuestro uso actual de preparar una comida o construir, lo que implica hacer, crear, dar forma y demás. La forma más clara de su correlacionalidad con crear se puede ver en Is 45.7:

ἐγὼ ὁ κατασκευάσας φῶς καὶ ποιήσας σκότος ὁ ποιῶν εἰρήνην  
καὶ κτίζων κακὰ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιῶν ταῦτα πάντα

Yo, el que **crea** luz y hace oscuridad, el que hace paz y crea el mal, yo el Señor, Dios el que hace todas estas cosas.

Y este uso también se ve en el libro de La Sabiduría de Salomón 11.24:

ἀγαπᾶς γὰρ τὰ ὄντα πάντα καὶ οὐδὲν βδελύσῃ ὧν ἐποίησας  
οὐδὲ γὰρ αἴτιον μισῶν τι κατασκευάσας

Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa, no la **habrías creado**<sup>483</sup>

En un contexto algo diferente pero que muestra que existe un campo semántico semejante entre hacer y crear podemos ver la cita de Sab 9.1-2:

θεὸς πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων

Dios de los padres, y Señor de la misericordia, el que hace todas las cosas con su palabra y con su sabiduría, **formaste** al ser humano para que gobierne sobre todo lo que habías creado

Marcos ha dado al verbo *kataskewa,jw* una particular riqueza antropológica ya que expresa lo que el ser humano puede hacer-crear así como Dios hace, crea y forma.

Por todo esto se puede entender que Marcos expresa este ámbito de la creación nueva como lo indica en Marcos 2.18-22: la presencia del novio que hace necesaria y propia la fiesta de bodas en donde el ayuno es impensable o el remiendo de tela nueva sobre el paño viejo que es, también, impensable ya que el primero hala el segundo y termina con una rasgadura mayor.

El camino que abre Juan y que resume la relación Jesús-Dios como un anuncio de buena noticia tiene que ver con este nuevo tiempo. Como tal, el camino es tarea de Juan, de Jesús, de Dios mismo y de la comunidad de aquellos que participan en la vida de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios. Entonces, el camino como tarea divina y humana se funde en la práctica de Jesús: su vida es el camino, su vida, la que es narrada por Marcos expresa la buena-noticia y la transformación que está sucediendo en el presente.

Malina y Rohrbaugh señalan que la poesía es la forma principal de traer la tradición de vuelta, de recordarla en la

483 L. J. Vilchez, *Sapienciales: V. Sabiduría*, Editorial Verbo Divino Estella (Navarra) 1990, 319.



vida diaria y esto es parte de la cultura de la oralidad: “Ser capaz de citar la tradición de memoria, y aplicarla de manera creativa o apropiada a las situaciones del diario vivir, no solo trae honor a quien habla, sino que también otorga autoridad a sus palabras... La capacidad de crear tal mosaico implica un conocimiento extensivo y detallado de la tradición y brinda un gran honor al hablante capaz de hacerlo.”<sup>484</sup>. Marcos ha logrado en estos primeros tres versos posicionar a Jesús y a su comunidad y establecer un punto de referencia para la narración que sigue y lo ha hecho de una manera creativa y contextual al conjuntar en tan breve espacio una gran variedad de temas pertinentes para su momento. La astucia manifiesta en tales versos implica un profundo conocimiento de sus tradiciones y la capacidad de actualizarlas de manera inteligente.

#### Versos 4-8

4. Apareció Juan bautizando en el desierto y predicando bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados.
5. Y salía hacia él toda la región de Judea y los de Jerusalén todos, y eran bautizados por él en el río Jordán confesando los pecados de ellos.
6. Y estaba Juan vestido de pelo de camello y una faja de cuero alrededor de su cintura y comía saltamontes y miel silvestre.
7. Y predicaba diciendo: “viene el que es más fuerte que yo detrás de mí, del que no soy digno, agachándome, desatar las correas de sus sandalias”.
8. Yo bauticé a vosotros con agua, pero él bautizará a vosotros con espíritu santo.

La sección está armada a partir del verbo bautizar en cuatro formas verbales diferentes: A. v. 4; B. v. 5b; A'. v. 8. Se aprecia un esquema quiástico que se fortalece con el verbo predicar: 1.4, 5b, 7, 8: bautizando, predicando/eran bautizados/predicó, bauticé, bautizará.

---

484 B. Malina, R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 178.

- A bautizando en el desierto
- B predicando bautismo de cambio de corazón para el perdón de los pecados
- C eran bautizados... confesando sus pecados
- B' predicó: viene el que es más fuerte que yo...
- A' bauticé con agua... bautizará con espíritu santo

A y B tienen formas verbales de participio presente, C tres verbos en imperfecto y B' y A' dos aoristos y el último verbo "bautizará" está en futuro. El verso 6 es una pequeña ventana que nos deja ver algo del ser de Juan: su vestido y su alimentación, dos formas verbales articulan el verso, una construcción perifrástica: verbo ser+participio perfecto, "estaba vestido" y un participio presente "comía". Hasta el verso 6 todo lo referente a Juan está marcado por el aspecto durativo de las acciones. Pero luego, el verso 7 inicia con un aoristo, que, en este caso tiene aspecto incoativo: empezó a predicar, seguido del contenido de su predicación con formas del presente: diciendo, viene... no soy digno, agachándome (part. aor.) desatar (infinitivo aor.). El verso 8 inicia también con un aoristo que expresa la efectividad de su quehacer y su terminación: "yo terminé de bautizar con agua", el verbo futuro siguiente, de nuevo, hace alusión a la nueva época: el más poderoso "empezará a bautizar con espíritu santo".

El juego del aspecto verbal muestra dos momentos: sobre Juan que en este punto de la narración se observa como efectivo: todos venían a él, eran bautizados confesando sus pecados (1.4-6). El quiebre de esta dinámica habitual, continua, cambia en el verso 7, de aquí en adelante, Juan profetiza su fin, el fin de su tarea como mensajero que construye el camino (v.2) y como voz que convoca a estar dispuestos a construir el camino del Señor y enderezar (hacer rectas) sus sendas (v.3). Juan encarna la profecía de Isaías, pero su tiempo, que mostró gran efectividad, ha concluido, es ahora el nuevo tiempo como se verá en el verso 9.

Flavio Josefo describe a Juan como alguien que no pertenecía al movimiento de Jesús que era de origen Galileo:

Pero algunos judíos (personas de Judea) creían que el ejército de Herodes fue destruido por Dios: realmente, en justo castigo de Dios para vengar lo que él había hecho a Juan, llamado “el Bautista”. Porque Herodes lo mató, aunque (Juan) era un buen hombre e invitaba a los judíos a participar del bautismo, con tal de que estuviesen cultivando la virtud y practicando la justicia entre ellos y la piedad con respecto a Dios. Pues así, en opinión de Juan, el bautismo sería realmente aceptable, es decir, si lo empleaban para obtener no perdón por algunos pecados, sino más bien la purificación del cuerpo, dado que sus almas ya habían sido purificadas por la justicia. Ant 18.5.2-4<sup>485</sup>

Josefo describe a Juan como alguien que bautizaba y como alguien que fue asesinado injustamente por uno de los Herodes. Para Josefo Juan era un Maestro que quería promover la virtud, la piedad y el acercamiento a Dios de los de Judea.

El verso 4 inicia con el verbo griego ἐγένετο “apareció”, “vino”, “surgió” vinculado con Juan. Al valorar las incidencias de esta forma verbal en el N.T. queda clara su función narrativa ya que, prácticamente, solo se utiliza en los evangelios, Hechos de los Apóstoles y Apocalipsis y está casi ausente de las formas epistolares: 10 veces aparece en las epístolas contra más de 190 en los evangelios; Hechos y Apocalipsis. En Marcos, ἐγένετο, tiene muchos matices como corresponde a su uso general, por ejemplo: como lo que ha sido hecho, creado: “el sábado **se hizo** para el ser humano...” (2.27), como marcador narrativo: “y **sucedió** que en sábado, él iba por los sembrados...” (2.23), con sentido de procedencia (de dónde surge algo, su origen, ser originado): “y una voz **vino** (procedente) de los cielos...” (1.10) o “y **surgió** una nube haciéndoles sombra y **vino** una voz (procedente) de la nube” (9.7), se refuerzan entre sí el verbo y la preposición “ἐκ” para

---

485 M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica...*, 101.

indicar la génesis de la voz, su origen genético por así decirlo: el útero de la voz es el cielo o la nube.

Cuando se compara Marcos 1.4 con 1.9 se nota la diferencia de uso de este verbo en ambos casos. En Marcos 1.9 se trata de un claro marcador narrativo: “sucede en aquellos días que vino Jesús de Nazareth de Galilea...” Mientras que 1.4 el verbo está solo, no cuenta con la conjunción “y”, muy usada por Marcos para amarrar oraciones, y tampoco se indica, directamente vinculados al verbo, complementos de tiempo o espaciales como si se observa en Jesús (contra France que vincula ἐγένετο a la forma hebrea *way<sup>h</sup>i* utilizada para presentar una escena nueva<sup>486</sup>). Los participios “bautizando” y “predicando” se refieren directamente a Juan: este es el que bautiza y predica. “En el desierto” modifica al verbo ἐγένετο, de manera que lo que sucede, sucede en el desierto. Este es el lugar clave: Juan es lo que sucede o surge, no viene. El verbo venir provoca una situación extraña para este verso ya que no hay en este verbo, así traducido, un sentido de desplazamiento geográfico. Ἐγένετο, es una acción que se refiere al momento nuevo que ha sido anunciado sobre el envío del mensajero y la voz como comienzo del camino de Dios. Por esta razón, me parece que no habría una forma adecuada de traducirlo.

Juan “surge”, “aparece”, “se presenta” (Mateos-Camacho) de la nada, no tiene historia, no tiene linaje, no se sabe su lugar de origen geográfico como sí el de Jesús que viene de Nazareth de Galilea. Pero si se observa bien, Juan, ha sido vinculado por Marcos a la tradición profética de la Casa de Israel y de eso trata la cita compuesta, así como su clímax con Isaías 40.3: es su linaje, su identidad, su ser y quehacer. No se necesita saber nada más. Juan tiene todas las credenciales para legitimar su tarea. El linaje de Jesús que le da significado social, también, viene de Dios (Mc 1.10-11). Esta identidad de Juan está reforzada por el lugar donde realiza su tarea: el

486 R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 64.

desierto. Se ha unido, a través de la palabra “desierto”, la voz de Isaías con Juan.

Entonces, solo tenemos el nombre de Juan como un elemento indicador de quien es, todo lo demás se infiere de lo que hace y la relación con los versos 2 y 3. Las tareas suyas de bautizar y predicar solo pueden ser comprendidas en el marco de los versos 4 y 5 y de estos versos con lo que se indica en la cita compuesta adjudicada a Isaías solo. El acto de bautizar es el correlato de su prédica: bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados. Este resumen vincula todos los elementos de la ecuación que se develarán en el verso 5: las gentes salían y eran bautizadas confesando sus pecados. El bautismo de Juan fue un ritual que abría la experiencia de perdón y cambio de vida.

A partir de esta posición podemos valorar otros elementos. El primero de ellos es constatar que Juan bautizaba y que su ritual tenía que ver con un cambio de vida y el perdón de los pecados, lo que es evidente, grosso modo, en Josefo (Ant 18.5.2ss, citado antes). En Josefo se usa el término ἀρετήν, para expresar uno de los aspectos del contenido del quehacer de Juan: “con tal de que estuviesen cultivando la **virtud**”. Este término es casi desconocido en el N.T. (solo Fil 4.8, 1Pe 2.9; 2Pe 1.3, 5) y tiene un doble uso tanto en el N.T. como en los LXX: virtud, excelencia y excelencia de Dios: “si alguna **virtud**” (Fil 4.8); “para que las **virtudes** proclamen de aquel que les ha llamado...” (1Pe 2.9); “de aquel que les llamó para su propia gloria y **excelencia**” (1Pe 1.3) “suplan en su fe la **virtud** y en la **virtud** el conocimiento” (2Pe 1.5). La misma palabra se encuentra en Isaías 4 veces (LXX): 42.8, 12; 43.21; 63.7; todas ellas referidas a las excelencias de Dios como 1Pe 1.3. En este sentido Josefo apunta más bien a un concepto helenista del caminar humano especialmente en los Estoicos en quienes, las virtudes “son un fin en sí mismas, el cual, mediante el conocimiento y el ejercicio, realiza la meta

de la eudaimonia, la felicidad”<sup>487</sup>. Craig Evans señala “el retrato de Juan como un eticista probablemente está coloreado por el deseo de mostrar al Bautista en el ropaje filosófico Greco-Romano”<sup>488</sup>.

También Josefo utiliza la palabra δικαιοσύνη| (justicia) que expresa la dimensión del A.T. del cambio de corazón “y practicando la justicia entre ellos” y un tercer término que es la εὐσεβεία “y la piedad con respecto a Dios”. Este último término traduce el concepto “temor de Yahweh” en Isaías 11.2, de igual modo en Isaías 33.6 que también recupera la palabra “justicia”: “en la ley será entregada, en tesoro, la salvación nuestra, allí sabiduría y conocimiento y piedad hacia el Señor, las cuales son tesoros de justicia”. El concepto “piedad” aparece en los LXX en obras tardías como 4 Macabeos, Ben Sirá, Sabiduría, algo más tempranas como Proverbios e Isaías. Es abundante, el concepto, en las epístolas pastorales no así en el resto del N.T. Josefo, entonces, ve a Juan desde una perspectiva más bien helenista lo cual está acorde con su formación y capacidad literaria. Por ende, su visión de Juan ha sido adaptada a esta perspectiva.

Si es importante observar que para Josefo, Juan consideraba que el bautismo sería aceptable como experiencia de perdón y purificación en tanto, quienes se bautizaban, ya habían sido purificados por la justicia<sup>489</sup>. Esta visión está acorde con la concepción profética de “cambio de corazón”, ya que no son los actos de piedad, aquellos que limpian al ser humano:

...Vuestras solemnidades y fiestas las detesto; se he han vuelto una carga que no soporto más. Cuando extendéis las manos, cierrro los ojos; aunque multipliquéis las plegarias, no os escucharé. Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, purificaos, apar-

487 H.G. Link; A. Ringwald, “Virtud”, L. Coenen; E. Beyreuther; H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. IV, Sígueme, Salamanca 1984, 372.

488 C. A. Evans, “Josephus on John the Baptist and Other Jewish Prophets of Deliverance”, A. J. Levine; D. C. Allison; J. D. Crossan (Eds), *The Historical Jesus in Context*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 2006, 56.

489 R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark...*, 67.

dad de mi vista vuestras malas acciones. Cesad de obrar mal, aprended a obrar bien; buscad el derecho, enderezad al oprimido; defended al huérfano, proteged a la viuda... (Is 1.14-17)<sup>490</sup>

Es el cambio de corazón lo que hace que la “piedad” tenga algún sentido y esto marca alguna diferencia con las formas de piedad del entorno helenista, así como de la vida helenizada de las ciudades de Galilea. Los templos pueden absorber el espíritu de la justicia como experiencia comunitaria y localizar lo fundamental en la trama formal o intelectual<sup>491</sup>.

Esta es la misma crítica que hace Filón (aproximadamente entre el 15 a.e.c y el 45 d.e.c.) a la religiosidad de los cultos no vinculados a la Casa de Israel. Miguel Pérez Fernández aporta dos citas a ese respecto<sup>492</sup>:

*De inmutabilitate Dei 1,7-8*: “Si cultivamos el espíritu de dar gracias y honor a Él, debemos estar limpios de hacer el mal y lavados de la suciedad que mancha nuestras vidas en pensamiento, palabra y obra. Pues es absurdo que se prohíba a un hombre entrar a los Templos sin haberse bañado y purificado su cuerpo, y, sin embargo, pueda entrar a rezar y ofrecer sacrificios con un corazón sucio y manchado.”

*De Cherubin 95*: “Limpian sus cuerpos con lustraciones λοῦ τροῖς y purificaciones καθαροῖς, pero ni quieren ni practican lavar ἐκνίψασθαι sus almas de las pasiones que contaminan la vida. Son celosos de ir al Templo vestidos de blanco, ataviados de immaculado esplendor, pero con un corazón manchado entran al interior más santo y no se avergüenzan.”

El verbo “bautizar” aparece en Filón seis veces en total y no está contenido en ninguno de los pasajes antes citados. El siguiente ejemplo ilustra el contenido que Filón da al verbo:

---

490 L. Alonso Schökel; J. L., Sicre Díaz, *Profetas. Comentario I...*, 119

491 L. Coenen, “Piedad, religión”, L. Coenen; E. Beyreuther; H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. III, Sígueme, Salamanca 1984, 359

492 M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica...*, 106.

“...Y cruza el río de lo que es perceptible por los sentidos y que desborda y bautiza (sumerge) con carga de pasiones al alma...”  
(Leg 3.18)

Pero frente a estas dos perspectivas, Filón también reflexiona sobre las tradiciones del Pentateuco en cuanto a las abluciones y el rociar. El lenguaje que utiliza es complejo y no siempre claro en cuanto al detalle de la acción concreta vinculada con el uso del agua en cada ocasión. No obstante, parece claro que existe una relación entre purificación y distintos tipos de baños, rociamientos y lavados:

**De Specialibus Logibus:** 119. “Además, si algún sacerdote hubiere tocado algún objeto impuro, o bien sí durante la noche, como sucede a menudo, tuviere derrames, no participará de ninguno de los alimentos consagrados; pero, una vez lavado, nada le impedirá hacer uso de ellos al llegar la tarde (λουσάμενος δ’ ἐπιγενομένησέπιγίνομαι ἐσπέρας χρῆσθαιχράω μὴ κεκωλύσθω.)

261. Como he dicho, la ley establece que se purifique el cuerpo mediante baños y abluciones (λουτροῖς καὶ περιρραντηρίοις καθαίρει), y no permite que una persona se haga las abluciones (περιρρανάμενον) o se bañe (ἀπολουσάμενον) una vez nada más, y de inmediato penetre dentro de los sagrados recintos. El mandato es que se mantenga fuera durante siete días y practique las aspersiones (περιρραίνεσθαι) en el tercero y en el séptimo; y después de esto concede al ya purificado el libre acceso y la licencia para ofrecer su sacrificio (καὶ μετὰ ταῦτα λουσαμένῳ παρέχει τὰς τε εἰσόδους καὶ τὰς ἱερουργίας ἀδεεῖς.)

262. Hemos de examinar también cuán grande previsión y sabiduría encierra esto. Casi todos los otros pueblos emplean agua para el lavado; los más el agua de mar, algunos la de los ríos, y otros la sacan de las fuentes en vasijas (οἱ μὲν ἄλλοι σχεδὸν ἅπαντεσπὰς ἀμιγεῖ ὕδατι περιρραίνονται θαλάττη μὲν οἱ πῶλλοί, τινὲς δὲ ποταμοῖς, οἱ δὲ καὶ κάλπεσιν ἐκ πηγῶν ἀρῶμενοι). Moisés, en cambio, dispone que sea ceniza, residuo del fuego sagrado, y de la manera que enseguida se expondrá. Dice



que se debe tomar la ceniza y, después de echarla en un vaso, agregarle de inmediato agua, para luego, sumergiendo las ramas de un hisopo, regar con la mezcla a los que se purifican. (ὕδωρ ἐπιφέρειν, εἶτα ἐκ τοῦ κράματος βάπτουτας ὑσώπου κλάδους τοῖς καθαιρομένοις ἐπιρραΐνειν.)<sup>493</sup>

Este fragmento corresponde al estudio de las Leyes Especiales (*De Specialibus Legibus I*) y se refiere a los sacerdotes. Aparecen, al menos, cinco términos que designan rituales vinculados al agua: lavado, ablución, baño, sumergir, regar. Pero, como ya indiqué en ningún caso se usa para tales rituales el término “bautizar”.

Filón utiliza también algunos de estos términos en sentido metafórico:

***Quod Deus immutabilis Sit:*** 7. En efecto, ¿a quién sino a Dios se ha de manifestar gratitud mediante ofrendas? ¿Y en qué consistirán las ofrendas sino en aquellas cosas que Él nos ha dado, puesto que fuera de ellas no nos es posible disponer de otras? Dios, que no necesita de cosa alguna, lleva al más alto grado Su esplendor para con nuestra raza al ordenar que le ofrendemos las cosas que le pertenecen. Es que, al cultivar la gratitud hacia Él y aplicarnos a rendirle honores, nos purificaremos de nuestras faltas y quedaremos lavados de cuanto mancha nuestra vida en las palabras, los pensamientos y las obras. (μελετήσαντες γὰρ εὐχαριστητικῶς ἔχειν καὶ τιμητικῶς αὐτοῦ καθαρεύσομεν ἀδικημάτων ἐκνιψάμενοι τὰ καταρρυπαίνοντα τὸν βίου ἔν τε λόγοις καὶ ἐννοίαις καὶ ἔργοις.)

8. Absurdo es, en efecto, fijar como condición para entrar en los templos un previo lavado y limpieza del cuerpo λουσάμενος φαῖ δρύνηται τὸ σῶμα, y admitir, en cambio, que quien lleva la inteligencia manchada y sucia (ἔτι κεκηλιδωμένη καὶ πεφυρμένη διανοία) aún se aboque a formular súplicas y ofrecer sacrificios. Los templos, al fin y al cabo, están hechos de la inanimada materia de las piedras y maderas, y el cuerpo en sí es también inani-

---

493 Filón, *Obras completas de Filón de Alejandría* (Vol. I). (J. M. Triviño, Trad.) Acervo Cultural, Buenos Aires 1975, 1975

mado. Y con todo, estando, como está, vedado que lo inanimado entre en contacto con lo inanimado si previamente no hubiere pasado por las expiatorias purificaciones mediante aspersiones con agua lustral (περιρραντηρίοις καὶ καθαρσίοις), ¿se habrá de atrever alguien a aproximarse con el alma sin purificar y sin intención alguna de arrepentimiento a Dios, que es la pureza suma? (ἀκάθαρτος ὦψιν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ τῷ καθαρωτάτῳ, καὶ ταῦτα μὴ μέλλων μετανοήσειν;)

9. Porque aquel que, además de estar resuelto a no cometer falta alguna en adelante, entiende que debe purificarse de las faltas pasadas ha de aproximarse con alegría; pero el que no se halla en esas condiciones debe alejarse, pues su purificación es difícil. Jamás, en efecto, escapará a la mirada del Que ve en lo profundo de la inteligencia y recorre sus inaccesibles recintos.<sup>494</sup>

Filón considera que los rituales con agua que buscan la purificación no son suficientes para acercarse puro a Dios. Lo fundamental, como se aprecia en estos párrafos, es la purificación a través del cultivo del agradecimiento y de rendirle honores y la disposición al arrepentimiento (μετανοήσειν).

En cuanto a Filón, debe quedar claro que este se acoge a los rituales de las escrituras hebreas, pero con modificaciones y actualizaciones<sup>495</sup>, no así, alguna práctica que sea medianamente equivalente al bautismo de Juan. Sin embargo, como se puede apreciar en el pasaje anteriormente citado de Filón, el uso metafórico es muy fuerte:

En la literatura de la época del Segundo Templo, los usos metafóricos del lavado están limitados casi exclusivamente a los escritos de Filón, lo que es de esperarse considerando su énfasis en lo simbólico y alegórico. El usa la terminología del lavado tanto de manera que no son transformaciones literales del contexto bíblico y en pasajes en los que combina los usos metafóricos con

494 Filón, *Obras completas de Filón de Alejandría...*

495 J. D. Lawrence, *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple literature*, Brill, Leiden 2006, 51, 78.

amplias explicaciones metafóricas del verdadero significado de una práctica.<sup>496</sup>

El otro acervo de documentos de esta época que requiere comparación con Marcos es la biblioteca de los Rollos del Mar Muerto. Adela Yarbro Collins muestra la estrecha relación entre el bautismo de Juan y la Regla de la Comunidad de Qumrán:

- a. Ambos incluyen el retiro al desierto para esperar al Señor con referencia a Is 40.3,
- b. Ambos están ligados a un estilo de vida ascético
- c. Ambos fueron actuados en el contexto de las expectativas de una inminente y definitiva visita divina.<sup>497</sup>

La autora también muestra las diferencias:

- a. La comunidad de Qumrán fue una comunidad sacerdotal exclusiva, mientras que Juan fue un profeta carismático que se ubicó en el contexto público,
- b. Los miembros plenos de la comunidad de Qumrán se sumergían ellos mismos al menos una vez al día. Pero la inmersión administrada por Juan fue, aparentemente, un evento singular para cada participante,
- c. Las inmersiones levíticas en Qumrán fueron auto administradas, Juan, la contrario, administró la inmersión a otros<sup>498</sup>.

Se subraya en ambos la iniciativa divina: Dios es quien llama y no un acto provocado por uno mismo a través del ejercicio de la virtud<sup>499</sup>. El bautismo de Juan, tal y como lo indica Marcos, es para cambio de corazón y para perdón de

---

496 Lawrence, 2006, pág. 70

497 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 140

498 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 140 y también Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, 1986, pág. 36

499 A. Y. COLLINS, *Mark. A Commentary...*, 140

los pecados. La integración de ambos elementos: cambio de corazón y perdón, crea una condición particularmente diferente de lo que se observa en la Regla de la Comunidad:

No se ha mantenido firme en la conversión de su vida, y no será contado con los rectos. Su conocimiento, su fuerza y su riqueza no entrarán en el consejo de la comunidad, porque labra en el cieno de la impiedad y hay mancha en su conversión. No será justificado mientras siga la obstinación de su corazón, pues mira las tinieblas como los caminos de la luz. En la fuente de los perfectos él no será contado. No quedará limpio por las expiaciones, ni será purificado por las aguas lustrales, ni será santificado por los mares o ríos, ni será purificado por toda el agua de las abluciones, Impuro, impuro será todos los días que rechace los preceptos de Dios, sin dejarse instruir por la comunidad de su consejo. Porque por el espíritu del consejo verdadero sobre los caminos del hombre son expiadas todas sus iniquidades para que pueda contemplar la luz de la vida. Y por el espíritu de santidad que le une a la verdad es purificado de todas sus iniquidades. Y por espíritu de rectitud y de humildad su pecado es expiado. Y por la sumisión de su alma a todas las leyes de Dios es purificada su carne al ser rociada con aguas lustrales y ser santificada por las aguas de contrición. Que afirme pues sus pasos para caminar perfectamente por todos los caminos de Dios de acuerdo con lo que ordenó sobre los tiempos fijados en sus decretos y no se aparte a derecha ni a izquierda ni quebrante una sola de todas sus palabras. Así será aceptado mediante expiaciones agradables ante Dios y habrá para él alianza de una comunidad eterna. (1QS III 1-12)<sup>500</sup>

A todas luces no hay en este pasaje alguna indicación que vincule el bautismo de Juan a la Comunidad del Mar Muerto. Lo que queda claro es la urgencia que esta Comunidad tenía por el acatamiento a las leyes de Dios y la gestión del espíritu en lograr que esto se llevara a cabo. Es importante señalar que existieron muchos momentos que la Comunidad exigió rituales de purificación vinculados al agua:

500 F. García Martínez, *Textos de Qumrán...*, 51-52.

Varios textos en los Rollos del Mar Muerto hacen afirmaciones que dan pistas en cuanto a cómo purificación y lavamientos fueron practicados, detalles que generalmente faltan en la Biblia Hebrea. Primero, muchos de los textos sobre lavamientos dicen únicamente “rociar” (גזר) o “baño y lavado de ropas” (כבס רחצ), pero como en la Biblia Hebrea, estos textos no especifican si el cuerpo entero estaba cubierto por el agua, o si el individuo estaba desnudo o vestido, y si en estos había algún acompañamiento de plegarias vinculadas a los lavamientos.<sup>501</sup>

El siguiente texto es una excepción ya que indica la necesidad de una inmersión completa de la persona en el agua como proceso de purificación frente a la descarga de semen:

Él no puede tocar la comida pura hasta que cambie [sus ropas...] cualquiera que toque una descarga de semen, si fuese una persona o cualquier vaso, deben sumergirse (יביל), y quien lo transporte [debe sumergirse...] y sumergir sus ropas (יביל יבועל והבגד) las que esté usando y el vaso que transporta [...] 4Q274

Pero como también indica Lawrence, lavamientos y purificación no siempre se encuentran vinculados, en unos casos lo están y otros no<sup>502</sup>. Por lo tanto, la relación entre los Rollos del Mar Muerto y el bautismo de Juan es negativa. Habría que asumir como cierto que durante la época de Juan y Jesús existía una fuerte tradición vinculada a los rituales vinculados al agua o, que el agua estuvo vinculada a una serie de rituales que irían desde las más cotidianas experiencias (como las descargas de semen, o la menstruación) hasta aquellas que implicaron un cambio de vida (iniciación a la Comunidad). Pero al decir esto, no se puede implicar que la urgencia de purificación estuviese vinculada al baño bautismal del mismo modo que podemos inferirlo de estos versos de Marcos.

Habrà que pensar en otra alternativa. Lawrence hace un comentario al pie de página que requerirá estudios posteriores pero que puede ser una mejor comprensión del bautismo de

---

501 J. D. Lawrence, *Washing in Water...*, 141.

502 J. D. Lawrence, *Washing in Water...*, 150.

Juan. Señala Lawrence que “los lavamientos para las teofanías, encontrados varias veces en la Biblia Hebrea no aparecen específicamente en los textos del Segundo Templo o en los Rollos del Mar Muerto, pero los desarrollos tales como lavarse antes de orar, purificaciones para el Sábado y la ubicación de los Visionarios cerca de cuerpos de agua cuando reciben visiones sugieren que esta comprensión no había desaparecido completamente”<sup>503</sup>. Agrega que esta forma de lavamiento puede rastrearse hasta Éxodo 19 (J) cita que es aludida varias veces en 11Q19, ante esto asume la posición de su colega Brant Pitre quien está convencido que el concepto de lavamiento antes de una teofanía ayuda a explicar la naturaleza del bautismo de Juan: “El bautismo de Juan habla de perdón de pecados, no de purificación de la impureza, pero en tanto predicó también de la venida del Reino de Dios, su bautismo podría ser visto como una preparación para una teofanía”<sup>504</sup>

Esta parece una idea sugerente que requiere de una mayor investigación para su debida validación. Mientras tanto se puede considerar Isaías 4.2-6 (LXX):

Y en aquel día brillará Dios en el consejo con su gloria sobre la tierra, para exaltar y glorificar el remanente de Israel. Y será lo que haya quedado en Sion y lo remante de Jerusalén, santos serán llamados todos los que fueron escritos para la vida en Jerusalén. **Porque lavará el Señor lo sucio de los hijos e hijas de Sion y la sangre purificará con espíritu de juicio y espíritu ardiente.** Y vendrá y estará en todo el lugar del monte de Sion y todos sus alrededores, **una nube** oscurecerá de día también como humo y como luz de fuego quemante de noche será cubierto todo con la gloria y será cubierto. Y será cobertura contra el calor y como cubierta y escondite contra el clima duro y la lluvia.

La referencia a la nube es un eco de Ex 19, el lugar de la teofanía en el Sinaí en donde el Señor se posa sobre el

503 J. D. Lawrence, *Washing in Water...*, 186.

504 J. D. Lawrence, *Washing in Water...*, 186, n. 2.

monte como una nube (Ex 19.16-25). También se observa la presencia del Señor de forma similar y vinculada a Su Gloria en Ex 16.10. Con relación a Marcos 1.4-8, sería Isaías 4.2-6 el que aportaría más elementos en común: se menciona a Jerusalén, lavar (palabra griega diferente a la traducida por bautismo), también una doble mención de espíritu (en Q el bautismo es en espíritu y fuego Q 3.16b-17). Un punto esencial en el contexto de Isaías es que 4.2-6 está inmersa dentro de un ambiente de juicio contra Jerusalén y Judá, juicio que dejará desiertas las casas y las ciudades merced a la injusticia y la opresión contra los pobres. En Isaías 5 aparece la parábola de la viña en donde se esquematiza la contradicción entre el cuidado y amor de Dios a Israel con los frutos que obtiene de ella (ver Mc 12.1-12). En el caso de Isaías 4.2-6 la teofanía es anunciada no presenciada, sin embargo, el texto permite algún tipo de interacción con Marcos. Volveré sobre el tema de la teofanía al valorar el bautismo de Jesús.

Como resumen, se puede decir que el bautismo de Juan no tiene un referente histórico directo y por lo tanto habrá que concluir que Juan vinculó el bautismo con el cambio de corazón y el perdón de pecados dado que se posicionó en un momento último. Este sería un aporte suyo a las tradiciones posteriormente cristianas<sup>505</sup>. En este sentido, es también necesario observar que el ir hacia el desierto supone una orientación geográfica y espiritual alternativa a la de Isaías 40.3. En Isaías, el desierto, es el lugar en donde se abre un camino para llegar a Jerusalén. Por esta razón es posible hablar del Segundo Isaías como un Nuevo Éxodo, no así Marcos, o, dicho de otro modo, la convocatoria que moviliza a las gentes de Jerusalén y Judea a ir al desierto es una instancia a salir de sus lugares geográficos sociales y espirituales seguros y aventurarse en dirección opuesta al Templo.

---

505 J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper San Francisco, San Francisco 1991, 231.

Boring pone el acento en la topología al indicar que Juan, en el desierto, descoloca a las gentes de Jerusalén y Judea, las hace salir de su punto de referencia: el Templo y propone un tipo de purificación que va más allá de las abluciones realizadas en el contexto cultural de Jerusalén, el lugar Santo<sup>506</sup>. Witherington se cuestiona en la misma dirección:

Pareciera haber algo radical en el mensaje de Juan. Él parecía haber ofrecido perdón sin el sacrificio que se realizaba en el Templo. Juan ofrecía remisión de pecados sin conexión con el sistema jerárquico en Jerusalén. ¿Es esta la razón de por qué tantos jerosolamitas vinieron a verificar el mensaje de Juan? ¿Sugería Juan, como los de Qumrán, que el templo de Jerusalén era corrupto sin esperanza y uno debía mirar a otro lugar como medio para reconciliarse con un Dios Santo?<sup>507</sup>

Cabe una similitud con la Comunidad en los Documentos del Mar Muerto, ya que la Comunidad se ve a sí misma como un punto de integración de realidades originarias y finales:

El desierto fue un lugar de revelación y restauración, donde una comunidad especial se retiró eventualmente para llegar a ser el reemplazo del Templo de Jerusalén (IQS 5.6-7; 8.1-16a; 9.3-11, etc.). Fue para ellos un nuevo campo sagrado, tal y como los israelitas acamparon en el desierto; en su propia teología del tiempo-originario-tiempo-final (Endzeit-Urzeit), los miembros de la Yahad (Comunidad) se imaginaron a sí mismos como los israelitas *redivivus* en el desierto, al pie del Sinaí.<sup>508</sup>

Para Marcos, lo que sucede, al poner como punto de referencia la cita compuesta atribuida a Isaías, es un momento nuevo en donde lo último se torna lo presente. En este sentido, la Comunidad expresa una experiencia parecida, al menos

506 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 40.

507 B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 72.

508 A. Schofield, *From Qumran to the Yahad. A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule*, Brill, Leiden 2009, 278-279.



en su Regla de la Comunidad (1QS y 4Q). El desierto es el lugar donde inicia la preparación de este nuevo momento y por lo tanto es lugar de purificación y revelación:

La comprensión bíblica de “desierto” no fue solo como el lugar para la teofanía del Sinaí, pero también y más enfáticamente, el lugar simbólico de la desobediencia y el castigo (Talmon, 1993); en consecuencia, la gente de Qumrán fue al desierto literalmente y no solo metafóricamente (Brooke, 1994). Fueron al desierto como un acto de preparación para separarse a sí mismos de una historia impía. Se prepararon para el tiempo cuando serían de nuevo los sacerdotes gobernantes en un culto del templo purificado; ciertamente se prepararon para el futuro día del juicio. Ahí, en el desierto, un lugar de transición, se dedicaron del todo a realizar lavados rituales, manteniéndose puros, orando, estudiando, y leyendo día y noche, copiando la palabra de Dios, y, mucho más importante, viviendo vidas de rectitud, mientras sentían y expresaban su propia falta de rectitud, en devoción al Creador, especialmente a través de la revelación dada al Maestro de Justicia.<sup>509</sup>

La presentación de Juan en el desierto conlleva este mismo peso. Juan “surge” en el desierto bautizando y predicando y su quehacer muestra un fuerte sentido de ultimidad. Asume su papel de voz y mensajero e inicia, en consecuencia, la transformación a través del bautismo y el anuncio de Uno mayor que viene y que es más fuerte que él, cuya dignidad le sobrepasa<sup>510</sup>. Lo que se puede resumir es que Juan y la Comunidad comparten este espíritu de abandono de la ciudad Santa y el Templo, así como el sentido de ultimidad, pero cada grupo tiene elementos que les separan. El más evidente es que Juan es quien realiza el bautismo, constituyéndose en mediador: es un mediador del mediador, Jesús.

---

509 J. H. Charlesworth, “Righteousness”, L. H. Schiffman, & J. C. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea scrolls*, Oxford University Press, New York, N.Y 2000, 782.

510 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 20.

Considerando el giro topográfico que presenta el desierto como lugar de encuentro con Dios o, por lo menos, como lugar de purificación, el sustantivo “cambio de corazón” debe incorporar esta dimensión de desplazamiento. No solo se indica con este sustantivo que el bautismo es una expresión de arrepentimiento, enmienda o cambio de corazón, sino que, además, esta transformación se realiza en la salida de la Ciudad Santa y la región davídica y se posiciona en el borde de la antigua entrada a la tierra prometida (Josué 1.11). Este sustantivo aparece una sola vez en Marcos y es más frecuente en el Nuevo Testamento que en el A.T., de hecho, solo en el libro de Proverbios (LXX) aparece como interpretación de la frase hebrea “-el sagaz- atiende sus pasos” del siguiente modo: “-el listo llega- a un cambio de mente”. Tres veces aparece en Sabiduría de Salomón 11.23, 12.10, 19. Volveré sobre este tema en el estudio 1.14-15.

Hindy Najman muestra que el desierto se percibe en Filón como un espacio opuesto a la ciudad para el recibimiento de la Ley dada por Dios a Moisés y señala:

La ley es el fundamento de una nueva y pura ciudad. Como tal, debe ser dada precisamente en el desierto, no en la ciudad. Porque cada ciudad existente está llena de corrupción y la nueva ciudad solo puede ser fundada tan lejos como sea posible. El desierto es un lugar de aislamiento de la corrupción de las ciudades que son gobernadas por las leyes humanas. Solo en ese lugar de meditación y aislamiento es posible lograr la purificación necesaria para fundar una ciudad gobernada por la ley divina.<sup>511</sup>

Estas conclusiones emanan de la siguiente cita tomada de *De Decalogo* 10-11:

10. La segunda es que pensaba además que a quien va a recibir las sagradas leyes le es necesario limpiar su alma y purificarse de las manchas, difíciles de borrar, que tienen su origen en la abigarrada y heterogénea multitud que llena las ciudades. 11. Y

511 H. Najman, “Towards a Study of the Uses of the Concept of Wilderness in Ancient Judaism”, *Dead Sea Discoveries*, 13, 1 (March 01, 2006) 107.

esto solo le es posible alcanzarlo a aquel que ha fijado su morada lejos de ellos; y no enseguida sino después de largo tiempo, una vez que, al irse borrando y desvaneciendo poco a poco, hayan desaparecido las señales de las antiguas transgresiones.<sup>512</sup>

Filón hace una fuerte crítica a la vida de las ciudades y entiende que solo fuera de ellas es posible encontrar el espacio para la purificación, la santidad y la revelación, así como para recuperar el pasado prístino que lleve a enlazar con la creación del cosmos<sup>513</sup>.

El otro elemento que es significativo en este verso es “para el perdón de los pecados” que es retomado por Lucas 3.3 pero omitido por Mateo 3.11. Se puede contrastar el quehacer de Juan que logra atraer gente hacia sí en el desierto y la reacción de los escribas ante Jesús en Marcos 2.5-7:

καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ, Τέκνον, ἀφίενται σοι αἱ ἁμαρτίαι ἧσαν δέ τινες τῶν γραμμῶν ματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, Τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφίεναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;

Y viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: “Hijo, son perdonados tus pecados”. Y estaban algunos de los escribas allí, sentados y pensando en sus corazones: “¿Por qué este así habla? Blasfema. ¿Quién puede perdonar pecados si no el Uno, Dios?

Siendo que Marcos se refiere a “pecados” solamente en 1.4-5 y 2.1-12, tenemos un contraste importante. En el primer caso, ante el “bautismo de cambio de corazón para el perdón de pecados” no hay ninguna reacción que no sea la de ir en pos de tal bautismo; mientras que, en el caso de Jesús su acto expresado en voz pasiva (lo que puede implicar que quien perdona es Dios), es tomado como una blasfemia.

---

512 Filón, *Obras completas de Filón de Alejandría...*

513 H. Najman, “Towards a Study of the Uses of the Concept of Wilderness in Ancient Judaism”..., 109.

Esta tensión parece mostrar que el espacio del desierto es un lugar en donde los controles sociales de la ciudad no se aplican mientras que dentro de la ciudad, aun y cuando esta se encuentre en Galilea, estos controles están no solo activos sino en juicio activo. La deslocalización de Juan en el desierto, fuera de su familia y la ciudad de origen le permite una mayor libertad y capacidad de gestión del anuncio del advenimiento de un nuevo momento prodigado por Dios.

Adela Yarbro Collins aporta un texto de los Oráculos Sibilinos que tiene elementos cercanos a la propuesta de Juan:

¡Ay desgraciados! ¡Haced que esto cambie, mortales! No llevéis a Dios poderoso a que os muestre su furor de mil maneras: abandonad las espadas y los lamentos, las matanzas y las insolencias; bañad vuestros cuerpos completos en los ríos eternos todo vuestro cuerpo; extended vuestras manos hacia el cielo para pedir perdón por las acciones de antes y curad vuestra amarga impiedad con bendiciones. Dios cambiará su designio y no os destruirá; de nuevo hará cesar su cólera si todos practicáis en vuestro corazón la piedad llena de honra.<sup>514</sup>

Según la autora este oráculo fue agregado a la colección durante el siglo primero luego del trabajo de relectura de un autor judío<sup>515</sup>. Se refuerza la idea de una fuerte ansiedad por la purificación y el perdón de pecados lo que implica, también, una distancia de la participación o la confianza en el Templo. Es posible que para la época de este Oráculo el Templo haya sido ya destruido.

El verso 5 inicia con la noticia de la respuesta de las gentes ante la presencia de Juan: salía hacia él de toda la región de Judea y de Jerusalén todos. La realidad historiográfica de esta afirmación es imposible de demostrar, pero desde el punto de vista literario y sobre todo retórico, el salir del territorio sagrado, muestra la eficacia de Juan y la ansiedad de un encuentro

514 S/A, “Oráculos Sibilinos”, A. Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento Vol. III*, Cristiandad, Madrid 1982, 319.

515 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 141.

con Dios a través de la purificación y el perdón de pecados a partir del cambio de corazón.

En la segunda parte del verso 5 existe una correlación temporal entre el imperfecto “eran bautizados” y el participio presente “confesando”. De modo que al hacer una cosa hacían la otra. No se dice nada sobre lo que sucede después del bautismo, ni se intenta explicar los cambios ocurridos en las gentes que se bautizaban. Lo que se debe destacar es que, ante la gestión de Juan, hubo una reacción masiva de parte de los territorios del antiguo reino del sur.

Myers resume la situación ideológica de este verso del siguiente modo:

De acuerdo con la ideología nacionalista dominante de la historia de la salvación, Jerusalén fue considerado el eje del mundo al cual todas las naciones vendrían un día (ver Sal 69.35s; Is 60.10-14). Marcos invierte esta “circulación”: lejos de embarcarse en un peregrinaje triunfal a Sion, las multitudes huyen a los márgenes, con el propósito de arrepentirse. Marcos establece aquí su perspectiva sobre la cultura de la elite judía gobernante. El establishment sacerdotal/escrival, cuyo poder social deriva del control de los mecanismos de redención en el templo de Jerusalén, tomaría como una fuerte ofensa esta “revivencia del desierto”<sup>516</sup>.

Con relación a esta perspectiva, el verbo “salía” aparece pocas veces en el evangelio de Marcos (11 veces). De estas cabe destacar 6.11 y 13.1:

καὶ ὅς ἂν τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν, ἐκπέδ  
ρευόμενοι ἐκείθεν ἐκτινάξατε τὸν χόδν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδ  
ῶν ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖ

Cualquier lugar que no les recibiera, ni les escuchara, saliendo de allí, sacudan el polvo de debajo de sus pies para testimonio contra ellos.

---

516 C. Myers, *Binding the Strong Man...*, 126; R.T. France, *The Gospel of Mark...*, 68.

Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ λέγει αὐτῷ εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ· διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί.

Y saliendo él del templo, le dice uno de los discípulos suyos: “Maestro, Mira qué grandes piedras y que grandes edificios...”

Marcos 6.11 está ubicado en el contexto del envío de los doce para llevar a cabo su quehacer (v.7). Les da indicaciones de qué llevar consigo y cómo vincularse a los lugares donde fueran (vv. 8-11). En consecuencia, saliendo predicaron para que “cambiaran el corazón” (forma verbal del sustantivo “cambio de corazón”), expulsaban demonios y sanaban (vv. 12-13). A partir del verso 14 se narra que Herodes se dio cuenta que el nombre de Jesús era famoso y algunos decían que Juan había vuelto de los muertos y seguidamente se explica cómo Herodes había asesinado a Juan. Así que el verso 11 apunta a un espacio sin hospitalidad ni apertura al quehacer suyo y el mandato de Jesús muestra un grave desprecio contra quienes no les reciban<sup>517</sup>. El salir no solo tiene aquí la connotación física de desplazamiento sino de ruptura y enemistad.

En 13.1 inicia el capítulo sobre el discurso de despedida de Jesús. El escenario es el Templo de Jerusalén, ante el cual, los discípulos, uno de ellos en particular señala a Jesús la grandeza del lugar. Ante esta declaración, Jesús responde “¿Ves estas grandes edificaciones? No será dejada piedra sobre piedra que no sea derribada”. El salir, entonces, muestra un punto de ruptura entre lo establecido y el tiempo que vendrá: lo grandioso será, por decirlo así, hecho desierto.

En ambos casos el salir implica ruptura y fortalece la idea de que las gentes que venían a Juan buscaban alternativas a su situación de vida ante Dios ya que el Templo ya no daba la confianza y fortaleza capaz de hacerles sentirse libres de sus

517 B. Malina, R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels...*, 216.

pecados. Esto queda claro en el estudio de Florentino García Martínez sobre la pureza en Qumrán. En su conclusión señala:

Una vez realizada la ruptura con el Templo, cuyo culto se considera profanado y cuyos ministros son vistos como impuros, la comunidad adapta las prescripciones de pureza a su nueva situación con objeto de salvaguardar la pureza de la comunidad. La comunidad misma es vista como un sustituto del Templo, lo que lleva consigo una transferencia de las exigencias de pureza a la esfera de la comunidad. El estudio del Código Penal y del proceso de admisión nos ha mostrado que el concepto de impureza acaba por identificarse con el de pecado. Las faltas de los miembros obligan a una separación de la pureza de la comunidad; la presencia de un pecador hace impura a la comunidad, y todo pecado es fuente de impureza. La teología de la secta llegará incluso a ontologizar la impureza radical del hombre y a identificar la purificación con la justificación. Finalmente, en los textos que nos describen la comunidad escatológica situarán la pureza de la secta al nivel mismo de la pureza del Templo celeste: la pureza que permite la comunión con los ángeles es el ideal máximo y la exigencia última de la pureza qumránica.<sup>518</sup>

Subraya, García, que en Qumrán se fusionaron los ámbitos de la pureza ritual y del pecado, de manera que una mujer menstruante y una persona arrogante son lo mismo. Se rompe con la diferenciación entre el valor de la práctica de la justicia y una situación cotidiana que ponía a una persona en situación de impureza ritual<sup>519</sup>. Se da un paso más allá del experiencia anterior y contemporánea a la constitución y desarrollo de la Comunidad al determinar que el ser humano es radicalmente impuro (1QS XI, 9-10).

---

518 F. García Martínez, "El problema de la pureza: la solución qumránica", F. García Martínez; J. Trebolle Barrera (Eds), *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, España 1993, 186.

519 F. García Martínez, "El problema de la pureza: la solución qumránica", 183.

Jon Kampen establece el énfasis encontrado en el Documento de Damasco sobre la relación Ley-Templo de la siguiente manera:

El problema es que Israel no ha seguido la ley correcta porque esta tuvo su raíz en el Templo equivocado. El templo real, el lugar donde Dios realmente vivirá, es ese templo perfecto futuro que está por ser construido aún. No hay razón, sin embargo, que la ley que sería operativa en esta futura entidad y protegerá su perfecta santidad no pueda ser seguida ahora y de ese modo la presencia de Dios no pueda ser experimentada antes de su construcción. El autor(es) de este documento está preocupado por la deshonra y la impureza con relación a esa estructura. Los adherentes de la nueva alianza en la tierra de Damasco se han comprometido a vivir la vida perfecta a la que fueron llamados en los recintos y las sombras de aquel templo que está por venir. La expectativa es que Dios desearía habitar en medio de esas personas que observan la ley de la manera esperada en la estructura que sería la perfecta habitación para la presencia de Dios.<sup>520</sup>

Es fácil hacer una relectura de la Regla de la Comunidad desde la perspectiva de la vivencia anticipada de la ley que rige el templo futuro. Es fácil porque desde el inicio la preocupación fundamental es esta:

Para [el instructor para enseñar a todos los hom]bres, para vivir [libro de la Regla de la Comunidad, para buscar a Dios [con todo el corazón y con toda el alma; para] hacer lo bueno y lo recto en su presencia, como ordenó por mano de Moisés y por mano de todos sus siervos los profetas; para amar todo lo que él escoge y odiar todo lo que él rechaza... 1QS I,1-4<sup>521</sup>

Más adelante añade: “Por la sumisión de su alma a las leyes de Dios será purificada su alma...” (1QS III, 8). Así que

520 J. Kampen, “The Significance of the Temple in the Manuscripts of the Damascus Document”, R. Kigler; E. Schuller (Eds), *The Dead Sea Scrolls at Fifty, Proceedings of the 1997 Society of Biblical Literature Qumran Section meetings*, Scholars Press, Atlanta 1997, 196-197.

521 F. García, *Textos de Qumrán...*, 49; J. Vázquez Allegue, *La “Regla de la Comunidad” de Qumrán*, Sígueme, Salamanca 2006, 67.



todo este esfuerzo por estructurar la Comunidad en torno a la vivencia de la Ley, no como una carga, sino como un camino de Dios y en Dios, es que este grupo experimentó la cercanía de Dios y se sintió y definió como “la Casa Santa de Aarón” que se separará del resto de los humanos “para unirse al santo de los santos y como una casa de la comunidad de Israel para los que marchan en la perfección” (1QS IX, 6).

La orientación de la vida hacia el Templo Celestial muestra este abandono del Templo presente, que si bien no es una preocupación, queda sumido en el abandono. La Comunidad ya está en el desierto preparando el camino (1QS XI, 19-20).

**El verso 6** describe a Juan y habrá que poner atención a su manera de vestir y existir ya que le tipifica, le da al auditorio de Marcos, las claves de quién era. Ya sabemos, en este punto de la narración, que Juan ha sido homologado al “mensajero” y a la “voz” (vv. 2-3); sabemos que su tarea ha sido asignada por Dios mismo a través del profeta Isaías y que no tiene linaje, ni lugar de procedencia, al contrario, Juan “surge” en el desierto. Su honor está sustentado en la cita compuesta atribuida a Isaías y en su quehacer y la eficacia del mismo. Es de oficio entender que las gentes que venían a él sabían que era una persona de Dios y su autoridad emana de su quehacer y de cómo estas personas le reconocieron y participaban en el ritual del bautismo de cambio de corazón para perdón de los pecados.

La discusión aquí es si esta referencia al vestido de Juan está o no vinculada a la figura de Elías. Debemos señalar que Marcos conoce la tradición sobre Elías como mensajero que viene para restablecer todo (Mc 9.12), tema que está contenido en la profecía de Malaquías (Mal 3.22-24) que forma parte del contexto de donde se toma la cita compuesta de Marcos 1.2-3. En 9.12ss se hace referencia a Juan. En 6.12ss con referencia a Juan se indica: “Otros decían es Elías”. También Elías es nombrado en el relato de la transfiguración junto a Moisés (Mc 9.1-9). Así que no hay dudas sobre el hecho de que Marcos conoce y apoya esta relación entre Juan y Elías.

Sin embargo, en Malaquías 3.22-24, la presencia de Moisés y Elías está vinculada al Día del Señor “grande y terrible” (hebreo) y “grande y glorioso –epifánico–” (LXX). El capítulo 3 de Malaquías alterna dos secciones de juicio y esperanza de salvación. Según Alonso-Schökel los versos 23-24 son una síntesis realizada por el mismo autor o un redactor posterior en donde se vinculan ley y profecía<sup>522</sup>. La tarea de Elías, según Malaquías, es hacer volver (hebreo) o restaurar (LXX) los corazones de los hijos hacia los padres y de un hombre a su vecino de manera que se evite la cólera de Dios (Mal 3.23).

Ben Sirá (Sirácida o Eclesiástico) escrito en torno al 180 a.e.c.<sup>523</sup> dedica una sección a Elías (48.1-11). Resume el ciclo de Elías contenido en 1Re 17.1-2Re 2.1ss. Esta sección retoma Mal 3.24:

Para hacer volver el corazón de los padres a los hijos y restaurar las tribus de Jacob. (Sirach 48.10b)

La forma verbal “restaurar” varía levemente entre Malaquías y Sirach. Es la misma raíz verbal pero Sirach usa una forma intensiva con preposición. Marcos sigue a Malaquías en 9.12: “restaurará todas las cosas”, refiriéndose a Elías homologado a Juan. Pero habrá que señalar que no hay una alusión directa de la forma de vestir de Juan o a su alimento que vinculen esta tradición y este verso en particular con 2Re 1.8:

καὶ εἶπον πρὸς αὐτόν ἀνὴρ δασυὺς καὶ ζώνην δερματίνην περικεχωμένος τὴν ὄσφυν αὐτοῦ καὶ εἶπεν Ἡλίου ὁ Θεοβίτης οὗτός ἐστιν

Y le dijeron: un hombre peludo y con cinturón de cuero rodeando su cintura y dijo: Elías el Tesbita, este es. (LXX)

522 L. Alonso Schökel; J. L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario II...*, 1220.

523 N. Calduch-Benages, *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2,1-18*, Editorial Verbo Divino, Navarra 1997, 1; B. Wright III, “Sirach, Wisdom of Jesus Son of”, J. Neusner; A. Avery-Peck, *Encyclopedia of Religious and Philosophical Writings in Late Antiquity*, Brill, Leiden 2007, pág. 392.

ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερμᾶ  
τίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ

estaba vestido de pelo de camello y cinturón de cuero alrededor de su cintura. (Mc 1.6)

Zacarías 13.4 es otro texto traído a la discusión sobre el vestido de Juan. El pasaje habla de vestir una piel peluda refiriéndose a los profetas que han dicho mentiras o cuyas profecías son falsas lo que contradice el espíritu de la presentación de Juan en Marcos 1.6. Aquí el vestido peludo de los profetas es un signo de deshonor y vergüenza.

Lo que parece lógico de comprender en Mc 1.6, es que esta fue la forma como Juan habitó en el desierto y con este ropaje y su alimento parece más mostrar su búsqueda de pureza que otra cosa<sup>524</sup>. Su ropa y su alimento responden a lo que tenía a la mano en su mundo separado del mundo de las ciudades y en particular de la riqueza y poder de Jerusalén.

**El verso 7**, retoma el tema de la predicación de Juan. Pero esta predicación ha sufrido un cambio con relación al verso 4. Ahora apunta a una persona que es calificada como el más fuerte y cuya dignidad es superior a la de Juan. La forma ἰσχυρότερός es un adjetivo y la construcción comparativa deviene de la estructura gramatical: el que viene es el poderoso/fuerte y el complemento genitivo es el que establece la comparación (“más” que yo). Al hacer esta observación, se debe considerar las implicaciones: ¿quién es el poderoso? Boaring indica que en Isaías 40.10 y 26, Dios es el que viene como fuerza/poder y concluye “el ministerio de Jesús en la primera parte de Marcos será realmente una manifestación de la fuerza divina”<sup>525</sup>.

France también hace una observación semejante. Indica que en la construcción de la cita compuesta atribuida a Isaías quien sigue al mensajero no es un humano sino Yaweh (Mal

---

524 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 145.

525 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 42

3.1; Is 40.3)<sup>526</sup>. Guelich analiza con mayor profundidad el problema y señala que es difícil concebir, por inapropiado, que Juan tenía en mente a Dios, en este pasaje de Marcos, debido a lo que sigue: “del que no soy suficiente (digno) para agachándome desatar el cuero de sus sandalias”<sup>527</sup>. Pero también aclara que tanto Éxodo 23.20, Malaquías 3.1 e Isaías 40.3 apuntan a Dios como quien sigue al mensajero o a la voz. En gran parte el problema se puede resolver si consideramos que en los versos 14-15, Marcos, habla del “evangelio de Dios” y del Reino de Dios” como contenido de la predicación y el quehacer de Jesús y eso implica directamente a Dios: Jesús muestra la cercanía del advenimiento de Dios. Por esta razón es posible tener en mente a Dios mismo, pero a la vez identificarlo con la gestión de Jesús luego del bautismo en donde Jesús es designado su hijo (Mc 1.10-11).

En este sentido, se podría entender una doble dimensión teofánica: Dios que habla desde los cielos y Jesús que es su hijo. Ciro, en el Segundo Isaías, es expresión del deseo de Dios para liberar a su pueblo, de un modo semejante, Jesús sería la expresión del deseo de Dios y, en tanto hijo, presencia de Dios en el mundo. El primer canto dice: “Así dice el Señor a su ungido Ciro, a quien lleva de la mano... Yo iré delante de ti allanándote cerros... Así sabrás que soy el Señor, que te llamó por tu nombre. El Dios de Israel... Te pongo la insignia, aunque no me conoces para que sepan de oriente a occidente que no hay otro fuera de mí. Yo soy el Señor, y no hay otro: artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia; yo el Señor, hago todo esto...” (Is 45. 1-8)<sup>528</sup>. En el verso 1, el Segundo Isaías define a Ciro como “cristo” (LXX) o “mesías” (hebreo) (la única vez que aparece esta palabra en Is LXX y Hebreo), Dios mismo irá delante de él (v.2). En el hebreo Ciro es ceñido por Dios (Is 45.5. Ver:

526 R.T. France, *The Gospel of Mark*..., 70.

527 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26*..., 22.

528 L. Alonso Schökel; J. L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario I*..., 300.

11.5; 22.21) “te pongo la insignia”<sup>529</sup> para que sepan de oriente y occidente que no hay otro fuera de mí.

Las obras de Ciro no son tuyas corresponden al deseo y voluntad de Dios mismo. Así Isaías 44.28 dice: “el que dice: “Ciro, tú eres mi pastor y cumplirás todo mi designio” el que dice: “Jerusalén, serás reconstruida; templo serás cimentado” (hebreo)<sup>530</sup>. Watts traduce la segunda parte de la primera oración: “el que cumplirá mi placer”<sup>531</sup>. En este segundo caso se traduce de manera literal el hebreo.

No es difícil pensar que Juan y aun el mismo Jesús se sienten movidos por la misma mano: Dios, y que ambos se orientan hacia él en sus quehaceres. Marcos tiene en mente a Jesús, pero a Jesús como punto climático de este momento último que, a fin de cuentas, concentra la acción de Dios<sup>532</sup>.

La frase ὀπίσω μου (detrás de mí) tiene dos elementos que pueden identificarse por el contexto. El primero es cronológico, como mensajero, Juan es primero y luego, detrás de mí, Dios-Jesús. El segundo tiene que ver con la posición del status: el que viene detrás de mí tiene una posición de estatus mayor a la de Juan. Se pueden valorar positivamente ambas a la vez debido a la situación temporal del relato: es una narración de lo que aconteció, pero vivida como presente por Marcos y su comunidad. Podría señalar también, de algún modo, que Jesús fuera en principio discípulo de Juan. Pero habrá que tomar en cuenta el comentario de France:

No hay, desde luego, nada en la narrativa de Marcos que vaya tan lejos para indicar tal relación entre Juan y Jesús, y Jesús aparecerá en la escena en el verso 9 aparentemente como un extraño de una provincia lejana; es solo a la luz del relato del Cuarto Evangelio de la temprana relación entre Juan y Jesús (y

---

529 Así traducen L. Alonso Schökel; J. L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario I...*, 301.

530 L. Alonso Schökel; J. L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario I...*, 300.

531 J. D. Watts, *Isaiah 34-66...*, 150.

532 M. E. Boring, “Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel”, D. E. Smith, *How Gospels begin*, Scholars Press, Atlanta, GA 1991, 63.

la mención de Lucas de las relaciones familiares de ambos?) que un matiz tal puede ser escuchado en ὀπίσω μου (detrás de mí). El lector de Marcos que no sabe nada de esta amplia tradición no estaría en posición de entenderla como otra cosa que una declaración de secuencia temporal.<sup>533</sup>

Pero como ya he indicado, debe considerarse además de lo temporal lo cualitativo “no soy digno para.” En este sentido, lo más probable es que Juan y Jesús se encontraran durante esta experiencia de purificación en el desierto, pero también es importante considerar si los desarrollos posteriores del Cuarto Evangelio y de Lucas no traerán algo de verdad.

La segunda parte del verso 7, el adjetivo ἰκανὸς se usa para designar el valor de uno con relación a otra persona y para indicar cantidad (LXX: Ex 36.7; Lev 5.7; Tob 5.20; Pro 25.16, 30.15), así se puede traducir: “del que no soy suficiente para, agachándome, desatar el cuero de sus sandalias”. Son estas afirmaciones las que estructuran, por boca del mismo Juan, lo que está pasando: hay alguien más poderoso que viene (presente: está viniendo). La relación expresada en esta afirmación supone una diferencia de dignidad y honor en donde Juan queda por debajo de quien viene. En Marcos 3.22-27 profundizaré este tema.

**El verso 8** inicia con el aoristo “bauticé” que puede traducirse como “les he bautizado” indicando una forma de discurso directo en donde se supone el auditorio del verso 5. Juan se refiere directamente a quienes salían para ser bautizados y, por lo tanto, habla del bautismo que recién les ha realizado<sup>534</sup>. Pero esto no borra del todo la tensión entre el aoristo (bauticé-he bautizado) y el futuro (bautizará) que no es solo temporal sino epocal: muestra la tensión entre dos épocas aun y cuando, Juan, forma parte del mundo de Jesús, este no es suficiente<sup>535</sup>. Si hacemos caso únicamente a la referencia crono-

533 R.T. France, *The Gospel of Mark*..., 71.

534 J. Marcus, *Mark 1-8*..., 152.

535 M. E. Boring, *Mark: A Commentary*..., 42

lógica: “les acabo de bautizar” y “él les bautizará”, entonces, se infiere que de algún modo el quehacer de Jesús también tiene que ver con un bautismo. Cosa que Jesús no hace. Jesús no bautiza, ni existe evidencia en Marcos del “bautismo en el Espíritu” como sí en Hechos de los Apóstoles (Hch 2.1ss; 11.15ss). No hay ninguna mención en los Evangelios de este tipo de experiencia fuera de Hechos<sup>536</sup>. Lo que obliga a pensar, siguiendo la perspectiva lucana, que se trata de eventos post Pascuales.

El contraste más fuerte se da entre los complementos verbales: agua y espíritu. Ezequiel 36.25-26 es citado en los comentarios a Marcos<sup>537</sup> como un punto de referencia para comprender el verso 8:

καὶ ῥανῶ ἐφ’ ὑμᾶς ὕδωρ καθαρὸν καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν εἰδώλων ὑμῶν καὶ καθαριῶ ὑμᾶς αἰ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν καὶ ποιήσω ἵνα ἐν τοῖς δικαιομασίῃ μου πορεύησθε καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξησθε καὶ ποιήσητε κατοικήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἧς ἔδωκα τοῖς πατράσιν ὑμῶν καὶ ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν κάγω ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν (Ez 36, 25-26)

y rociaré sobre ustedes agua pura y serán purificados de todas sus impurezas y de todos sus ídolos también les purificaré. Les daré un corazón nuevo y un espíritu nuevo daré en ustedes y removeré el corazón de piedra de sus carnes y les daré un corazón de carne. Mi espíritu daré en ustedes y haré que en mis preceptos caminen y mis juicios guarden y hagan. Y habitarán la tierra la que les di a sus padres y serán para mí pueblo y yo seré a vosotros Dios.

Estos versos se encuentran en el oráculo Ezequiel 36.16-38 y siguen literalmente el hebreo. Aquí, a pesar de lo promete-

---

536 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 25.

537 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 146; R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 25.

dor de estos versos, Yahweh hace un recuento de las profanaciones que Judá hizo cuando habitaba la tierra y las que, al ser esparcidos, produjo como reacción de los pueblos al ver a Judá derrotada. Lo que mueve a Yahweh, sin embargo, no es el sufrimiento de Judá durante este trance (en franco contraste con Is 40ss), ni su arrepentimiento, ni el haber pagado la pena impuesta: “No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, profanado por vosotros en las naciones adonde fuisteis”<sup>538</sup> (Ez 36.22).

En el contexto del exilio, sin tierra y sin templo, la promesa no estriba en la reconstrucción en primera instancia, sino en la transformación del corazón y la donación del espíritu Suyo y relacionado con esto la alianza que permitirá que ellos sean su pueblo y Él su Dios. Entonces, la posterior transformación del mundo por la mano de Yahweh será un testimonio, a los pueblos, de su poder (Ez 36.33-37).

Jeremías también había incorporado el tema del corazón:

Jeremías 24.7 και δώσω αὐτοῖς καρδίαν τοῦ εἰδέναι αὐτοὺς ἐμὲ ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος καὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν ὅτι ἐπιστραφήσονται ἐπ’ ἐμὲ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας αὐτῶν

Y les daré corazón para que me conozcan porque yo soy Señor y serán a mi pueblo y yo seré a ellos Dios y se volverán a mí de todo su corazón.

וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב לְדַעַת אֱתִי כִּי אֲנִי יְהוָה  
וְהָיוּ לִי לְעָם וְאֲנֹכִי אֱהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים

Jeremías 24.7

Les daré corazón para conocerme, pues yo soy Yahweh, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, pues volverán a mí con todo su corazón. (BJ3)

538 T. Ganzel, “The Descriptions of the Restoration of Israel in Ezekiel”, *Vetus Testamentum*, 60, 2, (January 01, 2010) 207.



Jeremías 31.33 ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ  
Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας φησὶν κύριος διδοὺς δώσω  
νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν  
γράψω αὐτοὺς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν καὶ αὐτοὶ ἔσονται  
μοι εἰς λαόν

Y esta la alianza la que pactaré con la casa de Israel después de los días aquellos afirma el Señor, daré mis leyes en sus mentes y sobre sus corazones las escribiré y les seré Dios y ellos serán a mí pueblo.

Jeremías 32.38ss ...serán mi pueblo y yo seré su Dios y les daré otro corazón y otro camino de suerte que me teman todos los días para bien de ellos y de sus hijos después de ellos. Les pactaré alianza eterna –que no revocaré después de ellos- de hacerles bien y pondré mi temor en sus corazones de modo que no se aparten de junto a mí. (BJ3)

El Segundo Isaías no conoce esta tradición, al contrario, hace un llamado a quienes tienen el corazón sin entendimiento: 44.18, 19, 20. Pero en 51.7 habla a “los que tienen Mi ley en su corazón”.

Lo significativo de la cita de Ezequiel es la presencia de la frase “mi espíritu” en referencia al Espíritu que es de Dios o dado por Él. En el corpus citado solo aparece en Is 32.15; 42.1, 44.3, 59.21; Ez 36.26-27, 37. 6, 14; 39.29 (He), Ageo 2.5 (LXX) y Joel 3.1-2.

Se puede resumir los datos contenidos en estos versos diciendo que Ezequiel vincula el agua al espíritu. El agua expresa la purificación realizada por Yahweh mismo sobre su pueblo y posteriormente, Éste, dará “Su Espíritu” que, en resumen, habilitará a su pueblo a vivir sus preceptos. Vinculado a esta perspectiva encontramos el tema del “corazón nuevo”, uno de carne que transformará al de piedra. En este tema confluye también Jeremías. El corazón se transformará de manera que el conocimiento de Dios se haga presente en el pueblo, escribirá Dios, sus leyes en el corazón de las gentes

y habitará en ese nuevo corazón el temor a Dios. Lo que es importante resaltar es que estas concepciones se generan en el corazón del exilio (Jeremías) y hasta la reconstrucción del nuevo templo (Ageo). El vínculo con Marcos proviene de la aparición de las palabras agua-espíritu, pero esto es lo más lejos que se puede llegar. El contexto de Ezequiel 36.16-38 es totalmente divergente con la perspectiva de Marcos. Tanto Jeremías como Ezequiel apuntan directamente a la vivencia real, íntegra, de la Ley desde adentro, desde el corazón dada la transformación merced al Espíritu donado por Dios. El camino de Marcos es otro y se aparta de la referencia al Templo o a la restauración de la Casa de Israel.

El pensamiento de Ezequiel se acerca al mundo de Marcos a través de Qumrán. Según Stephen Hultgren en 1QS VIII, 8-9, la Comunidad se ve a sí misma como el sustituto del Templo y como sacrificio de olor agradable a Dios y por lo tanto acepto<sup>539</sup>. 1QS VIII, 1-16a, corresponde al último periodo de la Comunidad que es el más cercano al evangelio de Marcos<sup>540</sup>. Es en estos versos (citados antes) que se encuentra la cita de Isaías 40.3 y la marcha de la Comunidad al desierto. Para Hultgren:

De acuerdo con Ez 36.16-19; 39.24, el exilio fue el resultado de las impurezas del pueblo y de acuerdo con Ez 36.25, 29 la reunión del pueblo del exilio coincide con su purificación. En consecuencia, no sería una sorpresa si la Yahad la que Dios establece como un refugio de la impureza (y contra los traidores del nuevo Pacto) y un lugar de purificación (1QS III, 6-9) llegó a verse a sí misma como el cumplimiento de Ez 20.41, el “Israel depurado” del cual los rebeldes han sido removidos (cf. 20.38) a quien Dios aceptaría como un sacrificio expiatorio. Extraordinariamente, el profeta dice no solo que Israel dará ofrendas

539 S. Hultgren, *From the Damascus covenant to the covenant of the community: Literary, historical, and theological studies in the Dead Sea scrolls*, Brill. Leiden 2007, 311.

540 S. Hultgren, *From the Damascus covenant to the covenant of the community...*, 312.

a Dios, sino que Dios aceptará al mismo Israel como ofrenda aceptable como olor agradable.

Según el autor 1QS IV, 20-22 es una alusión a Ezequiel 36.25-32. Este pasaje de la *Regla de la Comunidad* dice:

Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre, y refinará para sí la estructura del hombre arrancando así todo espíritu de injusticia del interior de su carne y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía. Rociará sobre él el espíritu de verdad como aguas lustrales [para purificarlo] de todas las abominaciones de falsedad y de la contaminación del espíritu impuro. Así los rectos entenderán el conocimiento del Altísimo, y la sabiduría de los hijos del cielo instruirá a los de conducta perfecta. Pues a ellos los ha escogido Dios para una Alianza Eterna.<sup>541</sup>

Ezequiel 36.26-27 hace referencia a la donación de Dios de un corazón nuevo y un espíritu nuevo. Este nuevo corazón reemplazará al corazón de piedra el cual será arrancado por Dios mismo y dará, Dios, Su espíritu para que caminen en sus preceptos y pongan en acción sus mandatos. Así la concepción del dualismo de Qumrán expresa no solo su antropología negativa pero también la esperanza que les mueve a una vida de pureza.

Carol Newsom también ve esta relación entre la perspectiva de Ezequiel y algunos de los documentos de Qumrán, en este caso las *Hodayot* (Acción de Gracias). Con relación a XX 11ss: "...te he conocido, Dios mío, por el espíritu que me has dado, y he escuchado fielmente tu secreto maravilloso por tu santo espíritu..."<sup>542</sup>. La autora indica que esta no es una creación del autor de esta *Hodayot* sino una conceptualización basada en Ezequiel 11.19 y 36.26-27<sup>543</sup>.

---

541 F. García Martínez, *Textos de Qumrán...*, 53-54

542 F. García Martínez, *Textos de Qumrán...*, 392

543 C. Newsom, "Flesh, Spirit, and the Indigenous Psychology of the Hodayot", E. M. Schuller, J. Penner, K. M. Penner & C. Wassen, *Prayer and poetry in the Dead Sea scrolls and related literature: Essays in honor of Eileen Schuller on the occasion of her 65th birthday*, Brill, Leiden 2012, 350.

Pero, también, la autora afirma que hay diferencias entre el modelo de Ezequiel y el de la *Hodayot*. Ezequiel ha descrito esta experiencia de purificación, transformación del corazón y donación del espíritu de manera colectiva mientras en esta *Acción de Gracias* la experiencia es individual. Así, además, lo que Ezequiel entiende como una total transformación (corazón de piedra a corazón de carne) en las *Hodayot* se presenta como una alerta de las fuerzas internas que se mueven en el sí mismo del autor. Dice:

Porque esta nueva subjetividad no elimina el negativo “espíritu pervertido” el hablante en la *Hodayot* crea algo que es nuevo en las psicologías indígenas Israelita e temprana judía – el modelo de una compleja vida interior en la cual, a los deseos conflictivos, impulsos, e intenciones se les da una base teórica. En consecuencia, la *Hodayot*, como plegarias en primera persona singular, proveen un mecanismo para cultivar la experiencia de una vida interior.<sup>544</sup>

Aun con las consideraciones histórico-críticas que establecen experiencias históricas de los momentos que conforman el devenir de un movimiento, y dada la dificultad de fechar las *Hodayot* y de establecer la relación con la Regla de la Comunidad, por ejemplo, los lugares en donde surge el concepto “espíritu de Dios” tiene ecos significativos entre ellas:

Al Dios Altísimo pertenecen todas las obras de justicia, y el camino del hombre no se establece si no es por el espíritu que para él Dios crea. (Col. XII (= IV, 31 + frag. 43))

Te doy gracias, Señor, porque me has sostenido con tu fuerza, has extendido sobre mí tu santo espíritu para que no tropiece, me has fortificado ante las guerras de impiedad. (Col. XV (= VII, 6-7))

---

544 C. Newsom, “Flesh, Spirit, and the Indigenous Psychology of the *Hodayot*”..., 351.

Me has deleitado con tu santo espíritu y hasta el día de hoy me has conducido. (Col. XVII (= IX, 32))

El espíritu es la fuerza que ofrece a la Comunidad una alternativa para sostenerse en su búsqueda de pureza que surge del cuidado en el cumplimiento de la Ley. Si consideramos la antropología negativa de la Comunidad, la que se aprecia claramente en el dualismo de los dos espíritus, así como en la *Hodayot*, este auxilio es el único medio para poder crear una vía a su ser y quehacer. En la Columna VIII, 19-20 (“Para colmar tus gracias con tu siervo por [siempre] para purificarme con tu espíritu santo, para acercarme a tu voluntad según la grandeza de tus ternuras”) se observa el papel de intermediario del espíritu en la purificación. Lawrence dice:

Los Rollos también introducen varios nuevos temas en la comprensión del lavarse y la purificación, específicamente el arrepentimiento, el Espíritu Santo y el agua viva. El arrepentimiento es un tema importante en los Rollos, como Nitzan esboza, pero es solo mencionado ocasionalmente en relación con el lavarse. Por otro lado, el Espíritu Santo es mencionado varias veces en relación con el lavarse y la purificación, a veces en un sentido metafórico sugiriendo que la limpieza viene a través de la agencia del Espíritu Santo, no a través de acciones rituales. Mientras esta idea aparece en la Biblia Hebrea, es mucho más común en los Rollos y ha sido usada para implicar un enlace entre Juan el Bautista y la comunidad de los Rollos porque su referencia al bautismo de agua y al bautismo del espíritu.<sup>545</sup>

En la Regla de la Comunidad se puede apreciar que para la purificación de una persona no es suficiente hacer una de dos cosas: la purificación con agua y el arrepentimiento. Adele Reinhartz ha mostrado que tanto 1QS III, 4-8 como V, 13-14 expresan la integración de ambos niveles de purificación de manera que uno de ellos es inútil sin el otro:

---

545 J. D. Lawrence, *Washing in Water...*, 153.

En estos pasajes, la asociación entre expiación y purificación ritual debe ser entendida como literal en lugar de metafórica. No hay inconsistencias semánticas en ambas en la noción de arrepentimiento humano y purificación física, o en la idea que Dios expía de los pecados al pecador arrepentido. La asociación cercana de arrepentimiento/expiación y purificación física en IQS, sin embargo, representa una innovación no encontrada en el texto bíblico. Subrayando esta relación está la idea única que el pecador es de algún modo ritualmente impuro y viceversa.<sup>546</sup>

Como se indicó antes, el bautismo de Juan también integra ambos componentes: la purificación por el agua y la confesión de los pecados. El problema surge en el verso 8 cuando expresa la tensión entre el bautismo con agua y el bautismo con Espíritu. El tema del Espíritu abre una dimensión totalmente distinta y quizá cercana a Qumrán ya que para la Comunidad, el Espíritu es agente intermediario que les da la capacidad de caminar las sendas de Dios. En Marcos, sin embargo, el Espíritu está vinculado fundamentalmente a Jesús luego de su bautismo con agua.

Además de la tradición de Marcos sobre el bautismo de Juan tenemos la de Lucas y Mateo, y por ende, la de Q. Las diferencias entre Marcos y Q son significativas, así mismo la redacción de Mateo y Lucas. La tradición de Q sobre Juan es la siguiente:

Dijo a la [gente que venía a] ser bauti[zada]: raza de víboras ¿quién os advirtió para huir de la cólera que se acerca? Dad, pues, un fruto digno de conversión y no os gloriéis diciendo en vuestro interior: Tenemos por padre a Abrahán. Porque os digo que Dios puede sacar de estas piedras hijos de Abrahán. Ya está puesta el hacha junto a la raíz de los árboles. Y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego. Yo os bautizo [con] agua, pero el que viene detrás de mí es más fuerte que yo. Yo no soy digno de [quitarle] las sandalias. Él os bautizará con

---

546 S. Haber, & A. Reinhartz, *They shall purify themselves : essays on purity in early Judaism / essays by Susan Haber edited by Adele Reinhartz*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2008, 105.

Espíritu [santo] y fuego. Tiene el bieldo en la mano y aventará su parva y reunirá el trigo en su granero, pero la paja la quemará en un fuego que no se apaga. Q 3.7-9; 16b-17<sup>547</sup>

A simple vista se pueden apreciar las diferencias contextuales entre Marcos y Q. Queda claro que el contexto de Q está marcado por una perspectiva profética de juicio, mientras que Marcos abre una puerta de purificación y conversión. Ahora, en este caso, el bautismo en Q sería en Espíritu Santo y fuego. La adición de “fuego” es convergente con esa perspectiva de juicio. El término “fuego” sucede tres veces en esta sección: a. “el árbol que no da buen fruto será cortado y echado al fuego; b. “con espíritu santo y fuego”; c. “la paja la quemará en un fuego que no se apaga”. La primera y tercera mención hacen inclusión con el tema del desecho de lo inútil que se refiere a los injustos. Kloppenborg resume: “La presencia de “fuego” excluye la puramente positiva interpretación de Marcos”<sup>548</sup>.

Alan Kirk, sin embargo, ha señalado:

Aunque sin duda Q 3.7-9, 16-17 construye a Juan como un profeta que anuncia el juicio inminente, el discurso de Juan está dominado por lo parenético, una forma pedagógica cuya función es protréptica (exhortación a entrar en diálogo). Como tal, estos dichos, forman una parte integral, quizá aún esencial, del discurso parenético que caracteriza a Q.<sup>549</sup>

El énfasis en la dimensión sapiencial de Q 3.7-9, 16-17 implica que en lugar de un anuncio de juicio que prevé el no arrepentimiento del auditorio, la forma parenética sería, más bien, una invitación a abrirse a la conversión. Se acentúa la primera parte del dicho “Dad, pues, un fruto digno de conver-

---

547 S. Guijarro, *Dichos primitivos de Jesús: Una introducción al “Proto-Evangelio de dichos Q”*, Sígueme, Salamanca, 2004. 99-100.

548 J. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Trinity Press International, Harrisburg 2000, 106.

549 A. Kirk, “Upbraiding wisdom: John’s Speech and the beginning of Q (Q,3:7-9,16-17)”, *Novum Testamentum*, 40, 1, (January 01, 1998) 8.

sión” (Q 3.8). Esta perspectiva supone una visión más positiva de la situación de Q: si la conversión es posible, entonces, el juicio puede ser evitado. Esto tiene una fuerte incidencia para la comprensión de la “Comunidad Q” (CQ) y matizaría la idea de que Q<sup>1</sup> al ser reescrito por Q<sup>2</sup> opaca el positivismo de la primera CQ al fracasar su misión hacia Israel<sup>550</sup>. Por ende, lo que queda es el juicio. Al mostrar que la construcción de esta sección de Q comparte la estructura de un dicho sapiencial, Q<sup>2</sup>, entonces, estaría marcado Q, por un compromiso pedagógico:

El discurso de Juan en Q funciona de idéntica manera con respecto a los discursos sapienciales pronunciados por Jesús: hace temblar la complaciente auto-confianza del auditorio, los desorienta y mina su delirante visión del mundo, les alerta sobre la crisis del juicio que cuelga sobre ellos, les llama a un nuevo estándar de conducta a la luz de esa crisis e introduce la autoridad del “que viene” quien, resulta portador de la sabiduría en esta hora de crisis.<sup>551</sup>

Sobre esta base resulta viable la posición de Draper “–Espíritu- y –fuego- son referencias respectivamente a la renovación del pueblo y al juicio contra la injusticia. “Espíritu” se basa metonímicamente en la tradición de la renovación de Israel esparcida en la literatura profética (Ez 37.1-14; Joel 2.28-29, cf. 1QS 3.6-9). “Fuego” es un símbolo permanente de juicio en la tradición Israelita”<sup>552</sup>.

Al considerar estos elementos, la distancia entre Marcos y Q, en esta sección específica se acorta y muestra una disposición positiva hacia sus auditorios. Queda, sin embargo,

550 A. Kirk, “Upbraiding wisdom: John’s Speech and the beginning of Q (Q,3:7-9,16-17)”..., 4.

551 A. Kirk, “Upbraiding wisdom: John’s Speech and the beginning of Q (Q,3:7-9,16-17)”..., 16.

552 J. Draper, “The Announcement and Testing of the Prophet”, R. Horsley; J. Draper, *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Trinity Press International, Harrisburg 1999, 254.



la presencia del fuego como alerta de juicio y eso crea un abismo entre ambos evangelios.

Las diferencias redaccionales entre Marcos y Mateo/Lucas son también significativas en este punto. Ambos evangelios ubican esta sección de Q luego de los relatos de la Infancia, así que, a diferencia de Marcos, las personas lectoras tienen un mundo de referencias sobre Jesús y Juan, al contrario, las de Marcos.

El relato de Lucas corre de la siguiente forma:

Lucas 3.1-2a: Referencias históricas de tiempo y espacio. Diferencias con Mateo y Marcos: en ninguno aparece este marco histórico.

Lucas 3.2b-6: Presentación de Juan. Diferencias con Marcos: “vino palabra de Dios sobre Juan hijo de Zacarías en el desierto”, “región circunvecina del Jordán” “predicando”, “en el libro de las palabras de Isaías el profeta”, Cita de Isaías 40.3-5. Diferencias con Mateo: “En aquellos días apareció públicamente Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea”, “diciendo: “Cambien de corazón pues se ha acercado el Reino de los Cielos” (igual a la predicación de Jesús en Marcos 1.14-15). En esta sección Lucas muestra una mayor capacidad literaria y lógica, le interesa vincular a Juan con el llamado de los profetas (Jer 1.2; Oseas 1.1; Zac 1.1; Ez 1.3). Lucas ha mostrado un amplio conocimiento de las tradiciones de la Casa de Israel al construir los relatos de la infancia (Lc 1-2), con relación a Juan, esto se puede apreciar en el Canto de Zacarías (Benedictus) en Lucas 1.67-79. La cita de Isaías contiene dos versos más del profeta con relación a Marcos y Mateo, y expresa la perspectiva lucana: lo elevado baja y lo abajado sube (1.46-55) y debe considerarse como un lugar teológico de Lucas. En el caso de Mateo, resalta 3.2 en donde se incorpora el contenido de la predicación de Jesús en Marcos 1.15. Los tres posicionan a Juan en lugares diferentes: Mateo en el desierto de Judea, Marcos en el desierto, y Lucas en la circunregión del Jordán. Marcos y Lucas son iguales en el contenido de la predicación de Juan: un bautismo

de cambio de corazón para perdón de los pecados, y difieren de Mateo.

Mateo 3.4-6. Contienen la descripción del vestido y las costumbres alimentarias de Juan, la venida a Juan de toda la región de Judea, el bautismo de estas gentes en el Jordán confesando sus pecados. Esta sección no se encuentra en Lucas. Existe diferencia entre Marcos y Mateo en las gentes que llegan. Para Marcos: “Toda la región del Jordán y todos los de Jerusalén” mientras que para Mateo “Toda la Judea y la circunregión del Jordán” (la segunda parte igual a Lucas).

Lucas 3.7-9//Mateo 3.7-10 son paralelos y están dentro de la reconstrucción del Evangelio de Q y ausentes de Marcos. Pero Mateo orienta el discurso de Juan sobre la generación de víboras hacia los fariseos y los saduceos que venían por el bautismo suyo. Lucas solo indica “las multitudes”.

Lucas 3.10-14: Orientaciones concretas para hacer efectivo el cambio de corazón. Faltan en Marcos y Mateo.

Lucas 3.15-18 es paralelo a Mateo 3.11-12 (Q) y difiere de Marcos. Lucas agrega un contexto a la predica de Juan sobre “el más poderoso” (Lc 3.15). Lucas omite “detrás de mí”.

Lucas 3.1-6 contiene una gran cantidad de indicaciones histórico-sociales que sitúan la escena en un contexto específico. Se mencionan tanto al emperador romano como a las autoridades imperiales y locales de Palestina, así como a los jefes de los sacerdotes. Pero también, Juan es descrito como hijo de Zacarías, título que recoge lo dicho en los dos primeros capítulos. De este modo se puede apreciar el mundo como un todo. Pero no solo esta perspectiva establece el orden del mundo de Juan y Jesús, sino que también indica el rango de honor de Juan al vincularlo con la casa de Zacarías, sacerdote que tiene una experiencia extática en el lugar santísimo del Templo de Jerusalén. A la vez, Juan es tratado del mismo

modo que los profetas de la Casa de Israel. Puesta toda esta carga cultural encima de Juan, sus palabras cobran un enorme peso que es reforzado por la cita ampliada de Isaías que concluye con la frase “y verá toda carne la salvación de Dios” (Lc 3.6).

Es clave Lucas 3.5 ya que establece el parámetro de transformación geográfica y social que marcará el evangelio: “Todo valle será llenado (completado/cumplido) y todo monte y colina será abajada (¡humillada!)”. En este sentido Howard Marshall indica que el uso de “abajar/humillar” los montes y colinas tiene sentido metafórico, del mismo modo que “torcidas/perversas” con referencia a las sendas<sup>553</sup>. El orden del mundo es invertido. Y aunque no se propone la destrucción de dicho orden lo reestructura a partir del principio de la misericordia de Dios<sup>554</sup>.

Neyrey señala las siguientes citas de Lucas como ejemplo del proceso de inversión en el actuar de Jesús que muestran la forma de actuar de Dios: 2.46: el sin-educación enseña a los maestros; 6.1ss: el pobre, el hambriento y el triste son felices, mientras que los ricos, los bien alimentados y los que ríen son marcados por los “Ayes”; 9.24: los que pierden su vida la salvan mientras que quienes salvan su vida la pierden; 14.7, 18.14: los últimos serán primero y los primeros serán últimos; los que se exaltan serán humillados mientras lo que se humillan serán exaltados; 22.26: Los grandes entre los seguidores de Jesús deben hacerse menores, y el líder como uno que sirve; 14.12-14: los huéspedes preferidos en la mesa de un banquete especial deben ser los impuros de Israel y no la elite y los puros; 18.9-14: un fariseo que guarda todo el mapa tradicional de pureza es sustituido por el recaudador de

---

553 I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids 1978, 137.

554 J. Neyrey, “The Symbolic Universe of Luke-Acts: ‘They Turn the World Upside Down’”, J. Neyrey (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 1991, 298.

impuestos pecador pero arrepentido<sup>555</sup>. Por consiguiente, se dibuja un nuevo mapa de las relaciones sociales. La cita de Isaías permite incluir en el anuncio de la Voz de Lucas este nuevo orden del mundo.

Otro elemento que parece hacerse presente en Lucas es el tema de la salvación “universal”, en particular si uno observa el verso 1 que dibuja el mapa del poder y lo relaciona con el verso 6 en donde se prevé la salvación para toda carne.

La inclusión de la sección Lucas 3.10-14 muestra la disposición de grupos marginales a buscar el significado concreto del cambio de corazón y en consecuencia, el significado de dar buen fruto (Lc 3.8a, 9). Parece que estos grupos desean escapar del juicio inminente que predica Juan, entonces este ofrece prácticas concretas sobre qué hacer para evitarlo. Desde el punto de vista retórico se debe observar que son estos grupos los que preguntan a Juan, de forma directa, sobre lo que deben hacer y cómo dar buen fruto. La respuesta de Juan expresa los elementos de la misericordia, y el abstenerse de oprimir de cualquier forma a quienes están bajo la autoridad.

La sección siguiente (Lc 3.15-18) que forma parte de Q y en parte de Marcos tiene cambios en Lucas. El encabezado difiere de Marcos y Mateo y vincula lo anterior con esta sección. Es el pueblo que espera y se pregunta si Juan es el Cristo o no lo es. De modo que la prédica de Juan en Lucas aclara esto: Viene el más fuerte que yo. De esto se deduce que el Juan lucano explica que el Cristo es otro.

En Mateo, a partir de Mateo 3.7, se define con claridad hacia quiénes va dirigido el discurso de las víboras y el hacha: a los muchos fariseos y saduceos que venían “por” su bautismo. También es Mateo el evangelio en donde los Saduceos tienen una mayor presencia, especialmente en el capítulo 16.1-12, ambos grupos, fariseos y saduceos, vienen a Jesús para ponerle a prueba. El ubicar a estos grupos como objetivo

---

555 J. Neyrey, “The Symbolic Universe of Luke-Acts: ‘They Turn the World Upside Down’”..., 298.

de su discurso deja a un lado toda posibilidad de cambio de corazón y se acentúa el sentido de juicio de la sección mateana. El lugar de Dios estará en otro sitio diferente al presentado por Lucas y Marcos. Quizá esta sea la razón de que Mateo no diferencia los quehaceres de Juan y Jesús: ambos están vinculados al acercamiento del reino de los cielos. En Marcos y Lucas el bautismo de Juan es de algún modo preparación para este acontecimiento que viene después de él, pero en Mateo solo existe un mensaje en donde el bautismo para perdón de pecados de Juan no está contemplado.

Entonces, el bautismo en el Espíritu en Marcos tiene diferencias con Mateo y Lucas. En Marcos parece orientarse a la inminente transformación del mundo social, una nueva creación, la cual es buscada por todos los de Judea y Jerusalén pero incompleta a través de Juan. Juan apunta a Jesús. Marcos expone el paradigma de lo que viene al presentar, seguidamente, el bautismo de Jesús quien es reconocido por la voz del cielo como Hijo de Dios y sobre quien el espíritu se posa y se hace presente en el mundo y la comunidad.

### VERSOS 9-13

9. Y sucedió en aquellos días que vino Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado en el Jordán por Juan.

10. E inmediatamente, cuando subía del agua, él vio, rasgarse los cielos y el espíritu como paloma que descendía hacia él;

11. y una voz sucedió desde los cielos: “Tú eres el hijo mío, el amado, en ti me he complacido”.

12. E inmediatamente el espíritu le echa al desierto.

13. Y estuvo en el desierto cuarenta días siendo probado por Satanás, y estaba con las bestias, y los ángeles le servían.

Esta sección no tiene una estructura manifiesta como sí la tiene la sección anterior (1.4-8) en donde el bautizar da forma a la sección. Son tres pequeñas unidades la primera cimenta el acontecimiento mientras las dos siguientes se desprenden de esta y la una de la otra. También hay tres dimensiones temporales: aoristo, presente, imperfecto.

El verso 9 es un marcador literario que pone a Jesús en paralelo con las multitudes (Mc 1.5). A la vez establece diferencias significativas: muchos vs uno, Judea-Jerusalén vs Nazareth-Galilea<sup>556</sup>. Las tres líneas del verso están en aoristo reforzando la idea de la narración de un evento.

Este conjunto de aoristos desemboca en el verso 10 que está construido con participios presentes los que descansan en el verbo aoristo “vio”. Entonces: Jesús vio, mientras estaba subiendo del agua, rasgándose los cielos y el espíritu como paloma descendiendo sobre él. La dimensión presente permite una sincronía entre lo narrado y quienes escuchan, se pasa de lo que aconteció a participar de lo que acontece y esto es durativo y dinámico.

El verbo σχίζω (rasgar) solo aparece una vez más en Marcos 15.38 cuando se rasga el velo del Templo. Pero los otros sinópticos han cambiado el verbo en el pasaje paralelo del bautismo de Jesús y prefieren ἀνοίγω (abrir) (Mt 3.16; Lc 3.21). El verbo “abrir”, sucede con relación a los cielos, en: Gé 7.11; Is 24.18, 63.19 (hebreo)- 64.1 (LXX); Ez 1.1; Sal 77.23. Pero tiene una gran presencia en el AT en los Salmos y los Sapienciales con relación a la boca. También aparece con relación a las puertas. Mientras que el verbo “rasgar” es significativamente extraño tanto en el NT como en el AT. Por ejemplo, en Éxodo 14.21 con relación a la división de las aguas para que pasara el pueblo; Isaías 36.22 y 37.1 con rela-

556 B. Witherington III, *The Gospel of Mark...*, 74; M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 44.

ción a rasgarse las vestiduras; Isaías 48.21 “rasgará la piedra y brotará agua”. Mateo 27.51 como Marcos 15.38 prefiere el mismo verbo “rasgar” para referirse a la cortina del templo, también Lucas 23.45.

Al optar por el verbo “rasgar”, Marcos pone un acento que no se encuentra en Mateo y Lucas y que tampoco facilita la relación de lo sucedido en el bautismo de Jesús con un texto veterotestamentario. Dado que existe una doble inclusión entre Hijo de Dios (1.1 y 15.38) y rasgar (1.10 y 15.38) se podría decir que, el rasgarse tanto de los cielos como de la cortina del Templo, implica una situación de no retorno. Al contrario de abrir (Mt y Lc), que implica la posibilidad de un cierre, el rasgarse plantea una situación única en donde todo gira en torno a Jesús como punto último de toda revelación divina: así como los cielos han sufrido un desgarró que no puede ser cosido, la tierra, siendo eco de los cielos, tampoco podrá volver a su estado previo. Así podría uno entender mejor Marcos 2.21 y el logion del remiendo de paño nuevo sobre el viejo que crea una rotura aún mayor.

En Marcos 2.21 se expresa el daño producido al unir ambas telas con la palabra σχίσμα (división, base de nuestra palabra cisma) y que en el resto del NT, con excepción de Mateo 9.16, expresa las divisiones entre las personas a causa de Jesús (Jn 7.43, 9.16, 10.19) y en 1Corintios como exhortación contra las divisiones dentro de la comunidad (1Cor 1.10; 11.18; 12.25). Entonces, más que una alusión a algún pasaje del AT, Marcos ha tomado por su propia mano esta expresión para mostrar la radicalidad del momento.

Si el verbo rasgar es especial, es también especial el uso de la preposición εἰς que describe lo que hace el espíritu con Jesús. ¿El espíritu se posa sobre él, entra en él, va hasta él? Joel Marcus indica que en los paralelos sinópticos y en Juan se ha cambiado esta preposición por ἐπί (Mt 3.16; Lc 3.21; Jn 1.32) lo que dejaría en claro su traducción por la preposición española “sobre”. Para fundamentar aún más su caso, Marcus ofrece algunas citas de Marcos en donde la preposición εἰς

con acusativo equivale a ἐπι con acusativo: 4.5, 8; 12.14 y 13.3. El espíritu, “como paloma”, se posiciona sobre él<sup>557</sup>.

Mateos-Camacho, a diferencia de Marcus, señalan que la preposición εἰς “indica término o penetración más que mera dirección”<sup>558</sup>. Sin embargo, traducen “hasta él” lo que suena más a dirección. Pero en su comentario dicen: “la bajada del Espíritu se describe en forma de experiencia, continuando la de “ver rasgarse el cielo”: Jesús “ve” que el Espíritu, realidad celeste, baja hasta penetrar en él.”<sup>559</sup>.

Maximilian Zerwick ha señalado que se dio una fusión entre εἰς y ἐν implicando así una dilución entre el movimiento y el reposo<sup>560</sup>, lo que no significa que se usen indiscriminadamente. Si tal fenómeno se diera en este pasaje tendría razón Boring cuando afirma: “Él es una persona poseída por el Espíritu sobre el que, tanto sus oponentes como su familia, pudieron preguntar qué se había metido en Jesús, qué clase de espíritu tenía control sobre él (cf. 3.20-35)”<sup>561</sup>.

Dixon ha propuesto que:

El uso de la preposición εἰς en Marcos, también sugiere que él no tiene el propósito de hacer descender al Espíritu “sobre” Jesús. Marcos emplea εἰς aproximadamente 140 veces en su evangelio y solo dos de esas veces puede εἰς indiscutiblemente significar “sobre” en un sentido espacial. Además, en ninguna de esas instancias es la preposición usada con un verbo de movimiento. En 11.8, las multitudes tienden sus mantos “sobre” el suelo ante Jesús mientras entra a Jerusalén. En 13.3, Jesús se sienta “sobre” el Monte de los Olivos. En comparación, virtualmente cada vez que Marcos usa εἰς con un verbo de movimiento, como lo hace en 1.10, la preposición es traducida como “a” o “dentro...” Así, la sintaxis del Evangelio de Marcos sugiere que,

557 J. Marcus, *Mark 1-8...*, 172.

558 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 79

559 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 86.

560 M. Zerwick, *Biblical Greek*, Scripta Pontificii Instituti Biblici, Roma 1963, 32.

561 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 45.



al menos, el propósito a transmitir es que el Espíritu desciende “dentro de Jesús”.<sup>562</sup>

Al revisar los lugares en que se habla de la donación del Espíritu en el AT, tenemos una mixtura de posibilidades. El uso de la preposición ἐπι es evidente en Isaías cuando se relaciona con el don del Espíritu: 11.2; 32.15; 42.1 (verbo *dar* en aoristo); 44.3 (verbo *poner/descansar* en futuro); 59.21; 61.1; 63.11 (verbo *poner* en participio aoristo) (heb: בְּקֶרֶב: “en su interior”). En Ezequiel se usan varias preposiciones para referirse a la donación del Espíritu al profeta o al pueblo. En Ezequiel 2.2 y 11.15 se usa la preposición ἐπι, pero cuando se usa el verbo “dar” (futuro) hay una gran cantidad de variaciones en la preposición: ἐν 36.26.27; ἐπι 37.14, εἰς 37.6 y en 37.10 con el verbo venir en futuro. Considerando que estas dos últimas citas se refieren a dar vida pueden ser excluidas de esta discusión. No obstante, las anteriores están dentro del contexto de la donación del espíritu sea al profeta o al pueblo.

Si bien en el hebreo la preposición dominante en los pasajes anteriores de Isaías es עַל (sobre, encima), en Ezequiel se usan varias preposiciones, en 2.1, 37.14: בְּ (en), 11.5: עַל, 36.26, 27: בְּקֶרֶב (en, interior del cuerpo).

En principio no parece que exista una fuerte diferenciación entre las preposiciones y los resultados. En Ezequiel se puede inferir que al tratarse de un cambio de corazón y de espíritu, la preposición בְּקֶרֶב (en, interior del cuerpo) es lo más apropiado. Pero en todos los casos citados se puede observar que una vez venido el espíritu (sobre, en o interiormente) se dan cambios significativos que establecen un vínculo profundo entre Dios y el profeta o el pueblo. Me parece también evidente que las preposiciones “sobre” en griego o hebreo apuntan a una investidura divina que también establece este vínculo profundo entre Dios y la o las personas involucradas (Hch 2.3ss).

---

562 E. P. Dixon, “Descending Spirit and Descending Gods: A “Greek” Interpretation of the Spirit’s “Descent as a Dove” in Mark 1.10”, *Journal of Biblical Literature*, 128, 4 (2009) 771-772.

Pablo sería la referencia más cercana a Marcos dentro del NT. En las cartas originales podemos encontrar la idea de que el espíritu “habita en” como un elemento significativo: Ro 8.9, 11; 1Cor 3.16. También 2Corintios 1.22 y Gálatas 4.6 hablan del espíritu “en sus corazones” (ἐν), el primero y “a sus corazones” (εἰς) el segundo. 1Tesalonisenses 4.8 dice: “pero Dios el que da su espíritu santo a ustedes” usando la preposición εἰς. El texto más significativo en Pablo es Gálatas 4.6: “y porque son (ustedes) hijos, Dios hizo ir al espíritu de su hijo a nuestros corazones gritando: “Abba Padre””. La expresión “Abba Padre” crea un enlace entre Pablo y Marcos ya que aparece solo en tres lugares en el NT: Mc 14.36; Ro 8.15 y Gá 4.6. En Pablo es la presencia del espíritu la que capacita a las personas a gritar “Abba Padre”. Lo que parece más claro en Pablo es que la vinculación filial se experimenta en el espíritu y, por supuesto, hay una relación entre esta idea y la que vemos en Marcos 1.10-11.

Al valorar la evidencia en este caso parece más probable entender el descenso del Espíritu dentro de Jesús que sobre Jesús. Lo cual implicaría que el Espíritu habita en Jesús y que esta presencia le otorgaría la fuerza que se observa al echar demonios y en las sanidades. Se podría pensar que la frase de Marcos 5.30: ὁ Ἰησοῦς ἐπιγινούσ ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελοῦσαν (Jesús sabiendo dentro de sí que había salido fuerza de él...), es un ejemplo de la presencia del espíritu dentro de él. La conclusión: Jesús es una persona llena del espíritu, sus actos son expresiones de esta fuerza que le habita.

Adela Yarbro Collins indica que existe una relación intertextual entre Marcos e Isaías 61.1-2 (LXX). El primer indicio sería Marcos 1.2-3 en donde al menos están prefigurados Juan y Jesús, sino profetizados<sup>563</sup>, luego muestra los puntos de convergencia intertextual entre ambos:

“El espíritu del Señor está sobre mí” (Is 61.1a) es congruente con o se cumple en la descripción del descenso del Espíritu so-

563 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 149.

bre Jesús en Mc 1.11c. La cláusula “porque me ha ungido” (Is 61.1b) tiene una relación similar con el epíteto Χριστός (“ungido” o Cristo) aplicado a Jesús en Mc 1.1. La idea de enviar en la frase “Él me ha enviado a proclamar buenas nuevas (εὐαγγέλισασθαι) a los pobres” (Is 61.1c) se expresa en Mc 1.2-15 por la implicación que la actividad de Jesús llega a pasar en cumplimiento de la escritura. La tarea de “proclamar buenas nuevas a los pobres” es reflejada en el sumario de la actividad de Jesús como “proclamar las buenas nuevas de Dios”... en Mc 1.14 y su llamado “cambien de corazón y sean leales a las buenas nuevas”... Mc 1.15. La tarea de sanar a esos que tienen los corazones quebrantados y proclamar la liberación de los cautivos y recobrar de la vista a los ciegos (Is 61. 1df) son congruentes con los milagros de Jesús narrados en Marcos.<sup>564</sup>

Es inusual entre los comentaristas de Marcos esta vinculación con Isaías 61.1-2, más bien el texto sobre el que se concentran es Isaías 42.1. Ninguno de los dos pasajes de Isaías está presente en Marcos ni como cita, ni como alusión. De hecho, el vocabulario en ambos casos es extraño a Marcos, incluso el verbo εὐαγγελίζω no aparece en este evangelio. Sin embargo, cada uno de estos dos pasajes de Isaías es citado por otro evangelista. Isaías 61.1-2 es citado por Lucas 4.18-19, que se ha considerado texto programático de ese evangelio; e Isaías 42.1-3 y 4 en Mt 12.18-20 y 21.

Uno de los problemas más interesantes de este pasaje es el descenso del espíritu “como una paloma” ya que no hay una imagen semejante en la Biblia Hebrea<sup>565</sup>. Las alusiones a una paloma distan mucho de proveer un contexto siquiera parecido a este de Marcos. Entre ellas Gé 8.12; Is 38.14; 59.11; 60.8; Jer 31.28. También se ha aducido Génesis 1.2 en donde el espíritu flota (רוח) sobre la faz de las aguas.

---

564 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 149.

565 M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica...*, 170.

Tampoco en las tradiciones rabínicas, en su mayoría posteriores al NT, se encuentra algo semejante. Pérez Fernández dice que solo en un caso se recoge algo similar en el Talmud:

bHag 15a: Nuestros maestros transmitieron: Sucedió a R. Yohosúa ben Jananyah que se hallaba en la terraza de subida al monte del Templo, y Ben Zoma lo vio, pero no se levantó ante él. “¿De dónde y adónde miras, Ben Zoma?” le preguntó. “Estaba observando el espacio entre las aguas superiores y las inferiores; no hay más que tres dedos, según está dicho: El espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas (Gn 1.2), como una paloma que se cierce sobre sus hijos sin tocarlos. R Yehosúa dijo a sus discípulos: “Ben Zoma todavía está fuera de sí”<sup>566</sup>

También señala que en Génesis Rabbah 1.2 en donde se acentúa el carácter místico de la experiencia de Ben Zoma se ha cambiado la palabra “paloma” por la más genérica de “pájaro”<sup>567</sup>.

Dixon propone que es mejor buscar la consonancia de esta imagen del espíritu como paloma en la literatura griega. Lo primero sería entender el adverbio “como” en sentido amplio de comparación: como una paloma, es decir, como un pájaro. Lo que, a pesar de las distancias, parece viable dada la reelaboración realizada en Génesis Rabbah en su descripción del pasaje citado de R. Zoma. Dixon dice:

Mientras la imaginería del pájaro era una forma común en la mitología griega para describir el movimiento de los dioses, el relato del bautismo marcano se acerca más paralelamente a los ejemplos homéricos. Tal y como lo hace la épica de Homero, el Evangelio de Marcos usa el símil de un pájaro para describir el descenso de la entidad celestial desde los cielos a la tierra. La conexión es fortalecida cuando se observa que los símiles de pájaros en Homero típicamente ocurren en el momento en el

566 M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica...*, 171.

567 M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica...*, 171; L. Vegas Montaner, *Génesis Rabbah 1 (Comentario midrásico al libro de Génesis)*, Verbo Divino Biblioteca Midrásica, Navarra 1994, 70.

cual un dios llega o parte. En los ejemplos anteriores, los símiles de pájaros marcan las llegadas de Apolo, Thetis, y Atenea y la partida de Poseidón y Atenas. Marcos 1.10, entonces, está en paralelo con Homero no solo en su uso del símil del pájaro, sino también al usar el símil para marcar la llegada de lo celestial sobre la tierra. Estas similaridades, al ser sumadas al hecho que el AT nunca usa el símil de un pájaro para describir el descenso de lo celestial, invita a sugerir que las tradiciones homéricas influenciaron la formación del relato marcano del bautismo.<sup>568</sup>

Esta perspectiva de Dixon ha sido acogida por Adela Yarbro Collins<sup>569</sup> y con razón ya que los intentos de establecer vínculos con literaturas de la Casa de Israel no dejan frutos significativos. La implicación de esta perspectiva es que Marcos no solo se nutrió de tradiciones de la casa de Israel sino también del entorno helenista. Incigneri había propuesto, algunos años antes, que el motivo del descenso del espíritu como paloma se refería a la tradición de los romanos. Estos estudiaban los movimientos de las aves y los entendían como formas de aprobación o desaprobación de las divinidades<sup>570</sup>.

Junto a lo anterior, la rasgadura de los cielos y el descenso del espíritu, Jesús ve una voz que proviene de los cielos y que indica el estatus de Jesús como hijo amado de Dios y lugar de complacencia de Dios. El verbo εὐδόκησα solo aparece aquí en Marcos, mientras que Mateo lo usa en el verso paralelo Mt 3.17, así también Lucas 3.22. Pero Mateo además lo usa en 12.18 en donde cita Isaías 42.1-4 y en 17.5 ampliando a Marcos 9.7. Lucas agrega el verbo en 12.32 en un logion independiente.

El tiempo presente en la frase “Tú eres mi hijo amado” da sentido de permanencia y establece que la relación entre Dios y Jesús no es coyuntural, lo mismo se puede decir del verbo final εὐδόκησα (complacerse, tener su complacencia, tener a bien, querer) que está en aoristo pero que puede y debe tradu-

---

568 E. P. Dixon, “Descending Spirit and Descending Gods...”..., 769.

569 A. Y. Collins, *Mark. A Commentary...*, 149.

570 B. J. Incigneri, *The Gospel to the Romans...*, 261.

cirse en tiempo perfecto español. La traducción de tiempo pasado indefinido de este verbo sería “en ti me complaci” lo que supone una práctica previa a la primera aparición de Jesús en Marcos. Mateos-Camacho han traducido en perfecto español, pero modificando el verbo: “en ti he puesto mi favor”, citan también la opción de Moulton: “tú me has complacido”<sup>571</sup>. Taylor ha tomado como base la idea de elección del Mesías: “Tú eres mi hijo, a quien yo quiero, mi predilecto”<sup>572</sup>. Al contrario, Boring entiende el tiempo verbal como gnómico (referente a una verdad general) y por lo tanto lo refiere al hecho de que Jesús se bautizó, esta acción causaría la complacencia de Dios<sup>573</sup>.

El verbo hebreo **רצה** (estar complacido con, estar bien dispuesto con, ser favorable a) que se usa en Isaías 42.1 calza bien con la perspectiva de Boring, pues está orientada hacia la experiencia cultural y teológica de la tradición sacerdotal que es cercana al Segundo Isaías: “la eficacia de una ofrenda depende de que le agrade a Dios o no”<sup>574</sup>. En Isaías 42.1 se designa el beneplácito de Dios para con su siervo, pero tampoco en Isaías se indica por qué este fue escogido, pero sí el para qué (Is 42 1.-9).

**El verso 12** es una frase que, dentro del contexto de Marcos, es verdaderamente fuerte: *Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον* “e inmediatamente el espíritu le echa al desierto”. El verbo está en presente lo que continúa el ambiente descrito en los versos 10 y 11, es decir, un ambiente que se hace presente ante la audiencia. En un caso como este se ha entendido el presente como “presente histórico” y se traduce en español con un pasado indefinido<sup>575</sup>, pero si consideramos el uso del aoristo en el verso 9, la distinción tempo-

571 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 79.

572 V. Taylor, *Evangelio según san Marcos...*, 174.

573 M. E. Boring, *Mark: A Commentary...*, 43.

574 E. Jenni; C. Westermann, (Eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. Vol. II*, Ediciones Cristiandad, España 1985, 1021

575 J. Marcus, *Mark 1-8...*, 167.

ral no es una cuestión de estilo sino una opción que pone en sincronía a la audiencia con la experiencia de Jesús.

El verbo “echar” aparece en Marcos 1.12, 34, 39, 43; 3.15. 22. 23; 5.40; 6.13; 7.26; 9.18, 28, 38, 47; 11.15; 12.8; 16.9, 17. Si se exploran estas citas se podrá ver que el verbo se usa con relación a la expulsión de demonios. ¿Por qué este verbo? ¿Por qué no, por ejemplo, “conduce”, “lleva”? De las 18 menciones, 5 hacen referencia a cuestiones distintas a los exorcismos, lo que señala la importancia de este verbo para definir tal actividad. Annen muestra la importancia de esta función del verbo en los sinópticos:

Ἐκβάλλω tiene principalmente una dimensión teológica en los evangelios sinópticos como tecnicismo para designar la expulsión de demonios (el objeto es casi siempre demonio o demonios), a los que se hace salir de los posesos mediante el exorcismo (el verbo aparece con este sentido 34 veces, es decir, más de la mitad de los testimonios que se encuentran en los Sinópticos). Detrás de ello se halla la idea de que el demonio habita en la persona posesa, y es expulsado de allí por el exorcista.<sup>576</sup>

Así que el primer contexto en donde aparece este verbo es la expulsión de los demonios. Quizá, en ese sentido, se trata de un término técnico vinculado a esta actividad en Marcos y que comparte con los otros sinópticos. Pero en general el verbo tiene sentido de separación-ruptura: Marcos 5.40 Jesús echa a quienes se burlan de él; 9.47 echar/arrancar el ojo que crea escándalo; 11.15 echa a los que venden y compran en el Templo; 12.8 echan/tiran afuera del viñedo al hijo. En estos casos aparece una clara respuesta violenta en una situación concreta. El último caso es Marcos 1.43 en donde Jesús echa al recién limpiado de lepra sin una clara razón, pero en un contexto bastante agresivo como lo muestra el verbo ἐμβροῖ μάομαι (reprender, censurar) y la doble negación a la hora de mandarle no decir nada a nadie (1.44).

---

<sup>576</sup> F. Annen, “Ekballo”, H. Balz; G. Schneider (Eds), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Vol. 1*, Sígueme, Salamanca 1992, 1236.

Quizá por la fuerza de este verbo, tanto Mateo como Lucas en sus respectivos paralelos lo cambiaron por formas más consecuentes con la escena anterior, sea bien porque no comprendieron apropiado este verbo o porque encontraron en Q una mejor manera de presentar la escena. Mateo 4.1 dice “Entonces Jesús fue conducido al desierto por el espíritu para ser probado por el diablo” y Lucas 4.1: “y Jesús, lleno del espíritu santo, volvió del Jordán y fue guiado en el espíritu al desierto”. La redacción de Lucas es mucho más cuidadosa que la de Mateo y está construida en el segundo miembro del verso sobre la base de la preposición griega ἐν: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ|. Howard Marshall señala sobre Lucas 4.1:

... la escogencia del lenguaje que hace Lucas trae más claridad que Mt y Mc, que el Espíritu no es una fuerza externa y compulsiva sobre Jesús sino una inspiración interior. Así, equipado él regresa desde el Jordán, como, sin embargo, Lucas no nos dice de donde Jesús ha venido al Jordán (contraste con Mc 1.9), ὑποστρέφω debe ser tomado en el sentido débil de “salir”. Ἀγω es más apropiado para designar a una persona que es guiada por el Espíritu que el verbo de Marcos ἐκβάλλω; el verbo ἀνάγω de Mateo sugiere el origen común en Q Ἐν τῷ πνεύματι es aquí “bajo el impulso del Espíritu” (2.27) más que “en una condición extática”. El rol del Espíritu es primariamente guianza, pero no hay razón para excluir el pensamiento de su inspiración poderosa la cual (para Lucas) capacita a Jesús para vencer al tentador...<sup>577</sup>

Dado que Q se supone en la concordancia entre Mateo y Lucas se puede inferir que en este pasaje ambos tomaron a Q contra Marcos. Parece razonable que Marcos, al usar el verbo “echar”, resultó inadecuado para ambos evangelistas. El tema de la prueba es también convergente entre Marcos y Q, así como la mención de los cuarenta días. Q utilizaría la palabra

577 I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke...*, 169.



“Diablo” mientras que Marcos “Satanás”. Marcos también omite el ayuno y el hambre luego de los cuarenta días. Mateo toma también el tema de los ángeles que le servían luego de las pruebas, mientras que Lucas lo omite.

Lucas, sin embargo, trabajó significativamente la base de Q y modificó los dos versos referentes a la guianza al desierto y la prueba. Jesús, no solo es guiado por el Espíritu al desierto, sino que está lleno del Espíritu Santo y es dentro de esta fuerza que es guiado al desierto. En Lucas desaparece la palabra “Satanás” en el relato de las tres pruebas y sigue firme con la palabra “diablo”, pero a diferencia de Mateo, para Lucas, Jesús también es guiado por el Diablo en dos de las pruebas (4.5, 9), mientras que Mateo cambia el verbo por “tomar”: lo toma, no lo guía o conduce.

En Filón el verbo “echar” aparece alrededor de 30 veces: echar (fuera) los dientes al madurar (Opif 104); Dios recibe a uno en tanto al otro lo rechaza/echa (Leg 1.55); echa a Adam del paraíso (Leg 1.96); el voto de la viuda rechazada/echada debe cumplirse; “expulsó a Adam”... “expulsó...” “el expulsado por Dios... soporta un destierro eterno”; Cher 1, 2, Agar se aparta dos veces de la divina virtud –Sara- y la segunda vez es expulsada eternamente Cher 3, “que expulse a la criada y a su hijo” Cher 9. En *De los Queribines* 10:

Cher. 1:10 τί οὖν θαυμάζομεν, εἰ καὶ Ἀδὰμ τὸν νοῦννοῦς ἀφροσύνην ἀνίατον νόσον κτησάμενον ἐκβέβληκεν εἰσάπαν ὁ θεὸς ἐκ τοῦ τῶν ἀρετῶν χωρίου μὴ ἐπιτρέψας ἕτι κατελθεῖν αὐτῷ; ὅποτε καὶ κατὰ πάντα σοφιστὴν καὶ μητέρα αὐτοῦ, τὴν τῶν προπαιδευμάτων διδασκαλίαν, ἐλαύνει καὶ φυγαδεύει ἀπὸ σοφίας καὶ σοφοῦ, ὧν ὀνόματα Ἀβραάμ τε καὶ Σάρραν καλεῖ.<sup>578</sup>

---

578 <http://khazarzar.skeptik.net/books/index.htm>. Revisado 24 de enero del 2020.

El sitio facilita el acceso a las obras de Filón de Alejandría con el texto de la siguiente obra: Philo, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, lib. I-III*; Vol. I, Berlin, W. de Gruyter 1962.

¿Entonces por qué nos asombramos, si también Adán, la inteligencia que adquirió la incurable enfermedad de la insensatez, Dios ha echado completo, fuera del lugar de la virtud, no permitiéndole regresar? Cuando Él echa y aleja de la sabiduría y el sabio y de todo astuto –sofista- y su madre, de la enseñanza de la instrucción de lo elemental, mientras con nombre (sabiduría y sabio) a Abraham y a Sara llama.<sup>579</sup>

Con estos ejemplos de Filón y en particular el último se observa que el verbo “echar” conlleva a expulsión y separación, en general de un modo radical como se puede apreciar en lo referente a Adán. Es significativo que en el verso citado *De Cherubim* esta expulsión sin retorno se enmarca en el campo de la sabiduría y el sabio.

El uso del verbo “echar” en Marcos parece igualmente particular que el uso del verbo “rasgar”. De este modo, se podrían buscar elementos convergentes de distintas tradiciones, pero al final, es la perspectiva de Marcos la que impera. Jesús está fuera del espacio sagrado de Judea y Jerusalén pues es de una aldea insignificante de Galilea, al mismo tiempo, Jesús viene por sí mismo, solo, al desierto y al Jordán, pero ahora, es deslocalizado una vez más, esta vez de manera abrupta y hasta violenta<sup>580</sup> por el espíritu y como uno puede suponer, el espíritu le adentra en el desierto. Este echar implicaría una separación incluso de Juan y en ese nuevo contexto, ausente de comunidad, Jesús hace comunidad con fieras y ángeles. Esta visión implicaría, al menos, que Jesús es posicionado en un espacio no humano en donde se enfrenta a un oponente terrible. Pero esta lucha la tendrá en medio de las comunidades a partir de 1.16.

El espacio del desierto, más allá del desierto de Juan, es de prueba. El verbo “ser” en imperfecto “era/estaba” expresa la estadía: cuarenta días. Durante los cuales estaba siendo probado por Satanás. Hay que considerar que aun y cuando

579 Filón, *Obras completas de Filón de Alejandría...* 156.

580 B. Malina, *The Social Gospel of Jesus...*, 38.

la evocación de Israel en el desierto es fuerte en este pasaje<sup>581</sup>, más fuerte es la idea del cumplimiento de la promesa de Isaías que enmarca el inicio de la introducción de Marcos<sup>582</sup>. En todo caso ninguna de las tradiciones sería copiada por Marcos, más bien, reexperimentada. En el primer caso, quienes salieron de Egipto entraron al desierto, pero se mantuvieron en él por 40 años merced a su falta de fidelidad a quien les sacó de Egipto. En el segundo caso, Jesús cumpliría la promesa de Isaías de un modo radicalmente distinto: se trata de una persona de la periferia que no ve en Jerusalén o en Judea un espacio de salvación, al contrario, será el lugar de su asesinato. Que haya motivos de estas tradiciones en Marcos no es de asombrarse, lo que es significativo es la forma como Jesús vive la fidelidad a Dios, de qué modo realiza su ser hijo de Dios.

La traducción del verbo *πειράζω* por tentación distorsiona la situación de Jesús en estos pasajes, es mejor traducir con el verbo “probar”, el cual nos lleva al campo de la integridad de la persona justa y de la sabiduría. La tentación supone una gestión con el propósito de hacer caer a alguien, prueba tiene el sentido de valorar la calidad de una persona.

Así Éxodo 16.4 (LXX) dice: “para probarlos si irán con mi ley o no”; Números 14 aporta un ejemplo contrario: Dios ha dado constantes muestras de su lealtad al pueblo y este ante un evento quiere regresar a Egipto (Nú 14.4), en el verso 22 Dios dice: “porque todos los varones que han visto mi gloria y las señales que hice en Egipto y en este desierto y me probaron esta décima vez, tampoco obedecieron mi voz...”; Dt 13.3: “no escuchen las palabras del profeta aquel... porque el señor Dios nuestro te prueba si aman al señor Dios nuestro con todo su corazón y con toda su vida”; Sal 26.2-3: “examíname Señor, ponme a prueba, pasa por fuego mis riñones y mi corazón porque tu misericordia ante mis ojos está y me he complacido

---

581 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 93.

582 R. A. Guelich, *Mark 1-8.26...*, 40.

en tu verdad”, en este caso, quien solicita ser probado, afirma tener la integridad necesaria para pasar la prueba.

En Sabiduría 2.17-24, que se encuentra dentro del discurso de los malvados, estos quieren ver si las palabras del justo son verdaderas y lo prueban hasta la muerte con torturas para ver si alguien vela por él. El verso 18 dice “si el justo ese es hijo de Dios, él lo auxiliará y lo arrancará de las manos de sus enemigos”<sup>583</sup>. Esta idea se amplía en Sab 3.1-9:

La vida de los justos está en manos de Dios y no les tocará el tormento. La gente insensata pensaba que morían, consideraba su tránsito como una desgracia, y su partida de entre nosotros como una destrucción, pero ellos están en paz. La gente, es verdad, pensaba que cumplían una pena, pero ellos esperaban de lleno la inmortalidad; sufrieron pequeños castigos, recibirán grandes favores, porque Dios los puso a prueba y los halló dignos de sí... Los que confían en él comprenderán la verdad, los fieles a su amor seguirán a su lado; porque ofrece a sus devotos gracia y misericordia y mira por sus elegidos.<sup>584</sup>

El verso 5 dice: “Dios los puso a prueba y los halló dignos de sí” y es lo que se encuentra en las personas en medio de la prueba lo que les da su valor. No es un ejercicio arbitrario como parece desprenderse de este párrafo de Sabiduría, se trata de una lucha por cumplir lealmente ante Dios y de allí es de donde podemos entender el sentido de integridad. La prueba es la serie de acontecimientos gestados en la comunidad que exigen a la persona dar de sí lo que tiene y lo que es: justo o perverso. En este contexto cabe bien la narración que Marcos hace de Jesús: quien asume la justicia de Dios como un camino, enfrentará a los injustos. Una evidencia en Marcos de esta idea se puede apreciar en Marcos 3.1-6.

Dentro de este contexto se debe incluir la prueba a Abraham en Génesis 22.1. Aquí, como en los versos anteriores,

583 L. J. Vilchez, *Sapienciales: V. Sabiduría...*, 164.

584 L. J. Vilchez, *Sapienciales: V. Sabiduría...*, 176.

debe verse la lealtad/fidelidad a Dios como integridad y es una respuesta a la fidelidad de Dios para con su pueblo.

Un caso interesante de considerar para este pasaje es Ben Sirá 2.1-6. La reconstrucción del texto por Nuria Calduch-Benages lo traduce de la siguiente forma:

Hijo mío, si te acercas a servir al Señor,  
prepara tu alma para la prueba  
Orienta bien el corazón y mantente firme;  
no te angusties en tiempo de adversidad  
Pégate a Él y no te separes,  
para que crezcas en tu final  
Todo cuento te suceda, acéptalo  
y en las humillaciones sé paciente  
Porque en el fuego se acrisola el oro,  
y los hombres agradables en el horno de la humillación.  
*En las enfermedades y en la pobreza, pon tu confianza en él  
(GII) (versión griega larga, siglo I o primera mitad del siglo II)*  
Confía en Él y te ayudará  
endereza tus caminos y espera en Él<sup>585</sup>

El griego muestra varios encuentros de vocabulario que son importantes para esta primera sección de Marcos: los imperativos: prepara (ἐτοίμασον) y orienta (εὐθύνου) (2do y 3er hemistiquio), ambas formas aparecen en Marcos 1.3; así como “prueba” (πειρασμός) (2do hemistiquio), que aparece en forma verbal en Marcos 1.13; y la frase “endereza tus caminos” (εὐθύνου τὰς ὁδοὺς σου) (último hemistiquio), frase que, con diferente vocabulario aparece en Marcos 1.3.

Pero a diferencia de Ben Sirá, Marcos pone como gestor de prueba, no a Dios sino a Satanás. Para Calduch-Benages, la prueba divina es una medida educativa que está vinculada a la experiencia de Israel en el desierto, en este caso de Ben Sirá 2.1-6, se representa la prueba individual del discípulo: “el joven servidor del Señor debe apurar los amargos momentos

---

585 N. Calduch-Benages, *En el crisol de la prueba...*, 33.

de prueba antes de saborear la meta<sup>7586</sup>. De modo claro, la cuestión apunta a la búsqueda de la sabiduría y su obtención que expresa la voluntad de la persona de servir a Dios. Todo esto puede ser proyectado sobre Marcos 1.12-13, pero el punto crítico de esta proyección es la presencia del personaje que aparece en Marcos 1.13 como gestor de prueba: Satanás. Allí es el espíritu el que echa a Jesús al desierto para ser probado por Satanás.

Desde el punto de vista mitológico, Jesús, el más fuerte, es llevado a una confrontación con su oponente Satanás, esta lucha fundamental tiene un eco en Marcos 3.22-30, en donde al espíritu santo se le asigna un papel más que significativo: la blasfemia contra este no será perdonada. Pero este pasaje sucede dentro de la tensión sobre la identidad de Jesús que presentan las autoridades venidas de Jerusalén (3.22). Para ellos la actividad de Jesús, especialmente el echar fuera demonios, es producto de estar poseído por Beelzebú, el príncipe de los demonios. Jesús responde, cambiando el nombre de Beelzebú por el de Satanás.

Así que no hay forma de dar alguna explicación razonable de Mc 1.12-13 si no es acogiendo la investidura mitológica que se le da aquí a Jesús. Investidura que está vinculada al ritual del bautismo como experiencia de pasaje y transformación. Desde un punto de vista muy abstracto, se podría decir que el pueblo de Dios en el desierto por el cual deambula durante 40 años debido a sus constantes fallas al ser probado por Dios, que lleva a la muerte de una generación y la llegada a la tierra prometida de una nueva generación de personas fieles, puede ser considerado un patrón para explicar tipológicamente lo que sucede aquí con Jesús.

La convivencia con las bestias del desierto y la atención de los ángeles expresan una dimensión tensional entre prueba y paraíso (si se puede usar esta palabra) la cual se enmarcaría en la tipología Adán-Cristo. Pero en todo esto, aun y cuando

---

586 N. Calduch-Benages, *En el crisol de la prueba...*, 93.

fuese posible, la radicalidad del Marcos y su constante deslocalización de Jesús de los espacios de poder manifiesta una visión diferente y un poder distinto.

Varios problemas además de la propia complejidad de estos tres versos surgen a la hora de tratar de comprenderlos. Quizá el más obvio es que el bautismo de Juan, en Marcos, tiene que ver con el cambio de corazón y el perdón de los pecados, entonces ¿por qué Jesús toma este bautismo? Es especialmente notorio en Marcos el tema del pecado con relación al bautismo ya que es el único evangelio que incluye la palabra “pecados” dos veces en esta sección y paralelos. Mateo indica que Juan predica, no el bautismo, sino el cambio de corazón porque ha llegado el Reino de los Cielos (Mt 3. 2), mientras que, como Marcos, dice que las gentes eran bautizadas confesando sus pecados (Mt 3. 6). Mateo lleva un paso más allá su incomodidad con el bautismo de Jesús:

13 Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ. 14 ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με; 15 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πάσαν δικαιοσύνην. τότε ἀφίησιν αὐ

Entonces se presenta Jesús de Galilea al Jordán con el propósito de ser bautizado por él. Pero Juan le impedía diciendo: “yo necesidad tengo por ti –de- ser bautizado y ¿tu vienes a mí?” y contestando Jesús le dijo: “Deja ahora, pues así es correcto cumplir toda justicia. Entonces lo dejó (bautizarse). (Mt 3.13-15)

La negativa de Juan de bautizar a Jesús deja ver el impacto negativo de esta acción en algunos grupos de Jesús. Sin embargo, no es raro ya que, quien haya escuchado a Mateo desde el inicio hasta aquí, tendrá claro el rango de honor de Jesús. Cosa que en Marcos no sucede. No se sabe quién es Jesús. Es este el momento, luego de su bautismo, en donde su identidad es manifestada: “Eres mi hijo, el amado”. Mateo explica la

razón del bautismo de Jesús con la frase “es correcto cumplir toda justicia”, texto sobre el que Warren Carter dice:

Sin revelar una razón, el autor presenta a Jesús como quien busca el bautismo de Juan (3.6). Juan se niega (3.13-14). Jesús, sin embargo, declara que su bautismo es necesario para “cumplir toda justicia” (3.15). Usando pistas contextuales, la audiencia sabe de cuatro menciones previas de la palabra clave “cumplir” (1.22; 2.15, 17, 23), este verbo significa enactuar o llevar a cabo la voluntad salvadora de Dios de acuerdo con las Escrituras. Su uso con el sustantivo “rectitud” o “justicia” sugiere que rectitud/justicia debe ser entendida como aquello “que es correcto a los ojos de Dios”. Este es el significado del adjetivo “recto” o “justo” usado en 1.18 para describir a José. El conocimiento de la audiencia de este sustantivo usado en la Biblia Hebrea para connotar la voluntad de Dios confirma esta comprensión.<sup>587</sup>

En el caso de Marcos, las pistas contextuales son totalmente diferentes, el contexto mitológico de toda la introducción a su evangelio sugiere que estamos ante un hecho fundante y que Jesús, viene a Juan para ser bautizado como uno más, en analogía con las gentes de Judea y Jerusalén. Este hecho implica sin más que como aquellos, Jesús, también se acerca a buscar el perdón de sus pecados y es luego del bautismo que se produce la teofanía y es Dios mismo quien le descubre, ante Jesús solo, quién es.

En el caso de Lucas el bautismo de Jesús es aún más difuso. Lo que se dice es que así como todo el pueblo era bautizado, Jesús también fue bautizado (Lc 3.21). Uno más entre todos, sin ninguna identificación geográfica y sin mencionar a Juan<sup>588</sup>. También es de notar la labor redaccional de Lucas al incluir el tema de la oración, presentar al espíritu como espíritu santo (3.21-22) y ubicar el pasaje entre el arresto de Juan (3.20) y la genealogía (3.23ss). Lo que resalta del texto de Lucas sobre el bautismo de Jesús es que está posicionado

587 W. Carter, *Matthew: Storyteller, interpreter, evangelist*, Hendrickson Publishers Peabody, Mass 1996, 114.

588 J. Nolland, *Luke: 1-9:20*, Word Books, Dallas, Tex 1989, 160.



justo antes de la genealogía, la cual, a diferencia de Mateo, inicia con José y termina con Adán y luego hijo de Dios. De este modo, Lucas le da un lugar dentro de la especie humana en contraste con el primer humano: Adán que resulta hijo de Dios<sup>589</sup>. Lucas construye una inclusión entre la denominación “hijo de Dios” posterior al bautismo e “hijo de Dios” al cerrar la genealogía.

Si Marcos ha puesto el acento en el bautismo para el cambio de corazón para el perdón de pecados, tanto Mateo como Lucas han tratado de corregir este dato y transformar el bautismo de Jesús en una experiencia propia de quien cuenta con un gran honor en su ascendencia y un honor teológicamente situado. Por esta razón, uno debería considerar que Marcos aporta una visión de Jesús diferente a la de los otros dos evangelistas. Pero al ser así, crea un problema teológico: Jesús busca un cambio de corazón para el perdón de pecados. ¿Qué implicaciones tiene esto para la reconstrucción del Jesús histórico y para la teología eclesiástica?

Los versos 10-13 son una teofanía dado que esta significa la irrupción del mundo divino en el espacio humano y eso es lo que sucede en el relato del bautismo de Jesús. George Savran trabaja el conjunto de relatos en donde se da este encuentro particularmente claro entre lo divino y lo terrestre y lo ha hecho a través del concepto escena-tipo:

La idea de la escena tipo es la que más ayuda a vincular la laguna entre las conexiones formales estructurales entre los relatos y la dinámica particular de cada historia. Usaré el término para referirme a una escena recurrente entre una historia cuyas repeticiones revelan tanto identidad como diferencia: identidad en la secuencia básica de la trama que es descrita y diferencia en el despliegue de ciertos motivos de maneras variadas.<sup>590</sup>

Savran propone cinco aspectos que permiten identificar la escena tipo de las teofanías:

---

589 J. Nolland, *Luke: 1-9:20...*, 174.

590 G. Savran, “Theophany as Type Scene”, *Prooftexts*, 23 (2), (2003) 125.

- a. Ubicación de la escena: el protagonista se separa de su cotidianidad y es ubicado en un lugar significativo.
- b. Aparición y discurso de Yaweh: el mensaje es dado con palabras y viene después de un componente visual.
- c. Respuesta humana a la presencia de lo divino: reacción del protagonista ante la experiencia de lo divino.
- d. Expresión de duda o ansiedad: renuencia del protagonista a aceptar la misión.
- e. Externalización: regreso del protagonista al mundo cotidiano, pero habiendo sido transformado.

El relato del bautismo de Jesús aporta casi todos estos elementos:

- a. Jesús de Nazareth de Galilea viene solo ante Juan y es bautizado. El contraste con la escena de Juan (1.4-8) es evidente por la pluralidad de gentes que vienen a él. Todos ellos son identificados por su lugar de origen, también Jesús, y todos han dejado sus dinámicas cotidianas: familia, y demás. El Jordán es un punto clave en la geografía del éxodo-conquista, por demás significativo. El juego de fronteras es muy importante: Judea-Jerusalén//Nazareth-Galilea, Desierto//Jordán.
- b. Solo Jesús ve el rasgarse de los cielos, la voz y el descenso del espíritu. Las palabras de la voz explican su identidad que es su misión. Todo el peso recae sobre la identidad de Jesús.
- c. La respuesta de Jesús es el silencio. Pero debe considerarse que cuando el espíritu echa a Jesús al desierto, amplia-

ría el espacio de la experiencia teofánica: Jesús aún más solo, cada vez más lejos de la comunidad humana y más lejos de las dimensiones cotidianas de la vida, está ahora en comunidad con animales y ángeles. Jesús sigue sin decir nada. No se observa lo que hace Jesús, solo se infiere de la razón para estar en el desierto que es un lugar aún más apartado del desierto de Juan: está siendo probado por Satanás.

- d. Jesús, una vez arrestado Juan, regresa a Galilea predicando las buenas nuevas de Dios. La transformación que ha experimentado Jesús se evidencia en la transformación del mensaje de Juan y la indicación del tiempo presente del Reino de Dios.

El silencio de Jesús, así como la descripción de su falta de dudas o ansiedad, contrasta con la reacción de los tres discípulos en Marcos 9.2-10. Si seguimos la misma estructura anterior tendremos lo siguiente:

- a. Jesús toma a Pedro, Juan y Santiago y los conduce a ellos solos a un monte alto y apartado,
- b. Allí, ante ellos, se transfigura. Visión: Vestidos blanquísimos, Elías y Moisés,
- c. Pedro propone hacer tiendas para Jesús, Elías y Moisés: “es bueno para nosotros estar aquí”
- d. Lo dijo porque estaba aterrorizado
- e. Una nube los cubrió y una voz desde la nube: “Este es mi hijo amado. Escúchenlo”
- f. Bajan del monte y Jesús les dice que no hablen de esta experiencia con nadie hasta que él resucite.

Como el mismo Savran precisa, cada relato desarrolla cada elemento de una manera particular, sea subrayando alguno o eliminando alguno<sup>591</sup>. En el caso de la teofanía de la transfiguración, Pedro hace una propuesta (elemento “c”) porque no sabía qué contestar y luego se incluye a los otros tres: “pues estaban aterrizados” (elemento “d”), el elemento “e”, cuando bajan del monte Jesús les comisiona a no decir nada hasta cierto momento: su resurrección.

El contraste entre la escena del bautismo de Jesús y la transfiguración se observa no solo en la geografía sino en el silencio de Jesús ante la experiencia que está viviendo. Este silencio y la acción del espíritu parecen apuntar a la aceptación de Jesús sin peros de la investidura que se le revela.

El otro elemento que está asociado a esta teofanía es la experiencia del ritual del bautismo. Y al revisar la bibliografía sobre el tema uno abre un espacio de reflexión muy amplio que va desde el estudio del ritual en el NT hasta el estudio del shamanismo como un tipo social para entender la práctica de Jesús.

Tomo como elemento clave el trabajo de Santiago Guijarro *Why Does the Gospel of Mark Begin as It Does?*<sup>592</sup>. Los rituales de transformación de estatus como todos los rituales rompen fronteras y en este caso de Marcos podemos identificar que quien establece las fronteras es Dios y el sistema derivado de pureza y santidad que gira en torno al Templo de Jerusalén<sup>593</sup>.

En el mapa social, un artesano nacido de una familia que vive en una aldea galilea desconocida está lejos de llenar lo que se esperaría del Ungido de Dios. La presentación de Jesús en Marcos, en consecuencia, intenta mostrar cómo Jesús, el artesano Galileo, ha llegado a ser el Hijo de Dios. Esto lo hace Mar-

591 G. Savran, “Theophany as Type Scene”..., 136.

592 S. Guijarro, “Why Does the Gospel of Mark Begin as It Does?”, *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 33, 1 (February 01, 2003), 28-38.

593 S. Guijarro, “Why Does the Gospel of Mark Begin as it Does?”..., 34.

cos mostrando el proceso ritual por el cual su estatus ha sido transformado.<sup>594</sup>

La tipología de Turner establece que el ritual implica tres momentos: segregación, liminalidad, agregación. En el momento de la segregación, la persona iniciante, es separada de su mundo cotidiano: familia, tierra, etc. y se orienta hacia espacios y tiempos distintos al común de su vida diaria (vino Jesús de Nazareth de Galilea). El momento de liminalidad es un umbral en donde la persona iniciada se despoja de su anterior estatus y en un sentido, debe morir a esto para luego, alcanzar el nuevo estatus (cuando subía del agua). La agregación es el momento en el cual la persona, una vez transformada en el proceso ritual, se incorpora a su mundo cotidiano siendo otra persona (Jesús regresa a Galilea anunciando las Buenas Nuevas). En el ritual hay un anciano, o una persona que hace de mistagogo y que conduce el proceso (Juan). A la vez existen diversos símbolos en el ritual que juegan un papel significativo, en nuestro caso, el agua, el espíritu mismo y la semejanza de pájaro. Pero también, desde el punto de vista lingüístico, el descenso y el ascenso (verbos que se encuentran en este pasaje)<sup>595</sup>.

Este proceso se puede observar con claridad en Romanos 6.1-10. Así, Pablo dice que quien ha sido bautizado en Cristo ha sido bautizado en su muerte: cosepultado con él, pero, además, “así como fue” levantado por la gloria de Dios padre, “del mismo modo en novedad de vida caminemos” (6.4). El pasaje apunta a las dimensiones homológicas entre Cristo y quienes se bautizan, así que estas personas, asumen la misma transformación suya.

Guijarro resume las razones de Marcos para presentar esta imagen:

Este proceso ritual responde a las dos metas que Marcos, propone al comienzo de su relato: revelar el origen del honor adscrito de Jesús y defenderle contra las acusaciones de ser un impostor

---

594 S. Guijarro, “Why Does the Gospel of Mark Begin as it Does?”..., 34

595 S. Guijarro, “Why Does the Gospel of Mark Begin as it Does?”..., 34.

(exorcismos) que viene de un origen bajo (una familia de artesanos en Nazareth). El honor adscrito de Jesús el cual ha sido ya predicho en los versos precedentes y será dado a conocer en su actividad posterior, es revelado y puesto a prueba en el relato del bautismo y las pruebas. Ahora, el estatus de transformación ritual tiene un aspecto distintivo porque Marcos quiere presentar a Jesús como un hombre santo (hasid). El honor adscrito que Marcos reclama para Jesús es el típico de un hombre santo. En consecuencia, la forma en que Marcos presenta el proceso de Jesús de alcanzar el estatus de un hombre santo es similar a los rituales de iniciación de los hombres santos de otras culturas. El modelo de estos rituales nos ayudará en tanto determinemos más precisamente porqué Marcos comenzó su evangelios como lo hizo.<sup>596</sup>

Muchos de los problemas para comprender este tipo de pasajes en el evangelio de Marcos tienen que ver con la ceguera intercultural que ha padecido la exégesis. Pero, al buscar recursos vinculantes entre culturas, se hace evidente la experiencia común. También se puede evidenciar las similitudes del esquema de un ritual de transformación y los elementos de la escena tipo de la teofanía.

Ahora, este acercamiento desde la teoría del ritual de transformación, permite entender mucho mejor por qué Jesús fue echado al desierto para enfrentar un proceso de pruebas por medio de la mano de Satanás. Como “hombre santo” o *chaman*, Jesús cumple con el proceso de transformación que le lleva de ser una persona de bajo estatus proveniente de Galilea, y asumir a cabalidad su nueva identidad como hijo de Dios.

El paso del tiempo-espacio común al tiempo-espacio sagrado tiene que ver con la forma de experimentar la realidad. La realidad sagrada no puede vivirse fácilmente dentro de los marcos de lo “normal”. Por esta razón, la experiencia de lo sagrado requiere una conciencia alterna de la realidad y este estado se denomina “estado alterado de conciencia”.

596 S. Guijarro, “Why Does the Gospel of Mark Begin as it Does?”..., 35.

McVann señala que durante el momento de liminalidad, la persona iniciante, al ser separado de su mundo de todos los días puede sentirse desorientado, ya que al haber sido cortado de su espacio familiar:

Se requiere que abandonen sus hábitos previos, ideas, y comprensión sobre sus identidades personales y relaciones con otros en su sociedad. Dado que ellos están “perdidos” de su cultura durante este tiempo, su estatus es ritualmente recreado, cualquier estatus que ellos tuvieron está, también, perdido. Su identidad de antes del rito no es más operativa, pero ellos aún no están vinculados a un nuevo rol y estatus. En consecuencia, se perciben como peligrosos o como contaminación a quienes están fuera del proceso ritual porque las personas iniciantes existen en un limo, un reino donde están “en medio”, que es siempre un lugar peligroso.<sup>597</sup>

Siendo así, la experiencia con lo trascendente genera condiciones críticas en la manera de percibir el mundo, esa desorientación de lo conocido, de estar fuera de sí es el espacio de los estados-alterados-de-conciencia. Para las personas comunes de Nuestra América, este tipo de experiencias forman parte de una realidad cotidiana sea para ver, sentir, recibir o hacer cosas que están fuera de las condiciones ordinarias de vida. La experiencia de los milagros no puede ser menospreciada como no-científica o como imposible dado que en tanto experiencia cotidiana resulta real y tangible. En este sentido nuestras culturas experimentan a Dios como una fuerza que hace reversible las crisis angustiantes de nuestro diario vivir. Por lo tanto, son legítimas y pueden ser una base, también legítima, de lectura de textos como el bautismo y las pruebas de Jesús en Marcos. El aporte operativo de estas afirmaciones es simple: todo cuanto nos parece “sobrenatural” o “extraordinario” se asume como real en tanto forma parte del mundo

---

597 M. McVann, “Rituals of Status Transformation in Luke-Acts: The Case of Jesus the Prophet”, J. Neyrey (Ed), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody; Mass 1991, 339.

cultural de la época y por lo tanto no es necesario ni buscar su función simbólica o teológica para hacerlo comprensible ante “nuestra” cultura.

Malina y Pilch apuntan:

La corriente principal de la cultura de los Estados Unidos desaprueba y aún niega la capacidad humana para las visiones, trances y experiencias de realidades alternas. Somos muy curiosos sobre las dimensiones no-rationales de la existencia humana pero tendemos a etiquetar tales experiencias como irracionales. John Pilch cita el trabajo de Erika Bourguignon, quien compiló una muestra de 488 sociedades en todo el mundo, con distintos niveles de complejidad tecnológica, y encontró que 90 por ciento de estas sociedades evidencian “estados alterados de conciencia”. Ella concluye: “Las sociedades que no utilizan estos estados claramente son excepciones históricas que necesitan ser explicadas, en lugar de la vasta mayoría que usan tales estados” (citado por Pilch 1993-233). Entonces sería anacrónico y etnocéntrico tomar nuestra sociedad post-iluminada, post-revolución industrial, tecnológicamente obsesionada, como normativa para juzgar a cualquiera otro más que a nosotros mismos. Para la mayoría del mundo, aun hoy, el reporte de un estado alterado de conciencia sería considerado normal.<sup>598</sup>

La falta de credibilidad histórica de relatos como el del bautismo y la prueba de Jesús en el desierto debe ser cuestionada. Así también el ubicar estos relatos como formas simbólicas de narrar pensamiento teológico. Estas interpretaciones, sin duda, son un acto de vandalismo cultural. Estos relatos son históricamente comprensibles y confiables si dejamos de pensar que la “objetividad” es el único medio de conocimiento legítimo<sup>599</sup>. Las distintas culturas tienen sus propios medios de producir conocimiento que es útil para la nutrición de las vidas de sus miembros. Sin embargo, estos conocimientos no serán útiles para crear el tipo de sociedad que considera a la tecnología y a la ciencia formal como instrumentos de

598 B. Malina, J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul...*, 332.

599 B. Malina, J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul...*, 333.



producción de cosas para el consumo o para maximizar la producción.

Como ha sugerido Guijarro, esta escena del bautismo y las pruebas, expresa un reposicionamiento social de Jesús de Nazareth de Galilea. Jesús transita de su condición mínima de honor a otra en donde su honor queda adscrito al honor de Dios: su padre. Esta afirmación del nuevo honor de Jesús y con el de su nueva identidad son los que le permiten su quehacer a partir del Marcos 1.14ss. Mientras Mateo y Lucas construyen un pedigrí para Jesús en los relatos de la infancia y las genealogías, Marcos omite todo este material para ubicar a Jesús, desde el inicio en el marco de Isaías, en el espacio del desierto y de la presencia en él del Espíritu como Hijo amado. Lo que siga de aquí en adelante será el complejo de tensiones entre una nueva experiencia de Dios y las dinámicas sociales en donde Dios ha sido salvaguardado por la costumbre y las instituciones.

## VERSOS 14-15

14. Y después que fue entregado Juan, vino Jesús a la Galilea predicando la buena noticia de Dios,

15. y diciendo “se ha cumplido el tiempo y se ha acercado el Reino de Dios, transformen sus corazones y crean (o sean leales) en la buena noticia”.

Del mismo modo que los versos anteriores, estos, presentan una estructura lineal que manifiesta los ecos del inicio del prólogo marcano: buenas nuevas, predicar, cambiar de corazón.

La estructura verbal marca dos momentos. El primero de la narración en el verso 14 que se sostiene con el aoristo “vino Jesús” y que constituye una sincronía con el infinitivo aoristo: “ser entregado Juan”. Se marca una temporalidad cualitativa

que recupera los versos 1.4-8. Juan habla del más fuerte justo antes de llegar Jesús a ser bautizado por él. Al ser entregado Juan, es Jesús quien regresa de su experiencia espiritual profunda como Hijo de Dios y asume su papel. El participio κηρύσσων (predicando) es igual al usado para Juan en Marcos 1.4 lo que establece el paralelo entre ambos quehaceres.

El segundo momento es expresado en el verso 15 usando los perfectos y los imperativos. Los perfectos “se ha cumplido el tiempo” y “se ha acercado el Reino de Dios” ponen delante del auditorio la relevancia del presente. La dimensión temporal de estos dos versos cierra lo dicho en 1.2-3. Ahora el mundo de arriba está presente abajo, en el mundo de los humanos. Pero ¿sabrán los humanos reconocerlo? ¿Será Jesús esperanza para su pueblo?

La frase Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην (“después de ser entregado Juan”) es el inicio de los nuevos acontecimientos y se constituye en la razón para que Jesús regrese de su retiro en el desierto. El verbo παραδοθῆναι (ser entregado) es usado en Marcos sobre todo para hablar del asesinato de Jesús: 3.19, 9.31, 10.33; 14.10, 11, 18, 21, 42, 44; 15.1, 10, 15. De esta lista de versos la mayoría están vinculados a Judas “el que le entregó”, pero también los grupos que componían el Sanedrín, y Pilatos. El episodio de la muerte de Juan se narra en Marcos 6. 14-29.

En el capítulo 13 de Marcos se usa el mismo verbo para anunciar la suerte de los seguidores de Jesús: 13.9, 11, 12. La identidad de quien entrega a los seguidores de Jesús queda sin ser indicada, excepto en 13.12: el hermano al hermano, el padre al hijo para ser muertos o los hijos a los padres. En 13.9 se indica que serán entregados al sanedrín y a las sinagogas para ser golpeados y a los gobernantes y príncipes para testimonio. En 13.11 no se expresa ni quién entrega ni a quién son entregados.

Mateo 4.12, paralelo de Marcos 1.14, modifica significativamente la frase de Marcos: Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης πᾶ ρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (“y oyendo que Juan

fue entregado se marchó a Galilea”). Lucas se distancia totalmente de ambos evangelistas: “y regresó Jesús en la fuerza del espíritu a Galilea. Y fama salió a lo largo de toda la región acerca de él.” (Lc 4.14).

La construcción de Mateo no solo difiere en la construcción de la primera línea del verso que es paralelo a Marcos, también y más, en lo que sigue. Se traza un mapa de sus desplazamientos geográficos y de la razón de los mismos. Mateo 4.13 parece indicar que Jesús estaba en Nazareth, no en el desierto al ser entregado Juan como sucede en Marcos y el movimiento es desde esta ubicación a Cafarnaúm junto al mar y frontera con Zabulón y Neftalí. El verbo en aoristo “vino” en Marcos es seguido por el participio “anunciando las buenas nuevas”, pero Mateo lo ha desplazado hasta 4.17 en forma de infinitivo presente.

Mateo 4.12 y 17 son el equivalente de Marcos 1.14-15. En consecuencia, los versos de Mateo 4.13-16 ofrecen una visión totalmente diferente de Marcos y explican las dimensiones de la prédica de Jesús. La amplia descripción geográfica del verso 13 tiene sentido con la adición de la cita de Isaías 8.23-9.1. El verso 14 indica que este movimiento de Jesús tiene el propósito de cumplir lo dicho por Isaías y, lo dicho en la cita siguiente, apunta a la llegada de la luz en medio del pueblo que está sentado en sombra de muerte. El verso 17, en cuanto al contenido de la predicación de Jesús, es idéntico a la predicación de Juan (Mt 3.2).

En Lucas no hay vinculación alguna con Marcos en este pasaje. Lucas 4.15 pone a Jesús a enseñar en las sinagogas “de ellos, siendo honrado por todos”. A diferencia de Marcos, quien traza el camino de Jesús en la costa para predicar, Lucas posiciona a Jesús en Nazareth, en sábado y en la sinagoga. Lo que sigue no deja dudas sobre quién es Jesús y su papel: “Hoy esta escritura se ha cumplido ante sus oídos”.

Los cambios redaccionales de Mateo y Lucas con relación a Marcos muestran desarrollos muy elaborados y ponen a Jesús como figura central de las escrituras hebreas. El caso

de Marcos apunta, más bien, a un proceso de desciframiento de lo dicho por la voz en los versos anteriores. La audiencia sabe, pero lo que sabe tomará forma como participación en la escucha del relato marcano.

Lo que sucede luego de ser entregado Juan para su muerte es que Jesús se desplaza hacia su lugar de origen. Abandona el desierto que es el último lugar en donde fue dejado por Marcos 1.13. El desierto sería un útero en donde Jesús crece como ser humano lleno de Espíritu. Ahora debe regresar al mundo humano y lo hace empoderado con un anuncio diferente al de Juan. Lo hace también, orientado a Galilea en general. Jesús regresa a su mundo, el lugar donde encuentra identidad y raíces. El mundo de Jesús no está en Judea y Jerusalén, ambos lugares de acogida al mensaje de Juan (1.4-8). El mundo humano al que se predica el cumplimiento y la esperanza es el de la periferia de Galilea.

La identidad étnica de Jesús ha sido ampliamente estudiada por John H. Elliot<sup>600</sup>. La primera observación que hace Elliot la toma de Jacob Neusner e indica que este autor y un número creciente de eruditos consideran que el concepto “judío” como se entiende hoy no proviene del mundo del siglo primero sino del siglo cuarto de la era común:

El siglo cuarto marca el primer siglo de la cristiandad como occidente la conoce: la fuerza política y cultural decisiva en la civilización occidental. Cuando Roma llegó a ser cristiana, el judaísmo como tal, florecía en la civilización occidental alcanzando la forma familiar y la definición que conocemos hoy como normativa. El judaísmo nació en la matriz del cristianismo triunfante.<sup>601</sup>

Para efectos de comprender esta posición, es necesario entender antes que, en el siglo primero y durante la formación

600 J. Elliot, “Jesus the Israelite Was Neither a “Jew” nor a “Christian”: On Correcting Misleading Nomenclature”, *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5, 2, (July 01, 2007).

601 J. Neusner, *The Emergence of Judaism*, Westminster John Knox Press, Louisville 2004, 17.

del corpus paulino, de Marcos y Q no existía un judaísmo estructurado. Eso significa que, al considerar Qumrán o Filón de Alejandría, así como la literatura posexilica y aquella que se fecha durante la época de formación del Nuevo Testamento, existían distintas tendencias dentro de la experiencia religiosa y cultural contenida en el concepto de Casa de Israel. No se podía identificar entre estas una visión convergente de puntos teológicos o espirituales que les diera unidad. Esto se logró solo durante los siglos posteriores al nacimiento de los cristianismos: “Con la provisión de una cosmovisión referente a la salvación, una manera de vivir referente a la santificación y una doctrina de la comunidad de los fieles referente a Israel. El judaísmo emergió íntegro y completo. Para finales del siglo cuarto, fue claro que Israel, el pueblo santo, había sobrevivido al reto del triunfo cristiano en el Imperio Romano. No hubo conversiones masivas recordadas por los sabios rabínicos”<sup>602</sup>. Fue esta crisis, que se da frente al triunfo del cristianismo en Roma, la que les permite a los intelectuales y religiosos de la Casa de Israel de aquellas épocas sintetizar una cosmovisión sobre cómo Israel sería salvo<sup>603</sup>.

Para efectos de comprender lo que sucedía en el siglo primero con esta compleja fotografía de tendencias como Qumrán, Filón, Josefo, y las prácticas que se observan en los evangelios será necesario el concepto de “judaísmos múltiples”. Este concepto se construye para dar alguna articulación a la diversidad de tendencias que existía:

El consenso que la religión judía desde 330 antes de la era común hasta el 200 de la era común, exhibió “una casi ilimitada diversidad y variedad” (Kraft and Nickelsburg 1986: 2) encontró una expresión completa en el modelo de judaísmos múltiples, cada uno representando un sistema discreto y un programa. El modelo de judaísmos múltiples les dibuja como distintos, pero no dispares. Y sugiere que eran tan divergentes como para ser vistos simplemente como variación de un patrón único. En cam-

---

602 J. Neusner, *The Emergence of Judaism...*, 16.

603 J. Neusner, *The Emergence of Judaism...*, 17.

bio, como hijos de unos mismos padres, los diferentes judaísmos poseen aspectos de un legado común, pero no necesariamente los mismos aspectos, o en de la misma manera o en la misma proporción. Por ejemplo, los escritos judíos tanto de Palestina como de la diáspora exhiben diversas comprensiones de rituales y conceptos comunes. Aun un ritual básico como la circuncisión es usado e interpretado diferente en la Biblia Hebrea, Pablo, 1Macabeos, Josefo y Filón (Smith 1982). De la misma forma, el concepto de Mesías, largamente considerado esencial a todas las formas de la religión judía, es de hecho empleado solo en algunos textos de este periodo y por lo tanto inconsistentemente (Neusner, et al. 1987).<sup>604</sup>

Entonces, tanto los conceptos “judío” y “judaísmo”, así como “cristiano” y “cristianismo” provienen de acontecimientos del siglo cuarto de la era común y por lo tanto, son inaplicables a una serie de términos en el Nuevo Testamento que han sido traducidos con esas palabras. En especial la primera: judío, es inadecuada para traducir, como se ha hecho, el término griego: Ἰουδαῖος. Este término debe traducirse a partir de su connotación étnica: de Judea.

En consecuencia, Elliot estudia las formas de autoidentificación de Jesús o de identificación que usaron hacia él. Como era costumbre en una cultura colectivista y orientada hacia el grupo, Jesús fue identificado según su lugar de nacimiento, su familia, su linaje o su lugar de actividad. Este acercamiento permite observar la relación entre los de adentro del grupo y los de afuera del grupo. Dicho de otro modo, al construir una identidad dentro de una cultura colectivista, esta se nutre de las relaciones colaterales y es en torno a tales relaciones que una persona establece quiénes forman parte de su grupo y quiénes no. Esto aparte de los títulos honoríficos que se le otorgan en el NT: hijo de Dios, Mesías y demás. Resume Elliot:

---

604 A. Overman; W. Scott Green, “Judaism in the Greco Roman Period”, D. N. Freedman (Editor General), *The Anchor Bible Dictionary*, 1997.

En consecuencia, en el NT, Jesús es identificado en términos de sus (a) padres, hermanos o linaje. En términos de su familia y linaje, Jesús fue *Yeshua bar Yosef*, de la casa de David (Mt. 1.1), de la tribu de Judá (Mt. 1.2-3), de la casa de Abraham, Isaac y Jacob (Mt. 1.1, 2). O él es identificado en términos de (b) su lugar de nacimiento, su origen geográfico y lugar de actividad. Entonces él es representado como “Jesús de Galilea” (*apo tês Galilaias*, Mt. 3.13) o “de Nazareth de Galilea” (*apo Nazareth tês Galilaias* (Mt.21.11; 27.55; Mc 1.9) o como “Jesús el galileo” (*ho Galilaios*, Mt. 26.69).<sup>605</sup>

El término Ἰουδαῖος (proveniente de Judea) no se usó para referirse a Jesús excepto en tres ocasiones por personajes fuera del ámbito de la Casa de Israel: “por los Magos persas que se refirieron a Jesús niño como “rey de los Ἰουδαίων” en Mateo (2.2), por la mujer samaritana en Juan 4.1-42 que lo define como alguien que proviene del territorio de Judea y, entonces, como un “judeano” (Jn 4.9), y por los romanos que lo ejecutaron (Mt. 27.37/Mc 15.26/Lc. 23.38/Jn 19.19)”<sup>606</sup>.

El contraste grupal entre judeano y galileo permite comprender que, Jesús, nunca se vio a sí mismo como una persona de Judea, menos como un judío. El estudio de Elliot es muy amplio y muestra que el término Ἰουδαῖος está referido a la ubicación geográfica de las personas a quienes se les adscribe<sup>607</sup>. Por esta razón, Jesús, regresa a Galilea que es su geografía y por ende, su mundo.

No se debe confundir Galilea con una región pobre e incul-ta sin más. Tampoco considero apropiado ver a Galilea como una región aislada de las tradiciones de la Casa de Israel, como “Galilea de los gentiles” (Mt 4.15). Un primer elemento que uno debe tomar en cuenta es que el sistema de producción de la zona Mediterránea del siglo primero se basa en la tierra

---

605 J. Elliot, “Jesus the Israelite Was Neither a “Jew” nor a “Christian”..., 126.

606 J. Elliot, “Jesus the Israelite Was Neither a “Jew” nor a “Christian”..., 128.

607 J. Elliot, “Jesus the Israelite Was Neither a “Jew” nor a “Christian”..., 146-147.

y en la producción agrícola<sup>608</sup>. No es la industria, la tecnología, el comercio y los servicios aquello que genera riqueza. Por eso, establecer una tensión entre ciudad y campo en esta zona cultural en aquella época no tiene sentido. También es necesario entender que era una economía de subsistencia y que los excedentes eran bastante pocos. Estos excedentes se orientaban a las grandes ciudades donde habitaban las élites. Hay que considerar que tanto en el campo, como en las ciudades y realizando distintos tipos de trabajos está la persona esclava. Esta se encarga aun de actividades de administración pública.

Marcos no menciona ninguna de las grandes ciudades de Galilea: Seforis, Tiberiades, y solo de pasada indica la Decápolis, Tiro y Sidón. Esto es así porque, en general, Jesús dirigió su quehacer a los poblados periféricos de estos lugares centrales. Para tener una idea de la vida de estos pequeños poblados,

La aldea que más interesa a los teólogos cristianos es Nazareth, un pequeño lugar localizado sobre una pendiente en la cresta del sur de Galilea. Aunque a solo 3 o 4 millas de Seforis estaba situada fuera del camino principal que llevaba a la mayoría de la gente a ese centro administrativo. Los más fuertes restos arqueológicos apuntan a la agricultura como la principal ocupación de los aldeanos: prensas para aceitunas, prensas para vino, molinos para el grano, cisternas para recoger agua, depósitos para almacenar vasijas. Estos hallazgos indican que los habitantes fueron campesinos que trabajaban en su propia tierra, campesinos arrendatarios o artesanos que servían a las necesidades de la población. Al momento, no hay nada que indique riqueza entre los hallazgos de Nazareth: no se han encontrado caminos públicos pavimentados, edificios cívicos, no hay inscripciones, no hay frescos decorativos o mosaicos, no se han encontrado artículos de lujo como botellas de perfume, ni siquiera simple vidrio.<sup>609</sup>

608 E. W. Stegemann; W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo...*, 19.

609 A. J. Elizabeth, "Galilee: A Critical Matrix for Marian Studies". *Theological Studies*, 70, 2 (May 01, 2009) 331.



El peregrinaje de Jesús a través de las aldeas de Galilea y fuera de los espacios evidentemente organizados de las grandes ciudades constituye una estrategia de Jesús y su grupo en los evangelios y en particular en Marcos. Moxnes ve estas rutas de Jesús como la construcción de un espacio alternativo al construido por Herodes: el camino de Jesús es subversivo, se distancia de las ciudades y recupera los poblados<sup>610</sup>. Pero es también claro, en otro estudio de Moxnes, que Jesús, si bien se dirigió a las villas y aldeas de Galilea, también lo hizo creando crisis en los valores tradicionales de esos espacios<sup>611</sup>. Entonces, no solo Jesús se alejó de Judea y del Templo, sino también de las ciudades Galileas, además tomó distancia de la dinámica tradicional de las aldeas.

Esta estrategia puede verse a la luz de la experiencia de una forma de vida alternativa en Dios que permitía actuar de una manera transformativa en todos los espacios, incluidos aquellos de las villas y aldeas. La formación de una familia sustituta como estructura y dinámica de los grupos en torno a Jesús expresa la ruptura con la estructura y dinámica de una sociedad organizada sobre la base de la casa:

La casa alternativa está constituida por hermanos, hermanas y madre en las palabras de Jesús y es notoria la ausencia de padre (Mc 3.31-35). Aún más drásticas sus imágenes de a quién pertenece al Reino. Estos dichos de Jesús están esparcidos en los evangelios, así, no es hasta que estos se toman en su conjunto que uno se da cuenta cómo estos rompen con el modelo de la Casa. Rompen con la autoridad basada en el señorío, los bebés son los primeros en ser incluidos en el Reino (Mt 19.13-15). Eunucos, hombres que han dejado el estatus masculino su respetabilidad y su poder de reproducción (Mt 19.12), y mujeres estériles quienes no cumplen con el rol ideal de las mujeres

---

610 H. Moxnes, "The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus. Part II", *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 31,2 (May 01, 2001) 75.

611 H. Moxnes, "Identity in Jesus' Galilee -From Ethnicity to Locative Intersectionality", *Biblical Interpretation: a Journal of Contemporary Approaches*, 18 (October 01, 2010) 413.

como madres, del mismo modo son incluidas (Lc 23.29). No hay razón para pensar que el movimiento de Jesús fue constituido primeramente por bebés, eunucos y mujeres estériles, pero la retórica de la inversión es significativa. Representa la inversión de las jerarquías de género y estatus.<sup>612</sup>

Entonces, el sentido de periferia implica una dimensión de la geografía que trasciende lo local y se transforma en un espacio de vivencias alternativas en donde se rompen los paradigmas fundamentales de la dinámica social tanto en la relación Judea-Galilea, como la de Ciudades Galileas-Villas/aldeas y en las mismas villas y aldeas las relaciones de género y estatus. El regreso de Jesús a Galilea no es solo un regreso a su geografía originaria, sino un regreso a esa geografía, pero desde una vivencia del nuevo lugar que está aconteciendo: la cercanía/presencia del Reino de Dios.

Como ya he mencionado en torno al verso 1, el evangelio/la buena nueva de Dios, está vinculado a la tradición paulina y sitúa los quehaceres de Juan y Jesús dentro de la experiencia de Dios. Esto también permite observar a Jesús como alguien que, en sus acciones, se refiere a Dios. Así se conjuga lo enunciado con la presencia del espíritu en Jesús.

Resumo el esquema de movimientos de 1.1-15:

- Juan emerge en el desierto
- Los de Judea y de Jerusalén vienen a él al Jordán
- Jesús vino de Nazareth de Galilea al Jordán
- Jesús es echado al desierto
- Jesús vino a Galilea

Si en un primer momento se puede asumir que Juan cumple lo propuesto en 1.2-3 como mensajero y como voz, ahora,

---

612 H. Moxnes, "Identity in Jesus' Galilee -From Ethnicity to Locative Intersectionality", 413-414.

al final de la introducción, Jesús es la voz. Pero es necesario revisar la dinámica de los movimientos. Juan inicia en el desierto, Jesús, en un sentido tiene su experiencia de Dios en el desierto y este es su útero como reconocimiento divino y como prueba. Es también claro que el Jordán es un punto de encuentro entre Judea-Jerusalén y Galilea, ambos en torno a Juan. Juan, sin embargo, parece dirigirse a los del sur que es el centro, el lugar del templo. Jesús se orienta a Galilea y se aleja de ese centro espiritual. Entonces, suceden varias transformaciones en estos versos. Es Jesús, al final de esta presentación marcana la voz y se puede inferir que los imperativos de 1.3 transmutan en los imperativos del verso 15: cambien de corazón y sean leales.

Marcos 1.15 explica la proposición del verso anterior ¿en qué consiste la buena nueva de Dios? Si el verbo “vino” del verso 14 está en aoristo y forma parte de la dinámica narrativa, el participio presente λέγων (diciendo) está referido a este aoristo y expresa que el venir de Jesús es una práctica: “el tiempo se ha cumplido y se ha acercado el Reino de Dios: cambien el corazón y sean leales/crean a la buena noticia”.

Los dos tiempos perfectos “se ha cumplido y se ha acercado” apuntan a una situación que sintetiza el pasado en un momento del presente<sup>613</sup> y por lo tanto, se trata de una forma de expresar que lo dicho en 1.2-3 se ha hecho presente, ya ha sucedido, ya está aquí. Los verbos en imperativo “cambien de corazón y sean leales/crean” es la respuesta esperada ante la buena noticia de este momento presente, único.

Esta idea se refuerza con el concepto de *kairós* (tiempo): “Algo decisivamente nuevo y constitutivo para cualquier convicción cristiana del tiempo es la convicción de que con la venida de Jesús ha empezado un *kairós* absolutamente singular, que califica todos los restantes tiempos. Marcos 1.15 lo pone programáticamente de manifiesto”<sup>614</sup>. El mismo texto

---

613 J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos...*, 106.

614 H.-C. Hahn, “Tiempo (*kairós*)”, L. Coenen, E. Beyreuther, & H. Bietenhard (Eds), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Vol. IV), Sígueme, Sala-

citado aporta una cita de Joachim Jeremias sobre este verso: “ha comenzado la hora del cumplimiento, el reino de Dios se ha manifestado ya aquí y ahora; pronto llegará la catástrofe que servirá de introducción a la venida definitiva. Aprovechad el tiempo antes de que sea demasiado tarde; está en juego la muerte o la vida”<sup>615</sup>. Esta interpretación de Marcos 1.15 expresa el sentido de inminencia del mensaje de Jesús.

Ahora, en las coordenadas culturales de Marcos, el tiempo está orientado hacia el presente y como tal, todo cuando acontece es vivido como experiencia presente, aun el futuro es vivido como posibilidad real:

Así, para los miembros de los grupos del movimiento de Jesús, la irrupción del reino de Dios era inminente, la vuelta de Jesús como Mesías poderoso estaba a punto de producirse, la transformación de las realidades sociales a favor del pueblo de Dios ya no se haría esperar. Sin embargo, es obvio que para las audiencias de Marcos, Mateo y Lucas las cosas habrían cambiado. El regreso de Jesús se trasladó, entonces, al tiempo imaginario. En Marcos y Mateo, la llegada del Hijo del Hombre investido de poder se convirtió, por ejemplo, en algo futuro, en un fragmento de tiempo imaginario conocido sólo por Dios: “En cuanto al día y la hora, no los conoce nadie, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo; sólo los conoce el Padre” (Mc 13.32; Mt 24.36). Y lo mismo ocurre en el grupo de Lucas con las esperanzas de transformación social: “No os toca a vosotros saber los tiempos que el Padre ha fijado con su exclusiva autoridad” (Hch 1.7). En los escritos del Nuevo Testamento podemos ver cómo lo experimentado se convirtió en futuro, Cómo lo experimentado se convirtió en imaginario.<sup>616</sup>

El futuro forma parte de la experiencia del tiempo presente que es a la vez sustentada en el pasado. Dado que las relaciones humanas se realizaban en la experiencia de personas concretas y estas personas no son individuos sino continuidades

---

manca 1984, 270.

615 H.-C. HAHN, “Tiempo (kairós)”..., 270.

616 B. J. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios...*, 239.

de su linaje, lo que vendría está contenido en la experiencia del presente y del pasado y garantizado por la integridad de una persona con credenciales:

Lo inminente se percibe de la misma manera que lo que ya está presente: ambos se hallan vinculados en una unidad orgánica. Lo potencial está ya presente en alguna realidad actual; no es algo que se decante de entre un número estadísticamente infinito de posibilidades que tienen la misma probabilidad de concretarse que de no hacerlo. Es más, no necesita concretarse, puesto que, tal como entendido, está tan presente como cualquier otro objeto de hecho existente, y resulta directa e inmediatamente perceptible.<sup>617</sup>

Esta discusión sobre el tiempo tiene que ver con la tensión teológica entre el “ya” y el “todavía no”. Esta tensión apunta a una doble dimensión del Reino de Dios en nuestro mundo: está presente, pero sigue siendo esperado, es decir, todavía no se realiza completamente. Pero para el evangelio de Marcos y su audiencia, esta interpretación del tiempo no es comprensible. Más bien, la experiencia con Jesús de Nazareth, descrita en el relato marciano define la viabilidad de un futuro inminente que posteriormente pasó a ser futuro imaginario, que, al ser potestad exclusiva de Dios, es inevitable.

Si pensamos que Jesús movilizó una cierta cantidad de gente que no tenía recursos suficientes para sustentar largos periodos de actividad sin trabajar, es necesario entender que no lo hacían pensando en un tiempo futuro indefinido (¡todavía no!). Es tan significativo el tiempo de la experiencia presente y esté vinculado a los hechos significativos del pasado que tal futuro se concebía como algo real y por lo tanto inminente o si imaginario, posible y cercano.

Por esta razón, el reino de Dios, en Marcos 1.14-15 es una realidad completa (“se ha cumplido y se ha acercado”) en el presente y capaz de movilizar a las gentes ya que es compro-

---

617 B. J. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios...*, 240.

bable por la experiencia vivida y la tradición, presente también, de las enseñanzas del pasado.

La perspectiva de Theissen complementa, desde el punto de vista de un relato, esta conjunción de los tiempos:

La exégesis del Nuevo Testamento no puede ofrecer una interpretación satisfactoria de esta presencia de lo futuro. Se trata, en el fondo, de enunciados que contradicen nuestra lógica cotidiana. Lo que realmente es futuro, no puede ser presente a la vez. En el marco de un pensamiento mítico, sin embargo, eso no es nada extraño. Lo inequívocamente diverso y diferente puede ser idéntico en un estrato profundo: la acción presente de Jesús es “idéntica en el fondo”, en este sentido, con el futuro reinado de Dios. La historización del mito trabaja con la posibilidad que ofrece el mito mismo, aunque no respete la separación entre tiempo mítico y profano, y quiera proclamar un acontecer “mítico”, de un tiempo cualitativamente distinto, como un acontecer “histórico” en medio del tiempo presente.<sup>618</sup>

Aunque he señalado que Marcos es un relato mitológico, al hacer tal afirmación, entiendo que lo que se narra en este evangelio es íntegramente parte de la visión y conciencia del escritor. Marcos crea un mito porque tal es su mundo real y expresa la experiencia de vida de esta manera. Por lo tanto, el tema de la historización del mito a la que hace alusión Theissen es una forma moderna de valorar la experiencia vital de Marcos. Este evangelio no separa historia humana medida en el tiempo lineal de otra realidad metahistórica que es eterna, por ejemplo. El tiempo marcano tiene esta dimensión antropológica de experiencia presente, corporal, colectiva que se nutre del pasado como una realidad presente y prevé la inevitabilidad del futuro como espacio de Dios. Entonces, lo que podemos valorar hoy como mito es relato de lo real para Marcos.

---

618 G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002, 43.

Ahora, el tema central aquí es el contenido de la buena nueva: el reino de Dios. Malina plantea una pregunta clave que no aparece dentro del horizonte de los comentarios al evangelio según Marcos: ¿Cuál fue el problema al cual la proclamación del Reino de Dios (religión política) iba a ser una respuesta?<sup>619</sup> Esta pregunta contiene profundas implicaciones culturales. Por ejemplo, evita la separación de espacios sociales que en ese contexto estaban profundamente unidos: parentesco, política, economía, religión:

...los autores de estos documentos (NT) simplemente no lidiaron con la religión o la economía como áreas de consideración separables del parentesco y la política. En cambio, normas de parentesco y política determinan cómo las percepciones y las conductas sobre lo económico y lo religioso fueron concebidas y articuladas. En otras palabras, los autores de los documentos bíblicos fueron inculturados en sociedades en las cuales las instituciones sociales del parentesco y la política fueron las arenas exclusivas de la vida. Los documentos bíblicos vienen de un mundo de religión doméstica y religión política, tanto como de una economía doméstica y una economía política. Los autores bíblicos nunca hablaron de lo económico pura y simplemente; su lenguaje no se usó para expresar un sistema de significado derivado de una sociedad compleja orientada hacia lo tecnológico...<sup>620</sup>

La idea central es que las conversaciones de las gentes de esta zona cultural giran en torno a las experiencias del parentesco y por lo tanto los niveles actuales de abstracción teológica en torno al reino de Dios no tendrían ningún sentido para ellas. La pregunta de Malina se orienta a buscar aquello que hizo que el mensaje de Jesús tuviera sentido y motivara a las gentes de Galilea, en primer lugar, a seguirle y, en segundo lugar, a construir una facción con él.

El parentesco tiene que ver con la constitución del mundo familiar de esta época en ese contexto. Trasciende con mucho

---

619 B. Malina, *The Social Gospel of Jesus...*, 34.

620 B. Malina, *The Social Gospel of Jesus...*, 16-17.

los lazos de sangre porque envuelve la geografía, el linaje, los esclavos, los libertos, clientes, tierra y recursos en general. El nombre de este sistema complejo es el de “Casa” (“household”). Margaret MacDonald ejemplifica con Marcos 10.28-31 las dimensiones de la “Casa”: hermanos, padres y su casa, también campos y señala que existe una cercana conexión entre residencia y subsistencia en las aldeas de Galilea<sup>621</sup>. Marcos 10.29 y 30 ofrece el siguiente listado: la casa y hermanos y hermanas y madre y padre e hijos y campos; casas y hermanos y hermanas y madres e hijos y campos. De modo que se enumeran los alcances de la “Casa”, se deja la casa y se reciben casas... y madres..., etc. Sin embargo, se omite al padre y se reciben solo madres. La ausencia de padres como parte de aquello que se recupera por seguir a Jesús y dejar todo es significativa. La nueva estructura del movimiento de Jesús deja de lado la piedra fundamental del sistema patriarcal: el/los padre/s<sup>622</sup>.

Las relaciones de parentesco establecen dinámicas de reciprocidad entre las familias. Las familias más poderosas asumen el papel de patrones mientras que aquellas que son más débiles asumen el papel de clientes de las anteriores en un sistema de relaciones de inequidad. Las personas o grupos más débiles necesitan de los patrones para su sobrevivencia, en particular cuando, las condiciones generales, incrementan la imposibilidad de una producción efectiva de subsistencia. Si los campesinos no tenían suficiente para su subsistencia requerían el apoyo de quienes sí tenían los recursos o el estatus o la influencia necesaria para sacarlos de los apuros que implicaba su situación. Los grupos vulnerables se transforman en parte del parentesco, de la “Casa” del Patrón o Padre que es la cabeza de esta institución.

621 M. MacDonald, “Kinship and Family in the New Testament World”, D. Neufeld; R. DeMaris (Eds), *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, London 2010, 30-31.

622 H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar...*, 135



Por esta razón, la forma que toman las relaciones de parentesco en la dimensión política es el patronazgo. Malina señala que el status de patrón en las comunidades agrícolas está relacionado con la tenencia de la tierra y el de cliente con la dependencia de la tierra del patrón<sup>623</sup>. Esta dinámica se agrava en la medida en que la estructura política de las familias de élite se aleja de su compromiso como patronos, cosa que sucedió posterior al periodo Hasmoneo con los Herodes. Oakman<sup>624</sup> cita a Josefo quien valora el reinado de Herodes el Grande cuya muerte sucedió en 4 a.e.c.:

Él ciertamente había reducido la nación entera a una terrible pobreza después de haberla tomado en una condición floreciente como pocas veces se ha conocido, y él tenía la costumbre de asesinar a los miembros de la nobleza sobre la base de pretextos absurdos y luego tomar sus propiedades para sí mismo... Además de las colectas de tributo que había impuesto sobre cada persona cada año, requería contribuciones extra que había que hacerle a él y a su Casa y amigos y a aquellos de sus esclavos que eran enviados a coleccionar el tributo porque no había inmunidad de ninguna especie contra la violencia a menos que se pagaran sobornos. (Ant 17.307-308)

Herodes Antipas fue también un constructor de ciudades: Seforis (reconstrucción de la ciudad), Tiberiades. Estas dos son clave para la organización de los tributos durante su periodo y como espacios de control de la región de Galilea. La primera controlaba la ruta desde Siria hasta Sebaste (Samaría) y la segunda controlaba el Lago de Galilea<sup>625</sup>. El sistema de tributos debe entenderse en un sentido amplio y general, por ejemplo, entre ellos: impuestos del estado, peajes, rentas, gravámenes, tributos de varios tipos, cuotas religiosas, exacciones por trabajo. Oakman dice que todo este sistema conduce a una carga de endeudamiento perpetuo en las aldeas<sup>626</sup>.

---

623 B. J. Malina, *The Social Gospel of Jesus...*, 32.

624 D. E. Oakman, *The Political Aims of Jesus...*, 48

625 H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar...*, 273

626 D. E. Oakman, *The Political Aims of Jesus...*, 63

Malina señala que la aristocracia de Galilea no asumió adecuadamente su papel de patrones “Los aristócratas de Israel fallaron en sus roles sociales tradicionales”<sup>627</sup>. Entonces, indica Malina:

Para el profeta de Galilea, el advenimiento de Reino de Dios, la teocracia israelita, implicaba que el Dios de Israel tomaba control sobre el país, resultando en un nuevo sistema político. Para los campesinos de la región, el colapso del sistema de patronazgo de Israel significó una tragedia de cara a los recurrentes males de los campesinos tales como enfermedades, accidentes, desastres naturales y muerte temprana... En consecuencia, no es una sorpresa que en la proclamación de Jesús, el rol que el Dios de Israel jugaría a favor de su pueblo no era el de un monarca sino el de “Padre”. En el registro político, “padre” era la designación para el patrón en un sistema de patronazgo. La venida del Reino de Dios marcó el advenimiento de un patrón para todo Israel, el Padre en el Cielo...<sup>628</sup>

Oakman afirma que la teología campesina es inmediata y directa, la religión de Jesús habló a una necesidad inmediata y lo hizo en términos concretos<sup>629</sup>. Este autor también traduce el concepto de Reino por el de Poder, lo que a todas luces es viable, dado que Jesús fue presencia de la fuerza del espíritu. Para Oakman, el poder es el Dios de Israel y este poder es personal lo que se aprecia en las metáforas de “Dios el Padre” y “Dios el rey”. Esta concepción de Dios calza dentro del sistema social del Mediterráneo del siglo primero e indica lo que Jesús media de parte de Dios el Patrón. Esta mediación cubre al grupo de Jesús y también a los hambrientos, enfermos y endemoniados. Sanidad y restauración social son las dos expresiones de una nueva comunidad constituida en el poder del Padre y su mediador Jesús. El nuevo Patrón promueve la reciprocidad generalizada, así como la redistribución generalizada. Por esta razón, la práctica de Jesús y la constitución

627 B. J. Malina, *The social gospel of Jesus...*, 34.

628 B. J. Malina, *The social gospel of Jesus...*, 34.

629 D. E. Oakman, *The Political Aims of Jesus...*, 75.

de su grupo son ya, en el presente, experiencia del Reino de Dios, de su patronazgo<sup>630</sup>.

Frente a la situación de endeudamiento persistente, las gentes de las aldeas son tomadas por la proclamación de Jesús dentro de una nueva práctica colectiva como respuesta social a la Galilea de Antipas en tanto cliente de los romanos:

El Reino de Dios fue la autorización y la garantía para la resistencia contra el orden romano en Galilea. No es posible decir con precisión el cómo y el cuándo este plan de resistencia llegó a ser una praxis cotidiana e intencional de Jesús, pero ciertamente fue después de la muerte de Juan el Bautista. Esta praxis surgió, además, de la experiencia de Jesús, de su vitalidad humana, de su “espiritualidad”, sus redes de relaciones, su comprensión de las tradiciones de Israel y Judea. El Poder tenía que ver con el hambre y la enfermedad, con sanar y providenciar. Eventualmente, se volvió claro, que la forma de resistencia de Jesús lidiaría con los efectos corrosivos de Mammon y el explotador sistema de impuestos de la civilización agraria romana.<sup>631</sup>

En resumen, si consideramos que no es posible separar en áreas institucionalmente diversas: religión, economía, política y parentesco, y que la política y el parentesco son bases fundamentales de la vida cotidiana de la gente y fundamento de la estructura social tanto institucional como cotidiana, el reino de Dios resume la dimensión política del parentesco. En este sentido, la proclamación de Jesús está orientada a la restitución de estas relaciones sociales basadas en el cuidado y protección de Dios como Padre/Patrón. Es por tanto, contextual, inmediata, concreta, capaz de vincularse a la experiencia de despojo de las aldeas, merced a la práctica política de Antipas, cliente de Roma.

El reino de Dios apunta a la experiencia del presente de Jesús y su grupo, no a una realidad futura en sentido general, utópico. Todo lo contrario, la pregunta de Malina permite

---

630 D. E. Oakman, *The Political Aims of Jesus...*, 76-77.

631 D. E. Oakman, *The Political Aims of Jesus...*, 78.

ubicar la predicación de Jesús en el contexto de aquello que es significativo para personas cuyo presente es de por sí incierto y que, como contraparte, su futuro es imposible.

Entonces, la proclamación de Jesús tiene un asidero muy concreto en su mundo y su grupo de discípulos forman parte de la realización de su proclamación. Es la nueva familia sustituta que permite a quienes han dejado padres, hermanos/as, campos, tener un nuevo lugar y una nueva identidad, esta vez como clientes del Padre-Dios:

...el ideal de Jesús es la familia de Dios como reino, no sólo para los grupos familiares en Galilea, sino también para la política, para el reino. El “reino” en las parábolas de Jesús no es una cuarta categoría espacial, además de la casa, la aldea y la ciudad, sino un “lugar imaginado” que se relaciona y desafía la estructura espacial de esos otros lugares al establecer una estructura alternativa. La imagen del grupo familiar de Dios permanece como la imagen central que Jesús emplea como alternativa a los grupos familiares que él y sus seguidores habían dejado. En la visión de Jesús de un “lugar imaginado” en Galilea, las dos estructuras espaciales, la casa y el reino, se encuentran en la imagen del grupo familiar de Dios.<sup>632</sup>

En el Mc 1.15, sin embargo, Jesús está solo, es aún un momento previo a la formación del grupo de seguidores. La proclamación de Jesús es también una suerte de exhortación, un llamado concreto a integrar un movimiento. La exhortación se expresa con dos verbos en imperativo presente: cambien el corazón y crean/sean leales a la buena noticia. El sentido del presente tiene el aspecto de perseverancia en la acción verbal como indica Zerwick: “los imperativos presentes no significan tan sólo “pedid... buscad... llamad”, sino, como se depende del contexto (el amigo inoportuno): “Pedid con perseverancia... buscad sin desfallecer... llamad una y otra vez”. ”<sup>633</sup>. Esta idea es significativa ya que deja de lado la con-

632 H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar...*, 286.

633 M. Zerwick, *El griego del Nuevo Testamento...*, 111.

cepción del cambio de corazón como una acción precisa en el tiempo.

Mateos da un paso más allá que Zerwick y muestra la diferencia entre el aoristo y el presente:

El cambio de mente, concebido como puntual, da comienzo a una adhesión permanente a nuevos principios, que se traduce establemente en la manera de obrar. Μετανοέω incluye, pues, un aspecto manifestativo (lo interior se manifiesta en lo exterior y verificable). De ahí el uso diversificado del aoristo y del presente. El aor., puntual, denota el cambio de mente (renuncia a los principios del pasado, arrepentimiento), mientras el presente, durativo, su consecuencia estable, el cambio de conducta (enmienda).<sup>634</sup>

Mateos señala que el verbo μετανοέω<sup>635</sup> es un lexema complejo con dos aspectos dinámicos diversos<sup>636</sup>. De este modo la separación entre el aoristo y el presente tiene que ver con dos formas de experimentar un evento significativo, en este caso la predicación de Jesús. No basta aprender nuevos principios (aoristo) sino la vivencia concreta de tales principios (presente). Ambas son cuestiones dinámicas y que no se podrían entender por separado pero el acento en una de ellas tiene implicaciones sobre la realidad.

Entonces, en este caso el verbo μετανοέω (cambio de corazón) en la perspectiva que del Reino de Dios se ha explicado párrafos atrás, tiene la implicación de participar dentro de la experiencia del grupo de Jesús asumiendo a Dios como Padre/Padrón. El verbo πιστεύετε usualmente traducido por “crean” tiene unas connotaciones muy diferentes al uso que prevalece hoy. Este verbo tiene su correlato en el sustantivo “fe”. Bruce Malina dice lo siguiente:

---

634 J. Mateos, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977, 98.

635 Este verbo se traduce usualmente por convertirse o arrepentirse, pero es mejor traducirlo por cambiar el corazón.

636 J. Mateos, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento...*, 99.

En la cultura Americana (refiriéndose a Estados Unidos), fe tiene un fuerte carácter intelectual. Es un acto de la mente. Porque esta cultura es tan fuertemente racional, la fe toma un matiz adicional, cuando una persona cree en algo o alguien meramente sobre una palabra de autoridad, aun –quizá aun específicamente- cuando la evidencia no necesariamente tiene sentido. En consecuencia, en medicina, el placebo es efectivo porque la persona que lo recibe cree fuertemente que la persona en la gabacha blanca que lo administra está cualificada (a pesar de que esa persona puede ser un impostor o un actor).<sup>637</sup>

Al poner el acento en el acto de creer se pierde de vista el contexto cultural y en particular en las culturas que viven colectivamente. En ese sentido, lo medular es la confiabilidad y esta como un elemento propio de la lealtad personal hacia alguien, en este caso, su familia, su patrón: “los sustantivos “fe”, “creencia”, “fidelidad”, “lealtad” tanto como los verbos “tener fe” y “creer” se refieren al pegamento social que enlaza a una persona con otra. “Este lazo es el lazo social, externamente manifestado, en la conducta emocionalmente enraizada en la lealtad, el compromiso y la solidaridad. Como lazo social, funciona junto con el valor de (personal y grupal) adhesión (traducido como “amor”) y el valor (personal y grupal) de lealtad o confianza (traducida como “esperanza”)<sup>638</sup>.

Al traducir el verbo πιστεύετε con el verbo español “crean” se pierde gran parte de este sentido de lazo de lealtad descrito por Malina. Por esta razón he traducido “sean leales”, pero se debe agregar el aspecto presente que, como he señalado antes, implica persistencia, esfuerzo en continuar en la acción. Malina señala que en Mateo 21.21 la traducción “tengan fe y no duden” (RSV) pone el acento en el asentimiento de la mente, pero este no es el uso normal de Mateo para estas ideas. La mejor traducción para Malina es “Permanezcan leales (a Dios) y no vacilen (en su fidelidad y lealtad)”. Continúa Ma-

637 J. J. Pilch & B. J. Malina (Eds), *Handbook of biblical social values*, Hendrickson, Peabody, Mass 1998, 75.

638 J. J. Pilch & B. J. Malina (Eds), *Handbook of biblical social values...*, 72.

lina diciendo que en el verso siguiente (Mt 21.22) el significado obvio es “Cualquier cosa que pidan en oración, ustedes lo recibirán si se mantienen leales (a Dios)”<sup>639</sup>.

La fidelidad es a las buenas nuevas de Dios: que el Reino está cercano, presente en el mundo y por lo tanto requiere de lealtad. De este modo se articula el verso 15 dentro del contexto de un nuevo Patronazgo, el de Dios, que requiere una nueva práctica y una nueva lealtad hacia él, confianza en la realización de su Reino en Jesús.

En el estudio del verso 1 se ha discutido el carácter contrapuesto de la buena nueva de Marcos con la buena nueva predicada por distintas personas sobre el Imperio Romano, en particular sobre Augusto como Padre de su Patria, Hijo de Dios y buena nueva. La inscripción de Halicarnaso reza: “... al traernos en nuestra vida feliz a César Augusto, padre de su propia patria... y salvador del común género humano”<sup>640</sup>. Así, al concluir con un llamado al cambio de corazón y a la lealtad hacia las buenas nuevas de Dios, Marcos abre un camino alternativo a las gentes de las aldeas de Galilea. Un camino alternativo a este que les oprime y les reduce sus oportunidades de sobrevivencia.

## RESUMEN

Los puntos centrales de lo propuesto para la introducción del evangelio de Marcos son los siguientes:

- a. Se trata de un texto sobre los orígenes de la buena nueva que sintetiza los elementos centrales de la perspectiva de Marcos. En este caso, el tema central es la Buena Nueva de Dios. Esta buena nueva está enlazada a la vida de Jesús que es lo que narra este evangelio.

---

639 J. J. Pilch & B. J. Malina (Eds), *Handbook of biblical social values...*, 74.

640 J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, 116.

- b. Los títulos que se le dan a Jesús en el verso 1 se desarrollan en los versos 9-15. El Ungido y el Hijo de Dios se muestran en el relato del bautismo de Jesús y en su salida del desierto con dirección a Galilea con una proclamación que está centrada en el Padre. Marcos, más allá de las fuentes contemporáneas, expresa el mesianismo de Jesús y su filiación con Dios como la experiencia de un estado alterado de conciencia al salir de las aguas.
- c. La apertura de los cielos y la voz que surge de ellos son las cartas de identidad de Jesús. Esto se constituye en el honor que Jesús lleva sobre sí y le empodera para su proclamación.
- d. El texto en su conjunto está marcado por el tiempo presente como dimensión cultural orientadora y por lo tanto, lo que se narra tiene sentido de experiencia concreta que, en la narración misma, se traslada al presente de la audiencia. De este modo, quienes escuchan, reviven lo que escuchan, lo pueden experimentar como parte de sus vidas concretas en el presente.
- e. Hay una convergencia entre las acciones de Juan y las de Jesús pero sus proclamaciones son diferentes, la de Jesús avanza la de Juan y la lleva a otra dimensión. Esto se debe a su filiación especial con Dios.
- f. No se ha encontrado una relación directa para ubicar el bautismo como un ritual de uso común entre las fuentes contemporáneas a Marcos, en particular en Qumrán. Es importante también identificar el espacio ritual como un espacio de revivencia de experiencias sociales significativas y no solamente como un recuerdo a distancia. Esto hace que los rituales en la antigüedad tengan un profundo valor re-creativo y por lo tanto son experiencias profundas colectivas y de allí su calidad transformativa.



- g. El retiro al desierto, aunque pudo haber evocado el éxodo, no necesariamente lo asume como tema central introducción al evangelio. Pero sí es un lugar fuera de lugar, un lugar aparte de la civilización humana y en el caso de Jesús un lugar de prueba. Es importante entender el papel de la teofanía como un elemento constitutivo de la narración de la introducción del evangelio de Marcos. En realidad, nada habría surgido de particular, si no es por la teofanía en el momento inmediatamente posterior al bautismo. Lo fundamental es que la teofanía se da en espacios no civilizados, en espacios fuera de lugar y como tales generan la condición de novedad de la experiencia espiritual de la comunidad marcana. Jesús asume su filiación fuera de lugar. En este sentido como una profunda ruptura con los lugares santos o de tradición davídica y también con los lugares centrales en la dinámica de Galilea. Esto implica que las tradiciones de Israel que pudieran estar presentes en la introducción están también fuera de lugar. Son revividos desde otro lugar, el nuevo lugar que surge de Dios en Jesús.
- h. La clave de esta lectura des-ubicada de las tradiciones debe posicionarse sobre la cualidad mitológica de esta sección de Marcos. Se trata de la narración de unos orígenes en un proceso de diferenciación identitaria, lo que se ha recibido no puede verse en la misma perspectiva en que ha sido recibido más bien se ve y se vive desde una experiencia alternativa. Esta experiencia es necesariamente la suerte histórica de Jesús: un justo asesinado por los poderes de este mundo. Por esta razón, tratar de armonizar las tradiciones recibidas con la gestación de las tradiciones del movimiento de Jesús es un error. La tradición se transforma en la nueva experiencia que se está viviendo.
- i. Es importante el contraste entre las multitudes que vienen a Juan desde Judea y Jerusalén (todos) y la soledad con

que Jesús se acerca a Juan. La confesión de pecados de los de Judea y Jerusalén que cumple el llamado de Juan y el silencio de Jesús que asume un bautismo de perdón de pecados, pero que, a la vez, es reivindicado no por el bautismo en sí, sino por Dios mismo que abre los cielos para identificarlo. Al mismo tiempo, Galilea que es la tierra de Jesús, es seccionada por la itinerancia de Jesús que se dirige a las aldeas y no a las ciudades. Todo esto hace pensar que Jesús efectivamente expresa una posición política en su peregrinaje geográfico. Se aleja tanto del sur que es el centro espiritual de la Casa de Israel y de la geografía política de Antipas.

- j. El Reino de Dios es el anuncio de un nuevo patronazgo de Dios que sana, alimenta y libera de las fuerzas de los demonios a las aldeas. La movilización de gentes de estos lugares hacia Jesús y su grupo muestran las urgencias sociales que tenían. Dios, a través de Jesús, les acoge son sanidades y con exorcismos y le alimenta, esta es la realización del Reino. Este no es temporalmente dividido en presente y futuro (ya pero todavía no), es una experiencia colectiva del presente y por lo tanto realidad manifiesta que implica cambios profundos entre quienes buscan a Dios y sienten acercarse a Él en Jesús.
- k. El cambio de corazón y la lealtad a la buena nueva son consistentes con lo expuesto en estas páginas. Se trata de un llamado a acoger una experiencia colectiva que se opone a la buena nueva de los poderes establecidos en Galilea y Jerusalén.

## Bibliografía

- Abegg, M. G., Bowley, J. E., & Cook, E. M. (2010). *The Dead Sea scrolls concordance: Vol. 3 Pt. 1*. Leiden: Brill.
- Aichele, G. (2001). *The control of biblical meaning: Canon as semiotic mechanism*. Harrisburg, Pa: Trinity Press International.
- Aletti, J. N. (2007). *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica: Los términos, las aproximaciones, los autores*. Estella: Verbo Divino.
- Alonso, S. L., & Sicre, J. L. (1980). *Profetas. Comentario I*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Alonso, S. L., & Sicre, J. L. (1980). *Profetas. Comentario II*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Annen, F. (1992). Ekballo, H. Balz, & G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Vol I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1234-1236.
- Auzou, G. (1982). *En un principio Dios creó el mundo*. Navarra: Verbo Divino.
- Balz, H. R., & Schneider, G. (1996). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Vol. 1.
- Barth, G., & Ruiz-Garrido, C. (1986). *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme.
- Becker, U. (1985). Evangelio. En Coenen, L., Beyreuther, E., & Bietenhard, H. (1980). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Vol. II, págs. 147-153.

- Bolt, P. (2003). *Jesus' defeat of death: Persuading Mark's early readers*. Cambridge, U.K: Cambridge University Press.
- Bonnard, P. (1983). *El evangelio según San Mateo* (Segunda edición ed.). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Boring, M. E. (1991). Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel. En Smith, D. E. (1991). *How Gospels begin*. Atlanta, GA: Scholars Press. *SEMEIA* (52), 43-81.
- Boring, M. E. (2012). *Mark: A commentary*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Bruce, J. M. (May 01, 2002). Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13. *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 32, 2, 49-59.
- Calduch-Benages, N. (1997). *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2,1-18*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Calle, F. F., & Universidad Pontificia de Salamanca. (1975). *Situación al servicio del Kerigma: (cuadro geográfico del Evangelio de Marcos)*. Madrid: Instituto Superior de Pastoral.
- Carpentier, A. (1981). *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- Carter, W. (2004). *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Charlesworth, J. (2000). Righteousness. En Schiffman, L. H., & VanderKam, J. C. *Encyclopedia of the Dead Sea scrolls*. New York, N.Y: Oxford University Press. Vol. 2.
- Chilton, B., Bock, D. L. and Gurtner, D. M. *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark: Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls [sic], and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden 2010.
- Coenen, L. (1983). Piedad, religión. En L. Coenen, E. Beyreuther, & H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nue-*

- vo Testamento. Vol. III. Salamanca: Ediciones Sigueme. 357-363
- Collins, A. Y., & Attridge, H. W. (2007). *Mark: A commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, J. J. (1995). *The Scepter and the Star: The Messiah of the Dead Sea Scrolls*. New York: Doubleday.
- Croatto, J. S. (1996). El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica del Pentateuco. San José: DEI. *RIBLA* (23).
- Crook, Z. (2004). Loyalty. En *Biblical Theology Bulletin*, vol. 34.4,
- Crook, Z. (2011). *Parallel Gospels. A Synopsis of Early Christian Writing*. New York: Oxford University Press.
- Crossan, J. D. (1991). *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York: Harper San Francisco.
- Crossan, J. D. (1999). Mark and the Relatives of Jesus. En Orton, D. E. *The Composition of Mark's Gospel: Selected Studies from Novum Testamentum*. Leiden: Brill.
- Croy, N. C. (2001). Where the Gospel Text Begins: A Non-theological Interpretation of Mark 1:1. *Novum Testamentum*, XLIII (2), 105-128.
- Cruz, L.; Frijhoff, W. (2009). Introduction: Myth in History, History. En L. Cruz, & W. E. Frijhoff, *Myth in History, History in Myth*. Leiden: Brill. 1-17.
- D'Ors, E. (1993). *Lo barroco*. Madrid: Tecnos.
- David, R. (November 01, 2006). Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies—Part II. *Biblical Theology Bulletin*, 36, 4, 164-184.
- De Garay, G. (2009). Oralidad. En M. y. Szurmuk, *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores: Instituto Mora. Págs. 197-202
- Del, A. A. P. (1985). *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica.

- DeSilva, D. A. (2000). *Honor, patronage, kinship & purity: Unlocking New Testament culture*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Dewey, J. (1973). The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6. *Journal of Biblical Literature* 92/3. 394-401.
- Dietmar, N. (February 01, 2000). Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social Scientific Approach. *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 30, 1, 15-26.
- Dixon, E. (2009). Descending Spirit and Descending Gods: A "Greek" Interpretation of the Spirit's "Descent as a Dove" in Mark 1.10. *Journal of Biblical Literature*, 128 (4). 759-780.
- Draper, J. (1999). The Announcement and Testing of the Prophet. En R. Horsley, & J. Draper, *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*. Harrisburg: Trinity Press International. 250-259.
- Duling, D. C., Perrin, N., & Ferm, R. L. (1994). *The New Testament: Proclamation and parenesis, myth and history*. Forth Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Elliot, J. H. (2007). Jesus the Israelite Was Neither a "Jew" nor a "Christian": On Correcting Misleading Nomenclature. *Journal por the Study of the Historical Jesus*, 5.2. 119-154.
- Esler, P. (2003). *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press.
- Evans, C. (2000). Qumran's Messiah: How Important Is He? En Collins, J. J., & Kugler, R. A. (2000). *Religion in the Dead Sea scrolls*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans. 135-149.
- Evans, C. A. (2000). Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* (1). 67-81.

- Evans, C. A. (2001). *Mark 8:27-16:20*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Evans, C. A. (2006). Josephus on John the Baptist and Other Jewish Prophets of Deliverance. En A. Levine, D. C. Allison, & J. D. Crossan, *The Historical Jesus in Context*. USA: Princeton University Press.
- Evans, C., *Mark 8:27-16:20*, Thomas Nelson, Inc., Nashville 2001.
- Filón. (1975). *Obras completas de Filón de Alejandría* (Vol. I). (J. M. Triviño, Trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Fletcher-Louis, C. H. T. (2007). Jesus as the High Priestly Messiah. Part 2. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5/1, 57-79.
- France, R. T. (2002). *The Gospel of Mark: A commentary on the Greek text*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans.
- Fuentes, L. (2015). *La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. San José: SEBILA.
- Ganzel, T. (2010). The Descriptions of the Restoration of Israel in Ezekiel. *Vetus Testamentum*, 60, 197-211.
- García Martínez, F. (1993). El problema de la pureza: la solución qumránica. En García, M. F., & Treballe, B. J. C. *Los hombres de Qumrán: Literatura, estructura social y concepciones religiosas*. Madrid: Editorial Trotta, 165-186.
- García Martínez, F. (1993). *Textos de Qumrán* (Cuarta edición ed.). Valladolid: Editorial Trotta.
- García, M. F., & Treballe, B. J. C. (1993). *Los hombres de Qumrán: Literatura, estructura social y concepciones religiosas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gnilka, J. (1986). *El evangelio según San Marcos. Mc. 1.1-8.26*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Gnilka, J., (1986). *El evangelio según San Marcos. Mc 8.27-16.29*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- González, F. J. I. (1979). *Acceso a Jesús: Ensayo de teología narrativa*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Graf, F. (1992). Myth and Mythology. En Freedman, D. N. *The Anchor Bible dictionary*. New York: Doubleday.
- Guelich, R. A. (1989). *Mark 1-8:26*. Dallas, Tex: Word Books.
- Guijarro, S. (1998). Reino y familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesús histórico. *Estudios Bíblicos* 56, 530-531.
- Guijarro, S. (2000). La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales. *Estudios Bíblicos*, LVIII (1), 51-77.
- Guijarro, S. (2003). La familia en el movimiento de Jesús. *Estudios Bíblicos*, LXI (61), 65-83.
- Guijarro, S. (2004). *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al "proto-evangelio de dichos Q"*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Guijarro, S. (2010). *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Guijarro, S. (February 01, 2003). Why Does the Gospel of Mark Begin as It Does?. *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 33,1, 28-38.
- Gundry, R. H. (1993). *Mark: A commentary on his apology for the cross*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Haber, S. (2008). *They shall purify themselves: essays on purity in early Judaism / essays by Susan Haber edited by Adele Reinhartz*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hahn, H.-C. (1984). Tiempo (kairós). En L. Coenen, E. Beyreuther, & H. (. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Vol. IV). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hanson K. C. (1996). Kinship. En Rohrbaugh, R. L. *The social sciences and New Testament interpretation*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.
- Harrington, H. K. (2004). *The purity texts*. London: T & T Clark International.



- Henderson, S. W. (2006). *Christology and discipleship in the Gospel of Mark*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hooker, M. D. (2011). Good News about Jesus Christ, the Son of God. En Iverson, K. R., Skinner, C. W., & Society of Biblical Literature. *Mark as story: Retrospect and prospect*. Atlanta: Society of Biblical Literature, págs. 165-180.
- Horsley, R. (1983). *New Documents Illustrating the New Testament, 3: A Review of Greek Inscriptions and Papyri Published in 1978*. Australia: Macquarie University.
- Horsley, R. (febrero de 1993). Los grupos judíos palestinos y sus mesías a fines de la época del segundo templo. *Concilium* (245), 33-51.
- Horsley, R. A., & Hanson, J. S. (1988). *Bandits, prophets, and messiahs: Popular movements in the time of Jesus*. San Francisco: Harper & Row.
- Horsley, R. A., Draper, J. A., Foley, J. M., & Kelber, W. H. (2006). *Performing the Gospel: Orality, memory, and Mark: essays dedicated to Werner Kelber*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Hultgren, S. (2007). *From the Damascus covenant to the covenant of the community: Literary, historical, and theological studies in the Dead Sea scrolls*. Leiden: Brill.
- Incigneri, B. J. (2003). *The Gospel to the Romans: The setting and rhetoric of Mark's Gospel*. Leiden: Brill.
- Jenni, E., Westermann, C., & Mugica, J. A. (1978). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid, Spain: Ediciones Cristiandad. Vol. II.
- Johansson, D. (January 01, 2011). 'Who Can Forgive Sins but God Alone?' Human and Angelic Agents, and Divine Forgiveness in Early Judaism. *Journal for the Study of the New Testament*, 33, 4, 351-374.
- John, J. P. (August 01, 1993). "Beat His Ribs While He is Young" (Sir 30:12): A Window on the Mediterranean

- World. *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 23, 3, 101-113.
- Johnson, E. A. (May 01, 2009). Galilee: A Critical Matrix for Marian Studies. *Theological Studies*, 70, 2, 327-346.
- Josephus. The Antiquities of the Jews. En Josephus, F., & Whiston, W. (1987). *The works of Josephus: Complete and unabridged*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.
- Kampen, J. (1999). The Significance of the Temple in the Manuscripts of the Damascus Document. En Society of Biblical Literature., Kugler, R. A., & Schuller, E. M. *The Dead Sea scrolls at fifty: Proceedings of the 1997 Society of Biblical Literature Qumran Section meetings*. Atlanta: Scholars Press.
- Kelber, W. H. (1997). *The oral and the written Gospel: The hermeneutics of speaking and writing in the synoptic tradition, Mark, Paul, and Q*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kirk, A. (January 01, 1998). Upbraiding Wisdom: John's Speech and the Beginning of Q (Q 3:7-9, 16-17). *Novum Testamentum*, 40, 1, 1-16.
- Klawans, J. (2000). *Impurity and sin in ancient Judaism*. New York: Oxford University Press.
- Kloppenborg, J. S. (1988). *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance*. Sonoma: Polebridge Press.
- Kloppenborg, J. S. (2000). *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Lane, W. L. (1974). *The Gospel according to Mark: The English text with introduction, exposition, and notes*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Larsen, K. W. (January 01, 2004). The Structure of Mark's Gospel: Current Proposals. *Currents in Biblical Research*, 3, 140-160.
- Lawrence, J. D. (2006). *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple literature*. Boston: Brill.

- Leipoldt, J. y Grundmann, W. (1973). *El mundo del Nuevo Testamento* (Vol. II). Madrid: Editorial Cristiandad.
- Link, H.G.; Ringwald, A. (1984). Virtud. En Coenen, L., & E. B. Beyreuther, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Vol. IV*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 370-373.
- Lozano, J. C. (1992). Del imperialismo cultural a la audiencia activa: aportes teóricos recientes. *Tecnología y Comunicación Educativa* (20).
- Maccoby, H. (1988). *Early rabbinic writings*. Cambridge [England]: Cambridge University Press.
- Maccoby, H. (May 01, 2001). How Unclean Were Tax-Collectors? *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 31, 2, 60-63.
- MacDonald, M. (2010). Kinship and Family in the New Testament World. En Neufeld, D., & DeMaris, R. E. *Understanding the social world of the New Testament*. London: Routledge.
- Malina, B. (1998). Faith/Faithfulness. En Pilch, J. J., & Malina, B. J. (1998). *Handbook of biblical social values*. Peabody, Mass: Hendrickson, 72-75.
- Malina, B. J. (1981). *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Atlanta, Ga: John Knox Press.
- Malina, B. J. (2001). *The social gospel of Jesus: The kingdom of God in Mediterranean perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, B. J. (2002). Cristo y el tiempo: ¿Suizo o Mediterráneo? En Malina, B. J. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Santander: Sal Terrae, 223-262
- Malina, B. J. (2002). *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Santander: Sal Terrae.
- Malina, B. J. (2002). La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento. En Malina, B. J. (2002). *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Santander: Sal Terrae, 295-328.
- Malina, B. J., & Pilch, J. J. (2006). *Social-science commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis: Fortress Press.

- Malina, B. J., & Rohrbaugh, R. L. (1992). *Social science commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Marcus J. (2011). *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Marcus, J. (2000). *Mark 1-8: A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday.
- Marshall, I. H. (1978). *The Gospel of Luke: A commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Martyn, J. L. (1997). *Galatians: A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday.
- Marxen, W. (1981). *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mateos, J. (1977). *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Mateos, J. (1982). *Los "doce" y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Mateos, J. (1987). *Marcos 13: El grupo cristiano en la historia*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Mateos, J., & Camacho, F. (1993). *El evangelio de Marcos: Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Ediciones el Almendro.
- Matera, F. J. (January 01, 1988). The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel. *Journal for the Study of the New Testament*, 11, 34, 3-20.
- Maturana, H. (1999). *Transformación en la convivencia*. Chile: Dolmen.
- Maturana, H. (2003). *Desde la biología a la psicología*. Argentina: Grupo Editorial Lumen.
- McVann, M. (1991). Rituals for Status Transformation in Luke-Acts: The Case of Jesus the Prophet. En Neyrey, J. H. *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 333-360.

- McVann, M. (1998). Change/Novelty Orientation. En Pilch, J. J., & Malina, B. J. *Handbook of biblical social values*. Peabody, Mass: Hendrickson.
- Mena, F. (2011). Marcos 6:3: crisis de la identidad cristiana. *Vida y Pensamiento*, Vol. 31.1.
- Mena, F. (2014). Estructura retórica del Evangelio de Marcos. Parte 2 Marcos 6.14-9.13. En *Anales de Teología* 16.2, 281-329.
- Mena, F. (2014). Estructura retórica del Evangelio de Marcos, Parte 1 Marcos 1.16-6.13. En *Anales de Teología* 16.1, 7-54.
- Metzger, B. M. (1983). The fourth book of Ezra. En Charlesworth, J. H. *Apocalyptic literature and testaments*. New York: Doubleday.
- Metzger, B. M., & Silva, M. (2006). *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego: Volumen complementario de The Greek New Testament; (cuarta edición revisada)*. Stuttgart: Dt. Bibelges.
- Metzger, B. M., & United Bible Societies. (1971). *A textual commentary on the Greek New Testament: A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition)*. London: United Bible Societies.
- Metzger, B. M., Deutsche Bibelgesellschaft., & United Bible Societies. (1994). *A textual commentary on the Greek New Testament: A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Milgrom, J. (2004). *Leviticus: A book of ritual and ethics*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Moberly, R. (2001). The Christ of the Old and New Testaments. En Bockmuehl, M. N. A. *The Cambridge companion to Jesus*. (Cambridge Collections Online.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Moloney, F. J. (2002). *The Gospel of Mark: A commentary*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.

- Moxnes, H. (2005). *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Navarra: Verbo Divino.
- Moxnes, H. (October 01, 2010). Identity in Jesus' Galilee-From Ethnicity to Locative Intersectionality. *Biblical Interpretation: a Journal of Contemporary Approaches*, 18, 390-416.
- Moxnes, H. (May 01, 2001). The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus—Part II. *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 31, 2, 64-77.
- Myers, C. (1988). *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll: Orbis Books.
- Najman, H. (March 01, 2006). Towards a Study of the Uses of the Concept of Wilderness in Ancient Judaism. *Dead Sea Discoveries*, 13, 1, 99-113.
- Neusner, J. & Chilton, B. D. (1991) Uncleanness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.? *Bulletin for Biblical Research* 1, 63-88.
- Neusner, J. (2002). *Judaism when Christianity began: A survey of belief and practice*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Neusner, J. (2002). *Three questions of formative Judaism: History, literature and religion*. Boston: Brill Academic Publishers.
- Neusner, J. (2003). *The idea of history in rabbinic Judaism*. Leiden: Brill.
- Neusner, J. (2004). *The Emergence of Judaism*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Neusner, J., & Chilton, B. (2007). *In quest of the historical Pharisees*. Waco, Tex: Baylor University Press.
- Neusner, J., Green, W. S., & Frerichs, E. S. (1987). *Judaisms and their messiahs at the turn of the Christian era*. Cambridge [Cambridgeshire]: Cambridge University Press.
- Newsom, C. A. (2012). Flesh, Spirit, and the Indigenous Psychology of the Hodayot. En Schuller, E. M., Penner, J., Penner, K. M., & Wassen, C. (2012). *Prayer and poetry*

- in the Dead Sea scrolls and related literature: Essays in honor of Eileen Schuller on the occasion of her 65th birthday.* Leiden: Brill, 339-354.
- Neyrey, J. (1986). The Idea of Purity in Mark's Gospel. *Semeia* 35, 129-70.
- Neyrey, J. (1988). A Symbolic Approach to Mark 7. *Forum* 4,3, 72-82.
- Neyrey, J. (1991). The Symbolic Universe of Luke-Acts: "They Turn the World Upside Down". En Neyrey, J. H. *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation.* Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 271-304.
- Neyrey, J. (1998). Questions, *Chreiai*, and Challenges to Honor: The Interface of Rhetoric and Culture in Mark's Gospel. *The Catholic Biblical Quarterly*, 1/60 657-681.
- Neyrey, J. (2005). Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo. Salamanca: Sígueme.
- Neyrey, J. H. (2004). *Render to God: New Testament understandings of the divine.* Minneapolis: Fortress Press.
- Nolland, J. (1989). *Luke 1-9.20.* Nelson Reference & Electronic.
- O'Callahan, J. (1995). *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología neotestamentaria.* España: Ediciones El Almendro.
- Oakman, D. (2012). *The Political Aims of Jesus.* Minneapolis: Fortress Press.
- Ong, W. J. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word.* London: Methuen.
- Ong, W. J. (1989). Text and Interpretation: Mark and after. *Semeia* (39), 7-26.
- Osiek, C., & Balch, D. L. (1997). *Families in the New Testament world: Households and house churches.* Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Overman, A.; Scott Green, W. (1997). Judaism in the Greco Roman Period. En Freedman, D. N. (1992). *The Anchor Bible dictionary.* New York: Doubleday.

- Parker, D. C. (2008). *The New Testament Manuscripts and Their Texts*. New York: Cambridge University Press.
- Pérez Fernández, M. (2008). *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*. Navarra: Editorial Verbo Divino/Biblioteca Midrásica.
- Pilch, J. (1998). Purity. En Pilch, J., & Malina B. J., *Handbook of Biblical Social Values*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 170-173.
- Pilch, J. J., & Malina, B. J. (1998). *Handbook of biblical social values*. Peabody, Mass: Hendrickson.
- Pilch, J. Jesus's Healing activity: Political acts? En Neufeld, D., & DeMaris, R. E. (2010). *Understanding the social world of the New Testament*. London: Routledge.
- Powery, E. B. (2003). *Jesus reads Scripture: The function of Jesus' use of Scripture in the Synoptic Gospels*. Leiden: Brill.
- Rhoads, D. (2004). *Reading Mark Engaging the Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Rhoads, D. (2006). Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies Part 1. *Biblical Theological Bulletin*, 36, 1, 118-136.
- Rhoads, D. (July 01, 1994). Jesus and the Syrophenician Woman in Mark: A Narrative-Critical Study. *Journal of the American Academy of Religion*, 62, 2, 343-375..
- Rhorbaugh, R. (2010). Honor: Core Value in the Biblical World. En Neufeld, D., & DeMaris, R. E. *Understanding the social world of the New Testament*. London: Routledge.
- Riches, J. K. (2000). *Conflicting Mythologies. Identity Formation in the Gospels of Mark and Matthew*. Edinburgo: T&T Clark.
- Rius-Camps, J. (2008). *El evangelio de Marcos: Etapas de su redacción : redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*. Estella: EVD.



- Robbins, V. (1984). *Jesus the Teacher. A socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Philadelphia: Fortress Press.
- Rohrbaugh, R. L. (2007). *The New Testament in cross-cultural perspective*. Eugene, OR: Cascade.
- Rohrbaugh, R. L. (June 01, 2006). Hermeneutics as cross-cultural encounter: obstacles to understanding. *Hts: Theological Studies*, 62, 2, 559-576.
- S/A. (1982). Oráculos Sibilinos. En A. Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento Vol. III*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Samuel, S. (October 01, 2002). The Beginning of Mark: A Colonial/Postcolonial Conundrum. *Biblical Interpretation: a Journal of Contemporary Approaches*, 10, 4, 405-419.
- Sanders, E.P., *La figura histórica de Jesús*, España, Verbo Divino, 2001.
- Santiago, G. (February 01, 2003). Why Does the Gospel of Mark Begin as It Does? *Biblical Theology Bulletin: a Journal of Bible and Theology*, 33, 1, 28-38.
- Santos Otero, A. d. (1984). *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*. Madrid : BAC.
- Santos, N. F. (2008). Family, Patronage, and Social Contests: Narrative Reversals in the Gospel of Mark. *Scripture and Interpretation* 2/2, 200-224.
- Savran, G. (2003). Theophany as Type Scene. *Prooftexts*, 23 (2), 119-149.
- Savran, G. W. (2005). *Encountering the Divine: Theophany in biblical narrative*. London: T & T Clark International.
- Schenke, L. (1999). *La comunidad primitiva*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Schofield, A. (2009). *From Qumrán to the Yahad. A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule*. Leiden: Brill.
- Shiner, W. (2004). Applause Lines in the Gospel of Mark. En Hester, J. D., & Hester, J. D. *Rhetorics and hermeneutics: Wilhelm Wuellner and his influence*. New York: T & T Clark International, 129-144.

- Sklar, J. (2005). *Sin, impurity, sacrifice, atonement: The priestly conceptions*. Sheffield [England]: Sheffield Phoenix Press.
- Smit, J. A. (1994). Theoretical Considerations: Reading Mark as Mitología. Parte 1. *Scriptura*(50), 41-54.
- Smith, Julien C. H. (2012). The Construction of Identity in Mark 7:24-30: the Syrophoenician Woman and the Problem of Ethnicity. *Biblical Interpretation*, 20, 458-481.
- Sojo, C. (2010). *Igualitarios. La construcción social de la desigualdad en Costa Rica*. San José: Flacso-PNUD.
- Stegemann, E.W.; Stegemann, W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo Mediterráneo*. Navarra: Verbo Divino.
- Tat-Siong, B. L. (2003). Re-Mark-able masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (sad) sum of manhood? En Moore, S. D., & Anderson, J. C. *New Testament masculinities*. Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature.
- Taylor, V. (1979). *El evangelio según San Marcos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Theissen, G. (2002). *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Ediciones Siqueme.
- Theissen, G. (2004). *The gospels in context: Social and political history in the synoptic tradition*. London: T & T Clark International.
- Theissen, G.; Merz, A. (1998). *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*. Minneapolis: Fortress Press.
- Tolbert, M. A. (1989). *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Tolbert, M. A., *Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 2007, 191.
- Van, A. A. G. (2001). *Fatherless in Galilee: Jesus as child of God*. Harrisburg, Pa: Trinity Press International.

- Van, A. A. G. Jesus as fatherless child. En Stegemann, W., Malina, B. J., & Theissen, G. (2002). *The social setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- van, E. E. (January 01, 2013). Mission, identity and ethics in Mark: Jesus, the patron for outsiders. *Hts Theological Studies*, 69, 1, 1-13.
- Vázquez Allegue, J. (2006). *La "Regla de la Comunidad" de Qumrán*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Vegas Montaner, L. (1994). *Génesis Rabbah I (Comentario midrásico al libro de Génesis)*. Navarra: Verbo Divino Biblioteca Midrásica.
- Vílchez Lindez, J. (1990). *Sapienciales V. Sabiduría*. Navarra: Verbo Divino.
- Währisch, H. (1980). Blasfemia, calumnia. En Coenen, L., Beyreuther, E., & Bietenhard, H. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme., Vol. 1.
- Washburn, D. L. (2002). *A catalog of biblical passages in the Dead Sea scrolls*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wasserman, T. (Abril de 2011). The "Son of God" was in the beginning (Mark 1:1). *The Journal of Theological Studies*, 62, 20-50.
- Watts, J. D. (1987). *Isaiah 34-66*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Williams, R. H., "Purity, Dirt, Anomalies, and Abominations", en: Neufeld, D. & DeMaris, R.E., *Understanding the social world of the New Testament*. Routledge, London 2010.
- Witherington, B. (2001). *The Gospel of Mark: A socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub.
- Wright III, B. (2007). Sirach, Wisdom of Jesus Son of. En Neusner, J., & Avery-Peck, A. J. *Encyclopedia of religious and philosophical writings in late antiquity: Pagan, Judaic, Christian*. Leiden: Brill, 392-393.



- Yaghjian, L. (2003). Ancient Reading. En Rohrbaugh, R. L. *The social sciences and New Testament interpretation*. Peabody, Mass: Hendrickson, 206-230
- Zerwick, M. (1963). *Biblical Greek*. Roma: Scripta Pontificii Instituti Biblici.
- Zerwick, M. (2002). *El griego del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino.
- Zimmerli, W. (1978). *Old Testament Theology in Outline*. Edimburgh: T. & T. Clark, LTD.

Este libro se imprimió en el Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad  
Consta de 100 ejemplares y su versión en formato e-pub y pdf para distribución por medios electrónicos  
2266-21-P.UNA

**E**l evangelio según Marcos es el primer documento que narra la vida de Jesús en el contexto del Nuevo Testamento. Por esta razón su estudio es fundamental para la comprensión del Jesús histórico y de los grupos que le siguieron. En Marcos, el tema del seguimiento es significativo, así como la constitución de una familia sustituta que sirve de base para la presencia del reino de Dios. Ambos son un núcleo histórico que debe ser estudiado a profundidad. Más allá de narrar los hechos y dichos de Jesús, Marcos narra la forma cómo el reino se hace presente en el momento de su narración, qué características tiene y cuáles son sus principios de relacionamiento.

En este libro se presentará (Introducción), una forma de aproximarse exegéticamente al evangelio según Marcos. Esto porque se requiere de una comprensión más profunda de la relación entre idioma-lenguaje-cultura. Se inicia no por el camino ya usual de presentar la “teología” del autor y contrastarla con otras visiones de su época o resumir el estado de la cuestión en torno a la redacción del evangelio como tal. Más bien, el trabajo requiere de una teoría del lenguaje que permita integrar no solo el idioma (griego) a su contexto sino de cómo el lenguaje crea el contexto cultural en donde el idioma expresa dinámicas sociales específicas.

