

Santiago Guijarro Oporto

Jesús y el comienzo de los evangelios



editorial verbo divino
Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2006

El capítulo 10 es una reelaboración de “La presentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30)”, *Reseña Bíblica* 10 (1996), 13-22.

Los capítulos 4 y 7 aparecen por primera vez en esta publicación.

Introducción

Quienes leemos los evangelios con frecuencia tenemos tarde o temprano una experiencia desconcertante. De pronto, el libro que en muchos aspectos nos resulta tan familiar porque refleja nuestra misma experiencia de fe se vuelve enigmático y opaco dejando entrever un mundo extraño y desconocido. Veamos un ejemplo.

Los saduceos quieren poner a prueba a Jesús y le proponen un caso concreto: “*Había siete hermanos. El primero se casó, pero murió sin dejar descendencia. El segundo se casó con la mujer y murió también sin dejar descendencia. El tercero lo mismo. Ninguno de los siete dejó descendencia*” (Mc 12,20-22). Esta historia, que a Jesús y a la gente de su época les resultaba familiar, no deja de ser extraña para nosotros hoy. La diferencia entre ellos y nosotros es que en su cultura existía una institución que no existe en la nuestra. Esta institución, conocida como “levirato”, obligaba al hermano menor a casarse con la viuda del hermano mayor cuando éste moría sin dejar descendencia (véase Dt 25,5).

Los lectores asiduos de la Biblia conocemos la institución del levirato. En cualquier diccionario bíblico puede encontrarse una explicación de la misma. Sin embargo, no basta con conocer el mecanismo de una institución para entenderla. Estos comportamientos que a nosotros nos resultan tan extraños sólo adquirieren sentido desde el conjunto de valores que inspiran una cultura. La pregunta fundamental no es, por tanto, ¿en qué consiste la costumbre del levirato?, sino, más

bien: ¿por qué existía una ley como ésta? ¿Qué valores inspiraban esta forma de actuar tan distinta de la nuestra?

Este ejemplo nos recuerda que los evangelios han sido escritos hace dos mil años en una cultura diferente a la nuestra. También puede servir para despertar en nosotros la sospecha de que muchas costumbres e instituciones que creemos entender, tal vez no sean del todo como nosotros las concebimos. Es probable que las palabras que designan objetos, costumbres e instituciones nos sean familiares, pero eso no significa que nosotros les demos el mismo significado que aquellos orientales de hace dos mil años. Esta sospecha se confirma cuando descubrimos cómo funciona el proceso de lectura.

El proceso de lectura como diálogo intercultural

Suele pensarse que la lectura consiste en descifrar las palabras y las frases para reconstruir el significado que el autor quiso transmitir a sus destinatarios a través de ellas. Según esta forma de ver las cosas, las palabras y las frases poseen un significado en sí mismas y el lector puede apropiarse de él "objetivamente". Sin embargo, los expertos en psicología de la lectura han descubierto que las cosas no son del todo así.

El acto de leer es un complejo proceso en el que el lector interviene de forma activa, porque todo lector lleva consigo su propia visión de las cosas y del mundo cuando lee. La lectura es un proceso interactivo en el que los esquemas mentales que previamente posee el lector se van confrontando con las palabras que encuentra en el texto. En este proceso, quien lee confirma o modifica sus esquemas y representaciones, y se apropia del significado que el autor quiere transmitir a través del texto. Su tarea consiste en seleccionar el marco de referencia adecuado para situar dentro de él dichos significados. En el proceso de lectura se da, pues, un diálogo entre los esquemas y escenarios utilizados por el autor y los que posee

el lector. En realidad el texto no es nada más que el residuo de una comunicación entre el autor que lo produce y los destinatarios a los que se dirige. Ambos comparten una serie de escenarios que proceden de su mundo social y que posibilitan la comunicación entre ellos a través del texto. El acto de leer supone recrear el texto. Por eso, una lectura respetuosa requiere que el lector y sus destinatarios tengan un marco de referencia común, y en el caso de textos que han sido escritos en otra cultura implica un diálogo intercultural¹.

Veamos lo que sucede cuando el autor y el lector no comparten los mismos escenarios. Tomemos la palabra *casa*, que aparece con frecuencia en los evangelios. Cuando nosotros leemos un texto en el que aparece esta palabra llevamos con nosotros una idea de lo que es una casa. Para el español medio, la casa es el lugar (en la ciudad habitualmente un piso) donde vive la familia nuclear compuesta normalmente por los padres y los hijos solteros. Se trata de un espacio distinto y contrapuesto al lugar de trabajo, una especie de refugio para la vida privada y un ámbito donde se espera encontrar un clima de acogida afectiva. Este es el tipo de casa que hemos conocido desde pequeños y tendemos inconscientemente a pensar que las casas son iguales en todas partes y que no han cambiado a lo largo de los siglos. Si hemos tenido ocasión de conocer una casa solariega en alguna zona rural, es probable que tengamos la sospecha de que las casas pueden ser de otra manera y pueden tener otras funciones sociales, pero esto es cada vez menos frecuente.

Con esta idea de lo que es una casa en nuestro inconsciente, nos disponemos a leer los evangelios. El proceso de lectura funciona así: cada vez que nuestra vista reconoce el término *casa* en el texto, comienza un proceso que tiende a rellenar esta palabra con lo que normalmente nosotros entendemos por casa. La palabra *casa* es en realidad un recipiente

¹ Véase: S. Gujiaró Oporto, "La lectura del NT como diálogo intercultural", en J. R. Ayaso (ed.), *IV Simposio Bíblico Español. Biblia y Culturas* (Granada 1993), tomo II, pp. 353-362.

vacío que nosotros llenamos de contenido, situando el objeto identificado en el escenario de relaciones y funciones sociales que para nosotros tiene una casa. Al leer los pasajes en que aparece la palabra *casa* nuestra tendencia inconsciente será la de imaginar todas estas casas como el refugio afectivo en el que vive la familia nuclear.

Sin embargo, la casa que conocieron los primeros cristianos era bastante distinta a la que nosotros conocemos. Para empezar, las familias estaban compuestas no sólo por los padres y los hijos solteros (familia nuclear), sino también por los hijos casados (familia extensa), que continuaban viviendo en la casa paterna, y a veces incluso por los esclavos y clientes vinculados a ella. La casa que ellos conocieron ejercía una serie de funciones públicas, como la protección y la asistencia de sus miembros, que en las sociedades industrializadas realiza hoy el Estado. Las relaciones entre los miembros de la casa eran también muy diferentes de las que tenemos ahora en nuestras casas. La casa y la familia eran entonces las guardianas de la propiedad y del honor familiar, que hoy son, más bien, patrimonio del individuo. Finalmente, es muy probable que las casas de nuestros antepasados en la fe no tuvieran las connotaciones de refugio afectivo que la casa tiene para nosotros hoy².

Sin embargo, resulta casi inevitable que, al leer la palabra *casa* en los evangelios, proyectemos sobre ella nuestra propia concepción de lo que es una casa. Esto es lo que quieren decir los expertos cuando afirman que el lector tiene una parte activa en el proceso de lectura.

Esta forma de leer los evangelios que acabamos de describir de forma elemental refleja una mentalidad inconsciente-

² Esta descripción corresponde al modelo ideal representado por las familias extensas. En realidad, existían tipos de familia muy diferentes entre sí en cuanto a su composición, el tipo de casa que habitaban, etc. Sobre la casa y la familia en la sociedad mediterránea del siglo primero, véase: S. Gujardo Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discípulo y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca: Universidad Pontificia 1998), pp. 45-159.

mente etnocéntrica (las cosas son sólo de una manera: como son en mi cultura) y anacrónica (las cosas han sido siempre como son ahora). Esta forma de leer los evangelios es la que provoca tantas preguntas y no pocas reacciones agresivas contra algunas de sus páginas que resultan inaceptables para nuestra sensibilidad (escenas de violencia, engaños, marginación de la mujer, esclavitud, etc). Es también la que da lugar a lecturas fundamentalistas, que toman los evangelios al pie de la letra para justificar posturas previamente asumidas³.

Lo que hemos descubierto a través de este ejemplo sencillo lo podemos aplicar a otras palabras e instituciones y preguntarnos: ¿Es posible conocer el significado preciso que tenían para los primeros cristianos las palabras de los evangelios? La respuesta tiene su complicación. Primero hay que aclarar que no se trata sólo de las palabras, sino del contexto en el que las palabras adquirieron su sentido, es decir, del sistema social y de la cultura en que ellos habían nacido y vivían. Las palabras están relacionadas entre sí y representan la realidad, pero no lo hacen de una forma neutra, absolutamente fría y objetiva, sino a través del significado y el sentido que la cultura de una época confiere a la realidad. Ésta es entendida en cada cultura a través de una serie de escenarios, que son como el marco en el que las personas de esa cultura sitúan las cosas, sus experiencias y sus vivencias.

Los primeros cristianos tenían sus propios escenarios para comprender la realidad y nosotros tenemos los nuestros, que en bastantes casos son distintos a los suyos. Esto significa que una lectura respetuosa de los textos de aquella época ha de

³ El documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la lectura de la Biblia en la Iglesia previene contra este tipo de lectura acrítica: "El problema de base de esta lectura fundamentalista es que, rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la Encarnación misma... Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionados por tal o cual época". Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Città del Vaticano 1993), apartados I y F.

tener en cuenta los escenarios utilizados por quienes los escribieron⁴.

Para leer bien hay que tener los escenarios adecuados

La tarea de reconstruir los escenarios que utilizaban los primeros cristianos para comprender el mundo no es sencilla, sobre todo porque no los tenemos aquí para comprobar si estamos acertando en nuestra reconstrucción. Es posible que no acerremos del todo, pero, en cualquier caso, realizar un intento consciente de acercarnos a aquella cultura nos llevará más cerca del sentido de los textos escritos por ellos que seguir leyéndolos desde los escenarios de nuestra propia cultura. Dado que para leer un texto necesitamos contextualizarlo, la alternativa no es utilizar escenarios o no utilizarlos, sino utilizarlos conscientemente o inconscientemente. La ventaja de utilizarlos conscientemente es que podemos revisarlos y ajustarlos. Parece, pues, que la pregunta que debemos plantearnos es: ¿cuáles con los escenarios más adecuados para leer los evangelios? Para responderla tenemos que identificar cuál era la cultura en que vivieron Jesús y los primeros cristianos y ver luego qué es lo que podemos conocer acerca de ella.

Para reconstruir los escenarios que nos permitan contextualizar adecuadamente los evangelios no es suficiente con estudiar las instituciones o las costumbres propias de entonces (esto lo han hecho ya magníficamente los diccionarios de instituciones bíblicas), sino que es necesario acercarnos a la visión del mundo que compartían sus autores y destinatarios, y hacerlo, en la medida de lo posible, desde su punto de vista, no desde el nuestro. Este ejercicio supone reconstruir los valores, las instituciones, la visión del mundo y del hombre,

⁴ Sobre la importancia de tener en cuenta la cultura para leer respetuosamente los textos bíblicos, véase: B. J. Malina, "Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts", en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Peabody: Hendrickson 1991), pp. 3-23.

etc., que regían las relaciones entre los miembros de aquella cultura. Es, en definitiva, hacer un esfuerzo de reflexión y reconstrucción para entablar un diálogo con personas que no comparten en muchos aspectos nuestra visión de las cosas; un esfuerzo para ponernos en su piel y tratar de ver las cosas como ellos las veían⁵.

La disciplina que más ha practicado el diálogo entre culturas es la "antropología cultural". En sus comienzos, la antropología cultural se dedicó a estudiar las culturas llamadas "primitivas", utilizando un método comparativo, pues quienes las estudiaban pertenecían normalmente a otras culturas. El estudio de estas culturas tan diversas a la cultura occidental y la comparación sistemática entre ellas han proporcionado a los antropólogos una especial sensibilidad para evitar el etnocentrismo y el anacronismo de que hablábamos más arriba. Esta sensibilidad ha puesto de manifiesto que cada cultura debe ser estudiada desde sus propios parámetros, pues forma un todo orgánico en el que las partes tienen un sentido y una función⁶.

Hace ya muchos años que los antropólogos vienen realizando estudios sobre sociedades tradicionales asentadas en torno al Mediterráneo. Las semejanzas que han encontrado en estos grupos sociales les han llevado a acuñar el término "cultura mediterránea" para designar el conjunto de valores y de instituciones que configuran la visión del hombre y del mundo que son comunes a estos pueblos y que distinguen esta cultura de otras. Por su parte, los estudiosos del mundo

⁵ La visión desde dentro, es decir, la que tienen los que comparten una misma cultura, suele designarse como perspectiva "emíc", mientras que la visión desde fuera, es decir, la de aquellos que no comparten dicha cultura, se conoce como perspectiva "etic". Esta distinción utilizada por los antropólogos proviene de la lingüística, que distingue entre "fonémico" y "fonético" para referirse a estas dos perspectivas en el sistema de sonidos de una lengua.

⁶ La Pontificia Comisión Bíblica, en uno de sus últimos documentos dedicado a examinar los diversos métodos y acercamientos a la Biblia, menciona la utilidad de la antropología cultural para reconstruir el contexto en que deben leerse los textos bíblicos: Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, apartados I y D2.

clásico y del Nuevo Testamento han aprovechado estos estudios antropológicos para reconstruir los valores e instituciones propios de la cultura mediterránea del siglo primero.⁷

El marco de la cultura mediterránea

La sociedad mediterránea del siglo primero era, en primer lugar, una sociedad agraria avanzada. Este tipo de sociedades comparten una serie de rasgos comunes que han sido estudiados por sociólogos y antropólogos. El conocimiento de estos rasgos comunes nos proporciona una primera clave para reconstruir los escenarios que presuponon los evangelios. Sabemos, por ejemplo, que en las sociedades agrarias avanzadas del pasado y del presente los medios disponibles sólo permiten a los campesinos producir un pequeño excedente, del que se apropiaban los gobernantes para su propio uso y para distribuirlo entre sus funcionarios, que tampoco cultivan la tierra. Este hecho explica algunos de los rasgos más característicos de este tipo de sociedades: su rígida estratificación social, su escasa especialización, la tensión entre las ciudades y el campo, su economía subdesarrollada, etc.⁸

Dentro de las sociedades agrarias, la sociedad mediterránea presenta una serie de características peculiares. Los estudios de antropología comparada han puesto de manifiesto que la región mediterránea puede ser considerada como un área cultural independiente. Es cierto que existen diferencias

⁷ Algunos de ellos ya se han publicado en español: B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología Cultural* (Escella: Verbo Divino 1995); B. J. Malina – R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales* (Escella: Verbo Divino 1996); J. H. Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Marcos* (Salamanca: Sígueme 2005).

⁸ La necesidad de utilizar estudios sobre sociedades agrarias avanzadas parte de la constatación, ampliamente aceptada en el campo de las ciencias sociales, de que la industrialización ha supuesto un corte histórico de enormes proporciones. Un exposición sencilla con algunos datos significativos del cambio que supuso la industrialización puede verse en: Malina – Rohrbaugh, *op. cit.*, pp. 9-17.

entre las diversas zonas del mediterráneo, pero, consideradas en un nivel superior de abstracción, las diferentes sociedades mediterráneas revelan una serie de semejanzas que no se encuentran en otras culturas. Las regiones que bordean el mar Mediterráneo no sólo poseen el mismo ecotipo, sino que han vivido durante siglos en una continua interacción a través de las guerras, el comercio y la cultura, en la que se han ido fraguando una serie de valores e instituciones comunes que los diferenciaban de otras zonas culturales.

La utilización de estudios sobre sociedades mediterráneas tradicionales para reconstruir el mundo social de los primeros cristianos presupone que existe una cierta continuidad cultural, al menos en aquellos aspectos comunes que aparecen por encima de las diferencias regionales. En este sentido, lo más probable es que los valores e instituciones que encontramos en las sociedades tradicionales estudiadas por los antropólogos no hayan experimentado cambios muy profundos a lo largo de la historia, pues los cambios que afectan a los valores centrales y a las instituciones básicas de una cultura son muy lentos. Es razonable pensar, por tanto, que los grupos sociales que aún no han sido afectados por el proceso de industrialización conservan en gran medida algunos de los rasgos característicos de la cultura mediterránea en el siglo primero, y que en cualquier caso proporcionan un escenario más apropiado para leer los textos bíblicos que el que podemos encontrar en una cultura industrializada.⁹

En el mundo de Jesús y de los primeros cristianos, la mayor parte de las relaciones sociales y de los valores eran estables y eran compartidos por quienes pertenecían a aquella sociedad. Era una cultura con un alto nivel de contextualización, en la que se daban por supuestas muchas cosas. Ahora bien, este alto nivel de contextualización determinaba notablemente los escritos que en ella se producían. Los escri-

⁹ Véase B. J. Malina – J. H. Neyrey, "First-Century Personality: Dyadic not Individual", en: Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts...*, pp. 69-72.

tores de una cultura en la que todos conocen y comparten una serie de costumbres, instituciones o valores no se sienten obligados a explicarlos, pues sus lectores ya los conocen. En este tipo de culturas suelen producirse textos muy condensados y sin muchas explicaciones sobre aspectos concretos, como el que hemos mencionado al comienzo.

Este hecho corrobora la necesidad de utilizar escenarios de lectura que nos permitan conocer lo que los autores y destinatarios de los evangelios conocían por el hecho de pertenecer a aquella cultura. Las ciencias sociales, cuyo objetivo es precisamente describir y analizar los elementos y patrones comunes a una determinada sociedad, nos pueden ayudar en el propósito de reconstruir el universo de valores, instituciones y relaciones (los escenarios) de los que proceden los significados contenidos en los evangelios¹⁰.

Cuando leemos los evangelios desde nuestros propios presupuestos o intereses, para apoyar o confirmar nuestro punto de vista, lo mismo que cuando los leemos ingenuamente, estamos proyectando sobre ellos nuestros presupuestos conscientes o inconscientes, y estos presupuestos condicionan enormemente la lectura que hacemos. La perspectiva intercultural nos ayuda a caer en la cuenta de que los autores y destinatarios de los evangelios tenían también los suyos. Si queremos dialogar con ellos para que nos cuenten su experiencia de fe, es necesario conocer dichos presupuestos. Por esta razón, en varios de los estudios reunidos en este libro utilizaremos escenarios que nos permitan comprender mejor algún aspecto concreto de la vida de Jesús y algunos pasajes evangélicos.

¹⁰ Una catilogo muy útil de estos escenarios, que merece la pena conocer y consultar a menudo, se encuentra en: B. J. Malina – R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales* (Estella: Verbo Divino 1996), pp. 319–409.

El primer relato sobre Jesús

El evangelio de Marcos ha sido uno de los principales descubrimientos de la investigación crítica sobre el Nuevo Testamento. Desde que al evangelio de Mateo se le otorgó un lugar preferente en la vida de la Iglesia—cosa que ocurrió muy pronto—el de Marcos pasó a un discreto segundo plano, pues se pensaba que era un resumen de los otros dos sinópticos. Esta situación cambió cuando, a comienzos del siglo XIX, se planteó la llamada “cuestión sinóptica”, que trataba de explicar las semejanzas y diferencias existentes entre los tres primeros evangelios. Muy pronto se llegó a la conclusión de que Marcos era el evangelio más antiguo y de que, tanto Mateo como Lucas, lo habían utilizado en la composición de sus respectivos relatos sobre Jesús.

Desde entonces, los estudios sobre Marcos han ido desvelando la sorprendente riqueza y originalidad de este evangelio. Marcos no es sólo el evangelio más antiguo, sino el que puso las bases para transmitir de una forma nueva los recuerdos sobre Jesús. La novedad y originalidad de Marcos, que todavía seguimos descubriendo, sólo se entiende bien cuando se conoce qué tradiciones utilizó, cómo las incorporó en su relato y cuál fue la forma final que dio a su obra. Por eso, estas son las tres preguntas que guiarán la exposición que sigue.

Las antiguas tradiciones palestinas sobre Jesús

Aunque algunos pretenden situar la composición del evangelio de Marcos en época temprana, la mayoría de los

estudiosos está de acuerdo en que fue escrito hacia el año 70 d. C., es decir, en el paso de la primera a la segunda generación de discípulos¹⁰². Su autor, a quien llamamos "Marcos" desde que en el siglo segundo este relato se atribuyera a un discípulo de Pedro llamado así, utilizó diversas tradiciones sobre Jesús que habían sido conservadas y transmitidas durante cuarenta años por sus discípulos. La identificación de estas tradiciones ha sido posible gracias a los estudios histórico-críticos de los últimos años, que nos han permitido distinguir cada vez con más precisión entre los elementos tradicionales y los redaccionales, es decir, entre los materiales anteriores a Marcos y su labor como autor de la obra final.

Si leemos este evangelio con un poco de detenimiento, advertiremos que las tradiciones utilizadas por Marcos llegaron a él básicamente de dos formas: como tradiciones sueltas y en pequeñas agrupaciones o colecciones. Algunas de ellas son claramente tradiciones sueltas, como por ejemplo, el relato de la purificación del leproso en Mc 1,40-45, que está situado en el centro de un tríptico compuesto por Marcos¹⁰³. En otros casos las tradiciones llegaron hasta él agrupadas en colecciones o en composiciones más extensas, que son fácilmente identificables en su relato. Observamos, por ejemplo, que las controversias de Jesús con sus adversarios, tanto las que mantiene con los fariseos en Galilea (Mc 2,1-3,6), como las que sostiene con diversos interlocutores en Jerusalén (Mc 12,13-37), aparecen juntas. Lo mismo ocurre con las parábolas que pronuncia junto al lago (Mc 4,1-34) o con los milagros que realiza después de pronunciartas (Mc 4,35-5,43). Parece poco probable que Jesús se dedicara de forma ordena-

da primero a discutir con sus adversarios, luego a pronunciar parábolas y más tarde a hacer milagros. Lo que ha ocurrido es que Marcos ha insertado en su relato colecciones ya existentes de controversias, de parábolas y de milagros¹⁰⁴.

Lo más probable es que tanto las tradiciones sueltas como las colecciones y composiciones conservadas en los primeros grupos de discípulos, llegaran hasta Marcos a través de la tradición oral, aunque también cabe la posibilidad de que algunas de ellas hubieran sido ya puestas por escrito. En todo caso, estas colecciones escritas conservaban el estilo y el sabor de la tradición oral, pues aún no se había dado un proceso de composición literaria semejante al que realizó Marcos. Podemos considerar, por tanto, que la tradición anterior a Marcos fue básicamente una tradición oral¹⁰⁵.

Estas tradiciones orales se conservaron y transmitieron en contextos diferentes. Los estudiosos de la Escuela de la Historia de las Formas, que fueron quienes descubrieron su importancia, pensaban que habían sido conservadas, transmitidas y a veces creadas en los distintos contextos de la vida comunitaria, que ellos identificaban con la predicación, la catequesis y la celebración¹⁰⁶. Todos esos contextos son importantes, pero hoy sabemos que no todos los grupos de discípulos de la primera generación tenían una organización tan compleja. Hemos descubierto que las tradiciones no sólo se transmitían en diversos contextos comunitarios, sino en diversos grupos de discípulos, que tenían sensibilidades distintas, se habían organizado de formas diferentes y acentua-

¹⁰² J. Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (Nueva York: Doubleday 2000), pp. 37-39.

¹⁰³ Esta observación se puede confirmar externamente, pues un antiguo papiro perteneciente tal vez a un evangelio perdido, el llamado *Papiro Egerton 2*, contiene este mismo relato como tradición independiente. El texto de este papiro puede verse en: A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1999) p. 94.

¹⁰⁴ Sobre las agrupaciones pre-marcanas sigue siendo un referente obligado el estudio de H. W. Kuhn, *Altere Sammlungen im Markusevangelium* (Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1971).

¹⁰⁵ Sobre la importancia de la tradición oral en los diversos estadios de la formación de los evangelios, puede verse el excelente trabajo de J. D. G. Dunn, "Jesús en la memoria oral. Estadíos iniciales de la tradición de Jesús", en: D. Donnelly (coord.), *Jesús. Un colapso en Tierni Santa* (Estella: Verbo Divino 2004), pp. 113-184.

¹⁰⁶ La localización de las tradiciones en su contexto vital (Sitz im Leben) es uno de los principales presupuestos de esta escuela. Véase: R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 2000).

ban aspectos diversos. Esto significa que cada uno de estos grupos conservó un tipo de tradiciones y que utilizó mecanismos diferentes para transmitirlos.

La identificación de estos diversos grupos en que se transmitieron las tradiciones sobre Jesús no es tarea fácil, porque tenemos muy pocas informaciones sobre ellos. El grupo de discípulos de la primera generación que mejor conocemos es el formado en torno a Pablo, pero a juzgar por sus cartas no se transmitieron entre ellos muchas tradiciones sobre las acciones y palabras de Jesús. Éstas se transmitieron, sobre todo, entre los discípulos de Jesús en Palestina, que era donde habían nacido y donde se daban las condiciones más favorables para su transmisión oral. Ahora bien, sobre estos grupos sólo tenemos informaciones indirectas que podemos deducir, precisamente, de las composiciones y agrupaciones anteriores a los evangelios. En ellas encontramos indicios que nos permiten identificar tres formas de seguimiento de Jesús en Palestina durante la primera generación: la de sus “seguidores” galileos; la de sus “discípulos” galileos y la de la “comunidad” de Jerusalén¹⁰⁷.

El grupo de los “seguidores” galileos de Jesús estaba formado por antiguos simpatizantes pertenecientes, en su mayoría, al estrato social más popular, el de los campesinos. En los evangelios están representados por la “gente” o las “multitudes” que buscan a Jesús para escuchar sus enseñanzas o para solicitar de él algún beneficio. Después de la muerte de Jesús, estos seguidores no crearon nuevas estructuras sociales, sino que se mantuvieron integrados en sus anteriores grupos de pertenencia (la familia y la aldea). Entre ellos se conservaba el recuerdo de que Jesús había anunciado y hecho presente el reinado de Dios. Estos recuerdos se transmitieron como una tradición “popular”, que daba mucha importancia a los mila-

¹⁰⁷ He expuesto con más detalle los argumentos que permiten identificar estos tres tipos/grupos de seguidores de Jesús en un artículo titulado “La tradición sobre Jesús y los primeros grupos de discípulos en Galilea”, que aparecerá próximamente en la revista *Estudios Bíblicos*.

gos. De ella proceden, probablemente, una buena parte de las sanaciones, exorcismos y otras acciones portentosas que Marcos ha recogido en su evangelio, aunque con ciertas reservas, como se advierte en los diversos mandatos de no difundir algunos de ellos (Mc 1,44; 5,43; 7,36; 8,26)¹⁰⁸.

El segundo grupo, el de los “discípulos” galileos de Jesús, estaba formado por antiguos seguidores suyos que habían estado estrechamente vinculados a él, es decir, por el grupo de sus discípulos más cercanos, que le seguían a todas partes y recibían de él una enseñanza particular. Después de la muerte de Jesús formaron, junto con las familias que les habían ofrecido apoyo a ellos y a Jesús durante su actividad pública, un grupo más organizado. Estos discípulos conservaron, sobre todo, la tradición “discipular” de los dichos de Jesús (dichos, parábolas, anécdotas y controversias), porque en ellos encontraban las claves para definir su identidad como grupo y para orientar su comportamiento¹⁰⁹. Estas tradiciones se transmitieron de manera informalmente controlada, es decir, con ayuda de una estructura social que no estaba específicamente orientada a preservar la fidelidad de la transmisión, pero que de hecho realizaba esta tarea. Marcos asumió esta tradición al integrar en su relato las enseñanzas de Jesús, sus parábolas (Mc 4,1-34), las anécdotas sobre él y las controversias con sus adversarios (Mc 2,1-3,6), pero lo hizo también de forma crítica, como se advierte en su forma de presentar a los Doce, que son los principales representantes de este grupo.

Finalmente, el grupo reunido en torno a la “comunidad” de Jerusalén, sobre todo en el periodo en que ésta estuvo bajo la guía de Santiago (43-62 d.C.), estaba formado por antiguos seguidores de Jesús vinculados al judaísmo. Después de su muerte estos discípulos siguieron vinculados a sus grupos de origen o formaron grupos de discípulos de Jesús cercanos

¹⁰⁸ Sobre los milagros y sus transmisores, véase: G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 1997), pp. 112-128.

¹⁰⁹ Sobre los apotegmas y sus transmisores, véase: Theissen, *ibíd.*, pp. 129-140.

a los fariseos (Gál 2,11-15; Hch 11,2; 15,5)¹¹⁰. A este grupo debemos las tradiciones “comunitarias”, que se transmitieron de manera formalmente controlada, es decir, con ayuda de estructuras sociales bien definidas orientadas específicamente a garantizar la fidelidad de dicha transmisión, como corresponde a una comunidad más organizada. Marcos asumió también estas tradiciones otorgando a una de ellas, el relato de la pasión (Mc 14-16), un lugar clave en su relato.

Así pues, el autor del evangelio de Marcos se encontró con diversas formas de la tradición sobre Jesús que se habían conservado y transmitido en grupos diferentes de discípulos. Es interesante observar que estos grupos de discípulos estaban asentados en Galilea y en Judea, donde se había desarrollado la actividad de Jesús, porque este dato aporta luz al debate sobre el lugar de composición del evangelio. La tradición más antigua sostiene que fue compuesto en Roma, y ésta es también hoy la opinión más común entre los estudiosos, pero son cada vez más los que opinan con buenos argumentos que fue compuesto cerca de Palestina, tal vez en la región de Siria¹¹¹. Esta región tenía estrechos lazos comerciales con Galilea y era lugar de paso entre Judea y Siria, lo cual explicaría bien que el autor del evangelio de Marcos conociera tanto las tradiciones populares y discipulares de Galilea como las comunitarias de Jerusalén. La tradición de que este evangelio procede de Roma podría referirse, entonces, no tanto a que hubiera sido compuesto allí, sino a que se difundió desde aquella comunidad, que era, a la sazón, uno de los grandes centros del cristianismo naciente.

¹¹⁰ Éste es el grupo palestínense mejor conocido, gracias a las informaciones de las cartas de Pablo, del libro de los Hechos y del historiador judío Flavio Josefo. De forma indirecta, el relato de la pasión, que fue compuesto en esta comunidad, ofrece también algunas informaciones sobre ella; véase: S. Gujarrío Oporto, “El relato pre-marciano de la pasión y la historia del cristianismo naciente”, *Salmanticensis* 50 (2003) 345-388, pp. 379-386.

¹¹¹ Véase: Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (Nueva York: Doubleday 2000), pp. 30-37.

Después de la guerra judeo-romana y de la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 d. C., la situación de Palestina cambió drásticamente y los grupos de discípulos de Jesús asentados en ella se dispersaron, desapareciendo así las condiciones para la transmisión oral de los recuerdos sobre él. Uno de los méritos de Marcos consiste en haber conservado estas tradiciones al incorporarlas en su relato. Otro no menos importante fue el haberlas articulado para componer, a partir de ellas, un relato coherente. Veamos a continuación cómo lo hizo.

La articulación de las tradiciones sobre Jesús en forma de relato

Si comparamos las colecciones y composiciones que recogen las antiguas tradiciones sobre Jesús con el evangelio de Marcos, advertiremos en seguida dos diferencias muy notables. La primera es que ninguna de estas tradiciones abarca todo el conjunto de la actividad de Jesús, como hace Marcos, sino que se centran en aspectos parciales de ella, como sus milagros, sus parábolas, sus controversias o su pasión. La segunda diferencia es que el evangelio de Marcos es un relato, mientras que ninguna de estas colecciones y composiciones, a excepción del relato de la pasión, tenía forma narrativa. Es cierto que los relatos de milagro y las anécdotas contienen algunos elementos narrativos, pero refieren episodios puntuales débilmente conectados entre sí. La originalidad de Marcos consistió en haber creado a partir de estas tradiciones un relato incluyendo estos episodios en una trama más compleja.

En la tarea de elaborar un relato coherente sobre Jesús a partir de las tradiciones ya existentes, Marcos pudo haberse inspirado en dos modelos que ya existían y que él combinó magistralmente. El primero fue un esquema temporal tradicional, que le permitía reunir en una composición unitaria la mayor parte de las tradiciones precedentes. El segundo, el relato de la pasión, que le ofrecía un modelo narrativo.

El esquema tradicional y el modelo narrativo

En las primeras comunidades y grupos cristianos circulaban breves resúmenes que incluían los episodios y momentos más significativos de la actuación de Jesús en un esquema temporal. El libro de los Hechos contiene varias versiones de uno de estos resúmenes. En estos resúmenes, la actividad de Jesús se situaba en un marco temporal que comenzaba con la predicación del Bautista y terminaba con su exaltación. Un buen ejemplo de este tipo de resúmenes es el que Pedro incluye en su alocución a Cornelio y su familia:

“Ya conocéis lo que ha ocurrido en el país de los judíos, comenzando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con Espíritu Santo y poder. Él pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio, porque Dios estaba con él. Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en el país de los judíos y en Jerusalén. A él, a quien mataron colgándolo de un madero, Dios lo resucitó al tercer día y le concedió que se manifestase, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos. Él nos mandó predicar al pueblo y dar testimonio de que Dios lo ha constituido juez de vivos y muertos” (Hch 10,37-42).

En este resumen, la muerte y resurrección de Jesús ocupan un lugar central, lo mismo que en la antigua fórmula recibida y transmitida por Pablo (1 Cor 15,3-5)¹¹². Sin embargo, el autor del evangelio de Marcos no se inspiró en este resumen. De haberlo hecho habría narrado las apariciones del resucitado, que ocupan en él un lugar muy relevante. Debió inspirarse, más bien, en otro muy parecido a éste, que también circulaba entre los primeros grupos cristianos. Dicho resumen comenzaba, como el anterior, con la predicación de Juan Bautis-

¹¹² C. H. Doody, *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid: Fax 1974) hace un estudio detallado de este esquema temporal, que relaciona con el *kyrigma* paulino con buenos argumentos.

ta, pero concluía con la venida de Jesús como Hijo del hombre al final de los tiempos, y en él se daba mucha menos importancia a la muerte y resurrección de Jesús.

De este segundo esquema no ha llegado hasta nosotros una formulación resumida como la que hemos citado más arriba del libro de los Hechos, pero sí dos composiciones que se inspiraron en él: el Documento Q y los trece primeros capítulos del evangelio de Marcos. En efecto, tanto Q como Mc 1-13 comienzan con la presentación del Bautista, a la que sigue el bautismo y las tentaciones de Jesús (Q 3,2b-4,14 = Mc 1,1-13), y terminan con un discurso de Jesús sobre la venida del Hijo del hombre (Q 17,23-22,30 = Mc 13). Esta coincidencia es sorprendente, porque estas dos composiciones son muy diferentes entre sí, tanto por el género literario dominante (narrativo en Marcos y discursivo en Q), como por el tipo de tradiciones que recogen.

Es muy probable, por tanto, que, para componer los trece primeros capítulos de su evangelio, Marcos se sirviera de un esquema temporal tradicional que comenzaba con la predicación de Juan Bautista y terminaba con el anuncio de la venida de Jesús como Hijo del hombre. Este esquema le sirvió para articular narrativamente diversas tradiciones populares, discipulares y comunitarias.

El segundo modelo en que parece haberse inspirado fue, probablemente, el relato de la pasión. Este relato es la composición narrativa más antigua del cristianismo naciente y la única de este género que conoció Marcos. Un análisis redaccional minucioso de los tres últimos capítulos de su evangelio (Mc 14-16) permite identificar detrás de ellos un relato más antiguo que posee todos los rasgos característicos de una narración: un marco espacio-temporal preciso, unos personajes bien caracterizados y una trama que relaciona de forma articulada los diversos episodios referidos¹¹³. Este relato pudo

¹¹³ Puede verse la reconstrucción que he propuesto en: Guíjarro Oporto, “El relato pre-marciano de la pasión y la historia del cristianismo naciente”, *Salvatierrensis* 50 (2003) 345-388, la pp. 355-369.

haber servido de modelo a Marcos en el momento de componer su relato sobre Jesús. Un indicio de ello es la importancia que le otorga desde el punto de vista literario y teológico en el conjunto de su obra. Es tal que este evangelio ha llegado a ser definido como “un relato de la pasión con un amplio prólogo”.

La fusión del esquema temporal con el modelo narrativo

Marcos fundió con gran maestría las tradiciones reunidas en los primeros trece capítulos según el esquema temporal y teológico tradicional con el relato de la pasión. De este modo, el relato menos articulado de Mc 1-13 se integró dentro de un verdadero marco narrativo¹¹⁴. Esta fusión de los dos grandes bloques del evangelio se advierte al observar las referencias cruzadas que el evangelista introdujo en ellos.

Observamos, en primer lugar, que en Mc 1-13 se han introducido referencias explícitas al relato de la pasión para crear una tensión narrativa y vincularlos con los capítulos finales (Mc 14-16). Veamos algunos ejemplos.

El primero podría ser la conclusión de las controversias galileas (Mc 2,1-3,6), que dice así: “En cuanto salieron, los fariseos se confabularon con los herodianos para planear el modo de acabar con él” (Mc 3,6). Esta conclusión no formaba parte de la colección de controversias que utilizó Marcos, sino que fue añadida por él para hacer presente la pasión de Jesús en el momento del primer enfrentamiento con sus adversarios.

Las alusiones más claras a la futura pasión de Jesús se encuentran en los llamados “anuncios de la pasión”. Es muy probable que estos tres anuncios se hayan compuesto a partir del segundo (Mc 9,31), que reproduce, probablemente, una palabra de Jesús. Este desarrollo, sin embargo, ha tenido pre-

¹¹⁴ He expuesto con más detalle las modificaciones redaccionales que conectan estas dos partes de la obra de Marcos en un artículo titulado “Marcos y el relato de la pasión”, que aparecerá próximamente en un volumen dedicado al Prof. Antonio Rodríguez Carmona (Verbo Divino: Estrella 2006).

sente el relato de la pasión, pues la formulación del primer anuncio y sobre todo la del tercero reproduce literalmente los diversos momentos de dicho relato (Mc 10,32-34)¹¹⁵.

La futura pasión de Jesús se anticipa también en la forma de presentar la entrega de Juan Bautista (Mc 1,14) y su posterior pasión (Mc 6,17-29; Mc 9,11-13), que anticipa la de Jesús. Marcos utiliza en estos pasajes una terminología característica del relato de la pasión, lo mismo que en la caracterización de Judas (Mc 3,19: “el que lo entregó”) y en el anuncio de los sufrimientos que aguardar a los discípulos (Mc 13,9-13: “os entregarán”).

Todas estas referencias indican que Marcos ha tenido un especial interés en vincular los trece primeros capítulos de su evangelio con el relato de la pasión, anticipando en los primeros lo que después se narra con más detalle en el segundo. Esta misma intención es la que le movió a introducir en dicho relato una serie de añadidos que retomaban temas narrativos o teológicos esbozados en los primeros trece capítulos.

Dos de estos añadidos vinculan la pasión de Jesús con el principal escenario de su actividad: Galilea. El primero de ellos, la promesa de un reencuentro en Galilea después de la resurrección (Mc 14,28), se halla en la escena en que Jesús anuncia el abandono de los discípulos y las negaciones de Pedro (Mc 14,26-31). El segundo evoca esta misma promesa en la escena del sepulcro vacío (Mc 16,7). Se trata de dos versículos redaccionales que tienen la función de cohesionar las dos partes del relato.

Marcos ha accentuado también la presentación negativa de los discípulos en el relato de la pasión, haciendo de él el momento culminante de un proceso de incompreensión iniciado en los capítulos precedentes (Mc 14,3-10; 14,11-12;

¹¹⁵ Dentro de la sección en que se encuentran estos tres anuncios pueden identificarse otros tres añadidos redaccionales en los que se alude a la futura pasión de Jesús: el anuncio de su futura resurrección (Mc 9,10); la referencia al “bautismo” que sufrirá Jesús, en clara alusión a su muerte (Mc 10,38); y el anuncio de que Jesús dará su vida por todos (Mc 10,45).

14,32-42). Para subrayar su incompreensión y su fracaso como seguidores de Jesús, ha incluido una serie de personajes secundarios que se comportan como verdaderos discípulos. Estos personajes comienzan a aparecer ya en Mc 1-13, pero en el relato de la pasión son más visibles. Todos ellos encarnan actitudes propias del discípulo que contrastan con el abandono, la traición y la negación que caracterizan a los Doce en este momento decisivo: una mujer anónima, que unge a Jesús en casa de Simón (Mc 14,8); Simón de Cirene, que toma sobre sí la cruz de Jesús (Mc 15,21); el centurión, que le reconoce como Hijo de Dios en la cruz (Mc 15,39); José de Arimatea, que espera la irrupción del reinado de Dios (Mc 15,42-47); y las mujeres, que presencian su sepultura y reciben el anuncio de su resurrección (Mc 15,40-41; 16,1-8).

Finalmente, es en el relato de la pasión donde culmina la presentación de Jesús iniciada de forma oculta y enigmática en los capítulos precedentes. El momento clave de esta revelación es su comparecencia ante el sumo sacerdote. En ella Jesús responde a la segunda pregunta, que se refiere a su identidad, reconociendo que él es “el Mesías, el Hijo del Bendito” (Mc 14,61). Ahora bien, esta segunda pregunta no formaba parte del relato tradicional de la pasión, que sólo contenía la acusación de haber anunciado la destrucción del templo (Mc 14,57-58). En este momento, lo mismo que en la confesión del centurión ante la cruz, que también fue introducida por Marcos (Mc 15,39: “Hijo de Dios”), se revela que la condición de Jesús como Mesías e Hijo de Dios es inseparable de su pasión y muerte. Marcos desvela así el secreto sobre la verdadera identidad de Jesús que ha dominado los capítulos precedentes (Mc 8,30), y entrelaza la presentación que hace de Jesús durante su ministerio público con el relato de su pasión¹¹⁶.

¹¹⁶ El llamado “secreto mesiánico” es, como se sabe, uno de los rasgos más característicos de la presentación de Jesús en Marcos. A través de este recurso, el evangelista trata de precisar en qué sentido puede decirse que Jesús es Mesías. Lo interesante, desde el punto de vista de la composición del evangelio, es que este motivo propio del redactor sirve para vincular estrechamente la manifestación de Jesús en los primeros trece

El resultado de este trabajo redaccional de Marcos es una obra coherente que posee una personalidad propia desde el punto de vista literario y teológico. Este es un aspecto que han subrayado recientemente los estudios narrativos sobre Marcos, mostrando de manera convincente que este evangelio, tal como ha llegado hasta nosotros, posee los rasgos propios de un auténtico relato¹¹⁷. De este modo, Marcos introdujo la tradición precedente sobre Jesús en un molde nuevo llamado a tener gran fortuna en el cristianismo naciente.

La composición de la primera biografía de Jesús

El evangelio de Marcos se ajusta a las indicaciones que daban los maestros de retórica contemporáneos sobre cómo debía componerse una *diegesis*, es decir, un *relato*. Ahora bien, el relato era un género literario muy amplio y flexible, y por ello cabe preguntarse si se trata de un tipo de relato particular. Esta pregunta nos introduce en una problemática que ha sido objeto de debate desde los comienzos de la investigación crítica sobre los evangelios: el de su género literario¹¹⁸.

Los estudiosos de los evangelios en general y de Marcos en particular han aportado dos soluciones a este problema. Algunos de ellos afirman que los evangelios constituyen un género literario peculiar creado por los primeros cristianos. Otros, sin embargo, consideran que siguen el modelo de las biografías antiguas. La afirmación de que los evangelios constituyen un género literario peculiar está muy vinculada a la convicción de que pertenecían a la literatura popular y no

capítulos y en el relato de la pasión. Sobre el motivo del secreto en Marcos, véase: W. R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark* (Cambridge: University Press 1999), pp. 41-54.

¹¹⁷ El análisis narrativo de Marcos en su forma final puede verse en el excelente estudio de D. Rhoads – J. Dewey – D. Michie, *Marcos como relato* (Salamanca: Sigüeme 2002).

¹¹⁸ Un resumen de esta discusión puede verse en: D. E. Aune, *El Nuevo Testamento en su entorno literario* (Bilbao: Desclée de Brouwer 1993), pp. 23-99.

eran, por tanto, asimilables ni comparables a las obras literarias de la época. Según esta opinión, los evangelios serían una especie de *kerygma* narrado, cuya principal intención habría sido exponer narrativamente los contenidos fundamentales de la predicación. En cambio, la afirmación de que los evangelios siguen el modelo de las biografías antiguas se fundamenta en una comparación con este tipo peculiar de relato, que en la literatura griega recibía el nombre de *bios* y en la latina era denominado *vita*¹¹⁹.

Las biografías antiguas eran relatos breves compuestos a base de anécdotas en las que se ponía de manifiesto el honor del protagonista. Solían comenzar informando acerca de sus antepasados y educación, luego se exponían sus acciones memorables y se elogiaban sus virtudes y, finalmente, se narraba su muerte y las consecuencias de la misma. A medida que se estudian estas biografías y se descubre la variedad de formas que podían adquirir, se impone la convicción de que Marcos se inspiró en ellas para componer su relato sobre Jesús. Es interesante observar que fue el primero que utilizó este molde literario, pues, aunque la tendencia hacia el género biográfico es ya perceptible en el Documento Q, según hemos visto en el capítulo precedente, el mérito de haber compuesto la primera biografía de Jesús corresponde a Marcos.

En este proceso, la incorporación del relato de la pasión fue un paso decisivo, porque aportaba una información determinante para las antiguas biografías: el relato de las circunstancias de la muerte de Jesús (pasión) y de sus consecuencias (resurrección). En el esquema tradicional, centrado en las dos venidas de Jesús, esta información tenía muy poca importancia, porque su orientación no era tan decididamente biográfica. La incorporación del relato de la pasión propició la fusión del esquema temporal tradicional con el esquema temporal propio de las biografías, que situaba la actividad

del protagonista entre su nacimiento y su muerte. Con la introducción del esquema biográfico, las palabras y las acciones del Jesús terreno quedaban situadas en el pasado. Su muerte y resurrección introducían un corte que las situaba en una época distinta. Aparece así en el horizonte de la tradición sobre Jesús la categoría del recuerdo, como evocación de un pasado significativo para el presente. Esta categoría, que no era tan importante en Q debido a su esquema temporal, es sin embargo clave en la biografía de Jesús compuesta por Marcos y lo será en las de Mateo y Lucas, que siguieron su modelo.

La composición del evangelio de Marcos supuso, por tanto, un avance decisivo en la configuración de la tradición sobre Jesús. Enmarcó las composiciones sueltas y las colecciones precedentes en un marco temporal y geográfico que les confería unidad, y al mismo tiempo elaboró el conjunto siguiendo un esquema biográfico, que daba una personalidad propia a su obra.

A pesar de todo, el resultado de su intento fue limitado. Su limitación es especialmente visible en el comienzo del relato, donde Marcos parece no seguir el modelo de las biografías antiguas. Según la preceptiva de la época, las biografías debían comenzar narrando la infancia y la educación del protagonista para mostrar que procedían de una estirpe honorable, que habían nacido en un lugar renombrado y que habían recibido una educación adecuada. Marcos, sin embargo, comienza su relato con la presentación de un Jesús ya adulto. A pesar de ello, no renunció a este objetivo tan importante de las biografías antiguas. Lo consiguió en cierto modo presentando a Jesús como Hijo de Dios, que había sido anunciado en los oráculos proféticos y que había experimentado un proceso de iniciación bajo la guía de un gran profeta (Mc 1,9-13), mostrando así que el honor de Jesús no procede de su ascendencia humana, sino de su relación con Dios¹²⁰.

¹¹⁹ Véase el detallado estudio de R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography* (Cambridge: Cambridge University Press 1992).

¹²⁰ Véase el capítulo 8.

Algunos años más tarde, Mateo y Lucas vieron la necesidad de ajustar su relato al modelo común de las biografías e incluyeron una narración sobre la infancia de Jesús (Mt 1-2; Lc 1-2)¹²¹.

Estas observaciones sobre el género literario de Marcos muestran que la actividad redaccional llevada a cabo por su autor para ensamblar el relato de la actividad de Jesús (Mc 1-13) con el relato de su pasión (Mc 14-16) no tuvo sólo como objetivo dar una mayor unidad literaria al conjunto de su obra, sino también incorporar las tradiciones sobre Jesús a un molde literario bien conocido en la literatura de entonces: la biografía (*bios/vita*). La adopción a este nuevo género literario tuvo importantes implicaciones teológicas.

En la tradición precedente el centro de atención eran aspectos parciales de la actividad de Jesús: sus enseñanzas, sus acciones, su pasión; y esta concentración en aspectos parciales daba como resultado visiones fragmentadas de él. En el relato de Marcos, sin embargo, todo el interés se centra en la “persona” de Jesús. Esto no quiere decir que la tradición precedente no estuviera interesada en Jesús. Se trata de un cambio de acento. En los evangelios, lo importante no eran sus acciones o sus enseñanzas, sino la persona, su carácter, su honor. Por esta razón, tanto en las biografías antiguas como en los evangelios se advierte un especial interés por caracterizar al protagonista¹²².

El género biográfico permite, en efecto, una caracterización más precisa y compleja de los personajes, lo cual, a su vez, facilitaba la expresión de la fe en Jesús y la presentación

¹²¹ Véase el capítulo 10.

¹²² R. A. Burridge, “Gospel Genre, Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography: Some Implications of the Biographical Hypothesis”, en: D. G. Horrell – C. M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honor of David R. Catchpole* (Leiden: Brill 2000), pp. 137-156, ha mostrado la relevancia teológica que tiene la adopción del género literario biográfico. Burridge observa que, aunque en el nivel de la tradición oral existen bastantes semejanzas entre las tradiciones rabínicas y las tradiciones sobre Jesús, las primeras no dieron lugar a biografías, mientras que las segundas sí.

de modelos a imitar¹²³. Estos dos aspectos constituyen la principal novedad teológica de Marcos con respecto a las composiciones precedentes. Este evangelio es, en efecto, el primero que presenta a Jesús como un personaje complejo, que se va manifestando a lo largo del relato hasta llegar a la revelación abierta de su verdadera identidad, la cual, paradójicamente, tiene que ver con la cruz. La presentación de los discípulos ocupa también en él un lugar importante. Son igualmente personajes complejos, que primero siguen incondicionalmente a Jesús y luego lo abandonan. Esta presentación de Jesús y de los discípulos, que constituye el eje narrativo y teológico del evangelio de Marcos, no habría sido posible si su autor no hubiera articulado la tradición anterior a él en forma de relato y si este relato no hubiera adoptado la forma de una biografía.

La innovación de Marcos tuvo una enorme fortuna, pues determinó de manera decisiva la forma en que la iglesia apostólica recibió la tradición sobre Jesús. De hecho, la tradición normativa sobre Jesús, es decir, la recogida en el canon del Nuevo Testamento, ha llegado hasta nosotros a través de cuatro relatos, dos de los cuales dependen directamente de Marcos. Tanto Mateo como Lucas emprendieron de forma independiente la tarea de reelaborar su “vida” de Jesús con el objeto de completarla, ajustarla mejor al modelo de las biografías helenísticas y adaptar su mensaje a la situación de sus destinatarios. Sin embargo, es a Marcos a quien corresponde el mérito de haber compuesto el primer relato sobre Jesús.

¹²³ Sobre la caracterización de los personajes en Marcos, véase: Rhoads – Dewey – Michie, *Marcos como relato* (Salamanca: Siguerme 2002), pp. 136-186.

El comienzo del evangelio de Marcos

El comienzo del evangelio de Marcos es diferente al de los otros dos evangelios sinópticos. Mateo y Lucas comienzan sus respectivos relatos sobre Jesús narrando algunos episodios de su infancia. Marcos, sin embargo, no dice nada acerca de aquellos primeros años de su vida, sino que comienza su narración presentando a un Jesús ya adulto, que está a punto de empezar su misión. Mateo y Lucas combinaron los datos que encontraron en Marcos y en Q sobre el comienzo de la actividad pública de Jesús, enriqueciendo así el breve relato de Marcos (véase Mt 3,1-4,16 y Lc 3,1-4,13). Sin embargo, esto no les pareció suficiente y ambos, muy probablemente de forma independiente, decidieron añadir algunos datos acerca de su infancia (Mt 1-2; Lc 1-2) para ajustar mejor su relato al modelo de las biografías antiguas. La forma en que Marcos comienza su relato constituye, de hecho, una importante objeción para catalogarlo entre las biografías, porque éstas solían comenzar narrando la infancia y educación de sus protagonistas. Debemos preguntarnos por tanto: ¿Por qué comenzó Marcos su evangelio de esta forma?

Mc 1,1-15 y el comienzo de las “vidas” helenísticas

El comienzo de Marcos comprende los primeros quince versículos (Mc 1,1-15), y en él pueden distinguirse un “prólogo” (Mc 1,1-3) y un dístico que sitúa en paralelo a Juan (Mc 1,4-8) y a Jesús (Mc 1,9-15). Este comienzo posee una

naturaleza literaria diferente a la del resto del evangelio¹²⁴. Algunos autores lo identifican con el “proemio” o “exordio” de algunos escritos contemporáneos, que trataba de despertar la benevolencia, la atención y la docilidad del lector, y anunciaba los temas a tratar en el cuerpo del discurso¹²⁵. Sin embargo, el comienzo de Marcos no anticipa el resto del relato, sino que presenta a su protagonista. Está centrado en Jesús y tiene un marcado carácter biográfico.

Recientemente se ha insistido en que los evangelios deben ser catalogados dentro del género de la biografía antigua, a la que los griegos llamaban *bios* y los latinos *vita*. Este género literario incluía un variado repertorio de composiciones, que tenían, sin embargo, un común denominador: su atención se centraba en personajes concretos, que eran los protagonistas de estos relatos¹²⁶. La “vida” era, en efecto, un género flexible, a medio camino entre la historia y el encomio, aunque para ser más precisos y ajustarnos a la designación de los retóricos de la época, deberíamos decir que la “vida” era un tipo de relato que trataba de describir el carácter de una persona, generalmente con tintes elogiosos.

Algunas de estas vidas comenzaban con un título o fórmula introductoria, pero la mayoría de ellas lo hacían narrando la ascendencia, el nacimiento y la educación del protagonista. El primer versículo de Marcos (Mc 1,1) podría considerarse un título, pero en los que siguen nada se dice acerca de la ascendencia, nacimiento y educación. En el conjunto de los evangelios sinópticos el comienzo de Marcos constituye,

¹²⁴ Llaman la atención la ambientación casi atemporal de los acontecimientos narrados, la concentración de fenómenos extraños y el carácter simbólico de la ambientación geográfica, como señala: J. Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (Nueva York: Doubleday 2000), pp. 137-139.

¹²⁵ H.-J. Klauck, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusevangelium* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1997), pp. 34-39.

¹²⁶ El estudio más influyente en los últimos años es el de R. A. Burridge, *What are the Gospels. A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge: Cambridge Univ. Press 1992), ya citado en capítulos anteriores

en este sentido, una excepción, que Mateo y Lucas trataron de subsanar, colocando al comienzo de sus obras un relato de la infancia de Jesús, en el que se habla de sus antepasados y de su nacimiento¹²⁷.

Esta constatación justifica la pregunta que planteábamos al comienzo de este estudio: ¿Por qué comenzó Marcos su evangelio de esta manera, y no lo hizo ajustándose a los cánones de las “vidas” que sigue en el resto de su relato? ¿Fue, acaso, porque no disponía de datos para ello? Probablemente no. Marcos sabía que Jesús era originario de una aldea de Galilea llamada Nazaret (Mc 1,9) y le tenía por galileo (Mc 14,70). Conocía también el nombre de su madre y de sus hermanos y hermanas (Mc 6,3). También podía saber algo acerca de su educación, pues la educación de los artesanos consistía en aprender el oficio paterno.

Con todos estos datos, Marcos podría haber comenzado su obra hablando acerca del origen y educación de Jesús, tal como enseñaban los maestros de retórica. Sin embargo no lo hizo, y observando más de cerca las informaciones de que disponía podemos explicarnos por qué. Marcos sabía que los orígenes de Jesús habían suscitado perplejidad e incluso críticas entre sus contemporáneos. Nazaret era una aldea insignificante de la que nada bueno podía esperarse, y además los judíos tenían una visión negativa de los galileos¹²⁸. Por otro lado, el hecho de que a Jesús se le vinculara sobre todo con su madre y sus hermanos, y no con su padre (Mc 6,3; 3,32), podría hacer pensar a algunos que se trataba de un hijo ilegítimo. Por último, el oficio de artesano no especializado era considerado entonces inadecuado para una persona honora-

¹²⁷ Burridge, *op. cit.*, p. 249, señala que Mateo y Lucas suponen, con respecto a Marcos, un segundo estadio que trata de acercar dicho evangelio al género de las “vidas” helenísticas. Estos dos evangelios son, de hecho, los que mejor se ajustan a los rasgos comunes de dicho género.

¹²⁸ Sobre Nazaret, es significativo el comentario de Natanael: “¿Acaso puede salir algo bueno de Nazaret?” (Jn 1,46); y sobre Galilea, en general, el de los judíos al ciego curado por Jesús: “Investiga y verás que de Galilea no puede salir un profeta” (Jn 7,52).

ble, como indica la pregunta que se hacen sus paisanos ante la sabiduría y los milagros de Jesús: “¿Acaso no es éste el carpintero?” (Mc 6,3).

El humilde origen de Jesús, nacido en una aldea desconocida y en una familia corriente, pudo haber sido, por tanto, el principal obstáculo con el que Marcos se encontró a la hora de componer su “vida” de Jesús, pues este tipo de relatos trataba de elogiar a sus protagonistas, y en este elogio la nobleza del origen y la educación eran de gran importancia. La mayor parte de los protagonistas de las “vidas” de aquella época eran personajes ilustres, que pertenecían a familias nobles y podían exhibir un estatus acreditado por su origen y educación, pero Marcos no podía mostrar nada de esto con los datos de que disponía sobre los orígenes de Jesús.

Así pues, la finalidad encomiástica de las vidas, y especialmente de sus comienzos, explica por qué Marcos no comenzó su “vida” de Jesús siguiendo las pautas del género. Pero esta es todavía una respuesta incompleta a la pregunta que nos hemos planteado. Hemos averiguado por qué Marcos no comenzó su evangelio siguiendo las pautas de este tipo de relatos. Ahora tenemos que averiguar por qué decidió iniciarlo del modo en que lo hizo.

Para ello, hemos de preguntarnos si el comienzo de Marcos se ajusta a la finalidad de las “vidas” antiguas. R. Burridge ha identificado en ellas siete posibles finalidades: ensalzar al personaje; defenderlo contra ciertas acusaciones; presentarlo como ejemplo; conservar su memoria; informar sobre él; entretener e instruir¹²⁹. Es posible que Marcos persiguiera varias de estas finalidades cuando compuso el comienzo de su relato, pero las más determinantes fueron, sin duda, las dos primeras. En el caso de Jesús, ambas finalidades estaban relacionadas, pues presentarlo como un personaje honorable implicaba necesariamente defenderlo contra las reacciones que provocó su origen humilde. La presentación de Jesús

¹²⁹ Burridge, *op. cit.*, pp. 149-152.

en el comienzo de la “vida” escrita por Marcos conjuga estas dos finalidades, la encomiástica y la apologética, y ambas confluyen en un mismo objetivo: mostrar que Jesús era una persona honorable.

La revelación del honor de Jesús en Mc 1,1-15

El honor era el valor central de la cultura mediterránea. Los antiguos tratados retóricos sobre el encomio constituyen una fuente de información privilegiada acerca de la importancia y la valoración del honor en la sociedad helenístico-romana. La principal finalidad del encomio era, precisamente, mostrar y ensalzar el honor de una persona, y ésta era también la principal finalidad de las “vidas” helenísticas. Por eso, un adecuado conocimiento de lo que significaba el honor en la cultura mediterránea puede proporcionarnos las claves para comprender cómo Marcos llevó a cabo su objetivo de mostrar y defender el honor de Jesús.

El honor puede definirse como la conciencia que un individuo tiene de su propia valía, más la reivindicación pública de dicha valía y su reconocimiento por parte de los demás. De los tres elementos que definen el honor (autoconciencia, reivindicación y reconocimiento), el tercero es más importante que los otros dos, pues lo que en última instancia determina el honor de una persona es el reconocimiento de los demás. Ellos son los que dictaminan si alguien es honorable y en qué medida lo es.

Uno de los rasgos más característicos de la sociedad mediterránea del siglo primero era la búsqueda constante de honor, reconocimiento y alabanza. El honor era el bien máspreciado, y su búsqueda determinaba en gran medida las relaciones sociales. Era, sin embargo, un bien escaso, pues, al igual que todos los demás bienes materiales e inmateriales en las sociedades agrarias, también éste existía en una cantidad limitada, de modo que si un individuo o una familia aumentaban su honor, lo hacían necesariamente en detrimento de

otros. En consecuencia, la búsqueda de reconocimiento público y de alabanza tenía lugar en un clima muy competitivo, que explica el carácter agonístico de las sociedades mediterráneas tradicionales.

En el mundo de Jesús había dos formas de obtener honor: recibirlo de quienes podían conferirlo, o conseguirlo con las propias acciones. El honor recibido de otros se conoce con el nombre de *honor adscripto*, mientras que el obtenido con el propio esfuerzo se conoce con el nombre de *honor adquirido*. El honor adscrito era, con mucho, el más importante. Generalmente se poseía por el hecho de haber nacido en una determinada familia, que era el depósito del honor común, pero también podía ser conferido por quienes habían sido investidos de poder para ello. Por su parte, el honor adquirido era aquel que cada individuo obtenía con su propia actuación, ya fuera mediante la competición entre iguales, o a través de los beneficios que le eran dispensados.¹³⁰

Los evangelios se refieren con frecuencia al honor de Jesús. La mayor parte de sus acciones, sobre todo su enseñanza y sus milagros, son entendidos por la gente como actos de beneficencia, a los que deben corresponder tributándole admiración y reconocimiento (la gente se admira, su fama se difunde...). Un indicio claro de que Jesús va acumulando honor con su actuación es que los fariseos y otros grupos religiosos o políticos (saduceos, herodianos) perciben que este aumento del honor de Jesús va en detrimento del suyo propio, y por ello cuestionan su actuación. Las controversias, tan numerosas en los evangelios, son la escenificación de esta contienda por el honor, en la que Jesús sale victorioso. Ahora bien, esta forma de actuar y la reivindicación que supone sólo se explican si Jesús posee previamente un honor adscrito, que tiene que defender. En la perspectiva de Marcos este honor no procede del parentesco natural de Jesús, sino de su íntima rela-

¹³⁰ Una descripción más detallada de la concepción del honor en la sociedad mediterránea antigua puede verse en: B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino 1995), pp. 45-83.

ción con Dios, y por ello el comienzo de su relato está dedicado a mostrar cuál es el origen del honor adscrito de Jesús.

En la declaración inicial (Mc 1,1-3) ya aparecen algunos elementos que ponen de manifiesto este honor. En primer lugar, Jesús recibe el título de "Mesías", es decir, es presentado como el Ungido (de Dios). Se dice también que el comienzo de su actuación coincidió con lo que había predicho Isaías, un anuncio que en boca del profeta se refería a Dios mismo: "preparad el camino al Señor". Con pinceladas sobrias pero ciertas, Marcos presenta a Jesús como el Ungido de Dios, en quien se cumple aquello que Él había prometido a través de los profetas. Dios y las Escrituras poseían entre los judíos la autoridad máxima, y la vinculación a ellos confiere a Jesús un alto grado de honor adscrito.

La presentación de Juan Bautista (Mc 1,4-8) está también orientada a subrayar el honor de Jesús. Casi todo lo que se dice de Juan tiende a resaltar su condición de verdadero profeta y, por tanto, su honor. Su actuación tiene lugar en el desierto, junto al Jordán. Ambos lugares están relacionados con los acontecimientos del Éxodo. El hecho de que Juan realizara su actividad en este escenario expresa la pretensión de ser el enviado de Dios para prepararle el camino, como asegura la cita de Isaías en Mc 1,2-3. Tanto el vestido como la dieta de Juan apuntan en esta misma dirección y revelan su condición de profeta. Pero el dato que mejor atestigua su honor es la reacción de los habitantes de Jerusalén y de toda Judea, que acuden en masa a su bautismo de conversión. Juan es presentado como un profeta con honor, pero no es este el principal objetivo de Marcos, pues esta presentación desemboca en el anuncio de Jesús como el "*Más Fuerte*", que bautizará, no con agua, sino con Espíritu Santo. Juan no puede conferir honor a Jesús, pero puede reconocer y proclamar que lo ha recibido de Dios.

La presentación de Jesús (Mc 1,9-15) es, desde el punto de vista literario, paralela a la de Juan. El momento central es la visión que sigue al bautismo, en la que se revela el origen del honor adscrito de Jesús. Marcos puede decir que Jesús es

el Ungido (de Dios), el Señor a quien Juan Bautista prepara el camino y el Más Fuerte que bautizará con Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo ha descendido sobre él y Dios mismo le ha declarado Hijo suyo. Desde la perspectiva de Marcos, el bautismo es el momento en que se revela la verdadera identidad de Jesús. El personaje del que va a hablar no es sólo un hombre llamado Jesús, que procede de Nazaret de Galilea (Mc 1,9), sino el Hijo de Dios que posee su Espíritu (Mc 1,10-11). En la sociedad judía, Dios era la fuente suprema de todo y por tanto también del honor. Por eso, el honor adscrito de Jesús procede de las palabras que pronuncia la voz celeste¹³¹. Estas palabras son el punto de llegada de las afirmaciones anteriores y en ellas culmina la revelación de la identidad de Jesús.

En los dos episodios que siguen, las tentaciones (Mc 1,12-13) y el comienzo de la predicación de Jesús en Galilea (Mc 1,14-15), no se dice nada nuevo acerca del honor de Jesús, sino que se comprueba la solidez y verdad de las afirmaciones precedentes. Ésta es la función de las tentaciones, en las que Jesús aparece sometido a la prueba en el desierto durante cuarenta días. Este periodo de prueba recuerda el que experimentó el pueblo de Israel durante cuarenta años. La diferencia está en que ahora Jesús sale victorioso, confirmando así que es Hijo de Dios. Del mismo modo, en el comienzo de su predicación en Galilea se presenta como el heraldo del “evangelio de Dios” y anuncia la llegada del “reinado de Dios”, pidiendo la conversión y la fe a quienes le escuchan, algo que sólo podría hacer quien hubiera sido revestido por Dios de tal poder.

¹³¹ En las sociedades basadas en el honor se supone que sólo los individuos nacidos en una familia honorable pueden ejercer un liderazgo público, pues su estatus los legitima para ello. Si alguien nacido en una familia de clase baja desempeña este tipo de liderazgo fácilmente su poder y su actuación se atribuyen a las fuerzas del mal, a no ser que un acontecimiento extraordinario lo legitime para ello. Jesús, nacido en una familia aldeana de artesanos, no posee legitimidad como figura pública, pero sí es el Hijo de Dios, su legitimidad es incuestionable. Véase: B. J. Malina – R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las creencias sociales* (Estella: Verbo Divino 1996), pp. 404-406.

Esta lectura del comienzo de Marcos como relato en el que se revela el origen del honor adscrito de Jesús muestra que el momento culminante del mismo es la segunda tabla del díplico compuesta por tres episodios: bautismo, tentaciones y primera predicación (Mc 1,9-11.12-13.14-15). Ahora bien, estos tres episodios están relacionados entre sí y describen un proceso que los antropólogos conocen con el nombre de “ritual de transformación de estatus”. En estas escenas, Marcos describe la transformación de Jesús y muestra cómo un artesano galileo se convirtió en heraldo del reinado de Dios. Para entender su presentación de Jesús será útil, por tanto, situarla en el contexto de este proceso.

La transformación del estatus de Jesús en Mc 1,9-15

Los rituales de transformación de estatus sirven para escenificar de una forma socialmente significativa el paso de una persona desde un estado a otro. Como todos los rituales, tiene que ver con el cruce de las líneas de separación que definen el mapa social con el que una sociedad clasifica a los individuos, las cosas, el tiempo y el espacio. En el mundo de Jesús, este mapa tenía como referente principal la santidad de Dios, que servía para determinar lo puro y lo impuro. Esta santidad estaba representada simbólicamente en el templo y en la ciudad de Jerusalén, que servían, a su vez, como base para la clasificación de las personas y las cosas. En este mapa social, un artesano nacido en una familia de una pequeña aldea de Galilea ocupaba un lugar muy distante del que se esperaba para el Ungido de Dios. Por eso, la presentación de Jesús que hace Marcos trata de mostrar cómo Jesús ha pasado de un lugar a otro dentro de este mapa, y lo hace escenificando el proceso ritual en el que su estatus ha quedado transformado.

Según V. Turner, el proceso ritual consta de tres etapas: separación, liminalidad y agregación. La *separación* consiste en un aislamiento del curso normal de la vida y se traduce en

un distanciamiento de las personas con las que normalmente se vive y en el paso a un lugar y a un tiempo distintos del habitual. La *liminalidad* es el estado ambiguo en que se encuentran los iniciandos que han sido separados del curso normal de la vida; en este estado intermedio, el iniciando es desposeído de su estatus anterior y de alguna forma muere para poder adquirir un nuevo estatus. Durante este periodo intermedio se subrayan los lazos comunes basados en la naturaleza humana, dando lugar a una forma de agregación característica llamada *communitas*. Finalmente, la *agregación* consiste en la reincorporación del iniciando a la sociedad con el nuevo estatus adquirido durante el proceso ritual. En este proceso ritual interviene, además de los iniciandos, el anciano iniciador, que actúa como mistago, y se hacen presentes una serie de símbolos rituales, que desempeñan un papel importante en ciertos momentos del proceso.¹³²

En Mc 1,9-15 encontramos todos estos elementos del proceso ritual.¹³³ Jesús desempeña el papel del iniciando; Juan Bautista, y sobre todo el Espíritu de Dios, ocupan el lugar del anciano iniciador; y el bautismo, el Jordán, la voz celeste y el desierto son los símbolos rituales. En el relato hay dos movimientos básicos, que corresponden al comienzo y al final del proceso iniciático. El primero se refiere al momento de la separación: "En aquellos días fue Jesús desde Nazaret de Galilea..." (Mc 1,9). Y el segundo, al de la agregación: "Después de que Juan fuera arrestado, fue Jesús a Galilea..." (Mc 1,14). Entre ambos movimientos se encuentra un periodo intermedio en el que se produce el cambio de estatus (visión, tentaciones).

¹³² Para una descripción detallada de este proceso, sobre todo de la etapa intermedia, véase: V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (Nueva York: Aldine de Gruyter 1969), pp. 94-130.

¹³³ Esta lectura de Mc 1,9-15 como ritual de transformación de estatus fue propuesta ya hace unos años por: E. van Eck, "The Baptism of Jesus in Mark: a Status Transformation Ritual", *Neotestamentica* 30 (1996) 187-215; véase también: M. McVann, "Reading Mark Ritually: Honor-Shame and the Ritual of Baptism", *Semeia* 67 (1994) 179-198.

Veamos con más de detalle estos tres momentos del proceso a través del cual se transforma el estatus de Jesús:

⁹ En aquellos días fue Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. ¹⁰ En cuanto salió del agua vio rasgarse los cielos y al Espíritu descender sobre él como una paloma. ¹¹ Se oyó entonces una voz desde los cielos: Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco.

¹² A continuación, el Espíritu lo impulsó hacia el desierto, donde Satanás lo puso a prueba durante cuarenta días. Estaba con las fieras y los ángeles le servían.

¹⁴ Después que Juan fue arrestado, fue Jesús a Galilea, proclamando la buena noticia de Dios. ¹⁵ Decía: El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio.

El primer paso, la *separación*, está descrito con gran concisión (Mc 1,9), pero posee todos los elementos característicos de esta etapa. Jesús se traslada desde Galilea a Judea, desde su aldea hasta un lugar desierto a orillas del Jordán, que es donde Juan está bautizando. Hay, por tanto, una separación de las personas (su familia, sus paisanos, etc.); se pasa a un lugar distinto que posee una fuerte carga simbólica (desierto, Jordán); y todo esto ocurre en un tiempo indeterminado muy diferente del que rige el curso normal de los acontecimientos (en aquellos días). Aunque Marcos no lo dice explícitamente, en su alusión al origen de Jesús se encuentra implícita una referencia a su estatus, como hemos visto más arriba. Jesús se dirige a Judea para someterse al bautismo de Juan, que era en sí mismo un ritual de transformación de estatus basado en la confesión de los pecados y en un rito de inmersión (Mc 1,4-5). En este primer momento, Juan actúa como iniciador y el bautismo como símbolo ritual. Sin embargo, en la perspectiva de Marcos, el rito del bautismo es tan sólo el inicio del periodo liminal que viene a continuación.

El estadio intermedio, caracterizado por la *liminalidad* y la *communitas* es el que Marcos describe con más detalle. Se

inicia con una visión puntual y se prolonga en una dilatada permanencia en el desierto (Mc 1,10-13). Tanto el espacio como el tiempo en que tienen lugar estos acontecimientos están fuertemente simbolizados: Jesús sale del Jordán, los cielos se abren, es llevado por el Espíritu al desierto y allí permanece durante cuarenta días. Se trata de un espacio y de un tiempo religiosos, no profanos, en los que Jesús es despojado de su anterior estatus y adquiere uno nuevo. En este momento se revela la verdadera identidad de Jesús y la fuente de su honor adscrito, que le constituye en heraldo del reinado de Dios.

La *liminalidad* de esta etapa se manifiesta en la ambigüedad del estatus de Jesús y en las nuevas relaciones que establece. Aunque la voz del cielo declara que es el Hijo de Dios, su identidad no estará firmemente establecida hasta que no finalice el tiempo de prueba, de modo que la ambigüedad domina todo este periodo. Junto a ella se da, como en otros procesos rituales, la *communitas*, es decir, una relación nueva basada en características comunes básicas. Es interesante observar que durante todo este periodo Jesús no tiene relación con otros seres humanos, sino con seres que pertenecen a otro nivel de existencia, situado entre este mundo y Dios. El Espíritu desciende sobre él y se convierte en su guía, pues es quien le lleva al desierto; la voz que viene del cielo y que declara a Jesús Hijo de Dios pertenece a este mismo nivel de existencia, en el que también habitan Satán y los ángeles, con quienes Jesús se relaciona en el desierto. Normalmente la *communitas* sirve para establecer nuevas relaciones entre los iniciandos, anulando todas las distinciones existentes entre ellos. Sin embargo, en el relato de Marcos, Jesús establece estas relaciones con seres que pertenecen a un mundo superior, indicando así que no se trata de un ser humano como los demás.¹³⁴ Esto es lo que significa, en última instancia, la afirmación “tú eres mi Hijo amado”, en la que se revela la verdadera identidad de Jesús.

¹³⁴ Esta relación de Jesús con el Espíritu y su confrontación con Satán anticipa su enfrentamiento posterior con los espíritus inmundos en los exorcismos. Al enfrentarse

El proceso ritual concluye con la *agregación* de Jesús, es decir, con su vuelta a la sociedad de la que salió, llevando consigo un nuevo estatus (Mc 1,14-15). El que había salido de Nazaret de Galilea para someterse a un bautismo de conversión regresa ahora a Galilea como heraldo del reinado de Dios. Se da un paso desde el espacio y el tiempo sagrados al espacio y al tiempo profanos; desde el desierto y el Jordán a Galilea, y desde los cuarenta días de las tentaciones al momento preciso en que Juan fue arrestado. El nuevo estatus de Jesús revelado en el proceso ritual le capacita ahora para anunciar con autoridad la llegada inminente del reinado de Dios y reclamar una conversión que lleva a la fe. Esta nueva autoridad de Jesús basada en el honor adscrito que le confiere su condición de Hijo de Dios se manifestará enseguida en su actuación.¹³⁵

Este proceso ritual refleja las dos finalidades que Marcos se propuso al componer el comienzo de su relato: revelar el origen del honor adscrito de Jesús y defenderle contra las acusaciones de impostura (Mc 3,22: su poder procede de su alianza con Belcebú) y baja cuna (Mc 6,2-3: una familia de artesanos de Nazaret). En el bautismo y en las tentaciones se revela y se pone a prueba el honor adscrito de Jesús, que había sido anunciado en los versículos precedentes, y que se manifiesta en su actuación posterior.

Conclusión

La peculiaridad del comienzo del evangelio de Marcos nos ha llevado a preguntarnos por qué no menciona la ascenden-

con los demonios, Jesús actúa con el poder del Espíritu de Dios, de modo que sus exorcismos son la manifestación de un enfrentamiento más profundo, como ya vimos en el capítulo 4.

¹³⁵ Marcos resume programáticamente esta actuación en la llamada de los primeros discípulos (Mc 1,16-20), la jornada de Cafarnaúm (Mc 1,21-39), su actuación en toda Galilea (Mc 1,40-45), y las controversias (Mc 2,1-3,6). De este modo, el honor adscrito de Jesús se manifiesta en sus actos de beneficencia que suscitan la admiración y aumenta en la confrontación con quienes lo cuestionan.

cia y educación de Jesús como hacían las biografías de aquella época. Después de examinar lo que conocía acerca de los orígenes y la infancia de Jesús, hemos concluido que no lo hizo porque los datos de que disponía no eran los adecuados para poner de manifiesto el honor adscrito del protagonista de su relato. Sin embargo, Marcos no renunció a este objetivo tan importante de las “vidas” helenísticas, sino que trató de alcanzarlo por otro camino.

En efecto, Marcos se sirvió de algunas tradiciones relacionadas con el comienzo de la actividad de Jesús para revelar el origen de su relato, en el que se cita un anuncio atribuido a Isaías (Mc 1, 1-3), y de la presentación de Juan Bautista, que apunta hacia la manifestación del Más Fuerte (Mc 1, 4-8). Tal finalidad aparece explicitada en la presentación de Jesús como Hijo de Dios que recibe el Espíritu y es constituido heraldo del reinado de Dios (Mc 1, 9-15).

La presentación que Marcos hace de Jesús (Mc 1, 9-15) tiene la forma de un ritual de transformación de estatus en el que se distinguen claramente tres momentos: la separación con respecto a su lugar de origen y a sus relaciones habituales; el periodo de iniciación, que tiene lugar en un espacio (el Jordán y el desierto) y un tiempo (cuarenta días) con marcas resonancias simbólicas; y la agregación, que en este caso se traduce en un regreso a Galilea con un nuevo estatus.

De una forma indirecta y sorprendente, Marcos logra así el objetivo que perseguían las vidas helenísticas, mostrando que la verdadera ascendencia de Jesús está en Dios.

9

La infancia de Jesús en el evangelio de Mateo

Los dos primeros capítulos del evangelio de Mateo tratan de completar la escueta presentación de Jesús que su autor encontró en el evangelio de Marcos. Lucas hizo algo similar en su evangelio, pero su relato de la infancia de Jesús se parece muy poco al de Mateo. En Lucas no encontramos reyes ni estrellas, sino pastores y coros de ángeles. Tampoco encontramos la matanza de los inocentes, sino un censo que obliga a los padres de Jesús a trasladarse a Judea. Sin embargo, es muy probable que Mateo y Lucas persiguieran el mismo objetivo cuando decidieron ampliar el relato de Marcos contando la infancia de Jesús. Como hemos visto en el estudio precedente, las “vidas” de los personajes de aquel tiempo comenzaban narrando su infancia para mostrar que procedían de una familia ilustre y habían nacido en un lugar renombrado, mostrando así el honor de sus protagonistas.

Éste es el objetivo que guió también a Mateo y a Lucas en la composición de sus respectivos relatos de la infancia de Jesús. Cada uno de ellos utilizó las tradiciones y recuerdos sobre él que tenía a mano, y escribió teniendo en cuenta la sensibilidad de sus lectores. Veinte siglos después nuestra sensibilidad ha cambiado y, si queremos comprender bien estos viejos relatos, tendremos que hacer un esfuerzo para familiarizarnos con aquella forma de ver la vida y de escribir.

En este estudio vamos a acercarnos al relato de Mateo desde tres perspectivas complementarias. La primera nos pro-

porcionará algunas claves para situarlo en el contexto en que fue escrito. La segunda trata de ofrecer algunas indicaciones de tipo literario que ayuden a descubrir la forma en que está escrito. La tercera, en fin, pretende acercarnos al mensaje contenido en este relato.

El contexto literario e histórico de Mt 1-2

Antes de leer Mt 1-2, nos será de gran utilidad situar estos dos capítulos en el marco global de la tradición evangélica. Un dato significativo es que no todos los evangelistas estuvieron interesados en transmitir estos recuerdos acerca de Jesús. Sólo Mateo y Lucas sintieron la necesidad de reconstruir los primeros años de su vida y añadieron estos breves relatos al resto de su evangelio, cuyo esquema básico habían tomado de Marcos.

Los primeros cristianos fueron reuniendo los recuerdos sobre Jesús en tres etapas. En la primera, el interés estaba centrado en los acontecimientos que rodearon su pasión, muerte y resurrección. Leyendo los últimos capítulos de los evangelios, en los que se narran estos acontecimientos, puede comprobarse que las diferencias entre ellos son muy poco importantes; son diferencias de matices, pero lo sustancial es igual en los cuatro evangelios.

Más tarde, las comunidades cristianas sintieron la necesidad de conservar fielmente todo lo que Jesús había hecho y enseñado durante su “vida pública”. La comparación entre los diversos evangelios arroja en este caso un balance algo distinto. Aquí las diferencias son ya más importantes, sobre todo entre los tres primeros evangelios (Mateo, Marcos y Lucas) y el de Juan.

Sólo en un tercer momento surgió entre los cristianos un vivo interés por conocer mejor los primeros años de la vida de Jesús. Los evangelios de la infancia de Mateo y Lucas son un ejemplo de este interés y constituyen el primer eslabón de una cadena que se prolongará más tarde en una serie de

evangelios apócrifos¹³⁶. En esta tercera etapa de la tradición evangélica los puntos de coincidencia son muy escasos. Si leemos atentamente Mt 1-2 y Lc 1-2 comprobaremos que efectivamente es muy poco lo que tienen en común, y que incluso existen algunas discrepancias entre ellos. Así, mientras en el relato de Lucas la protagonista es María, en el de Mateo es José quien desempeña el papel principal. Tampoco están de acuerdo Mateo y Lucas sobre la relación de Jesús y su familia con Belén y Nazaret. Lucas parece dar a entender que la familia de Jesús vivía en Nazaret y que el nacimiento de Jesús en Belén se debió a que sus padres tuvieron que trasladarse a Judea para inscribirse en el censo decretado por el gobernador Quirino (Lc 2,1-5). Por su parte, Mateo parece presuponer que la familia de Jesús vivía en Belén, y que su traslado a Nazaret fue motivado por el temor de que Arquelao mantuviera hacia Jesús la misma actitud hostil que había tenido su padre Herodes (Mt 2,22-23).

Estas consideraciones nos hacen caer en la cuenta de que los relatos de la infancia constituyen una porción muy especial de la tradición evangélica, en la que los intereses de tipo histórico no eran tan importantes como las motivaciones teológicas. Es muy probable que la intención del evangelista aquí, más que en otros lugares de su evangelio, fuera mostrar en profundidad la identidad de Jesús. Esto no significa en absoluto que Mateo haya inventado el relato de la infancia de Jesús¹³⁷. Las primeras comunidades cristianas guardaban preciosos recuerdos acerca de los orígenes de Jesús y tanto Mateo como Lucas las conocieron, pero se trataba de noticias muy escasas. En cualquier caso, al narrar la infancia

¹³⁶ Los evangelios de la natividad y de la infancia proliferaron a partir del siglo segundo. Una excelente edición de los más importantes puede verse en: A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1999), pp. 117-366.

¹³⁷ Sobre las tradiciones utilizadas por Mateo puede verse: R. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Madrid: Cristiandad 1982), pp. 102-117.

de Jesús, los evangelistas no tuvieron el interés histórico con el que nosotros nos acercamos hoy a sus relatos.

Otro aspecto importante que hemos de tener en cuenta antes de leer estos capítulos es el hecho de que Mateo escribió su evangelio para una comunidad cristiana concreta. El propósito del evangelista —lo sabemos por el resto de su evangelio— no fue sólo reunir una serie de tradiciones acerca de Jesús, sino animar a su comunidad teniendo en cuenta los problemas concretos a que se enfrentaba. El relato de la infancia de Jesús le ofrecía una ocasión excelente para ello, pues en este punto las tradiciones conservadas en las comunidades cristianas no estaban tan firmemente fijadas, lo cual le permitía modificarlas y ampliarlas con mayor libertad.

Mateo aprovechó la ocasión y de paso nos dejó algunas pistas para reconstruir la situación de su comunidad. Así, por ejemplo, el interés por mostrar que Jesús pertenece a la estirpe de David y que nació en Belén, la ciudad de David, es reflejo de la polémica que su comunidad mantenía con otros grupos judíos que no habían aceptado a Jesús como Mesías. Este mismo interés le movió a relacionar los acontecimientos de los primeros años de la vida de Jesús con profecías del Antiguo Testamento, cuyos libros tenían una autoridad decisiva para los judíos. Al contar así la infancia de Jesús, Mateo quería mostrar a sus lectores que era el Mesías esperado por Israel y, al mismo tiempo, les ofrecía algunos argumentos en su polémica con quienes no reconocían a Jesús como Mesías. La comunidad para la que escribió Mateo mantenía una dura polémica con otros grupos judíos, una polémica que había desencadenado ya una completa ruptura entre los seguidores de Jesús y el grupo de los fariseos, sin duda el grupo más fuerte dentro del judaísmo después de la destrucción del templo y la casi completa desaparición de la clase sacerdotal. El rechazo mostrado por este grupo hacia la comunidad de Mateo está representado en la actitud de Herodes y de los sacerdotes y maes-

tros de la ley de Jerusalén, que persiguen a muerte a Jesús (véase Mt 2,1-12)¹³⁸.

El análisis de estos capítulos no sólo nos ofrece pistas para reconstruir la polémica sostenida por la comunidad a la que se dirige Mateo con otros grupos judíos, sino que también nos permite entrever algo acerca de la composición de dicha comunidad. Muchos de sus miembros procedían del judaísmo y habían descubierto en Jesús al Mesías enviado por Dios. La actitud de este grupo podría muy bien estar representada en la figura de José, que escucha obedientemente las indicaciones de Dios, acoge a Jesús y lo custodia de todos los peligros. También formaban parte de ella cristianos que antes no eran judíos. Este grupo estaría representado por los magos de oriente que buscan incansablemente a Jesús. En su camino hacia él habían tenido que pasar a través de los judíos, depositarios de las Escrituras, pero al final su perseverancia y su fe los había conducido hasta Jesús. Era, por tanto, muy probablemente, una comunidad en la que convivían discípulos de origen judío con otros de origen pagano, y en la que existían diversas formas de vivir la fe en Jesús. El evangelista parece interesado en que estos diversos grupos se vean reflejados en su relato, para mostrar que aunque la acogida de ambos es distinta, al final lo que importa es haber llegado hasta Jesús y haber descubierto en él al Mesías enviado por Dios.¹³⁹

Así pues, Mateo ha conjugado en estos capítulos iniciales de su evangelio dos aspectos importantes: por un lado contrasta con los escasos recuerdos que le ofrecía la tradición conservada en las comunidades cristianas; por otro, tenía muy

¹³⁸ Sobre la situación de la comunidad de Mateo dentro del judaísmo, véase: J. A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress Press 1990); y: A. J. Saldarini, *Matthew's Jewish-Christian Community* (Chicago: Univ. of Chicago Press 1994).

¹³⁹ Los personajes de Mt 1-2 son, al mismo tiempo, reflejo de la situación de su comunidad y modelos de actitud hacia Jesús. En el tercer apartado de este estudio volveremos sobre ellos para mostrar el segundo aspecto.

presente la situación de la comunidad a la que se dirigía y sus problemas concretos.

Los recursos y la composición literaria de Mt 1-2

En esta segunda aproximación vamos a fijarnos en los aspectos literarios. Como es bien sabido, las formas de escribir son diversas en las distintas culturas y tienen que ver con el contenido que se quiere transmitir. Por eso, si queremos comprender bien el mensaje de Mt 1-2, tendremos que intentar conocer los recursos literarios que el evangelista ha utilizado.

El estilo literario de Mt 1-2 es, en términos generales, semejante al del resto del evangelio: relatos esquemáticos, personajes bien definidos, repetición de palabras, etc. Sin embargo, estos dos capítulos poseen algunos rasgos específicos, que no encontramos en el resto del evangelio. En primer lugar, llama la atención la cantidad de citas bíblicas. Mateo recurre muchas veces en su evangelio a textos del Antiguo Testamento, pero sólo en once ocasiones lo hace introduciendo las citas con una fórmula especial: “Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor...”, que tiene por objeto subrayar el cumplimiento de las promesas de Dios en Jesús. Pues bien, cinco de esas once “citas de cumplimiento” se encuentran en estos dos primeros capítulos del evangelio (Mt 1,22-23; 2,5-6.15.17-18,23). Otro aspecto llamativo de estos capítulos es la frecuencia con que se narran intervenciones extraordinarias de Dios en la historia humana (el ángel que se aparece a José, los sueños de José y de los magos, o la estrella). En el resto del evangelio no encontramos con tanta frecuencia este tipo de sucesos extraordinarios. Finalmente, llama la atención el hecho de que el evangelio comience con una lista de los antepasados de Jesús. Todos estos detalles dan a Mt 1-2 un tono particular e invitan a buscar su explicación en las formas de escribir propias de aquella época.

Comencemos por la lista de los antepasados de Jesús. Este tipo de listas se conocen con el nombre de *genealogías*. Más

adelante nos detendremos en los motivos que movieron a Mateo a comenzar así su evangelio; ahora será suficiente con que nos fijemos en algunos detalles de tipo literario. Notemos, en primer lugar, la maestría con que ha construido esta genealogía: está dividida en tres etapas iguales, cada una de las cuales abarca catorce generaciones. De esta manera tan sencilla Mateo hace una interpretación de toda la historia anterior a Jesús desde sus mismos comienzos, señalando dos momentos decisivos: el reinado de David y la cautividad de Babilonia. Probablemente no es casualidad el hecho de que el número catorce sea el resultado de sumar el valor numérico que representaba el nombre David en hebreo: $d=4+v=6+d=4$. La principal finalidad de esta genealogía de Jesús es poner de manifiesto su honor adscrito, mostrando que tenía una ascendencia honorable. Como ya hemos visto en el capítulo precedente, en el mundo antiguo las vidas de los personajes ilustres solían comenzar informando acerca de los antepasados del protagonista y eso es precisamente lo que hace Mateo¹⁴⁰. Sin embargo, la genealogía de Mateo va más allá, pues, además de mostrar el honor adscrito de Jesús, quiere preparar a sus lectores para su misterioso nacimiento. Lo hace a través de la mención de cuatro mujeres que llegaron a ser madres de forma extraña. Tamar (Gn 38,1-30), que urde un engaño y engendra un hijo de su suegro Judá; Raquel (Jos 2,1-21), una prostituta de Jericó que colaboró en su conquista y se unió al pueblo de Israel; Rut, de origen moabita, que se convirtió en “abuela” de David (Rut 1-4); y la mujer de Urías, que engendró de David a Salomón en un contexto de homicidio y adulterio (2 Sm 11-12). Mateo quiere mostrar que el misterioso nacimiento de Jesús a través de María tiene su lógica en la historia de la salvación¹⁴¹.

¹⁴⁰ Este interés de Mateo por mostrar el honor de Jesús está presente en todo el relato de la infancia; véase: J. H. Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo* (Salamanca: Sígueme 2005), pp. 143-166.

¹⁴¹ Un estudio clásico detallado sobre la genealogía de Mateo puede verse en Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Madrid: Cristiandad 1982), pp. 51-91.

En los relatos que siguen a la genealogía son bastante numerosas las intervenciones extraordinarias de Dios a través de sus mensajeros, de sueños o de fenómenos cósmicos. Este tipo de intervenciones se encuentran frecuentemente en los *relatos de la infancia de personajes importantes*, tanto en la literatura helénística como en la judía. Estos relatos contienen con frecuencia una escena en la que un ángel o el mismo Dios anuncian el futuro nacimiento. Son los llamados relatos de anunciación, de los que encontramos un buen ejemplo tanto en Mateo como en Lucas. Estos relatos suelen contener los siguientes elementos:

- Aparición de un ángel o de Dios mismo.
- Miedo o abatimiento del destinatario ante esta presencia sobrenatural.
- Mensaje divino. Objeción del destinatario o petición de un signo.
- Concesión del signo para seguridad del destinatario.

El elemento más desarrollado es el tercero. En él se suele llamar al destinatario por su nombre y se le tranquiliza; luego se anuncia que una mujer está encinta y que dará a luz un hijo al que se impondrá un nombre concreto, que suele tener un significado especial, y se anuncia cuál será su misión¹⁴².

El nacimiento suele estar rodeado de circunstancias extraordinarias, que con frecuencia amenazan la vida del protagonista. Pero Dios actúa eficazmente para salvarle de forma clara y evidente. Suele ir acompañado también de signos extraordinarios, a través de los cuales se pone de manifiesto que el recién nacido es un instrumento en las manos de Dios. Todos estos elementos, que pueden identificarse con facilidad en Mt 1-2, se encuentran también en otros relatos de la infancia de personajes importantes y de forma

¹⁴² Ejemplos de este tipo de relatos pueden verse en Gén 16,7-12 (Ismael); Gén 17,15-22m (Isaac); Lc 1,11-20 (Juan Bautista). Véase: Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Madrid: Cristiandad 1982), pp. 155-159.

muy especial en el relato de la infancia de Moisés, narrado en Ex 1-2.

Otro elemento característico del relato de Mateo es el uso de las “citas de cumplimiento” a las que nos hemos referido más arriba. Este tipo de citas tratan de llamar la atención del lector para que advierta que se está cumpliendo en Jesús lo que anunciaron los profetas. Cada una de estas citas constituye el núcleo de un relato, de modo que, si excluimos la genealogía inicial, en todos los episodios de estos dos capítulos se cita un pasaje del Antiguo Testamento como clave para interpretar el sentido de los acontecimientos narrados:

<i>Episodio narrado</i>	<i>Lugar en Mt 1-2</i>	<i>Texto del AT</i>
Anuncio del nacimiento de Jesús	Mt 1,18-25	Is 7,14
Los magos buscan a Jesús	Mt 2,1-12	Miq 5,1; 2 Sm 5,2
Huida a Egipto	Mt 2,13-15	Os 11,1
Matanza de los inocentes	Mt 2,16-18	Jr 31,15
Regreso de Egipto	Mt 2,19-23	Jue 13,15; Is 11,1

La explicación de un pasaje de la Escritura a través de un relato era un recurso muy utilizado en los comentarios que se hacían en las sinagogas a los libros sagrados. Los expertos conocen este tipo de comentario con el nombre de *midrash haggadico*. El *midrash* (de la raíz hebrea *darrash*, que significa “buscar, investigar”) era un comentario que tenía como objeto descubrir el sentido del texto bíblico. Existían diversos tipos de *midrash*. Uno de ellos era el *midrash haggadico*, que consistía en un desarrollo narrativo del texto bíblico, buscando aclarar y explicar su contenido.

Parece que Mateo se ha servido de este procedimiento literario utilizado por los escritores judíos de su época, pero lo ha hecho con una orientación muy particular, que revela una nueva forma de interpretar el Antiguo Testamento. Esto se advierte cuando comparamos los comentarios narrativos judíos con estos dos capítulos de Mateo. En los comentarios

judíos el punto de partida es el texto bíblico, y el relato es sólo un desarrollo del mismo. Para Mateo, sin embargo, el punto de partida no son las citas del Antiguo Testamento, sino Jesús, su persona y su historia. Los textos de las Escrituras se interpretan desde Jesús y no al revés. Es cierto que en cada uno de estos pasajes el texto del Antiguo Testamento tiene una gran importancia, pues da la clave del acontecimiento narrado, pero notemos que todas estas citas están introducidas por la fórmula propia de Mateo, que indica el cumplimiento de las Escrituras en Jesús. Esto significa que sólo en Jesús encuentran su plenitud las promesas que Dios había hecho a su pueblo ¹⁴³.

Por último, es interesante notar que Mateo sigue en estos dos primeros capítulos las recomendaciones de los antiguos maestros de retórica, que aconsejaban comenzar el encomio alabando la nobleza del nacimiento ¹⁴⁴. El primer capítulo, que contiene su genealogía y el anuncio del nacimiento de Jesús, está dedicado a presentar a sus antepasados y a sus padres, como ya hemos visto. El segundo capítulo, sin embargo, está centrado en el lugar de nacimiento. Mateo combina aquí de forma muy ingeniosa la noticia de la tradición, según la cual Jesús procedía de Nazaret, con otros recuerdos que relacionaban a Jesús con Belén, la ciudad de David en la que, según las Escrituras, debía nacer el Mesías. La historia de los magos informa al lector acerca de la importancia de Belén, mientras que el resto del relato explica cuál fue la razón por la que Jesús y su familia se trasladaron a Nazaret. Mateo muestra así que Jesús ha nacido en una ciudad renombrada y en el seno de un noble linaje, confirmando lo que había dicho acerca de sus antepasados en el capítulo anterior.

¹⁴³ Al uso que hicieron los primeros cristianos de este método judío de exégesis se le conoce con el nombre de "derás"; véase: A. del Agua Pérez, *El método derásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia: Institución San Jerónimo 1985).

¹⁴⁴ Teón de Alejandría, un maestro de retórica contemporáneo de Mateo, da estos consejos: "lo primero, entre las cualidades externas, es la nobleza de nacimiento, que es doble; por un lado la relativa a la ciudad, a la nación y a la buena forma de gobierno; por otro, la relativa a los padres y demás familiares." (Teón, *Prolegomena* 110,2-5).

El mensaje de Mt 1-2

El camino recorrido hasta ahora nos ha preparado para entender el mensaje del relato de la infancia de Jesús según san Mateo. Hemos advertido que estos dos capítulos pertenecen a una porción muy particular de la tradición evangélica y que Mateo ha utilizado para componerlos unos recursos literarios que eran comunes en su época. También hemos subrayado desde el principio que el evangelista tiene muy presente a su comunidad cuando escribe. Mateo es, ante todo, un pastor; y por eso su principal interés consiste en fortalecer la fe de los cristianos a los que se dirige.

Para saber cuál fue el mensaje que Mateo quiso transmitir a su comunidad tendremos que rastrear las huellas que el mismo evangelista nos ha dejado en su relato. Todo parece indicar que ha querido responder a una pregunta: ¿quién es Jesús? Su respuesta es ante todo un testimonio de fe: Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios. Este carácter testimonial hace que su respuesta se convierta para el lector en una nueva pregunta: Si Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, ¿cuál debe ser la actitud del hombre ante él? Planteando este tipo de preguntas, el evangelista pretende preparar al lector para leer el resto del evangelio. Sólo aquellos que reconozcan a Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios, podrán entender el relato de su vida, muerte y resurrección.

La pregunta sobre la identidad de Jesús era muy debatida en el ambiente que rodeaba a la comunidad de Mateo. Otros judíos se preguntaban y preguntaban a los miembros de la comunidad de Mateo si realmente Jesús era el Mesías esperado. La respuesta del evangelista puede pareceros sorprendente. Tal vez, si nosotros hubiéramos tenido que responderla, lo habríamos hecho de una manera muy distinta. Mateo lo hace contando una historia. Para él, contar la infancia de Jesús equivalía a decir quién era, qué es lo que le definía y también cuál había de ser su misión. Ahora bien, en la cultura de aquel tiempo (lo mismo que en otras muchas culturas tradicionales) había dos cosas que definían claramente a una

persona: su parentesco y su lugar de procedencia. Y así es como Mateo presenta a Jesús, que a lo largo del relato aparece como un personaje totalmente pasivo. Lo que importa es decir a qué familia pertenece y de dónde procede.

Al final del apartado anterior observábamos que el primer capítulo responde a una pregunta muy importante en aquella cultura: ¿quiénes fueron los antepasados de Jesús? Conocer los antepasados de una persona y la familia a la que pertenecía equivalía a conocerla en profundidad. Esto es difícil de entender para nosotros, porque hemos nacido en una cultura que valora al individuo por encima del grupo, pero en la cultura mediterránea del siglo I era el grupo, especialmente el grupo de parentesco, el que definía a la persona¹⁴⁵. No es extraño, por tanto, que a muchos les resultara escandaloso el hecho de que Jesús perteneciera a una familia sencilla, como atestiguan los evangelios:

“Fue a su pueblo y se puso a enseñarles en su sinagoga. La gente, admirada, decía: ¿De dónde le vienen a éste esa sabiduría y esos poderes milagrosos? ¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? ¿No están todas sus hermanas entre nosotros? ¿De dónde, pues, le viene todo esto? Y los tenía desconcertados” (Mt 13,53-55 y par.).

En este contexto podemos entender por qué Mateo insiste tanto en la ascendencia de Jesús. La intención de la genealogía (Mt 1,1-17) es mostrar que José, el padre adoptivo de Jesús, pertenecía a la estirpe de David; por su parte, el relato del anuncio del nacimiento de Jesús (Mt 1,18-25) muestra que José reconoce legalmente a Jesús como hijo al imponerle el nombre y al acoger a María en su casa.

También el lugar de origen era importante entonces para conocer a una persona. No existía apenas movilidad y el lugar

¹⁴⁵ Esta comprensión de la personalidad se conoce con el nombre de personalidad diádica; véase: B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino 1995), pp. 85-114.

de nacimiento era determinante. Sobre el lugar de origen de Jesús, corrían ya por entonces diversas opiniones. Algunos pensaban que había nacido en Nazaret, y esto era un obstáculo para reconocerle como Mesías:

“Otros decían: Éste es el Mesías. Otros, por el contrario: ¿Acaso va a venir el Mesías de Galilea? ¿No afirma la Escritura que el Mesías tiene que ser de la familia de David y de su mismo pueblo, de Belén?” (Jn 7,41-42. Véase también Jn 1,45-46).

Marco insiste en que Jesús ha nacido en Belén, patria de David y lugar de residencia de la familia de su padre. Es cierto que su infancia la pasó en Nazaret, pero esto se debió a circunstancias coyunturales, según el relato de Mateo. Los nombres que aparecen en el capítulo segundo tienen todos ellos una significación teológica: Belén era el lugar en el que según las Escrituras debía nacer el Mesías; Egipto era el lugar en el que el pueblo elegido estuvo cautivo y desde el cual inició el camino del éxodo hacia la tierra de Israel; Jerusalén era el lugar donde vivían los que se oponían a Jesús; Nazaret, finalmente, era el lugar de residencia de Jesús, según habían anunciado las antiguas profecías (Mt 2,23)¹⁴⁶.

La respuesta de Mateo a la pregunta sobre la identidad de Jesús es, por tanto, ésta: Jesús es el Mesías. Y para corroborar esta afirmación recuerda dos hechos importantes: Jesús pertenece a la familia de David y además ha nacido en Belén, lugar en el que según las Escrituras debía nacer el Mesías. En todo momento Marco corrobora sus afirmaciones señalando el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento en los acontecimientos que rodean los primeros momentos de la vida de Jesús.

Esta respuesta sería suficiente si Mateo hubiera querido responder sólo a los judíos que no reconocían a Jesús como Mesías, pero su intención iba más allá; él quería sobre todo

¹⁴⁶ Sobre la función de las referencias a los antepasados y al lugar de origen en Mt 1-2 véase: Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo* (Salamanca: Sígueme 2005), pp. 150-157.

fortalecer la fe de su comunidad. Deseaba confirmar la experiencia que tenían de que el Resucitado estaba presente en medio de ellos, y lo hace presentándolo desde su nacimiento como el “Dios-con-nosotros”, concebido por la acción del Espíritu sin intervención de José. También en estos capítulos se insinúa lo que aparecerá con más claridad en el resto del evangelio: que Jesús es el Hijo de Dios. A esta confesión alude la cita del profeta Oseas aplicada a Jesús “De Egipto llamé a mi hijo” (Os 11,1 = Mt 2,15) y el gesto de adoración de los magos, que se posturan ante él reconociéndolo como Dios (Mt 2,11).

Ahora bien, la respuesta de Mateo se transforma en pregunta cuando se vuelve hacia el lector. Quiere interrogarle sobre su actitud ante Jesús. Y para que tenga puntos de referencia le ofrece algunos modelos a través de los diversos personajes del relato; ninguno de ellos permanece indiferente ante Jesús: todos se ven obligados a tomar postura. Es una manera de decirle al lector que tampoco él puede permanecer como un espectador neutro. Veamos brevemente cuáles son las actitudes de los diversos personajes.¹⁴⁷

El primero de ellos es José. Es un personaje central en todo el relato. Es de origen judío y en todo momento sigue las insinuaciones divinas que le llegan de forma misteriosa a través de sueños y del mensajero que Dios le envía. Siendo fiel a la ley, sabe acoger a Jesús y a su madre y protegerlos en todo momento. Mateo le propone como ejemplo de judío fiel, que ha sabido acoger a Jesús. Muchos en su comunidad se sentirían reflejados en su actitud.

Los magos desempeñan también un papel importante. Son de origen pagano, pero a través de los signos descubren el nacimiento de Jesús y lo buscan denodadamente. Acuden a los judíos para que les expliquen las escrituras, en las que se anunciaba el nacimiento del Mesías, y cuando lo encuentran lo adoran. También muchos paganos que habían entrado a

¹⁴⁷ Desarrollo aquí una interesante intuición de R. Brown en su libro *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao: Desclée de Brouwer 1986), pp. 127-128.

formar parte de la comunidad de Mateo podían verse reflejados en la actitud de estos misteriosos personajes.

Por último, encontramos a otros personajes (Herodes y toda Jerusalén), que tienen una actitud hostil hacia Jesús. Su reacción ante el nacimiento de Jesús recuerda la del faraón y su corte (Ex 7,1-13), que se oponían sistemáticamente al plan de Dios. Herodes y los letrados de Jerusalén han escuchado el anuncio del nacimiento de Jesús (Mt 2,2) y conocen la profecía según la cual el Mesías tenía que nacer en Belén (Mt 2,6). Sin embargo, su reacción es la turbación y el rechazo de Jesús hasta el punto de querer darle muerte. Su oposición a Jesús llega hasta el extremo de decretar la muerte de los niños nacidos en Belén. La crueldad con que Mateo describe la actitud de Herodes es coherente con los datos históricos que tenemos de su reinado, pero en ella quiere también prefigurar el evangelista el destino que aguarda a Jesús y la persecución de que serán objeto sus seguidores. En este grupo de personajes, los lectores de Mateo podían reconocer a los que habían rechazado a Jesús.

Conclusión

Después de considerar el relato de la infancia de Jesús según san Mateo desde diversas perspectivas, podemos comprender mejor por qué el evangelista decidió completar el relato de Marcos en este punto, qué recursos utilizó para ello y cuál fue el mensaje que quiso transmitir a sus lectores.

Mateo, al igual que Lucas, sintió la necesidad de ampliar el comienzo del relato de Marcos para adaptarlo al modelo de las biografías de la época. Éstas, como hemos visto, comenzaban informando al lector acerca de los antepasados y el lugar de nacimiento de sus protagonistas. Marcos había elegido otro camino para mostrar el honor de Jesús, que era el objetivo último del comienzo de dichas biografías. Mateo y Lucas, sin embargo, decidieron recuperar los recuerdos sobre el nacimiento y la infancia de Jesús para componer un breve

relato acerca de sus orígenes.

Las informaciones que ambos encontraron se reducían a algunas noticias puntuales, como el nombre de sus padres, el lugar de procedencia, su relación con Judea o la concepción virginal de Jesús. Ésta es la razón por la que sus respectivos relatos de la infancia coinciden sólo en estos detalles. Para completarlos, ambos evangelistas utilizaron modelos y esquemas bien conocidos en la literatura judía y helenística: genealogías, anuncios de nacimiento, etc. En el caso de Mateo, como hemos visto, es muy importante el recurso a las Escrituras judías, que aparecen en el relato de diversas formas: dertás, citas de cumplimiento, alusión a la infancia de Moisés (Éx 1-2), etc.

La intención de Mateo fue, por tanto, adaptar el comienzo de Marcos al modelo de las biografías de la época para presentar a Jesús como el Hijo de Dios. Su relato está, por tanto, centrado en Jesús. Sin embargo, en él aparecen también otros personajes (José, los magos o Herodes) con los que los lectores pueden identificarse. A través de ellos, el evangelista invita a sus lectores a preguntarse por su actitud hacia Jesús, preparándoles así para seguir leyendo su "biografía" como un relato que tenía que ver con ellos mismos.