Universidad de Deusto
Deustuko Unibertsitatea
University of Deusto

TESIS DOCTORAL EN TEOLOGÍA BÍBLICA

MUERTE, DUELO Y NUEVA VIDA EN EL CUARTO EVANGELIO

Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz del ritual

Tesis presentada por

Mª Estela Aldave Medrano

Dirigida por

Dra. Carmen Bernabé Ubieta

Bilbao, 30 de enero de 2017

Universidad de Deusto
Deustuko Unibertsitatea
University of Deusto

TESIS DOCTORAL EN TEOLOGÍA BÍBLICA

MUERTE, DUELO Y NUEVA VIDA EN EL CUARTO EVANGELIO

Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz del ritual

Tesis presentada por: Mª Estela Aldave Medrano

Dirigida por: Dra. Carmen Bernabé Ubieta

Doctoranda: Directora:

Bilbao, 30 de enero de 2017

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL ..... **I**

SIGLAS Y ABREVIATURAS ..... **VII**

1. Textos grecorromanos, judíos y cristianos VII
2. Revistas y diccionarios IX

INTRODUCCIÓN **1**

CAPÍTULO 1. PLANTEAMIENTO, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE JN 11,1-12,11 Y METODOLOGÍA **7**

1. Objeto y delimitación del tema 9
2. Estado de la investigación de Jn 11,1-12,11 11
   - 2.1. Pluralidad de propuestas de unidad literaria 12
   - 2.2. Aportaciones de los estudios histórico-críticos 14
   - 2.3. El tránsito a los acercamientos de tipo sincrónico: la perspectiva de género y los estudios sobre la caracterización de los personajes 18
   - 2.4. Un "drama en dos niveles" sobre la muerte de los creyentes 20
   - 2.5. Acercamientos socio-científicos 22
   - 2.6. Estudios que tienen en cuenta las creencias escatológicas 24
   - 2.7. Valoración final 28
3. Metodología adoptada 30
   - 3.1. Relación entre ritual y texto 30
   - 3.2. Otras cuestiones metodológicas 33
4. Presupuestos asumidos 34
5. Desarrollo del presente trabajo 37

CAPÍTULO 2. LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE Y EL RITUAL DE DUELO **39**

1. Introducción 41
2. La experiencia individual y colectiva de la muerte 42
3. La respuesta ritual a la muerte en el mundo mediterráneo antiguo 45
   - 3.1. Cuestiones preliminares 45
   - 3.2. La preparación del cadáver, el velatorio y el comienzo del duelo 46
   - 3.3. La procesión fúnebre y los ritos en el sepulcro 49
   - 3.4. La respuesta a la muerte y el género: los lamentos y las elegías 54
     - 3.4.1. Los lamentos como expresión ritual femenina 54
     - 3.4.2. La valoración socio-cultural de los lamentos femeninos 59

3.4.3. Las elegías como expresión ritual masculina 60
3.5. Los banquetes de difuntos 63
3.6. La participación de las mujeres en los banquetes funerarios 72
4. Teoría ritual y duelo 74
4.1. Una definición de ritual 75
4.2. El ritual como acción performativa 76
4.3. Cuerpo, espacio, tiempo, lenguaje 80
4.4. Duelo, olor y emociones 83
4.5. La función social del duelo 87
5. Duelo, ritual y género 89
6. Resumen y modo de aplicación 92
CAPÍTULO 3. LA RUPTURA DEL DUELO EN BETANIA. INTERPRETACIÓN RITUAL DE JN 11,1-44 95
1. Introducción 97
2. Estructura y elementos de Jn 11,1-12,11 97
3. Estancia de Jesús "al otro lado del Jordán" (Jn 11,1-16) 103
3.1. Los hermanos de Betania: una "familia" no convencional 105
3.2. Un contexto de amistad bajo amenaza de muerte (11,1-3) 108
3.3. El comienzo velado del ritual de duelo por Lázaro 112
3.4. Una enfermedad que no es para la muerte sino para la gloria (11,4) 112
3.5. La disposición de Jesús a afrontar un peligro de muerte (11,5-16) 118
3.6. La muerte y resurrección de Jesús en el cuarto evangelio como origen de la vida eterna: interpretación de las Escrituras de Israel y creencias escatológicas 123
3.6.1. El trasfondo veterotestamentario de la gloria y la vida eterna joánicas. 124
3.6.2. La interpretación de Is 52,13-53,12 en el judaísmo 126
3.6.2.1. La interpretación de Is 52,13-53,12 en la Septuaginta 126
3.6.2.2. La interpretación de Is 52,13-53,12 en el libro de Daniel 130
3.6.2.3. La interpretación de Is 52,13-53,12 en el libro de la Sabiduría 132
3.6.3. Muerte y resurrección de Jesús, y creencias escatológicas del cuarto evangelio 136
3.6.3.1. Simultaneidad entre escatología anticipada y futura en el evangelio de Juan 136
3.6.3.2. Simultaneidad entre escatología anticipada y futura en el judaísmo: textos de Qumrán y Sabiduría de Salomón 139

3.6.3.3. La vida eterna joánica como consecuencia de la crucifixión y resurrección de Jesús 145
3.7. Resumen 150
4. Jesús en Betania y ruptura del duelo por Lázaro (Jn 11,17-44) 151
4.1. Una muerte irreversible y una escena situada durante el proceso de duelo (11,17-18) 155
4.2. El espacio simbólico conformado por la familia de Betania (11,19) 158
4.3. El abandono de Marta y María del espacio ritual de la casa (11,20.28-31) 161
4.4. Jesús y Marta en las afueras de Betania: espacio liminar y fórmulas rituales (11,21-27) 165
4.4.1. El diálogo entre Jesús y Marta 165
4.4.1.1. La confianza de Marta en la eficacia de la oración de Jesús 165
4.4.1.2. Jesús como "resurrección y vida" 167
4.4.1.3. La segunda confesión de fe de Marta 172
4.4.2. Las palabras de Jesús y Marta como lenguaje ritual 174
4.5. Jesús y María en las afueras de Betania: espacio liminar y acciones rituales (11,32-38a) 176
4.5.1. María de Betania: acción ritual y memoria de María Magdalena 176
4.5.2. Contexto ritual de pena y contexto ritual de alegría 183
4.5.3. La respuesta emocional de Jesús ante la muerte de Lázaro y ante su propia muerte 185
4.6. El sepulcro como lugar de vida (11,38b-44) 191
4.6.1. La marcha al sepulcro 191
4.6.2. "Oler" la muerte y "ver" al Resucitado 192
4.6.3. La eficacia de la oración de Jesús 195
4.6.4. La salida de Lázaro del sepulcro: un acto ritual invertido 197
4.6.5. El sepulcro como espacio de transformación 198
4.6.5.1. El paralelismo entre el sepulcro de Lázaro y el de Jesús 198
4.6.5.2. La transformación de los cuerpos difuntos de Lázaro y Jesús 200
4.6.5.3. La peculiar "marcha" de Lázaro 203
4.6.6. Sepulcros, mujeres y visiones de cuerpos transformados 205
4.7. Resumen 207
CAPÍTULO 4. EL BANQUETE FUNERARIO POR LÁZARO. INTERPRETACIÓN RITUAL DE JN 11,45-12,11 209
1. Introducción 211
2. Estancia de Jesús en Efraín (Jn 11,45-57) 211

2.1. Introducción 212
2.2. María de Betania y la fe de los judeos en Jesús (11,45) 213
2.3. La condena a muerte de Jesús y su segundo ocultamiento (11,46-54) 215
3. La cena en Betania (Jn 12,1-8) 217
3.1. Introducción 219
3.2. La elaboración joánica de la tradición de la unción 220
3.3. El banquete de Betania: un banquete funerario en honor de Jesús (12,1-2) . 224
3.3.1. La escena joánica como un banquete ritual de difuntos 225
3.3.2. Una "casa" indeterminada como espacio ritual 227
3.3.3. Un banquete funerario celebrado "el primer día de la semana" 234
3.4. La unción ritual de María de los pies de Jesús (12,3-7) 237
3.4.1. La acción ritual de ungir 238
3.4.2. Una unción con perfume de nardo puro 241
3.4.3. La relectura joánica de la versión griega de la Vida de Adán y Eva: la unción simbólica de un muerto para la vida 244
3.4.4. La unción de María como unción simbólica de un muerto que será resucitado 251
3.4.5. El aroma del perfume que llena la casa a través de María 255
3.5. El poder transformador de la unción ritual realizada por María 258
4. Resumen 261
5. Lázaro amenazado nuevamente de muerte (Jn 12,9-11) 262
CAPÍTULO 5. MUERTE Y DUELO EN LA COMUNIDAD JOÁNICA 267
1. Introducción 269
2. La relación entre literatura y experiencia ritual 270
3. El efecto transformador de un texto: algunos elementos 272
3.1. La lectura comunitaria y recepción oral de los textos bíblicos 272
3.2. La identificación de la audiencia con la historia narrada y sus personajes 274
3.3. El contexto en el que eran leídos los textos 277
3.4. Las circunstancias socio-históricas de la audiencia 279
3.5. La autoridad conferida a los textos 279
3.6. Resumen 281
4. Experiencia de la muerte y la nueva vida en la comunidad joánica a partir de Jn 11,1-12,11 281
4.1. El contexto vital del evangelio de Juan: una ciudad grecorromana 282

4.2. La experiencia de la muerte en la comunidad joánica 287
4.3. Los banquetes funerarios como contexto plausible de lectura 289
4.4. La proclamación de Jn 11,1-12,11 en un contexto ritual de duelo 292
4.4.1. Jn 11,1-12,11 y el tránsito de la muerte a una nueva vida 292
4.4.2. Duelo y roles de género en Jn 11,1-12,11 299
4.4.2.1. La asunción de roles convencionalmente masculinos: Marta y Jesús 300
4.4.2.2. La asunción de roles convencionalmente femeninos: María y Jesús.. 304
4.4.2.3. La redefinición de los roles de género en Jn 11,1-12,11: la disolución de las fronteras culturales entre lo masculino y lo femenino 305
4.5. Muerte y resurrección de Jesús y duelo de los creyentes 308
CONCLUSIONES FINALES 313
BIBLIOGRAFÍA 329
1. Fuentes primarias 331
1.1. Texto bíblico 331
1.2. Fuentes patrísticas 331
1.3. Apócrifos 331
1.4. Fuentes judías 332
1.5. Literatura grecorromana 333
2. Bibliografía general 336

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Textos grecorromanos, judíos y cristianos

Aen.	Virgilio, *Aeneid* (Eneida)
Ant.	Sófocles, *Antigone* (Antígona)
AntJ.	Josefo, *Antiquitates Judaicae* (Antigüedades Judías)
Apol.	Tertuliano, *Apologeticus*
BelJ.	Josefo, *Bellum Judaicum* (Guerra Judía)
Ber	Berakot
b + tratado	Talmud de Babilonia
CAp.	Josefo, *Contra Apionem* (Contra Apio)
Chaer.	Caritón, *De Chaerea et Callirhoe* (Quéreas y Calírroe)
Cho.	Esquilo, *Choephoroe* (Coéforas)
Cic. Leg.	Cicerón, *De legibus* (Sobre las leyes)
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
Clu.	Cicerón, *Pro Cluentio* (En defensa de Aulio Cluencio)
Conf.	Agustín, *Confessionum libri XIII* (Confesiones)
Cons. Apoll.	Plutarco, *Consolatio ad Apollonium* (Consolación a Apolonio)
ConstAp	Constitutio apostolica (Constituciones Apostólicas)
Cons. ux.	Plutarco, *Consolatio ad uxorem* (Consolación a su mujer)
Conv. sept. sap.	Plutarco, *Convivium septem sapientum* (Banquete de los siete sabios)
CtR	Cantar de los Cantares Rabbah
De cor.	Demóstenes, *De corona* (Sobre la corona)
Deipn.	Ateneo, *Deipnosophistae* (El banquete de los eruditos)
Demon.	Isócrates, *Ad Demonicum* (A Demónico)
Did	Didajé
Diog. Laert.	Diógenes Laercio
Eccl.	Aristófanes, *Ecclesiazusae* (La asamblea de las mujeres)
Epitaph.	Demóstenes, *Epitaphius* (Discurso fúnebre)
Eth. nic.	Aristóteles, *Ethica nicomachea* (Ética a Nicómaco)
EvPed	Evangelio de Pedro
ExR	Éxodo Rabbah
Frat. amor.	Plutarco, *De fraterno amore* (Tratado sobre el amor fraterno)
GnR	Génesis Rabbah
Haer.	Ireneo, *Adversus haereses*
HchJn	Hechos de Juan
HchPab	Hechos de Pablo
HchPed	Hechos de Pedro
Hdt.	Heródoto, *Herodotus* (obra citada: Historia)
Hel.	Eurípides, *Helena*
Hom. Jo.	Juan Crisóstomo, *Homiliae in Joannem* (Homilías sobre el evangelio

	de San Juan)
Ia.	Calímaco, *Iambus* (Yambos)
IG	*Inscriptiones Graecae*
IgMag	Ignacio, *Carta a los Magnesios*
Il.	Homero, *Ilias* (Ilíada)
In Aen.	Servio, *In Virgilii Aeneidos* (Comentario a la Eneida de Virgilio)
Isae.	Iseo, *Isaeus NB*
JosAs	José y Asenet
Juv. Sat.	Juvenal, *Satirae* (Sátira)
j + tratado	Talmud de Jerusalén
Kil	Kil`ayim
Leg.	Platón, *Leges* (Leyes)
LvR	Levítico Rabbah
Luct.	Luciano, *De luctu* (Sobre el luto)
Macart.	Demóstenes, *Contra Macartatum* (Contra Macártato)
Marc.	Séneca, *Ad Marciam de consolatione* (Consolación a Marcia)
Mem.	Jenofonte, *Memorabilia* (Memorables)
Menex.	Platón, *Menexenus* (Menéxeno)
Mon.	Tertuliano, *De monogamia*
MQ	Mo`ed Qatan
MS	Ma`aśer Šeni
NA^{27}	Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece, 27 ed.*
Od.	Homero, *Odyssea* (Odisea)
Onir.	Artemidoro, *Onirocritica* (La interpretación de los sueños)
Phaed.	Platón, *Phaedo* (Fedón)
Phoc.	Plutarco, *Phocion* (Foción)
Poet.	Aristóteles, *Poetica* (Poética)
Polyb.	Polibio, *Polybius* (obra citada: Historias)
QoR	Qohélet Rabbah
Quaest. conv.	Plutarco, *Questionum convivialum* (Charlas de sobremesa)
Quaest. rom.	Plutarco, *Quaestiones romanae et graecae* (Cuestiones romanas)
Resp.	Platón, *Respublica* (República)
Sab	Šabbat
SalSl	Salmos de Salomón
Sat.	Petronio, *Satyrica* (Satiricón)
Sera.	Plutarco, *De sera numinis vindicta* (De la tardanza de la divinidad en castigar)
Spect.	Tertuliano, *De spectaculis*
Sol.	Plutarco, *Solon* (Solón)
Suet. Poet.	Suetonio, *De poetis* (Poetas)
Symp.	Platón, *Symposium* (El banquete)
TestAbr	Testamento de Abraham
TestAs	Testamento de Aser

TestIs	Testamento de Isacar
TestJud	Testamento de Judá
TestZab	Testamento de Zabulón
TgCt	Targum del Cantar de los Cantares
Thuc.	Tucídides, *Thucydides* (obra citada: Historia de la guerra del Peloponeso)
Tos + tratado	Tosefta
Val. Max	Valerio Máximo, *Valerius Maximus* (obra citada: Hechos y dichos memorables)
Vat.	Cicerón, *In Vatinium* (Contra Vatinio)
Vesp.	Aristófanes, *Vespae* (Las avispas)
Vita	Josefo, *Vita* (Vida)
1 Apol	Justino, *Apologia I*
1 Hen	Henoc etiópico
3 Mac	3 Macabeos
4 Mac	4 Macabeos
1Q28a [1QSa]	1QRegla de la Congregación
1QS	1QRegla de la Comunidad
1Q35 [1QHa]	1QHodayot
1QM [1Q33]	1QRegla de la Guerra
1Q27	1Q27Libro de los Misterios
4Q521	4QSobre la Resurrección
4Q385	4QPseudo Ezequiel
4Q416	4QInstrucción
CD-A	Documento de Damasco[a]

2. Revistas y diccionarios

ABD	*Anchor Bible Dictionary*
AcT	*Acta Theologica*
AJP	*American Journal of Philology*
ARYS	*Antigüedad, religiones y sociedades*
ATR	*Anglican Theological Review*
Bib	*Biblica*
BibInt	*Biblical Interpretation*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBR	*Currents in Biblical Research*
CP	*Classical Philology*
CSSRB	*Council of Societies for the Study of Religion Bulletin*
CTD	*Cuadernos de Teología Deusto*
DENT	*Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*
DRev	*Downside Review*

DTMAT	*Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*
DTNT	*Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*
EstBib	*Estudios Bíblicos*
EstEcl	*Estudios Eclesiásticos*
ETF	*Espacio, tiempo y forma*
ETL	*Ephemerides Theologiae Lovanienes*
ExAud	*Ex Auditu*
Forum	*Forum*
GLAT	*Grande Lessico dell' Antico Testamento*
GLNT	*Grande Lessico del Nuovo Testamento*
HBT	*Horizonts in Biblical Theology*
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS TS	*HTS Teologiese Studies*
JAF	*Journal of American Folklore*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JSAH	*Journal of the Society of Architectural Historians*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JTS	*Journal of Theological Studies*
Int	*Interpretation*
LASBF	*Liber Annuus Studii Biblici Franciscani*
LSJ	Liddell – Scott – Jones, *A Greek-English Lexicon*
L&N	Louw – Nida*, Greek English Lexicon of the New Testament*
Neot	*Neotestamentica*
NovTell	*Nova Tellus*
NovT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*
Pacifica	*Pacifica*
PBA	*Proceedings of the British Academy*
PerTeol	*Perspectiva teológica*
PMLA	*Proceedings of the Modern Language Association*
PRSt	*Perspectives in Religious Studies*
RB	*Revue biblique*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevSR	*Revue des Sciences Religieuses*
RThom	*Revue thomiste*
Sacra Scripta	*Sacra Scripta*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
ST	*Studia Theologica*
Temenos	*Temenos*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*

INTRODUCCIÓN

El trabajo que expondremos a continuación es un estudio exegético de Jn 11,1-12,11 cuya característica principal es su carácter interdisciplinar, ya que abordará el texto aunando el estudio literario y algunas aportaciones de las ciencias sociales en lo que respecta a la muerte y al duelo. Con él pretendemos mostrar el significado de dicho pasaje joánico a la luz del ritual en general y del ritual de difuntos en particular. Este aspecto forma parte de la propia escena, ya que en ella se describen los acontecimientos que desencadena la muerte de Lázaro y las consecuencias de la irrupción de Jesús en dicha situación. Propondremos, además, que es muy posible que el texto fuera proclamado en una de las partes del ritual de difuntos que la comunidad joánica celebraba tras la muerte de uno de sus miembros; en estas circunstancias, la propia recitación del pasaje pudo constituir un medio mediante el cual este grupo de seguidores de Jesús integraba la experiencia de la muerte (algo generalmente amenazante) desde la fe que lo identificaba.

Dado que en el primer capítulo daremos cuenta de la metodología adoptada y del itinerario que vamos a seguir, estas palabras introductorias tienen como finalidad señalar las razones que nos han conducido a este estudio así como la pertinencia y actualidad del mismo.

La elección de este pasaje joánico se debe, al menos en un primer momento, a una atracción inicial por ser una escena protagonizada por mujeres en la que, a diferencia de otros textos de Juan, prima la acción. Paulatinamente, el estudio nos fue conduciendo a las cuestiones de la muerte, del duelo y del ritual, ámbitos de estudio apasionantes, que abren nuevas perspectivas de los textos y que, además, posibilitan esclarecer algunos aspectos importantes y de gran interés del cristianismo de los orígenes.

La muerte y el duelo forman parte de nuestra existencia, son experiencias universales. Uno de los aspectos centrales del trabajo que aquí presentamos va a ser, precisamente, las consecuencias sociales de la muerte en el mundo antiguo, la conducta ritual desencadenada ante ella y la forma en la que una obra literaria (el cuarto evangelio) y una comunidad de creyentes en Jesús (la joánica) se sitúan ante esta esfera de la vida humana. Esta perspectiva, que consecuentemente implica mirar hacia el pasado, nos va a permitir, sin embargo, reflexionar sobre temas que siguen siendo de actualidad.

Uno de estos temas es el siguiente: a pesar del carácter universal de la muerte y del ritual de difuntos, en nuestras sociedades occidentales actuales se observa un hecho sorprendente y, a nuestro juicio, sin apenas precedentes en la historia: hemos alejado la muerte de nuestra vida cotidiana (se la ocultamos y evitamos a los niños, hay instituciones que se hacen cargo de los cuerpos, los velatorios no se llevan a cabo en las casas) y, en muchos casos, tras la incineración se procede a esparcir las cenizas en algún lugar de la naturaleza, con la consiguiente pérdida de un lugar donde hacer memoria de los muertos. Sin embargo, la realidad de la muerte se impone, y surge la pregunta de si la cultura y la comunidad eclesial actuales están realizando una contribución para que acojamos e integremos la muerte de una forma saludable y constructiva. De algún modo, las reacciones que tenemos ante la muerte son un indicador de la visión que tenemos de la vida y del modo en que la vivimos. Consecuentemente, nos preguntamos si la negación cultural de la muerte no estará reflejando una pérdida de horizonte respecto a los valores que sustentan nuestra existencia y al sentido que otorgamos a ésta.

Sin embargo, y a pesar de estos procesos de ocultamiento, todavía podemos observar la importancia de la muerte y de los muertos en determinadas fiestas conmemorativas o cuando fallece un personaje relevante. Se percibe, incluso, que, a pesar de que la pregunta por Dios está mayoritariamente ausente en nuestra vida social, las preguntas y el dolor ligados al hecho de la muerte hacen emerger no pocas veces la dimensión religiosa del ser humano.

Otro de los aspectos que cabe destacar es que los sepulcros continúan siendo en la actualidad espacios de memoria, y la importancia que otorgamos a algunos de ellos transmite un mensaje elocuente sobre quiénes somos, qué queremos y qué esperamos; lo mismo cabe decir de los difuntos. Los muertos y las tumbas pueden ser origen de movilización social y contribuir al mantenimiento de una determinada ideología, lo cual explica, entre otras cosas, que en algunos momentos de la historia se haya prohibido el recuerdo de determinados muertos y sus sepulcros hayan sido sometidos a un estricto control. Recientemente hemos asistido a un vivo ejemplo de estos procesos sociales en el funeral de Fidel Castro; la organización de una larga ruta con sus cenizas pretendía, muy posiblemente, legitimar y afianzar en el imaginario social la importancia política del líder y contribuir a la persistencia de éste en la memoria del pueblo cubano.

El valor antropológico de los sepulcros como lugar de memoria y la importancia de los cuerpos de los que han muerto se descubre también hoy en aquellas situaciones en las que al dolor ocasionado por la muerte se añade el que genera no poder disponer de los cadáveres para darles sepultura, despedirlos y cerrar un primer ciclo del duelo. En las últimas semanas hemos recordado el fatal accidente del Yak-42 (Turquía, 2003) en el que fallecieron setenta y cinco personas. Al margen de las implicaciones políticas del hecho, y sin deseo de banalizar las causas que lo originaron ni la sucesiva cadena de negligencias que estuvieron detrás de él, lo que queremos poner de relieve son las consecuencias de los errores en la identificación de los cuerpos, que constituyeron uno de los motivos de los procesos judiciales. El sufrimiento de las familias afectadas se incrementó por las dudas

existentes acerca de la identidad de los cadáveres; solamente pudieron finalizar el duelo e iniciar el proceso de rehacer sus vidas cuando tuvieron la certeza de que los féretros albergaban los restos de sus difuntos y conocían el lugar donde éstos descansaban.

Por otra parte, en la actualidad seguimos asistiendo a muertes injustas en muchos puntos del planeta. En lo que respecta a Europa, los escalofriantes atentados que se están sufriendo recientemente (realizados, además, con el propósito de aniquilar un estilo de vida y los valores democráticos) han generado procesos de duelo colectivo con los que se ha tratado de dar respuesta al desconcierto, al sufrimiento y a la indignación. En ellos se observan aspectos que van a ser desarrollados en el presente trabajo: se proporciona la posibilidad de expresar y liberar las emociones, se refuerza el sentido de comunidad y se reafirman los valores compartidos.

De todo lo dicho se extrae que las cuestiones de la muerte y el duelo siguen siendo temas de actualidad. Deseamos que el estudio que aquí se presenta contribuya a esclarecer algunos aspectos del tema en lo que respecta al cristianismo de los orígenes, en concreto, de los grupos joánicos y los textos nacidos en su seno. Esperamos, asimismo, que incite a la reflexión sobre cómo abordar y afrontar hoy desde la fe en Jesús de Nazaret las preguntas que sigue suscitando la muerte, tanto por causas naturales como, sobre todo, las que son consecuencia de la injusticia.

CAPÍTULO 1

PLANTEAMIENTO, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE JN 11,1-12,11 Y METODOLOGÍA

1. Objeto y delimitación del tema

El presente trabajo es un estudio exegético de Jn 11,1-12,11 que utilizará un modelo construido con datos de diferentes disciplinas (historia, antropología social y cultural y sociología) en lo que respecta al modo en el que la experiencia de la muerte afecta a los individuos y a los grupos, y a la conducta ritual que se desencadena en esas circunstancias. Se sitúa, por tanto, en lo que comúnmente se conoce como exégesis socio-científica que, como tal, ubica los textos bíblicos en sus contextos originales y, mediante el uso de las herramientas propias de la exégesis bíblica y aportaciones de las ciencias sociales, logra salvar la distancia que al intérprete de la Biblia le separa de ellos[1].

El estudio ha surgido en buena medida a partir de las preguntas suscitadas por los rasgos particulares que presenta esta sección del evangelio de Juan cuando se compara con el resto de la obra, un aspecto que explicaremos en las páginas que siguen. Esto nos motivó a buscar una nueva forma de acercamiento al texto. La constatación de que en Jn 11,1-12,11 aparecen los temas de la muerte y las comidas, experiencias fundamentales del mundo en el que se desarrolló el cristianismo primitivo y vinculadas a la conducta ritual, nos condujo a pensar que una aproximación que tuviera en cuenta estos aspectos era legítimo y pertinente. Observar asimismo que esta sección del cuarto evangelio presenta elementos explícitos de duelo afianzó nuestro propósito.

El ritual de duelo ya ha sido utilizado en estudios anteriores para la interpretación de textos evangélicos. A estos trabajos debemos, no sólo información bibliográfica de mucho valor, sino buena parte de las preguntas que suscitaron y que finalmente han posibilitado el presente estudio. Entre las autoras responsables de ellos están Carolyn Osiek[2], Carmen Bernabé[3], Angela Standhartinger[4] y Cathleen Corley[5], quienes coinciden en utilizar datos

---

[1] Para una definición de la exégesis socio-científica y algunos de sus rasgos importantes, cf. John H. Elliott, *Social Scientific Criticism of the New Testament. An Introduction* (London: SPCK, 1995), 9-11.32-33; Philip F. Esler, "Models in New Testament Interpretation: A Reply to David Horrell": *JSNT* 78 (2000) 107-113, 108.110; John H. Elliott, "From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973 - 2005": *BTB* 38.1 (2008) 26-36, 31.

[2] Carolyn Osiek, "The Women at the Tomb: What Are They Doing There?": *ExAud* (1993) 97-107.

[3] Carmen Bernabé, "Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba", en: C. Bernabé - C. Gil (ed.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes*

sobre los ritos de duelo antiguos y los lamentos de las mujeres para estudiar diferentes aspectos de los relatos evangélicos de la visita de las mujeres a la tumba de Jesús. Todas ellas concluyen que las mujeres tuvieron un protagonismo histórico en la formación del kerigma primitivo: las discípulas de Jesús acudieron a su tumba tras su muerte, y allí, mientras llevaban a cabo los ritos de duelo correspondientes, fueron testigos de su resurrección, que transmitieron al resto de seguidores. Según la argumentación de las autoras, este papel decisivo fue velado posteriormente y por diferentes motivos en el proceso de puesta por escrito de los evangelios.

El trabajo que por nuestra parte pretendemos realizar tiene semejanzas con los estudios citados pero también diferencias. Los rasgos en común se deben al uso de los datos sobre el ritual de duelo y las funciones que las mujeres desempeñaban en ellos, y al hecho de que tanto los relatos de la visita al sepulcro de Jesús como Jn 11,1-12,11 tienen como protagonistas a mujeres afectadas por la muerte. Sin embargo, y como veremos a continuación, nuestro propósito no será reconstruir las tradiciones preevangélicas ni la función de las mujeres en su transmisión, sino utilizar el modelo ritual para descubrir nuevos elementos y aspectos del texto joánico objeto de nuestro estudio.

Como expondremos más adelante en este mismo capítulo, los estudios rituales en general y su aplicación a la exégesis bíblica en particular constituyen un ámbito complejo, y ésta ha sido una de las razones por las que el modelo de interpretación que presentaremos en el capítulo 2 sea fruto de diferentes reelaboraciones que han tenido como fin, por un lado, lograr un suficiente nivel de rigor en lo que respecta a las teorías rituales, y, por otro, adecuarlo lo más correctamente posible a nuestro objeto de estudio, esto es, un texto bíblico. Por otra parte, en lo que respecta a los estudios bíblicos, el uso del entramado conceptual del ritual sigue presentando elementos debatidos y no hay consenso en lo que se refiere a la metodología. Sin embargo, hemos de decir también que actualmente el uso de teorías rituales está experimentando cierto auge en algunos círculos de la exégesis. El presente trabajo espera poder contribuir modestamente a este campo específico que, a nuestro juicio, puede ser fructífero para la interpretación del Nuevo Testamento.

Como se desprende de lo dicho hasta ahora, nuestro estudio asume el presupuesto de que los textos bíblicos son, al mismo tiempo, el resultado de un contexto particular y una respuesta al mismo; ésta es, por tanto, nuestra comprensión de Jn 11,1-12,11. Dado que la experiencia de la muerte y las acciones rituales de duelo son universales, y dados asimismo algunos rasgos particulares de este pasaje joánico, creemos que es legítimo

---

del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños (Estella: Verbo Divino, 2008) 307-352.

[4] Angela Standhartinger, "What Women Were Accustomed to Do for the Dead Beloved by Them" (Gospel of Peter 12.50): Traces of Laments and Mourning Rituals in Early Eastern, Passion, and Lord's Supper Traditions": *JBL* 129.3 (2010) 559-574.

[5] Kathleen E. Corley, *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2011; original inglés de 2010).

considerar que esta sección del evangelio está reflejando la particular forma en la que una comunidad, la joánica, está siendo afectada por la muerte de sus miembros así como las respuestas y estrategias que desarrolla en tales circunstancias. El hecho, además, de que Juan se refiera a la muerte de los seguidores de Jesús en otros lugares (en 21,19 se alude al martirio de Pedro y 21,23 parece reflejar cómo la obra sale al paso de la crisis ocasionada por la muerte del Discípulo Amado)[6] apoyan este argumento.

2. Estado de la investigación de Jn 11,1-12,11

Como hemos señalado, nuestro trabajo se va a centrar en Jn 11,1-12,11. La mayor parte de los estudios joánicos, sin embargo, no han considerado esta unidad literaria y, consecuentemente, se centran, bien en la primera escena de la resucitación de Lázaro, bien en la última de la unción. Para la exposición sobre la historia de la investigación del texto hemos juzgado conveniente seleccionar algunos núcleos a los que prestar atención, ya que la literatura sobre ambas perícopas es muy amplia. Hemos adoptado dos criterios: (1) atender fundamentalmente a los estudios sobre la resucitación de Lázaro (ya que, por una parte, en ellos aparecen los temas más importantes que a nuestro juicio afectan a toda la unidad narrativa, y, por otra, el estado de la cuestión sobre la unción se expondrá indirectamente en el capítulo 4) y (2) exponer los puntos más importantes y debatidos que tienen relación con la perspectiva adoptada en nuestro trabajo y que, de un modo u otro, justifican su pertinencia. Somos conscientes de que la descripción que sigue puede resultar excesiva. Creemos, sin embargo, que tal "exceso" se debe en buena parte a la complejidad que presenta el texto como tal y a las diferentes ramificaciones de nuestro estudio.

Antes de proceder con la exposición de la historia de la investigación hemos de hacer una aclaración: hemos optado por utilizar el término "resucitación" en lugar de "resurrección" para referirnos a la salida de Lázaro del sepulcro, ya que éste vuelve a una vida que es susceptible de muerte[7]. Esto nos permitirá asimismo distinguirla tanto de la salida del sepulcro de Jesús como de la "resurrección de los muertos" en cuanto evento escatológico; en estos dos últimos casos sí que hablaremos de "resurrección". Como más adelante señalaremos y justificaremos, la diferenciación de términos nos va a permitir resaltar un elemento a nuestro juicio muy importante, a saber, que lo que en la narración aparece como "resucitación" es una manera simbólica mediante la cual el cuarto evangelio expresa determinadas creencias respecto al destino de aquéllos que, creyendo en Jesús, mueren.

---

[6] En su debido momento daremos razón de por qué no citamos aquí 16,2, versículo en el que se alude a la persecución y martirio de los discípulos de Jesús.

[7] Philip F. Esler - Ronald A. Piper, *Lazarus, Mary and Martha: social-scientific approaches to the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 1 también creen que es conveniente distinguir ambas ideas y utilizan para Lázaro las expresiones "being raised", "raised from the dead" o "revivification", reservando "resurrection" para aquellos lugares en los que Juan se refiere claramente a los acontecimientos del último día, cuando todos los muertos sean resucitados.

2.1. Pluralidad de propuestas de unidad literaria

A nuestro juicio, como hemos anticipado, Jn 11,1-12,11 conforman una unidad narrativa. Sin embargo, como vamos a exponer a continuación, en la historia de la investigación encontramos propuestas muy diversas en lo que respecta a este aspecto.

La mayor diferencia que se observa entre los estudiosos del cuarto evangelio es que, mientras unos consideran separadamente el episodio de la resucitación de Lázaro y la unción en Betania, otros unen ambas escenas, aunque los representantes de la primera opción presentan asimismo algunas diferencias entre sí. Las principales propuestas pueden ser resumidas del siguiente modo: (1) autores como Barret[8] y Brown[9] establecen varias unidades narrativas, aunque lógicamente descubren relaciones entre ellas: la versión más corta de la resucitación de Lázaro (11,1-44 o 11,1-45), la decisión del Sanedrín de matar a Jesús y su marcha a Efraín (11,46-57), y la unción en Betania (12,1-8), seguida de la decisión de los sumos sacerdotes de dar muerte también a Lázaro (12,9-11); (2) otros, como Schnackenburg[10] y Lindars[11], aunque no incluyen la unción, optan por una versión más larga del episodio (11,1-54); y autores como Marchadour[12] y León-Dufour[13] adelantan el comienzo, considerando como unidad 10,40-11,54 y poniendo asimismo de relieve que las alusiones a la "retirada de Jesús" de 10,40 y 11,54 conforman una inclusión literaria; (3) finalmente, autores más recientes como Lee[14], Moloney[15], Esler-Piper[16], Keener[17] y Brant[18]

---

[8] Charles K. Barret, *El evangelio según san Juan* (Madrid: Cristiandad, 2003; original inglés de1955), 587-630.

[9] Raymond E. Brown, *El evangelio según Juan (I-XII) I* (Madrid: Cristiandad, 1979; original inglés de 1966), 672-719.

[10] Rudolf Schnackenburg, *El evangelio segun San Juan II. Versión y comentario* (Barcelona: Herder, 1980; original alemán de 1971), 391-447.

[11] Barnabas Lindars, *The Gospel of John: Based on the Revised Standard Version* (Michigan: Eerdmans, 1972, reimpr. 1981), 378. Para Leon Morris, *The Gospel According to John. Revised* (Michigan: Eermands Publishing Company, ePub ed., [2]1995; [1]1971), 713 la perícopa llega hasta 11,57.

[12] Alain Marchadour, *Lazare. Histoire d'un récit, récits d'une histoire* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1988), 68-73.

[13] Xavier Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan (Jn 5-12) II* (Salamanca: Sigueme, 1992; original francés de 1990), 319.

[14] Dorothy A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 188.

[15] Francis J. Moloney, "Can Everyone be Wrong? A Reading of John 11,1-12,8": *NTS* 49 (2003) 505-527.

[16] Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 2.8.

[17] Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary II* (Michigan: Baker Academic, 2003), 835.

[18] Jo-Ann A. Brant, *John* (Michigan: Baker Academic, 2011), 170.

consideran que la resucitación de Lázaro y la unción en Betania conforman una misma escena, cuyo final establecen en 12,8 o 12,11[19].

A nuestro juicio, la opción de este último grupo de autores es la que mejor logra mostrar la lógica narrativa del texto y sus múltiples relaciones internas: (1) en 11,1 nos encontramos con la fórmula Ἦν δέ τις ἀσθενῶν que Juan usa con frecuencia para marcar el comienzo de una escena (cf. 5,5), y que en este caso, aunque el lugar donde está Jesús en 11,3-16 lo conocemos por la sección anterior (10,40-42), sirve para introducir un nuevo escenario y personajes; (2) Marta, María y Lázaro tienen un papel protagonista durante todo el periodo del texto y no aparecen en otros lugares de Juan; (3) las entradas de Jesús en Betania tras un periodo de huida constituyen un dato esencial y conforman una secuencia del tipo A - B - A' – B' : "el otro lado del Jordán" (11,1-16; cf. 10,40-42) – Betania (11,17-43) – Efraín (11,54) – Betania (12,1-8); hay un nexo, además, entre 10,40 y 11,54, versículos construidos con la misma estructura[20]; (4) 11,45 y 12,11 son versículos estrechamente conectados entre sí, ya que en ambos se alude con expresiones muy similares a los judeos[21] que creen en Jesús por la resucitación de Lázaro[22]; (5) en 11,2 se hace una alusión a la unción de Jesús por María que no se producirá hasta 12,3, estableciéndose así una relación entre ambas escenas desde el inicio; (6) en toda la unidad aparecen entrelazados dos hilos narrativos: la muerte y resucitación de Lázaro por un lado, y la muerte y resurrección de Jesús por otro.

En lo que se refiere al establecimiento del final de la unidad literaria en 12,11 (donde se indica la condena a muerte de Lázaro), hemos de nombrar de nuevo a Lee[23], quien, poniendo de relieve la relación que presenta este versículo con el inicio de la escena, indicó muy acertadamente a nuestro juicio que toda la unidad narrativa pivota en torno a la amenaza de muerte que se ciñe sobre Lázaro, tanto muerte por enfermedad (11,1-3) como muerte por el conflicto con las autoridades religiosas de Judea (12,10-11), condena ésta que, por otro lado, se expresa en términos muy semejantes a la sufrida por el propio Jesús en 11,53[24]. La autora justifica asimismo no establecer el final de la unidad en el

---

[19] Así también un trabajo reciente que asume la misma unidad narrativa: Yoshimi Azuma, *Reading John 11:1-12:11 through the Lens of the Resurrection in 1 Enoch (Doctoral Dissertation)* (Emory University: Ann Arbor, 2015; http://search.proquest.com/docview/1749766314?accountid=14529).

[20] Jn 10,40: "Καὶ **ἀπῆλθεν** πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου εἰς τὸν τόπον ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ πρῶτον βαπτίζων **καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ**".
Jn 11,54: "ἀλλὰ **ἀπῆλθεν** ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν, **κἀκεῖ ἔμεινεν** μετὰ τῶν μαθητῶν".

[21] En las páginas que siguen justificaremos nuestra opción por traducir οἱ Ἰουδαῖοι como "judeos" en lugar de "judíos".

[22] Jn 11,45: "**Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων** οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν **ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν**".
Jn 12,11: "ὅτι **πολλοὶ** δι' αὐτὸν ὑπῆγον **τῶν Ἰουδαίων** καὶ **ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν**".

[23] Lee, *The Symbolic Narratives*, 191-194.

[24] Jn 11,53: ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας **ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν**
Jn 12,10: **ἐβουλεύσαντο** δὲ οἱ ἀρχιερεῖς **ἵνα** καὶ τὸν Λάζαρον **ἀποκτείνωσιν**.

último versículo en el que el cuarto evangelio alude a Lázaro (12,17) porque éste tiene otra finalidad narrativa: mostrar que el testimonio de los que habían presenciado su resucitación condujo a algunos a salir al encuentro de Jesús cuando entró en Jerusalén (12,12-15). Además, autores que han prestado atención a la estructura del cuarto evangelio, como Mlakuzhyil[25], consideran asimismo que la expresión "al día siguiente" (12,12) con la que arranca la escena de la entrada de Jesús en la Ciudad Santa marca el inicio de una nueva escena.

Hemos de aludir, finalmente, a otra razón muy significativa para sostener la unidad literaria propuesta, observada, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, únicamente por Brant[26], y que tiene que ver con la conducta llevada a cabo en los procesos de duelo. Como desarrollaremos con detenimiento más adelante, tanto en el judaísmo como en el mundo grecorromano está atestiguada la costumbre de celebrar una comida funeraria tras el entierro, y los rasgos que presenta la escena joánica de la unción parecen apuntar a que en ella culmina el proceso de duelo por Lázaro (un duelo ciertamente peculiar) que comenzó en la escena anterior. Este elemento difícilmente pasaría desapercibido a la audiencia original de Juan, para la cual era cotidiana la asociación entre los sepulcros y las posteriores celebraciones de mesa[27].

2.2. Aportaciones de los estudios histórico-críticos

Hasta las últimas décadas del s. XX, el acercamiento predominante al cuarto evangelio fue de tipo histórico-crítico[28]. Una de las cuestiones tratadas por algunos de los representantes de esta metodología es el momento en el que la narración de Lázaro fue incorporada a la obra, pregunta en parte motivada por el hecho de que únicamente Juan presenta la resucitación de Lázaro como la razón de la condena a muerte de Jesús. Así, por ejemplo, para Brown, los actuales capítulos 11 y 12, cuyo contenido formaba parte del antiguo legado de la comunidad, fueron incluidos en el cuarto evangelio en su última fase de reelaboración[29]. A su juicio, la versión anterior finalizaba en 10,40-42, versículos a partir

---

[25] George Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (Roma: Editrie Pontificio Istituto Biblico, 1987), 102.220.

[26] Brant, *John*, 179. Curiosamente, tuvimos noticia de la aportación de la autora en un momento relativamente avanzado de nuestra investigación.

[27] Como señalaremos después, aunque Jn 11,1-12,11 es una escena muy desarrollada, presenta elementos comunes con los relatos de resurrecciones de muertos de los sinópticos. Entre ellos, resulta llamativa la orden que da Jesús de dar de comer (φαγεῖν) a la hija de Jairo tras devolverle a la vida (Mc 5,43), un dato que mantiene Lucas (Lc 8,55) y omitido por Mateo, y que a nuestro juicio puede tener algún tipo de relación con la acción ritual de comer, compartida por muchas culturas, tras enterrar a los muertos.

[28] Para un breve estado de la cuestión del tema, cf. Mark W. G. Stibbe, *John's Gospel* (London - New York: Routledge, 1994, edición digital 2001), 1-3. El autor da cuenta de cómo a comienzos del s. XX hubo estudios importantes sobre Juan que abordaban la obra a nivel literario como un todo, prevaliendo así la sincronía, y la manera en la que la aportación de Bultmann provocó un giro radical hacia los estudios diacrónicos.

[29] Brown, *El evangelio I*, 39.

de los cuales comenzaba el libro de la gloria, y mediante la inserción, el redactor convirtió la resucitación de Lázaro en el detonante de la crucifixión, lo cual a su vez le obligó a colocar en otro lugar el episodio de la purificación del Templo (2,13-22). Dos de las razones en las que apoya su propuesta son, por un lado, que en estos capítulos los judeos, a diferencia del resto de la obra, no son las autoridades hostiles a Jesús sino gente perteneciente al pueblo que simpatiza con él e incluso llega a la fe, y, por otro, que si se omite Jn 11-12 la secuencia de los movimientos de Jesús presentaría un único movimiento de Transjordania a Jerusalén (no se narrarían los desplazamientos Betania - Efraín - Betania - nuevo ocultamiento: 11,17; 11,54; 12,1; 12,12; 12,36) y, consecuentemente, sería más acorde con la de los sinópticos[30]. Por su parte, Lindars hizo una propuesta similar a la de Brown. Para el autor, el material sobre Lázaro (11,1-46; 12,9-11) fue añadido a la segunda edición del evangelio (provocando el desplazamiento de la purificación del Templo) con el fin de preparar al lector para la pasión de Jesús[31] y expresar el desencadenamiento de la crucifixión con un dramatismo mayor del que anteriormente indicaban la entrada triunfal en Jerusalén y el episodio de la purificación del Templo[32]. Al margen de lo que pensemos sobre el acierto o desacierto del conjunto de su propuesta, la observación de Lindars sobre los elementos llamativamente dramáticos que presenta el relato de Lázaro tiene a nuestro juicio mucho valor y constituye uno de los aspectos que nuestro trabajo tratará de explicar, aunque de un modo diferente al que lo hace él.

El segundo núcleo, y el más desarrollado de todos, en el que se han centrado los estudios diacrónicos sobre Jn 11 es el de la historia de composición del relato como tal, tratando la mayoría de mostrar que el episodio tuvo una versión anterior, primitiva, recibida por Juan, que fue posteriormente modificada con el fin de plasmar su propia perspectiva cristológica. Los autores representantes de esta perspectiva parten generalmente del hecho de que los textos que narran que Jesús resucitó a muertos formaban parte de la tradición preevangélica, y, consecuentemente, en su origen, el relato de la resucitación de Lázaro podría haber presentado una forma semejante a sus "paralelos" sinópticos (Mc 5,22-24.35-43 y par.; Lc 7,11-17; cf. también Hch 9,36-42)[33]. Entre las monografías

---

[30] Brown, *El evangelio I*, 39-40.666-667.681-685.

[31] Lindars, *The Gospel of John*, 50.

[32] Lindars, *The Gospel of John*, 381-382.

[33] Las principales propuestas sobre la composición pueden resumirse así: (1) el episodio de Lázaro refleja un milagro histórico de Jesús; (2) el relato es fruto de una actividad redaccional de diferentes episodios de los evangelios sinópticos; (3) la narración que ha llegado hasta nosotros tuvo una versión tradicional anterior (oral o escrita) elaborada después por el evangelista. Los representantes de esta tercera opción divergen a la hora de definir en qué consistía la fuente recibida por Juan: (a) un evangelio primitivo; (b) una fuente de signos; (c) una historia tradicional "aislada", esto es, que no formaba parte ni de un evangelio primitivo ni de una fuente de signos (cf. Brian Harold Henneberry, *The Raising of Lazarus (John 11: 1-44); An Evaluation of the Hypothesis that A Written Tradition Lies behind the Narrative (Doctoral Dissertation)* (Ann Arbor: Universite Catholique de Louvain, 1984; http://search.proquest.com/docview/303200105?accountid=14529), 205-207).

significativas que adoptan esta perspectiva hemos de mencionar el trabajo de Rochais[34], que analiza y compara entre sí los pasajes neotestamentarios de resucitaciones de muertos que acabamos de señalar con el fin de delimitar y explicar el núcleo original de los mismos y sus desarrollos posteriores. El autor destaca que estos relatos presentan una evolución que va desde el carácter kerigmático de las versiones más primitivas (anuncio del mesianismo de Jesús) hasta el carácter catequético de las últimas, en las que se expresa, entre otros temas, la esperanza en la futura resurrección de los que, creyendo en Jesús, el Señor Resucitado, mueren antes de su futura venida[35]. Dada la naturaleza del estudio, el autor no atiende, sin embargo, a todos los rasgos característicos de cada relato en particular. En lo que respecta a Lázaro, se limita a señalar que el énfasis que hace el texto en la realidad de la muerte (producida hace cuatro días por el retraso de Jesús, de modo que éste lo encuentra ya en el sepulcro) se debe al propósito del evangelista de querer engrandecer el poder de Jesús y provocar una mayor confianza en la futura resurrección de los muertos[36].

Además de Rochais, otros representantes de los análisis histórico-críticos del pasaje que nos ocupa son algunos de los comentarios clásicos del cuarto evangelio (entre ellos Bultmann, Boismard y Schnackenburg)[37], el también clásico del estudioso joánico Fortna[38], y Henneberry[39], cuya tesis doctoral versó sobre la posibilidad de que hubiera una tradición escrita detrás del relato joánico y, consecuentemente, ofrece mucha información de las principales aportaciones sobre la composición del mismo. Asimismo, la obra de Meier sobre el Jesús histórico dedica un número considerable de páginas a la resucitación de

---

[34] Gerard Rochais, *Les recits de resurrection des morts dans le Nouveau Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

[35] Rochais, *Les recits de resurrection*, 202.

[36] Rochais, *Les recits de resurrection*, 136.

[37] Rudolf Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1971; original alemán de 1941), 394-409; Schnackenburg, *El evangelio II*, 391-447; M.E. Boismard - A. Lamouille, *L'Evangile de Jean. Synopse des quatre évangiles III* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1977), 276-294. Cf. también el comentario más reciente pero con una perspectiva similar, Senén Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús. El evangelio y las cartas de Juan* (Salamanca: Sígueme, 1997), 222-229.342-348.454-459.508-509.

[38] Robert T. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 94-109.

[39] Henneberry, *The Raising of Lazarus*. Otros estudios de tipo histórico-crítico son Delbert Burkett, "Two Accounts of Lazarus' Resurrection in John 11": *NovT* 33 (1994) 209-232 (quien sostiene que las aporías del texto se deben a que es fruto de la mezcla de dos fuentes diversas) y los siguientes capítulos de una monografía sobre Lázaro en la que se interpreta el pasaje con diferentes métodos exegéticos: Albert Descamps, "Une lecture historico-critique", en: A.L. Descamps, et al. (ed.), *Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament. Etude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'évangile de Jean* (Louvain: Le Cerf, 1981) 35-80; Joseph Ponthot, "La methode historico-critique en exegese application a Jean 11", en: A.L. Descamps, et al. (ed.), *Genèse et structure d'un texte du nouveau testament. Étude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'evangile de Jean* (Paris: Le Cerf, 1981) 81-105.

Lázaro y, aplicando una serie de criterios que explicita de antemano, hace una propuesta de la historia de su composición[40].

Uno de los aspectos que destaca en las propuestas de composición del relato es el del estrato en el que se sitúa el hecho de que los protagonistas del relato sean María, Marta y Lázaro de Betania, y a este respecto, los resultados de los estudios presentan un abanico relativamente amplio debido, entre otras razones, a que los tres nombres aparecen en textos de Lucas (10,38-42; 16,19-31), a la peculiar forma en la que las dos hermanas son nombradas a lo largo de la narración (en unos lugares María aparece en primer lugar y Marta después, y en otros sucede lo contrario) y a su particular caracterización (por ejemplo, el diálogo de Marta con Jesús presenta a juicio de algunos estudiosos rasgos más típicamente joánicos). La mayor parte de los autores considera que el relato primitivo mencionaba ya a Lázaro (así, por ejemplo, Bultmann[41], Schnackenburg[42], Fortna[43], Meier[44]). A propósito de las hermanas, algunos sostienen la presencia de ambas en el relato tradicional (así Bultmann[45] y Fortna[46]). A este respecto, es pertinente señalar, además, la propuesta de Bauckham, para quien estos personajes pudieron ser testigos visuales de Jesús y, consecuentemente, el relato puede tener un fuerte arraigo en la historia. Basándose en la tesis de Theissen del "anonimato protector", sostiene que la familia de Betania pudo ser intencionadamente ocultada por Marcos, mientras que en el tiempo de Juan, posterior, al no ser necesario proteger a los testigos de Jesús, se nombraron explícitamente[47]. Para otros autores, sin embargo, Marta fue agregada por el evangelista con el fin de desarrollar su propia teología (así, entre otros, Rochais[48], Boismard[49] y Meier[50]).

---

[40] John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico II/2. Los milagros* (Estella: Verbo Divino, 2000; original inglés de 1991), 914-954.

[41] Bultmann, *The Gospel of John*, 395-396 n. 4.

[42] Schnackenburg, *El evangelio II*, 394.

[43] Robert T. Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 75.

[44] Meier, *Un judío marginal II/2*, 938.

[45] Bultmann, *The Gospel of John*, 395-396 n. 4.

[46] Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel,* 76.

[47] Richard Bauckham, "The Bethany Family in John 11-12: History or Fiction?", en: P.N. Anderson - F. Just - T. Thatcher (ed.), *John, Jesus, and history II. Aspects of Historicity in the Fourth gospel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009) 185-201.

[48] Rochais, *Les recits de resurrection*, 118.

[49] Boismard - Lamouille, *L'Evangile de Jean*, 280 (el autor atribuye la figura de Marta al estrato que él denomina Jn IIB).

[50] Meier, *Un judío marginal II/2*, 936-938.

Como vamos a señalar a continuación, la gran variedad de propuestas sobre la composición del relato fue, en buena medida, lo que originó un cambio en la manera de abordar la interpretación del mismo. Sin embargo, y aun estando de acuerdo en la pertinencia de una perspectiva diferente, el valor del enfoque histórico-crítico sobre el relato de Lázaro radica en que permite observar el amplio desarrollo que presenta en comparación con sus "paralelos" sinópticos (entre otros, los protagonistas tienen nombres propios, el énfasis en el carácter irreversible de la muerte, la descripción pormenorizada del sepulcro y de lo que ocurre en él, con motivos tomados del enterramiento del propio Jesús, la exposición rica en detalles del duelo que viven Marta y María y el añadido de una cena posterior) y, como tal, no puede ser obviado si se pretende, como es nuestro caso, conocer su significado y propósito para la comunidad en la que se escribió el cuarto evangelio.

2.3. El tránsito a los acercamientos de tipo sincrónico: la perspectiva de género y los estudios sobre la caracterización de los personajes

Como acabamos de indicar, la diversidad de resultados de las aproximaciones histórico-críticas a los capítulos de Juan objeto de nuestro estudio fueron indicando paulatinamente la pertinencia de un cambio de enfoque. Como ya el "clásico" Dodd[51] señaló en su día y se sigue sosteniendo hoy (así, entre otros, Keener)[52], en esta sección, narración y discurso están tan bien trabados entre sí que todo propósito de separar nítidamente diferentes estratos de composición resulta infructuoso. La aportación de Culpepper[53], quien fue pionero en aplicar el método narrativo al cuarto evangelio, constituyó otro factor que favoreció el giro señalado. Muchos autores han seguido sus pasos, entre ellos Stibbe[54], Lee[55] y Moloney[56], cuya contribución abarca tanto estudios de conjunto sobre Juan como

[51] "En el presente episodio, el entretejido de relato y diálogo es completo. No existe un relato de la resurrección de Lázaro –no que pudiéramos recuperar –separable de los diálogos pregnantes de Jesús con sus discípulos y con Marta. Por otra parte, estos diálogos no podrían existir por sí mismos; necesitan la situación para ser inteligibles, y no sólo discuten altos temas de teología joánica, sino que también promueven y explican la acción del relato"; cf. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978; original inglés de 1953), 363.

[52] Keener, *The Gospel of John II*, 837.

[53] R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

[54] Stibbe, *John's Gospel*, 88-89; Mark W.G. Stibbe, "A Tomb with a View: John 11.1-44 in Narrative-Critical Perspective": *NTS* 40 (1994) 38-54.

[55] Aunque la autora tiene otras obras y artículos significativos, la aportación más importante a nuestros textos es Lee, *The Symbolic Narratives*, esp. 188-226.

[56] Francis J. Moloney, *El evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino, 2005; original inglés de 1998); Moloney, "Can Everyone be Wrong". Mencionamos asimismo la monografía de Marchadour sobre Lázaro (Marchadour, *Lazare*), quien, tras describir las principales propuestas sobre la historia de composición del relato, muestra la pertinencia de abordar el texto desde un punto de vista sincrónico, aunque no aplica explícitamente el método narrativo como tal. Si bien la obra no logra hacer una aportación novedosa, tiene elementos valiosos como un análisis detallado de las características literarias del texto y de sus motivos postpascuales.

artículos específicos sobre la resucitación de Lázaro y las hermanas de Betania. El primero de ellos realizó una aportación especialmente iluminadora para nuestro trabajo: el uso joánico de los recursos de prolepsis, analepsis y "analepsis proléptica"[57], que logran explicar la peculiar forma en la que en Jn 11,1-12,11 se entrelazan la muerte y resucitación de Lázaro por un lado, y la muerte y resurrección de Jesús por otro. A este propósito hemos de mencionar asimismo una serie de trabajos que han destacado la semejanza entre la presentación joánica de María de Betania y de María Magdalena, o, lo que es lo mismo, entre Jn 11,1-12,11 por un lado y 20,1-18 por otro; algunos ejemplos de ello los tenemos en los trabajos de Kitzberger[58] y Beavis[59]. Estas autoras adoptan asimismo una hermenéutica feminista o tienen en cuenta la categoría de género, perspectiva que comparten con otras (p.e., Conway[60] y Reinhartz[61]). Sus trabajos, aunque presentan diferencias metodológicas entre sí (y, consecuentemente, llegan a conclusiones diversas), han destacado temas como el rol de los personajes femeninos en Juan (incluyendo en muchos casos a Marta de Betania), el hecho de que son presentadas como modelo de discipulado y las consecuencias de ello en las mujeres de la comunidad joánica, o la forma en la que estas tradiciones evolucionaron en la literatura posterior[62].

Dentro de estas aproximaciones sincrónicas hemos de situar también una serie de estudios que han cobrado una gran importancia recientemente y que han centrado su atención en la caracterización de los personajes del cuarto evangelio. Muchos de ellos han dedicado una notable atención a las figuras de Marta, María y Lázaro de Betania, lo cual resulta muy pertinente, ya que, tal y como algunos autores han señalado (entre otros, Derek M.H. Tovey y Jo-Ann Brant)[63], la sección de Juan que protagonizan constituye un relato especialmente vivo en el que, no sólo son importantes las palabras de Jesús (de hecho, no pronuncia ningún discurso, a diferencia de lo que ocurre en otros lugares del

---

[57] Stibbe, *John's Gospel*, 87-89.105.

[58] Ingrid Rosa Kitzberger, "Mary of Bethany and Mary of Magdala - Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response": *NTS* 41 (1995) 564-586.

[59] Mary Ann Beavis, "Reconsidering Mary of Bethany": *CBQ* 74 (2012) 281-297.

[60] Colleen M. Conway, *Men and Women in the Fourth Gospel. Gender and Johannine Characterization* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999), esp. 135-153.201-205.

[61] Adele Reinhartz, "From Narrative to History: the Resurrection of Mary and Martha", en: A.J. Levine (ed.), *'Women like this'. New Perspectives of Jewish Women in the Greco-Roman World* (Atlanta: Scholars Press, 1991) 161-184; Adele Reinhartz, "Women in the Johannine Community: An Exercise in Historical Imagination", en: A.J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to John II* (London - New York: Sheffield Academic Press, 2003) 14-33, esp. 23-24.

[62] El personaje de Marta también ha sido objeto de atención en este sentido, sola o en relación con su hermana María. Cf., entre otros, Allie M. Ernst, *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition* (Leiden-Boston: Brill, 2009).

[63] Derek M.H. Tovey, "On not Unbinding the Lazarus Story: The Nexus of History and Theology in John 11:1-44", en: P.N. Anderson - F. Just - T. Thatcher (ed.), *John, Jesus, and History II. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (Atlanta: SBL, 2009) 213-223, 216; Brant, *John*, 170.

cuarto evangelio), sino las acciones que llevan a cabo los personajes, su propia experiencia vital y las emociones que en ellos desencadena la muerte.

Estos estudios sobre la caracterización de los personajes del cuarto evangelio han experimentado su propio desarrollo. Las primeras aproximaciones al tema se produjeron gracias al trabajo de Collins, quien propuso que los personajes que encontramos en Juan son figuras representativas de una determinada respuesta de fe o de increencia, y acuñó, a modo de término técnico, lo que se conoce como "personajes representativos"[64]. Estudios más recientes, sin embargo, y aun reconociendo el valor de la contribución de Collins (a quien se debe el inicio de este tipo de estudios), la han considerado reduccionista, ya que, a su juicio, los personajes en Juan, lejos de ser "planos", presentan una mayor complejidad y matices diversos. Algunos de los representantes de este nuevo enfoque son Conway[65], Bennema[66], Hylen[67], Farelly[68], Myers[69] y Skinner[70], quienes utilizan un variado abanico de herramientas exegéticas como la crítica narrativa actual, las técnicas narrativas del mundo grecorromano o ambas al mismo tiempo.

2.4. Un "drama en dos niveles" sobre la muerte de los creyentes

Utilizamos aquí la tan conocida expresión de Martyn[71] en su estudio de Jn 9 para introducir una serie de trabajos sobre Jn 11 que consideran que la escena aporta datos, no sólo sobre el ministerio de Jesús, sino también sobre la situación histórica de su audiencia.

---

[64] Raymond F. Collins, "Representative Characters of the Fourth Gospel (I)": *DRev* 94 (1976) 26-46; Raymond F. Collins, "Representative Characters of the Fourth Gospel (II) ": *DRev* 94 (1976) 118-132). En el primer artículo explicita la manera en la que comprende el tema (cf. sobre todo pp. 26-31) para pasar después en el segundo artículo, a analizar algunos de los personajes desde esa perspectiva. Otro autor significativo al respecto es Culpepper, que siguió a Collins en buena medida y llegó a conclusiones semejantes a él; cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth*, 101-148.

[65] Colleen M. Conway, "Speaking through Ambiguity: Minor Characters in the Fourth Gospel": *BibInt* 10.3 (2002) 324-341.

[66] Cornelis Bennema, *Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John* (Milton Keynes: Paternoster, 2009).

[67] Susan E. Hylen, *Imperfect Believers: Ambigous Characters in the Gospel of John* (Louisville: Westminster John Knox, 2009).

[68] Nicolas Farelly, *The Disciples in the Fourth Gospel. A Narrative Analysis of their Faith and Understanding* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

[69] Alicia D. Myers, "Review Essay: The Ambiguous Character of Johannine Characterization: An Overview of Recent Contributions and a Proposal": *PRSt* 39.3 (2012) 289-298.

[70] Christopher W. Skinner, "Characters and Characterization in the Gospel of John. Reflections on the Status Quaestionis", en: C.W. Skinner (ed.), *Characters and Characterization in the Gospel of John* (London - New York: Bloomsbury, 2013) XII-XXXII. Mencionamos asimismo una obra en colaboración sobre los personajes del cuarto evangelio, aunque en este caso los autores no utilizan explícitamente herramientas de interpretación extrabíblicas: Steven A. Hunt - Ruben Zimmerman - Francois D. Tolmie (ed.), *Character Studies in the Fourth Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) .

[71] J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York: Harper & Row, 1968).

Citamos en primer lugar un artículo de Martin[72], de notable influencia posterior. Para el autor, el texto presenta la actividad anamnética del evangelista, quien tomó un evento del ministerio de Jesús (la resucitación de un muerto) y le dio una nueva forma con el fin de que contribuyera a que su audiencia superara la crisis ocasionada por la experiencia de la muerte de los creyentes antes de la Parusía. A su juicio, algunos elementos del relato reflejan ambos acontecimientos: Lázaro es un creyente en sentido joánico que está indudablemente muerto tras llevar cuatro días en el sepulcro, y Marta y María expresan a Jesús una queja por su ausencia. Así, para suscitar en su audiencia la confianza en que los muertos serán resucitados el último día, el pasaje fue construido en paralelo con la resurrección de Jesús e insiste asimismo en la vida eterna que ya poseen quienes creen en él, una vida que continuará tras la muerte.

Schneiders[73] siguió la línea de Martin en lo que se refiere al reflejo comunitario del relato. Así, puso de relieve que en el episodio de Lázaro se unen la historia de Jesús y la historia de la audiencia del cuarto evangelio, representada a través de los personajes. En concreto, y en lo que respecta a esta última, una comunidad que experimenta la muerte de sus miembros y a la cual el texto se dirige con el fin de contribuir a una integración positiva de la misma. La autora, sin embargo, difiere de Martin en lo que respecta al tema de la Parusía; para ella, los temas centrales del relato lo constituyen las preguntas y dudas que suscita la muerte en quienes creen en Jesús como quien da la "vida eterna" y la respuesta que se ofrece: la muerte es real para el que cree en Jesús (es decir, los creyentes mueren), pero no tiene la última palabra. Schneiders muestra asimismo cómo el relato expresa la confluencia que hay en el cuarto evangelio de expectativas escatológicas presentes y futuras.

Dentro de estos estudios que ponen en relación el pasaje de Lázaro con la situación comunitaria que le dio origen, hemos de situar una obra monográfica sobre Lázaro de Sproston North[74]. Aunque su trabajo tiene un objetivo muy particular (mostrar que 1Jn no depende literariamente del cuarto evangelio sino que ambas obras tuvieron acceso separadamente a la tradición joánica), algunas de las conclusiones a las que llega son pertinentes para el tema que nos ocupa: (1) hay un notable paralelismo entre Jn 5,21-29 y la historia de Lázaro, y la autora cree que tal relación se debe a que el primer pasaje fue la fuente principal para la composición del segundo (aun sin descartar la influencia de una fuente de signos)[75]; (2) Jn 5,24-29 es el resultado de un proceso de desarrollo

[72] James P. Martin, "History and Eschatology in the Lazarus Narrative John 11.1-44": *SJT* 17.2 (1964) 332-343.

[73] Sandra M. Schneiders, "Death in the Community of Eternal Life. History, Theology, and Spirituality in John 11": *Int* 41.1 (1987) 44-56.

[74] Wendy E. Sproston North, *The Lazarus Story within the Johannine Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001). Cf. también un artículo más reciente, en la misma línea: Wendy E. Sproston North, "'Lord, If you had been here...' (John 11.21)': The Absence of Jesus and Strategies of Consolation in the Fourth Gospel": *JSNT* 36 (2013) 39-52.

[75] Sproston North, *The Lazarus Story*, 58-60.

específicamente joánico a partir tanto de una tradición anterior sobre Jesús como de diferentes tradiciones judías, y contiene, juntas, expectativas escatológicas tanto presentes como futuras[76]; (3) el evangelista tomó este material para componer Jn 11 cuando la hostilidad creciente con el judaísmo le condujo a pensar en la posibilidad de una persecución y martirio futuros, cuyo culmen se expresa en 16,2; así, la historia de Lázaro (cuya peculiaridad radica en ser fundamentalmente narrativa y anticipar la disposición de Jesús a afrontar su propia muerte) fue un instrumento para que la comunidad pudiera afrontar las difíciles circunstancias futuras[77]; (4) el evangelista compuso Jn 11 tomando también elementos del relato de la tumba vacía (20,1-18), escena con la que presenta paralelismos pero también diferencias; de este modo se logra expresar que la nueva vida de Lázaro es gracias a la acción de Jesús, el resucitado de entre los muertos[78].

2.5. Acercamientos socio-científicos

El episodio de Lázaro ha sido también objeto de estudio por parte de autores que utilizan métodos de exégesis socio-científicos y que, en la misma línea de los que acabamos de describir, interpretan los textos teniendo en cuenta sus contextos originales, pero en esta ocasión utilizando herramientas de análisis procedentes de las ciencias sociales.

Mencionamos en primer lugar un trabajo pionero de Neyrey[79], que consta de dos partes. La primera de ellas es un estudio diacrónico sobre los capítulos 5, 8, 10 y 11 del cuarto evangelio, tras el que concluye que los diversos desarrollos de la cristología y escatología joánicas fueron provocados por diversas situaciones históricas de su audiencia original y tuvieron una particular función social[80]. Entre tales circunstancias, destacan el conflicto con el judaísmo y la experiencia de la muerte dentro de la propia comunidad. A su juicio, el episodio de Lázaro refleja una interpretación errónea de la doctrina comunitaria sobre la vida eterna que condujo a pensar que los creyentes no morirían; ante esta situación, el texto responde enfatizando la realidad de la muerte de Lázaro con el fin de enseñar el verdadero significado de la promesa de Jesús, esto es, que la posesión de la vida eterna no niega la realidad de la muerte biológica[81]. En la segunda parte de su estudio, Neyrey aplica a los diferentes estratos de composición de los pasajes joánicos señalados el modelo ritual de Douglas[82], teoría que propone una tipología de grupos sociales conforme al tipo de

---

[76] Sproston North, *The Lazarus Story*, 89.

[77] Sproston North, *The Lazarus Story*, 90-91.130-131.

[78] Sproston North, *The Lazarus Story*, 154-160.

[79] Jerome H. Neyrey, *An Ideology of Revolt: John's Christology in Social-Science Perspective* (Philadelphia: Fortress Pr, 1988).

[80] Neyrey, *An Ideology of Revolt*, 2.32-35.

[81] Neyrey, *An Ideology of Revolt*, 82-87.

[82] Mary Douglas, *Símbolos naturales* (Madrid: Alianza Editorial, 1978, reimpr. 1988; original inglés de 1970), esp. 72-88.

cosmovisión y organización social que reflejan y al tipo de conducta ritual que desarrollan. La aplicación de este modelo le hace concluir al autor que la primera redacción de las tradiciones refleja una comunidad que intensifica algunos ritos (bautismo, eucaristía) y ejerce un notable control sobre sus miembros, mientras que la segunda (que él relaciona con el desarrollo cristológico) muestra un grupo más espontáneo y carismático que rechaza los ritos antiguos, favorece una actividad de carácter espiritual y extático, y no ejerce apenas control social[83].

El trabajo de Neyrey tuvo una notable repercusión posterior y posee indudables virtudes (más aún teniendo en cuenta que fue realizado varias décadas atrás); tiene, asimismo, importantes puntos de contacto con el estudio que nos proponemos realizar. A nuestro juicio, sin embargo, y como expondremos después, el modelo de Douglas no logra explicar todos los elementos rituales que presenta Jn 11,1-12,11 ni tampoco la conducta ritual que se desarrolla en los contextos de duelo.

El segundo estudio socio-científico al que hacemos referencia es la monografía de Esler y Pipper sobre los hermanos de Betania[84], obra que estudia 11,1-44 y 12,1-8 a partir de un modelo construido con datos de las teorías de la memoria e identidad social y, dentro de ellas, de los prototipos grupales. El análisis y comparación de los textos con sus paralelos sinópticos hace concluir a los autores que las escenas protagonizadas por María, Marta y Lázaro son fruto de una elaboración libre de datos tradicionales que tiene como fin reorganizar significativamente la memoria de la comunidad y responder a sus necesidades[85]. Así, su principal tesis es que los hermanos de Betania son caracterizados según los parámetros propios del grupo joánico (*insiders*) y, consecuentemente, son personajes prototípicos para sus miembros. Como tales, constituyen un medio para la creación de la identidad comunitaria[86], una comunidad, entre otras cosas, a la que le preocupaba la experiencia de la muerte (por causas naturales y como consecuencia de la persecución) y a la que se le enseña el destino de vida que espera a los creyentes que mueren[87]. Los autores, asimismo, prestan atención a las creencias comunitarias sobre el destino de los muertos que reflejan los textos y concluyen que, ante el judaísmo de la época, Juan introduce la novedad de hacer de Jesús el mediador para la resurrección. En lo que respecta a otros grupos de seguidores de Jesús, reconocen que en las páginas del Nuevo Testamento hay diferentes visiones sobre la muerte y la vida después de la muerte; a su juicio, dentro de este complejo entramado, el cuarto evangelio se distingue por

[83] Neyrey, *An Ideology of Revolt*, 115-172.

[84] Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*.

[85] Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 45-74.

[86] Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 75-103.

[87] Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 105-114.

enfatizar la realidad de la muerte y proponer un destino de resurrección universal, unos para la vida (los que creen en Jesús) y otros para el juicio (los que no creen)[88].

2.6. Estudios que tienen en cuenta las creencias escatológicas

Como se ha podido observar hasta ahora, algunos de los estudiosos de Juan han resaltado que uno de los temas importantes de Jn 11 tiene que ver con las expectativas escatológicas en lo que se refiere al destino de los muertos; asimismo, ésta es una cuestión central de una parte de la sección discursiva de Jn 5 (fundamentalmente de los vv. 21.24-26.28-29). Entre los dos capítulos, como ya hemos anticipado más arriba, parece haber una relación. En el capítulo 5, Jesús afirma que ya ha llegado la hora en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios y los que la oigan vivirán. Continúa más adelante diciendo que llega la hora en que oirán su voz todos los que estén en los sepulcros; en ese momento, habrá dos resurrecciones: de vida para los que hayan hecho el bien y de juicio para los que hayan hecho el mal[89]. En el capítulo 11 nos encontramos con una imagen semejante: Jesús, ante el sepulcro de Lázaro, le llama por su nombre y automáticamente el que estaba muerto sale vivo de la tumba (Jn 11,39.43)[90]. Esta semejanza ha generado que los autores describan los vínculos entre ambas escenas de diferentes modos: "la resurrección de Lázaro es la demostración de Jn 5" (Lindars)[91], "en muchos detalles el capítulo 11 realiza la promesa del capítulo 5" (Brown)[92]; "la salida de Lázaro de la tumba es una 'visualización narrativa' o una 'representación física' de lo que Juan había afirmado en 5,28" (Frey)[93]. Tanto la relación entre los dos capítulos como las creencias escatológicas que presentan ambos han ocupado buena parte de los estudios joánicos. Sin embargo, los resultados no han sido unánimes, ya que el tema de la llamada "escatología joánica" ha sido uno de los nudos gordianos de los estudios del cuarto evangelio[94].

---

[88] Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 122-129.

[89] Jn 5,25: "En verdad, en verdad os digo, que llega la hora (ya estamos en ella) en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán"; 5,28-29a: "No os extrañéis de esto: llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz; y los que hayan hecho el bien saldrán para una resurrección de vida, y los que hayan hecho el mal, para una resurrección de juicio".

[90] Jn 11,43-44a: "Y dicho esto gritó con fuerte voz: "¡Lázaro, ven aquí fuera!". Y salió el muerto, atado de pies y brazos con vendas y su rostro había sido envuelto en un sudario".

[91] Lindars, *The Gospel of John*, 395.

[92] Brown, *El evangelio I*, 693.

[93] Jörg Frey, "Eschatology in the Johannine Circle", en: G. Van Belle - J.G. Van der Watt - P. Maritz (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (Leuven: Leuven University Press, 2005) 47-82, 80-81.

[94] Algunos de los recientes, además de los citados, que desarrollan este tema son: Jaime Clark-Soles, "'I Will Raise [Whom?] Up on the Last Day': Anthropology as a Feature of Johannine Eschatology", en: F. Lozada Jr. - T. Thatcher (ed.), *New Currents through John. A Global Perspective* (Atlanta: SBL, 2006) 29-53; R. Alan Culpepper, "Realized Eschatology in the Experience of the Johannine Community", en: C.R. Koester - R. Bieringer (ed.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 253-276; Jan G. Van der Watt, "Eschatology in John. A Continuous Process of Realizing Events",

Una de las dificultades que presenta el tema proviene del hecho de que en el cuarto evangelio conviven afirmaciones sobre la vida eterna presente y la resurrección de los muertos en el último día. La tesis de Bultmann[95] al respecto (quien explicó la tensión a partir de la historia de composición del evangelio, considerando que un redactor final introdujo las afirmaciones futuras con el fin de hacer la obra más afín al resto del cristianismo primitivo) ejerció una enorme influencia, pero estudios de las últimas décadas han puesto de manifiesto sus puntos débiles (entre otros, como afirmó Kysar, implica aceptar *a priori* un presupuesto, esto es, que la primera versión del evangelio contenía únicamente afirmaciones de vida eterna actual, que es hipotético y condiciona el resto de conclusiones)[96] y tienden a explicar la confluencia de creencias de otro modo. Así, por ejemplo, Frey[97] destaca que es razonable presuponer que el evangelio en su estado actual tendría sentido para la audiencia original, y que lo que a los lectores actuales pueden parecernos inconsistencias no necesariamente tenía que ser así en el s. I d.C.; con otras palabras, la afirmación simultánea de cumplimiento presente y futuro no resultaba una incoherencia en la antigüedad, a diferencia de lo que pueda parecernos hoy.

De hecho, la unión de creencias aparentemente antitéticas aparece también en algunos textos de la literatura judía, lo cual apunta a que en el judaísmo del s. I d.C. no había una única visión sobre el tiempo y modo de la vida después de la muerte, ni una única categoría o imagen para explicarla, que puede ser resurrección, vida eterna o inmortalidad, o una mezcla de algunas ellas dentro incluso de una misma obra[98]. Así, autores como Collins[99] han mostrado que es inadecuado aplicar en sentido estricto y riguroso las nociones de "inmortalidad del alma" y "resurrección del cuerpo" a la literatura

---

en: J.G. Van der Watt (ed.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 109-140.

[95] Bultmann, *The Gospel of John*, 219-220. Para una visión crítica de la tesis de Bultmann, cf. Frey, "Eschatology in the Johannine", 49-50-55.

[96] Para Kysar, las afirmaciones de cumplimiento futuro forman parte de la tradición recibida por el evangelista (de ahí su semejanza con los sinópticos) y que él, con el fin de responder a la situación de la comunidad, revisó y modificó, proponiendo la perspectiva realizada. Cf. Robert Kysar, *Voyages with John. Charting the Fourth Gospel* (Waco: Baylor University Press, 2005), 23-24.48. Otros autores también han propuesto tesis alternativas a la de Bultmann.

[97] Frey, "Eschatology in the Johannine", 55-56; Jörg Frey, "New Testament Eschatology – An Introduction. Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives", en: J.G. Van der Watt (ed.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 3-32, 8.19.27.

[98] Para una visión resumida del tema es muy útil la respuesta de Nickelsburg a un artículo de Cullman que oponía estrictamente la cosmovisión judía ("resurrección de los muertos") a la griega ("inmortalidad del alma") con el fin de mostrar que la cristiana procede de la primera y no de la segunda. Cf. George W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity. Expanded Edition* (Massachusetts: Harvard University Press, ^{2}2006; ^{1}1972), 119-223. En estas páginas se perciben con rapidez y claridad los núcleos del problema así como los resultados principales del detallado estudio de Nickelsburg.

[99] John J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London - New York: Routledge, 1997), 112-113.

apocalíptica antigua. De hecho, hay textos que hablan de la resurrección de un "cuerpo espiritual", como, por ejemplo, *1 Hen* 104,2.4.6[100], que parece hacer referencia a la resurrección y no a un estado de inmortalidad que no cesa, pero no menciona explícitamente la resurrección corporal sino que, al contrario, habla de una transformación a un estado angelical. Asimismo, Grabbe[101] ha afirmado que el judaísmo de este periodo había incorporado en su seno influencias de diferentes culturas y las adaptó a su propia cosmovisión, de modo que no es legítimo afirmar que la idea de "resurrección de los muertos" es característica de la escatología judía mientras que la "inmortalidad del alma" es propia de los griegos; en este periodo tan judía es una como otra, aunque la visión judía de la inmortalidad presenta su propia especificidad: es un don de Dios y consecuencia de su actividad liberadora y restauradora de la justicia.

Volviendo a los textos joánicos que nos ocupan (Jn 11 y, en este momento, teniendo en cuenta los vínculos que presenta con Jn 5), la tendencia general (y, a nuestro juicio, acertada) de los estudiosos que prestan atención a las creencias escatológicas, es poner en relación las ideas sobre ellas que aparecen en ambas. En lo que sigue nos vamos a limitar a exponer las principales propuestas en lo que se refiere a la consideración de las creencias escatológicas que aparecen en dos núcleos del capítulo 5 (5,21.24-26 por una parte, y 5,28-29 por otra), ya que los datos referidos al episodio de Lázaro serán expuestos en uno de los capítulos siguientes. Resumidamente, los puntos más delicados de la interpretación de estos fragmentos de Jn 5 son los siguientes.

En primer lugar, en lo que respecta a 5,21.24-26, la cuestión fundamental que se discute es si se refiere a los muertos en sentido literal o a los muertos en sentido metafórico y, consecuentemente, si estos versículos están proponiendo creencias sobre el destino de los muertos, en cuyo caso habría que determinar de qué tipo, o si, por el contrario, lo que encontramos en ellos es la idea de la anticipación de la "vida eterna" en el hoy de la historia. En lo que respecta a estas cuestiones, un grupo considerable de autores cree que 5,21.24-26 está haciendo referencia al poder de Dios y de Jesús para dar "hoy" la vida a los que están muertos, entendidos éstos en sentido metafórico (así, por ejemplo, Schnackenburg, Moloney, Lincoln, Frey, Coloe, Attridge, Mihalios)[102]. No piensan, por

---

[100] *1 Hen* 104,2.4.6: "Tened esperanza, pues antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillaréis como las luminarias del cielo. Brillaréis y seréis vistos, y las puertas del cielo se os abrirán […] Esperad, no abandonéis vuestra esperanza, pues tendréis gran gozo como los ángeles del cielo […] pues habréis de ser socios de la hueste del cielo".

[101] Lester L. Grabbe, *Wisdom of Solomon* (London - New York: T&T Clark, 1997, reimpr. 2003), 53.

[102] Schnackenburg, *El evangelio II*, 143-151; Moloney, *El evangelio*, 199-200; Andrew T. Lincoln, "'I am the Resurrection and the Life': the Resurrection Message of the Fourth Gospel", en: R.N. Longenecker (ed.), *Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the New Testament* (Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 1998) 122-144, 128; Frey, "Eschatology in the Johannine", 79; Mary L. Coloe, "'The End is Where We Start From'. Afterlife in the Fourth Gospel", en: M. Lang - M. Labahn (ed.), *Living Hope - Eternal Death? Conceptions of the After-Life in Hellenism, Judaism, and Christianity* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstatt, 2007) 177-199, 194-195; Harold W. Attridge, "From Discord Rises Meaning Resurrection Motifs in the Fourth Gospel", en: C.R. Koester - R. Bieringer (ed.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 1-19, 6; Stefanos Mihalios, *The Danielic*

tanto, que estos versículos contengan creencias sobre el destino de los muertos sino que, a su juicio, versan sobre las consecuencias que, según la cosmovisión del cuarto evangelio, tiene el hecho de "creer": recibir la vida eterna, esto es, disfrutar en el hoy de la historia de forma anticipada parte de la plenitud que se esperaba para el último día. Barret[103], sin embargo, cree que estos versículos se refieren tanto a la recepción actual de los creyentes de la vida eterna como a la resurrección de los muertos que Jesús llevará a cabo el último día. Por su parte, Sproston North[104] sostiene que indican la resurrección al final de los tiempos; a juicio de la autora, por tanto, algunos elementos de estos versículos se están refiriendo a los muertos biológicos y no únicamente a los muertos en sentido metafórico. Nickelsburg[105], sin embargo, hace una propuesta diferente. Considera que el tema que aparece aquí tiene que ver con la vida eterna que espera a los creyentes, tanto a los vivos como a los muertos, y en lo que se refiere a estos últimos, no en el último día, sino en el mismo momento de la muerte. A su juicio, estos versículos presentan una cosmovisión afín a la del libro de la Sabiduría de Salomón, obra que afirma que los justos están en las manos de Dios tanto en la vida como en la muerte (Sb 3,1) y les ha sido dada una vida inmortal (Sb 3,4). Como propondremos y justificaremos con mayor detenimiento más adelante, ésta es la perspectiva que vamos a adoptar en nuestro estudio.

En segundo lugar, y en lo que se refiere a 5,28-29, la cuestión a dilucidar es si está hablando de la resurrección corporal de los muertos el último día y, por tanto, está en consonancia con las afirmaciones que hace el cuarto evangelio en lugares como 6,39.40.44.54, o si, por el contrario, podemos entender que proponen otro tipo de creencia, que se adelanta al mismo momento de la muerte de cada individuo. En lo que respecta a este tema, la mayor parte de los estudiosos (entre ellos Barret, Nickelsburg, Lincoln, Moloney, Frey, Coloe, Attridge)[106] considera que el texto se refiere a los muertos

---

Eschatological Hour in the Johannine Literature (London - New York: T&T Clark, 2011), 113-114. Es llamativa a nuestro juicio la interpretación que hace Coloe de estos versículos ya que, como señalaremos después, en lo que respecta a la resurrección de Lázaro cree que refleja creencias afines a la de Sabiduría, esto es, la inmortalidad de la que disfrutan los que creen en Jesús; la autora diferencia, por tanto, muy claramente las creencias que aparecen en Jn 5,21-25 de las de Jn 11.

[103] Barret, El evangelio, 393.395.397-398.

[104] Sproston North, *The Lazarus Story*, 85-86.

[105] Nickelsburg, *Resurrection, Immortality*, 242-244.

[106] Barret, El evangelio, 396-397; Schnackenburg, *El evangelio II*, 156-157; Nickelsburg, *Resurrection, Immortality*, 242-244; Lincoln, "I am the Resurrection", 128; Moloney, *El evangelio*, 199-200; Frey, "Eschatology in the Johannine", 78-79; Coloe, "The End is Where", 196-197; Attridge, "From Discord", 6-7. Una opinión ligeramente discordante es la de Sproston North, *The Lazarus Story*, 88, para quien la diferencia entre los vv. 21-25 y 28-29 radica en el hecho de que estos últimos se refieren al destino final, el último día, de todos los muertos, no únicamente de los creyentes; a su juicio, introducen en las creencias sobre una consumación final una dimensión universal. Un artículo reciente trata también el tema: Tim O'Donnell, "Complementary Eschatologies in John 5:19-30": *CBQ* 70 (2008) 750-765. El autor sostiene que 5,28-29 contiene una escatología de tipo futuro, que se complementa con la presente de 5,24-25; la primera sería más "familiar" en el contexto mientras que la segunda presenta signos novedosos. Pese a lo que pudiera parecer, el artículo no tiene en cuenta literatura judía afín a las ideas que presenta 5,24-25 (Qumrán, Sabiduría), tema que trataremos posteriormente.

biológicos que serán resucitados el último día (para una resurrección de vida o de juicio), ya que, por un lado, no hay nada en el texto que aluda a un tiempo presente (a diferencia de 5,25) y, por otro, los versículos reflejan tradiciones apocalípticas judías que hablan de la resurrección final (LXX Is 26,19[107]; LXX Dn 12,1-3[108]). A nuestro juicio, ésta es la interpretación más razonable, ya que en 5,29 se utiliza el sustantivo ἀνάστασις (junto con el verbo en futuro ἐκπορεύσονται para expresar la "salida" de los muertos de los sepulcros), y en el cuarto evangelio se observa repetidamente el uso de ἀνίστημι y ἀνάστασις en contextos en los que está en juego "el último día"[109].

En conclusión, otro de los temas objeto de atención por parte de los estudios sobre Jn 11 es qué tipo de ideas contiene en cuanto a la escatología y el destino de los muertos, tema que remite a su vez a la relación de la escena con el capítulo 5 del cuarto evangelio. El tipo de creencias sobre la vida después de la muerte que afirma Juan es una cuestión debatida, como lo es también la interpretación de los textos. Como hemos visto, los puntos más delicados son determinar si el cuarto evangelio se está refiriendo, y en qué versículos, a muertos en sentido literal o metafórico, a la vida eterna actual de los vivos o a la resurrección futura de los muertos, o, incluso, a una creencia más afín a la idea de inmortalidad. Asimismo, otro tema de debate es explicar la razón de las semejanzas y diferencias entre Jn 5 y Jn 11.

2.7. Valoración final

A lo largo de estas páginas sobre la historia de la investigación de Jn 11,1-12,11 se ha observado lo siguiente: (1) pese a que no ha sido lo habitual, hay razones suficientes para sostener que Jn 11,1-12,11 constituye una unidad literaria; (2) los estudios histórico-críticos, si bien son necesarios para descubrir la peculiar elaboración que hace Juan de la tradición, se han mostrado (al menos, en lo que respecta al texto objeto de nuestro

---

[107] LXX Is 26,19: "Los muertos resucitarán (ἀναστήσονται), y los que están en los sepulcros (μνημείοις) se levantarán (ἐγερθήσονται), y los que están en la tierra se alegrarán". Aunque la versión hebrea de este texto no contiene todavía una creencia en la resurrección de los muertos (utiliza la imagen de salir de los sepulcros de forma metafórica), sí aparece en la de los LXX, debido a que en la época en que se realiza la traducción dicha creencia ya estaba extendida. Así, el verbo del texto hebreo חיה se transforma en el más explícito ἀνίστημι en la Septuaginta. Cf. Nicholas T. Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios* (Estella: Verbo Divino, 2008; original inglés de 2003), 163-164; 198-199.

[108] LXX Dn 12,1-3 "Y en esa hora pasará Mikhael, el gran mensajero, el establecido sobre los hijos de tu pueblo. Ese día será de angustia como no hubo desde que surgieron hasta ese día. Y ese día se salvará todo el pueblo que se halle inscrito en el libro. Y muchos de los que duermen en lo ancho de la tierra se levantarán (ἀναστήσονται), unos para una vida eterna (ζωὴν αἰώνιον), y otros para denuesto, y otros para la dispersión [y vergüenza] eterna. Y los inteligentes brillarán como luceros del cielo y los perseverantes en mis palabras como si fueran estrellas del cielo por los siglos de los siglos".

[109] Así, por ejemplo, en Jn 6,39,40.44.54; 11,23-24, donde se habla de la resurrección (ἀνίστημι/ ἀνάστασις) "el último día" (τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ); en 11,23 no, pero la expresión aparece en el versículo siguiente. Juan, sin embargo, parece establecer una diferencia entre esta resurrección y la de Jesús, ya que sólo utiliza ἀνίστημι y ἀνάστασις sin referencia a un tiempo futuro cuando habla de la suya (11,25a; 20,9).

estudio), insuficientes; (3) uno de los logros de los estudios sincrónicos es poner de relieve que la forma final del relato tiene sentido en sí misma, así como explicar la peculiar relación que presenta con la escena del sepulcro de Jesús; han mostrado asimismo el vínculo entre la presentación joánica de los personajes de María de Betania y María Magdalena, y el protagonismo que gozan las mujeres en el relato; (4) en la escena contenida en Jn 11,1-12,11 prevalece la presentación y acción de los personajes sobre las palabras de Jesús, ya que carece del característico "discurso joánico"; (5) este último elemento es especialmente significativo si tenemos en cuenta la relación de Jn 11 con Jn 5; los autores han señalado que ambos lugares contienen ideas comunes y las mismas creencias sobre el destino de los muertos; sin embargo, son textos diversos, y su principal diferencia radica en que en Jn 11 tenemos una dramatización de lo anteriormente expresado mediante un discurso de Jesús e incluye elementos de la escena del sepulcro de éste; (6) estos elementos, junto a otros significativos, como la peculiar forma en la que son caracterizados los tres hermanos de Betania, han conducido a pensar que el relato de la resucitación de Lázaro está expresando y respondiendo a la experiencia comunitaria de la muerte.

La historia de la investigación presentada aporta a nuestro trabajo un buen fundamento para realizar una nueva propuesta. Así, este estudio asumirá algunos de los temas que hemos destacado y ofrecerá una metodología para acercarnos a los textos que no ha sido utilizada en ninguno de los estudios previos: interpretarlos a la luz de un modelo socio-científico que explica la forma en la que afecta la muerte a los individuos y a los grupos, la respuesta ritual que se despliega en el duelo y la función social de la misma[110]. La legitimidad de nuestro planteamiento se basa fundamentalmente en dos razones: (1) los rasgos que caracterizan Jn 11,1-12,11 hacen razonable pensar que fue escrito para afrontar la experiencia comunitaria de la muerte; (2) la historia narrada por el texto está ubicada en un contexto de duelo, de modo que obviar los datos concernientes al ritual de muertos en particular y a la conducta ritual en general implica no tener en cuenta elementos constitutivos al propio relato. Así, nuestro modelo de interpretación va a permitir comprender e interpretar dentro de un nuevo marco conceptual algunas de las peculiaridades del texto señaladas más arriba.

[110] El muy reciente artículo Bernhard Lang, "The Baptismal Raising of Lazarus. A New Interpretation of John 11": *NovT* 58.3 (2016) 301-317 realiza una interpretación ritual de Jn 11. La tesis del autor es que el tema principal que está en juego en el texto es el rito del bautismo (al que se alude en 10,40-42 intencionadamente), de modo que Lázaro atraviesa las tres fases típicas de los ritos de iniciación: (1) está enfermo (su condición previa de esclavitud); (2) muere (muerte simbólica bajo el agua); (3) resucita (nace de nuevo a una nueva condición, la vida cristiana bajo la guía del Espíritu). Aunque su acercamiento es novedoso y, ciertamente, el estudio del ritual muestra la relación existente entre los ritos de iniciación y los de difuntos, su interpretación resulta a nuestro juicio un tanto forzada y no logra explicar algunos elementos significativos del texto, entre ellos, que los hermanos de Betania son presentados desde el inicio como creyentes, los temas del diálogo de Jesús con sus discípulos (11,7-16) o las palabras que Marta y María dirigen a Jesús enfatizando la pérdida (11,21.32).

3. Metodología adoptada

3.1. Relación entre ritual y texto

El uso de modelos rituales para el estudio del Nuevo Testamento se encuentra en cierto modo en fase germinal y no existe todavía un consenso total en lo que se refiere a la metodología. Nuestro trabajo se sitúa dentro del grupo de los que en los últimos años están tratando de explorar las posibilidades que ofrecen los estudios rituales para la interpretación de la Biblia[111]. Éstos han dado provechosos frutos hasta ahora y prometen más en el futuro, ya que en el mundo mediterráneo estaban tan presentes los fenómenos rituales que no se puede comprender este contexto al margen de ellos[112]. Precisamente

[111] Vamos a dar cuenta aquí únicamente de los estudios, a nuestro juicio más significativos, realizados hasta la fecha que han utilizado teorías rituales. (1) El nº 67 de la revista Semeia (1994), *Transformations, Passages, and Processes: Ritual Approaches to Ritual Texts*, que dedicó todos sus artículos a estudios socio-científicos de la Biblia que aplicaron el modelo del ritual y que supuso de algún modo un hito en la historia de los mismos; (2) dos trabajos de Jerome H. Neyrey: la monografía anteriormente citada (Neyrey, *An Ideology of Revolt*) y Jerome H. Neyrey, "The Footwashing in John 13:6-11 : Transformation Ritual or Ceremony?", en: M.L. White - L.O. Yarbrough (ed.), *The Social World of the First Christians* (Minneapolis: Fortress Pr, 1995) 198-213; (3) un estudio importante sobre Juan desde la perspectiva del ritual: Adriana Destro - Mauro Pesce, *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan* (Santander: Sal Terrae, 2002; original italiano de 2000); (4) tres trabajos recientes que han utilizado el modelo ritual para diferentes textos del Nuevo Testamento: Nelson P. Estrada, *From Followers to Leaders: the Apostles in the Ritual of Status Transformation in Acts 1-2* (New York: T&T Clark International, 2004), Teresa L. Reeve, *Luke 3:1-4:15 and the Rite of Passage in Ancient Literature: Liminality and Transformation (Doctoral Dissertation)* (Ann Arbor: University of Notre Dame, 2007; http://search.proquest.com/docview/304817035?accountid=14529) y Nicole Wilkinson Duran, *The Power of Disorder. Rituals Elements in Mark's Passion Narrative* (New York: T&T Clark, 2008); (5) tres estudios del Antiguo Testamento; los dos primeros son significativos en el ámbito metodológico y el tercero lo es porque se ocupa, como el presente trabajo, de las acciones rituales de duelo: Ithamar Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (Leiden-Boston: Brill, 2003); Gerald A. Klingbeil, *Bridging the Gap. Ritual and Ritual Texts in the Bible* (Indiana: Eisenbrauns, 2007); Saul M. Olyan, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2004); (6) finalmente, citamos tres estudiosos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo que se han convertido en los últimos años en referentes de los estudios rituales de la Biblia: Richard E. DeMaris, Jason T. Lamoreaux y Risto Uro; algunas de sus obras son: Richard E. DeMaris, *The New Testament in Its Ritual World* (New York: Routledge, 2008), que reflexiona sobre cuestiones metodológicas e interpreta algunos textos del corpus paulino desde el marco ritual; Jason T. Lamoreaux, "Social Identity, Boundary Breaking and Ritual: Saul's Recruitment on the Road to Damascus": *BTB* 38.3 (2008) 122-134, que interpreta con teorías rituales Hch 9; Jason T. Lamoreaux, "BTB Readers Guide: Ritual Studies": *BTB* 39.3 (2009) 153-165, un artículo que hace un breve estado de la cuestión y aborda cuestiones teóricas sobre los acercamientos rituales y temas de tipo metodológico; Jason T. Lamoreaux, *Ritual, Women, and Philippi. Reimagining the Early Philippian Community* (Oregon: Cascade Books, 2013), un estudio que, mediante teorías rituales y otras disciplinas, reconstruye el contexto ritual de Filipos con vistas a comprender la manera en la que las mujeres de la comunidad comprendieron la carta; Risto Uro, "El rito y los orígenes cristianos", en: D. Neufeld - R.E. DeMaris (ed.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2014; original inglés de 2010) 315-331; Risto Uro, "The Interface of Ritual and Writing in the Transmission of Early Christian Traditions", en: I. Czachesz - R. Uro (ed.), *Mind, Morality and Magic* (Durham: Acumen, 2013) 62-76; el autor, R. Uro, utiliza teorías rituales de tipo cognitivo para conocer los ritos paleocristianos, y pone el punto de mira en la forma en la que funciona el cerebro humano en relación con la ritualidad.

[112] Angelos Chaniotis, "Ritual Dynamis in the Eastern Mediterranean: Case Studies in Ancient Greece and Asia Minor", en: W.V. Harris (ed.), *Rethinking the Mediterranean* (New York: Oxford University Press, 2005) 141-166, 143.

por esto, mirar los textos bíblicos a través de lentes rituales ofrece nuevas perspectivas sobre los mismos.

En lo que se refiere a la metodología, es necesario esclarecer aspectos que tienen que ver con la relación entre ritual y texto[113]. Vamos a exponer en primer lugar las diferentes posibilidades que existen y los temas a tener en cuenta, para pasar después a establecer la opción que asumiremos en nuestro trabajo.

(1) El uso de teorías rituales puede tener diferentes propósitos: conocer mejor el fenómeno ritual como tal (es decir, qué datos de los textos iluminan el ritual como fenómeno humano en general), el mundo social de la Biblia (esto es, utilizar los textos para hacer historia social y acceder al mundo ritual del antiguo Israel o de las primitivas comunidades cristianas) o los textos bíblicos (es decir, el propósito es hacer exégesis).
(2) Cuando el objetivo del estudio sea el último que acabamos de señalar, esto es, la interpretación bíblica, se precisa detectar previamente qué es lo que nos encontramos en el texto elegido: (a) si éste describe, prescribe o interpreta un rito o un ritual; (b) si presenta únicamente algunos rasgos o ecos rituales; o (c) si carece de referencias rituales propiamente dichas. En los tres casos, la exégesis se realizará mediante la aplicación de un modelo cuyos datos bien tengan que ver con acciones rituales específicas o esté constituido por teorías rituales de un nivel de abstracción mayor; dicho modelo constituirá una herramienta heurística con la que poder detectar nuevos elementos, dimensiones y significados de los textos. Sin embargo, atendiendo a las diferencias entre lo señalado como (a), (b) y (c), la aplicación del modelo será diferente en cada caso, así como las conclusiones a las que se lleguen.
(3) En último lugar, cabe la pregunta siguiente: si un texto puede generar en su audiencia efectos similares o análogos a los que produce la ejecución de algunas acciones rituales o la participación en un ritual, es decir, un proceso de catarsis y transformación[114].

Dentro de este elenco de posibilidades, nuestro estudio va a tener dos objetivos. El primero de ellos es exegético, esto es, interpretar un pasaje del Nuevo Testamento (Jn 11,1-12,11), por lo que asume lo descrito anteriormente en (2). Dado que, además, la

[113] Los estudios que, a nuestro juicio, iluminan mejor este aspecto y que hemos tenido en cuenta para lo que sigue son: Mieke Bal, "Experiencing Murder. Ritualistic Interpretation of Ancient Texts", en: K.M. Ashley (ed.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology* (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1990) 3-20; Anders Klostergaard Petersen, "Shedding new Light on Paul's Understanding of Baptism: a Ritual-Theoretical Approach to Romans 6": *ST* 52 (1998) 3-28; Christian Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspecktive*, FRLANT 185, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1999, 78-80 (citado por DeMaris, *The New Testament*, 5-6); DeMaris, *The New Testament*, 6; Jonathan Schwiebert, "Biblical Scholars Embrace Rituals": *CSSRB* 38.1 (2009) 3-5.

[114] En el capítulo 5 serán explicados estos conceptos.

escena que se describe en él es una escena ritual de duelo que presenta algunos ecos rituales, nos situamos dentro de la posibilidad señalada más arriba como (b). El modelo ritual con el que analizaremos e interpretaremos el texto va a constar de los siguientes elementos: una introducción general que explicará la forma en la que la muerte repercute en los individuos y los grupos, la descripción del ritual de duelo en el mundo mediterráneo antiguo (de qué partes constaba, qué se llevaba a cabo, quién y dónde) y, finalmente, una teoría ritual de un nivel de abstracción mayor que proporcionará algunas categorías de análisis aptas para detectar elementos significativos, tanto del ritual de duelo antiguo como del pasaje joánico objeto de nuestro estudio. Dicho modelo nos va a permitir detectar algunos elementos significativos de Jn 11,1-12,11, entre ellos, la fase ritual en la que se desarrolla la acción, los aspectos rituales que aparecen más subrayados, los que se mantienen respecto al ritual grecorromano y judío del s. I d.C. y los que cambian, etc. De estas características se desprende que nuestro estudio va a utilizar simultáneamente una perspectiva *emic* (esto es, aquélla que describe el ambiente original con categorías propias de la sociedad objeto de su estudio) y *etic* (a saber, aquélla que se sitúa en un plano de abstracción mayor y describe los fenómenos sociales mediante categorías actuales pero que tienen un valor transcultural)[115]; ambas nos permitirán esclarecer el significado que pudo tener el texto para la comunidad joánica del s. I d.C. La descripción detallada de la forma en la que aplicaremos el modelo al texto será expuesta en la última parte del capítulo 2, tras la presentación del mismo.

Si bien, tal y como acabamos de indicar, el uso que haremos de las teorías rituales en el presente trabajo tiene que ver con la interpretación de Jn 11,1-12,11 (tarea a la que dedicaremos los capítulos 3 y 4), nuestro trabajo también se ocupará de lo que más arriba hemos señalado en (3), esto es, plantearemos cómo, bajo determinadas condiciones, el texto pudo tener en su audiencia original una eficacia análoga a la ritual. Estos dos modos de considerar la relación texto - ritual, aunque ciertamente son diversos, no son necesariamente excluyentes y, al menos en determinados casos, pueden considerarse complementarios. Como tendremos la oportunidad de explicar en su momento, los textos con elementos rituales pueden ser especialmente adecuados para vehicular, siempre que concurran otros factores, una experiencia de transformación, y, por otra parte, esta experiencia está intrínsecamente ligada al significado del texto como tal, por lo que todo intento de acercarse a ella requiere un trabajo exegético previo.

Así, en esta parte del estudio, que encontraremos en el capítulo 5, tras presentar un escenario plausible para la proclamación del texto (hablaremos, en concreto, de un contexto ritual), trataremos de mostrar que, de este modo, pudo contribuir a que la comunidad integrara la crisis originada por la muerte. Así, continuaremos con la perspectiva contextual adoptada en los capítulos precedentes, aunque en este caso desde

[115] La antropología acuñó los términos por analogía con la distinción que hace la lingüística entre "fonema" y "fonética", en inglés *phonemic* y *phonetic*, respectivamente. Cf. Elliott, *Social Scientific Criticism*, 38-39. Para una discusión más amplia sobre el tema, cf. Esther Miquel Pericás, *Qué se sabe de... El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Estella: Verbo Divino, 2011), 42-56.

un ángulo diverso, a saber: trataremos de imaginar, de forma fundada, las circunstancias vividas por la comunidad joánica cuando algunos de sus miembros comenzaron a morir, los espacios y ocasiones en los que leían sus textos sobre Jesús de Nazaret y la manera en que Jn 11,1-12,11 podría dar una respuesta significativa a su situación vital. Aunque este último aspecto de los textos requiere una metodología e información específicas, que expondremos en su momento, para su desarrollo resultarán asimismo de utilidad algunos datos del modelo de interpretación.

3.2. Otras cuestiones metodológicas

En cuanto al método exegético que utilizaremos, como ya se ha señalado anteriormente, nuestro trabajo se sitúa dentro de la exégesis socio-científica, ya que utilizará un modelo construido con datos de las ciencias sociales para interpretar Jn 11,1-12,11. En lo que respecta al evangelio, asumiremos el texto en su estado actual, es decir, nuestro acercamiento será de tipo sincrónico, aunque no adoptaremos el método narrativo como tal ni en lo que se refiere a las herramientas que utiliza ni a sus objetivos, ya que pretendemos acercarnos al significado del texto en su contexto original. Nuestra opción por la sincronía y por la unidad del texto significa que, a grandes rasgos, no entraremos en una discusión detallada sobre su historia de composición, aunque nuestra comprensión del evangelio en general y de nuestros textos en particular va a tener muy en cuenta la dimensión histórica y social, esto es, el hecho de que el evangelio de Juan fue compuesto en diferentes etapas y la obra final es fruto de una sucesiva relectura e interpretación de la tradición de Jesús en la que influyeron diferentes factores (entre otros, la situación de la comunidad, el uso de la Escritura, y la relación con el judaísmo y con la cultura helenística)[116]. En los casos en los que consideremos que la elaboración joánica de la tradición recibida sea patente o especialmente relevante, lo haremos notar, ya que puede estar indicando alguna situación comunitaria importante para nuestro trabajo.

Por otra parte, hemos de referirnos al establecimiento del texto. En los capítulos 3 y 4 ofreceremos nuestra propia traducción de Jn 11,1-12,11. En el resto de los casos, y salvo que se haga constar lo contrario, el texto bíblico en castellano (excepto en lo que respecta a la Septuaginta) será citado según la edición de 2009 de la Biblia de Jerusalén. Por otra parte, la traducción propia que presentaremos de Jn 11,1-12,11 irá acompañada del texto griego, junto a algunas indicaciones sobre crítica textual en los versículos en los que las variantes sean especialmente importantes. La razón para ello es que, pese a ser conscientes de que durante un periodo largo de tiempo los textos neotestamentarios fueron una realidad fluida y que hoy se cuestiona definir la crítica textual como la

[116] Ésta es la perspectiva que recientemente también ha asumido Zumstein en su comentario al cuarto evangelio: Jean Zumstein, *L'Evangile selon Saint Jean (1-12) I* (Genève: Labor et fides, 2014), 29; traducción castellana Jean Zumstein, *El evangelio según Juan I* (Salamanca: Sígueme, 2016). El autor se posiciona en contra de una excesiva polarización en torno a la diacronía o a la sincronía, y se muestra partidario de acercarse a los textos en su forma final aunque sin perder de vista su proceso de composición.

disciplina que reconstruye los manuscritos originales[117], el trabajo exegético requiere que fijemos el texto de antemano.

Finalmente, hemos de señalar que, salvo en los casos en que se requiera una mención especial, los estudios citados a pie de página aparecerán en orden cronológico. Por esta razón, cuando la referencia que hemos utilizado se trate de una obra que ha sido traducida de otra lengua o de una edición diferente a la primera, el orden que ocupe será conforme a la fecha del original, y dejaremos constancia de ésta la primera ocasión en que se cite.

4. Presupuestos asumidos

Nuestro estudio considera que los textos de Juan son, al mismo tiempo, fruto de un contexto comunitario y respuesta al mismo; es decir, creemos que no son un mero reflejo de la realidad histórica pero tampoco algo totalmente ajeno a ella. Los textos reflejan dicha realidad pero son también medios por los que tratan de influir en ella y, de algún modo, conformarla. Aceptamos, por tanto, la existencia de una "comunidad joánica" en la que nacen los textos y que explica, asimismo, la peculiar forma en la que tales textos interpretan la tradición de Jesús[118].

Sobre la localización geográfica de la obra, y aunque en el capítulo 5 volveremos con mayor profundidad sobre el tema, los principales lugares que se han propuesto han sido Éfeso, con un fuerte arraigo en la tradición (*Haer*. 3,1,1), Alejandría y la región siro-palestinense (bien Antioquía o bien las regiones del reino de Agripa II: Gaulanítide, Batanea o Traconítide). Dilucidar el lugar donde fue compuesto el cuarto evangelio ha de tener en cuenta la propia historia de la obra, aceptándose hoy por la mayor parte de los estudios que al menos se detectan tres estratos en ella: (1) tradiciones antiguas procedentes de un un lugar cercano a Jerusalén (hay indicios de un profundo conocimiento de la zona), que quizá, según algunos, pudieron conformar un "evangelio primitivo"; (2) la elaboración de un evangelio muy similar al actual (que presentaría un gran desarrollo cristológico y el conflicto con el judaísmo); y (3) una última redacción en la que se añadió (junto a otras partes) el capítulo 21. La evolución del evangelio puede explicar asimismo un desplazamiento geográfico. Así, la reconstrucción que hoy más se acepta y que a nuestro juicio es la más razonable sería la siguiente: (1) el grupo joánico (o, al menos, la tradición que después le dio origen) comenzaría su andadura en Jerusalén o alrededores; (2) hay un desplazamiento posterior hacia el norte, hasta una ciudad de la región siro-palestinense, donde se escribiría la penúltima versión del evangelio; este emplazamiento es plausible para algunos rasgos de la obra como, entre otros, el conflicto

[117] David C. Parker, *The Living Text of the Gospels* (New York: Cambridge University Press, 1997), esp. 1-7.203-213.

[118] Para una exposición detallada sobre el tema, cf. dos útiles artículos de Cirafesi en los que hace un estado de la cuestión en lo que se refiere al cuarto evangelio y su (posible) audiencia: Wally V. Cirafesi, "The Johannine Community Hypothesis (1968-Present): Past and Present Approaches and a New Way Forward": *CBR* 12.2 (2014) 173-193; Wally V. Cirafesi, "The 'Johannine Community' in (More) Current Research: A Critical Appraisal of Recent Methods and Models": *Neot* 48.2 (2014) 341-364.

con el judaísmo, y se puede datar a finales del s. I d.C. (años 90); (3) recaló finalmente en Éfeso, un lugar que explica la inserción del capítulo 21 y es asimismo plausible para las cartas, fase que podemos datar a comienzos del s. II d.C. (años 100-110)[119].

Aunque de todo lo que acabamos de decir se desprende que somos conscientes de que en la composición del cuarto evangelio intervinieron diferentes personas (quizá incluso grupos)[120], con el fin de simplificar la exposición y evitar repeticiones, el presente trabajo se referirá a la obra que ha llegado a nosotros hoy y al/los autor(es) responsable(s) de la misma con los términos "evangelio", "evangelio de Juan", "cuarto evangelio", "Juan" o "evangelista". Dado que es muy razonable pensar que la sección objeto principal de nuestro estudio (Jn 11,1-12,11) se pusiera por escrito tal y como la conocemos ahora en la segunda fase que hemos descrito más arriba, creemos que nuestra nomenclatura, si bien es un tanto libre, no resulta inapropiada.

Como hemos señalado anteriormente, uno de los temas importantes que aparece en el cuarto evangelio es el conflicto con el judaísmo, que creemos que es reflejo, no principalmente del ministerio de Jesús, sino de la vida posterior de la comunidad joánica. Esta cuestión es objeto de múltiples debates que no podemos abordar aquí. Sí que, sin embargo, vamos a prestar atención a una de sus ramificaciones: cómo traducir el término griego οἱ Ἰουδαῖοι que tantas veces encontramos en el cuarto evangelio.

Mientras que la tendencia general en la historia de la investigación ha sido traducir οἱ Ἰουδαῖοι como "judíos" (y su correspondiente "Jews" en inglés), la propuesta por parte de un sector de estudiosos de traducir el término como "judeos" (y su correspondiente "Judeans" en inglés) ha quebrado el consenso anterior. Muchos de los partidarios de esta traducción forman parte del llamado "context group"; dentro de ellos hemos de destacar a Esler, quien ha hecho numerosas contribuciones al tema.

---

[119] Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary I* (Michigan: Baker Academic, 2003), 142-149; Carmen Bernabé, "Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones", en: R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010) 293-340, 299-338; Zumstein, *L'Évangile I*, 37-38. Para una exposición detallada de los testimonies externos que sitúan a Juan en Éfeso, Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 241-263; el autor no discute con la misma profundidad el desplazamiento de las comunidades joánicas y su relación con el proceso de composición del evangelio, aunque no descarta que el grupo estuviera emplazado en Palestina antes de recalar en Éfeso. Por su parte, P. Anderson habla únicamente de dos lugares: Palestina para las primeras etapas y Asia Menor para las siguientes; es aquí donde sitúa el principal desarrollo del evangelio (Paul N. Anderson, "Why This Study Is Needed, and Why It Is Needed Now", en: P.N. Anderson - A.A. Just - T. Thatcher (ed.), *John, Jesus, and History I. Critical Appraisals of Critical Views* (Leiden - Boston: Brill, 2007) 13-70, 32-37). Otra propuesta semejante en Gonzalo Fontana Elboj, *Los orígenes del cristianismo en Asia Menor (a. 70-135). Textos e historia* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2015), esp. 275-292.

[120] Creemos que es muy razonable la llamada "teoría de la escuela joánica" (introducida por el clásico trabajo de Culpepper), que supone un círculo dentro de la comunidad más amplia, encargado de recopilar las tradiciones e interpretarlas. Cf. Keener, *The Gospel of John I*, 109-111 (el autor discute brevemente el tema); Zumstein, *L'Évangile I*, 37.

Las principales razones que aduce este sector para traducir οἱ Ἰουδαῖοι como "judeos" son que el término griego se refiere fundamentalmente a un grupo étnico entre cuyas características están tener un nombre que les identifique, una historia y una cultura compartidas, y el vínculo con un territorio; entre ellas se incluye asimismo el factor religioso (factor que probablemente sería el más importante para οἱ Ἰουδαῖοι), pero éste no es el único. Aunque los partidarios de esta traducción reconocen que es posible que el concepto de etnicidad no sea el mejor para designar a οἱ Ἰουδαῖοι, consideran que es el más adecuado de entre los que actualmente disponemos y, en todo caso, es preferible a "judíos", principalmente por dos razones: (1) porque este último no logra expresar la vinculación con el territorio (y, consecuentemente, con la capital, Jerusalén, el Templo y el culto) que tenía el grupo con Judea (que, sin embargo, sí se indica en la raíz del término griego); y (2) porque "judíos" presenta, además, una serie de connotaciones en la actualidad (fruto de la historia posterior) que provoca que sea un término anacrónico si lo atribuimos a un grupo del s. I d.C. Los partidarios de traducir οἱ Ἰουδαῖοι como "judeos" señalan asimismo que esta designación es válida tanto para los que vivían en Judea como para los que se encontraban en la Diáspora, ya que tanto en unos como en otros la vinculación territorial con la región palestinense era un sello de su identidad[121].

Dentro ya de los estudios joánicos, von Wahlde ha contestado esta propuesta. A su juicio, traducir todas las referencias a οἱ Ἰουδαῖοι como "judeos" conduce a equívocos, mientras que resulta más apropiado reservar este término para los usos regionales (esto es, cuando el texto se refiera explícitamente a los habitantes de Judea) y utilizar "judíos" cuando se aluda a un sentido nacional[122]. Por su parte, Reinhartz ha entrado también en el debate y, tras hacer una seria crítica a la postura que, entre otros, adopta Esler, realiza una propuesta semejante a la de von Wahlde: reservar la traducción "judeos" para aquellos casos en los que los textos se refieran a los habitantes de Judea y mantener "judíos" en el resto[123].

Estas posturas tan diversas sobre un tema que tiene trascendencia nos han conducido a adoptar los criterios propuestos por von Wahlde y Reinhartz, esto es, reservar "judeos" para los casos en los que οἱ Ἰουδαῖοι designe a los habitantes de Judea y utilizar "judíos" en el resto. Dado, sin embargo, que en la sección de Juan que nos proponemos estudiar (11,1-12,11) οἱ Ἰουδαῖοι designa en todo momento a habitantes de Judea, utilizaremos "judeos" con notable frecuencia.

---

[121] Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 159-161.

[122] Cf. Urban C. Von Wahlde, "'The Jews' in the Gospel of John. Fifteen Years of Research (1983-1998)": *ETL* 76.1 (2000) 30-55, esp. 43-44.49. El artículo presenta un útil estado de la cuestión sobre el tema así como otras ramificaciones importantes del mismo en las que no podemos entrar aquí.

[123] Adele Reinhartz, "The Vanishing Jews of Antiquity": *The Marginalia Review of Books* (2014) http://marginalia.lareviewofbooks.org/vanishing-jews-antiquity-adele-reinhartz/. Hemos comprobado que la autora utiliza *Judeans* en sus escritos sobre el cuarto evangelio cuando se refiere a los habitantes de Judea y afirma, además, explícitamente, la legitimidad de usar el término en relación con Jn 11; cf., Adele Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John* (New York - London: Continuum, 2001), 47.72.

5. Desarrollo del presente trabajo

Nuestro trabajo constará de las siguientes partes. En el capítulo que sigue a continuación (capítulo 2) se expondrá el modelo de interpretación construido con datos de diferentes disciplinas (historia, antropología social y cultural y sociología) que permite comprender cómo afecta la muerte a individuos y grupos, y la conducta ritual que despliegan las sociedades ante esta experiencia. En lo que respecta a esta última, se describirán las diferentes fases y acciones del ritual de duelo en el contexto mediterráneo del s. I d.C. y se ofrecerá asimismo un marco teórico de un nivel de abstracción mayor que explicará algunos aspectos de la conducta ritual que nos resultarán de utilidad.

En los siguientes capítulos (3 y 4) nos centraremos en la exégesis socio-científica de Jn 11,1-12,11. Como se podrá comprobar, hemos optado por simultanear el análisis de tipo literario con la aplicación del modelo como tal, ya que de este modo evitamos repeticiones innecesarias. Obviamente, lo que se expondrá es el resultado de un trabajo realizado en diferentes fases. Asimismo, la aplicación del modelo ha provocado la división del texto que proponemos, ya que nos ha ayudado a descubrir (como se expondrá más detalladamente después) que la sección consta de dos grandes partes con una construcción en cierto modo paralela: (A) Jesús ha huido tras un conflicto con el judaísmo (11,1-16); (B) escena en Betania que presenta elementos rituales (11,17-44); (A') Jesús ha huido tras un conflicto con el judaísmo (11,45-57); (B') escena en Betania que presenta elementos rituales (12,1-11). Con el fin de ser fieles a esta particular estructura que se descubre cuando nos acercamos al texto desde una perspectiva ritual, hemos decidido dedicar un capítulo a la primera parte (A-B) y otro a la segunda (A'-B'), pese a conllevar la dificultad de que el capítulo 3 contenga un número de páginas mucho mayor que el resto. Esperamos que la razón que nos ha llevado a esta decisión logre compensar los inconvenientes que pueda generar.

El modelo, por otra parte, se aplicará fundamentalmente de dos modos: (1) de forma comparativa, para lo cual tendremos en cuenta los datos que describen la forma en la que se celebraba el duelo en el mundo mediterráneo antiguo; y (2) introduciendo en el análisis las categorías rituales de un nivel de abstracción mayor que también hemos incluido en él. De este modo podremos descubrir qué aspectos rituales se mantienen y cuáles se quiebran respecto al ritual convencional del contexto, así como el sentido de otras acciones rituales que aparecen en el texto. Asimismo, durante el curso del análisis iremos señalando dos tipos de datos con el fin de retomarlos posteriormente en el capítulo 5: por una parte, algunos rasgos literarios del texto que pueden ser origen de un especial impacto en su audiencia, y, por otra, elementos que, a la luz de lo que sabemos sobre el estilo de vida del cristianismo naciente, parecen ofrecer información acerca de algunos aspectos de la comunidad en la que se escribió el cuarto evangelio.

Por su parte, el capítulo 5 estará dedicado a desarrollar la manera en la que, bajo determinadas circunstancias (entre ellas, un contexto ritual), la escucha de Jn 11,1-12,11 pudo generar en su audiencia un efecto análogo al ritual. Su desarrollo se realizará en base a algunas conclusiones a las que ha llegado el sector de la exégesis bíblica denominado

"crítica performativa", ya que éstas nos permitirán establecer algunos aspectos que se requieren para fundamentar la acción transformadora de un texto. Como explicaremos con más detalle en su momento, nuestro estudio nos ha llevado a descubrir que la perspectiva ritual y la crítica performativa pueden ser acercamientos complementarios; de hecho, desde ambos ámbitos se han formulado preguntas muy similares. Consecuentemente, para la exposición de esta parte nos serán de utilidad algunos de los elementos que forman parte del modelo ritual expuesto en el capítulo 2 así como algunas de las conclusiones de la exégesis de Jn 11,1-12,11. En este capítulo 5 prestaremos asimismo atención a los roles de género que aparecen en el texto; este aspecto, por otra parte, será tratado también en el modelo de interpretación por estar indisolublemente unido a la conducta ritual en el mundo antiguo, un contexto en el que existían unas expectativas muy diferenciadas sobre el comportamiento que las mujeres y los varones debían desarrollar en el duelo. Nuestra opción por presentar este tema en el último capítulo se debe a que, a nuestro juicio, forma parte de los efectos transformadores que el texto tenía en su audiencia original, un pasaje entre cuyas peculiaridades están proponer a todos, varones y mujeres, acciones rituales culturalmente vinculadas a estas últimas, y suscitar también en mujeres y varones emociones propias de uno y otro sexo, todo ello con el fin de contribuir a una superación de la crisis ocasionada por la muerte.

Finalmente, dedicaremos unas páginas a presentar las principales conclusiones a las que hemos llegado en el curso del presente estudio.

CAPÍTULO 2

LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE Y EL RITUAL DE DUELO

1. Introducción

El contenido del presente capítulo es una exposición del modelo de interpretación, elaborado con datos de diferentes disciplinas de las ciencias sociales (sociología y antropología social y cultural), que posteriormente utilizaremos para interpretar los textos del cuarto evangelio objeto de nuestro estudio. Como ya dijimos páginas atrás, hay razones para pensar que dichos pasajes nacieron con el fin de dar una respuesta a la experiencia de la muerte en la comunidad, que indirectamente reflejan. Dado además que dichos textos narran una escena de duelo y presentan rasgos rituales, el modelo de interpretación tendrá como fin describir y explicar los procesos individuales y grupales que provoca la muerte y la conducta ritual generada por los mismos.

Así, abordaremos en primer lugar cómo afecta la muerte tanto a nivel personal como comunitario, haciendo especial hincapié en las consecuencias de la misma en las sociedades antiguas; esto nos permitirá plantear un escenario plausible para los textos, es decir, reconstruir cuáles fueron algunas de las experiencias históricas que los provocaron y la manera en la que constituyeron una respuesta a ellas. En segundo lugar, expondremos en qué consistía el ritual de duelo en el mediterráneo antiguo, aspecto que después resultará útil para explicar elementos importantes del texto evangélico que vamos a estudiar. En tercer lugar ofreceremos un marco teórico sobre el ritual, de un nivel de abstracción mayor, con el fin de comprender en qué consisten las acciones rituales y conocer cuál es su función. Dicho marco teórico nos ofrecerá además algunas categorías de análisis valiosas para abordar tanto los ritos antiguos de muerte como algunos elementos rituales de los textos del cuarto evangelio. Finalmente, y en cuarto lugar, abordaremos la cuestión del género y, en concreto, su relación con el ritual y con el duelo, ya que éste es uno de los aspectos relevantes de las respuestas ante la muerte en la antigüedad y que aparece asimismo reflejado en los textos de Juan que vamos a estudiar.

Como se desprende de los temas expuestos, en nuestro modelo de interpretación vamos a combinar las perspectivas *emic* y *etic*. A través de la primera podremos acceder a la visión de la muerte y a las expectativas acerca del ritual de duelo con categorías propias del mundo de la audiencia del cuarto evangelio; la segunda, al ser de un nivel de abstracción mayor, será una herramienta heurística muy útil para descubrir algunos elementos y

mecanismos de los textos evangélicos que queremos interpretar, aunque, en este caso, con categorías pertenecientes a nuestro tiempo.

2. La experiencia individual y colectiva de la muerte

La crisis que provoca la muerte en las personas y los grupos ha sido estudiada por diferentes ramas de las ciencias humanas. Berger y Luckmann hablan de que la experiencia de la muerte de los otros y la anticipación de la propia provocan anomía, esto es, "la separación radical del mundo social"[124], un estado individual y colectivo en el que se desintegra el orden fundamental que hace reconocer la propia identidad y da sentido a la vida, y que conlleva una pérdida de algunas convicciones morales y cognitivas. Este hecho provoca que las sociedades desplieguen una serie de mecanismos que permiten que los individuos prosigan con sus rutinas cotidianas aun constatando que la vida es limitada y llegará un momento en que finalizará. Algunos de estos mecanismos, como veremos posteriormente, son de carácter ritual, cuyos elementos son, en buena medida, transculturales. Sin embargo, y como vamos a afirmar a continuación, el abanico de respuestas sociales y culturales ante la muerte es mayor.

Dado, pues, que la experiencia de la muerte supone un gran reto a la confianza básica en que la vida tiene un significado y un propósito, no es extraño que la reacción humana más frecuente ante ella sea el miedo. Una cuestión debatida entre los estudiosos es si este miedo es de carácter innato o aprendido. Si bien el hecho de que todos los organismos biológicos tienden naturalmente a preservar su vida parece apuntar a que el miedo a morir es instintivo, observar las distintas formas en las que los individuos y grupos reaccionan ante la muerte hace sospechar precisamente lo contrario: que el miedo a la muerte se aprende a través de la socialización. Los datos apuntan, por tanto, a que los contextos sociales son capaces de moldear la ansiedad humana ante la muerte: dependiendo de la explicación que den a este hecho, provocarán bien un incremento de los miedos, bien una disminución de los mismos[125].

Uno de los medios con los que las sociedades responden a la muerte es lo que en el campo de la antropología y sociología se denomina "*ethos* de la muerte" o "sistema de muerte". Este concepto presupone que las culturas y sus correspondientes *ethos* son medios que generan orden frente al caos y con él se hace referencia a la idea coherente sobre la muerte que construyen los grupos para que disminuya su carácter amenazador[126]. Una de

---

[124] Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires - Madrid: Amorrortu editores, 1972; original inglés de 1966), 129-132. P. Berger desarrolla el concepto de anomía en Peter L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairós, 1971; original inglés de 1967), 40-41.

[125] Para la discusión de este tema, cf. Calvin Conzelus Moore, "The Universal Fear of Death and the Cultural Response", en: C.D. Bryant (ed.), *Handbook of Death and Dying I* (Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage Publications, 2003) 3-13, 3-5.

[126] Michael C. Kearl, *Endings. A Sociology of Death and Dying* (New York: Oxford University Press, 1989), 26; Bert Jr. Hayslip, "Death Denial. Hiding and Camouflaging Death", en: C.D. Bryant (ed.), *Handbook of Death and Dying I* (Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage Publications, 2003) 34-42, 34; Kenneth J.

las funciones de este *ethos* de la muerte es determinar en qué consiste la "muerte correcta" o la "buena muerte", que no es sinónimo de muerte sin dificultad o sufrimiento sino más bien aquélla que, tras producirse, se integra de tal modo que sirve a las necesidades de los muertos (que precisan, desde el punto de vista de los vivos, un tránsito a su nueva condición), de los que les sobreviven (que deben proseguir con su vida cotidiana) y del orden social (que ha de poder subsistir)[127]. Por tanto, si las "buenas muertes" contribuyen al mantenimiento del orden social, nos encontramos con una paradoja: si bien por una parte la muerte es una de las experiencias más perturbadoras a las que se enfrenta cualquier sociedad, por otra posibilita, al mismo tiempo, que esta sociedad se refuerce. Así, podemos hablar de la funcionalidad de la muerte, ya que ante ella se robustecen los valores y creencias culturales centrales de los grupos[128]. Como veremos posteriormente, este proceso se observa en las conductas rituales de duelo.

Por otra parte, aunque algunos de los efectos de la muerte tienen carácter transcultural, otros no. Por ejemplo, si comparamos a este respecto las sociedades modernas y antiguas o, más en concreto, nuestras sociedades occidentales actuales y las mediterráneas del s. I d.C., encontramos algunas divergencias significativas que tienen relación, a su vez, con otro rasgo que las distingue: el carácter individualista de las primeras y el colectivista de las segundas, que conlleva que las personas que forman parte de ellas tengan una visión muy diferente de sí mismas y de los que les rodean[129].

En nuestro mundo occidental actual, la perturbación que genera la muerte está asociada a su carácter individualista, al tipo de relaciones que se establecen en él, mayoritariamente de tipo impersonal salvo las que atañen al núcleo familiar, y al tipo de organización social que presenta. Debido a la división y especialización del trabajo, el orden social perdura aunque desaparezca un individuo, ya que su rol puede ser reemplazado por otro sin excesiva dificultad. Por otra parte, en dichas sociedades la muerte perturba fundamentalmente a nivel personal, esto es, a cada individuo ante la perspectiva de su futura desaparición o, en todo caso, dentro de la propia familia afectada por la muerte o entre el círculo de relaciones más cercanas al difunto. Sin embargo, las sociedades antiguas, también llamadas de tipo comunitario y colectivista, se caracterizan por dar mayor importancia al grupo que al individuo. En ellas, la percepción que cada uno tiene de sí mismo depende del grupo o grupos a los que pertenezca, y el rol que desempeña cada persona es muchas veces único e irremplazable, debido a que la organización social es más

---

Doka, "Death System", en: R. Kastenbaum (ed.), *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying* (New York: Macmillan Reference USA, 2003) 222-223.

[127] Kearl, *Endings*, 122. Cf. también Berger, *Para una teoría*, 90, quien insiste en que la teodicea no tiene como finalidad ofrecer felicidad sino sentido.

[128] Kearl, *Endings*, 7.

[129] Para las diferencias entre sociedades colectivistas e individualistas, cf. Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 1995; original inglés de 1994), 88-96; Bruce J. Malina, "El colectivismo en la cultura mediterránea", en: D. Neufeld - R.E. DeMaris (ed.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2014; original inglés de 2010) 41-57.

simple y los roles sociales dependen más de las cualidades personales de cada uno que de un aprendizaje especializado. Esto provoca que en las sociedades antiguas la muerte perturbe más a nivel social que individual. En ellas, la pena por la pérdida de un individuo no sólo afecta a la propia familia o al grupo más cercano, sino a todo el conjunto de la sociedad de la que el difunto formaba parte, y el miedo que tiene cada individuo ante su propia muerte proviene más del temor a la supervivencia de su grupo que a su propia desaparición. De este modo, las sociedades antiguas responderán a la muerte con un mayor despliegue de mecanismos que contribuyan a integrar la pérdida social y a afirmar colectivamente los valores compartidos[130].

Para comprender mejor el impacto de la muerte en estas sociedades tradicionales que acabamos de describir son muy útiles las categorías de microcosmos y macrocosmos, conceptos que esclarecen la relación y mutua dependencia entre los individuos y las sociedades de las que éstos forman parte. Los individuos son microcosmos que se relacionan con la sociedad en su conjunto (macrocosmos) mediante la representación de determinados roles sociales. Así, cada persona, cada microcosmos, representa al macrocosmos a través de su conducta en tanto que ésta implica el desempeño de diferentes papeles y funciones. En la vida social, por tanto, el mantenimiento del orden o del macrocosmos depende de las representaciones de los roles de los microcosmos, ya que, sin estas últimas, los valores y creencias centrales del macrocosmos ni existen, ni se manifiestan expresamente, ni se pueden perpetuar en el tiempo. Dicho más sencillamente mediante un ejemplo: la amistad en abstracto no existe, sino que la existencia de la amistad depende de que haya efectivamente personas que sean amigas entre sí. Visto desde otro ángulo, esto significa que la muerte de alguien conlleva, lógicamente, su desaparición como individuo, pero no sólo; implica asimismo que queden afectados los roles que desempeñaba en el grupo del que formaba parte, por ejemplo, de esposo o esposa, de líder, de amigo, y, con ellos, las instituciones del matrimonio o de la amistad[131]. Dado que, según lo dicho más arriba, las sociedades tradicionales son más sensibles a la dimensión comunitaria que las actuales, su vulnerabilidad ante la pérdida de un individuo será asimismo mayor.

La muerte, por tanto, es un acontecimiento inevitable de la vida y altamente perturbador a nivel individual y social, más aún en las sociedades antiguas, de modo que todo grupo ha de desarrollar mecanismos con los que afrontarla. Uno de ellos, presente en las culturas de todos los tiempos, es el ritual de duelo.

---

[130] Para las diferentes formas de afrontar la muerte unas sociedades y otras, cf. Clive Seale, *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 50-51. Kearl, *Endings*, 83-85 explica este tema basándose en la distinción de Weber entre las sociedades *gemeinshaft* (que acentúan la perspectiva grupal) y *gessellshaft* (que acentúan la perspectiva individual). Para una visión diferente pero menos convincente en mi opinión, cf. Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte* (México: Fondo de cultura económica, 1983; original francés de 1975), 179-180.

[131] Douglas J. Davies, *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites* (London – Washington: Cassell, 1997), 10-13.

3. La respuesta ritual a la muerte en el mundo mediterráneo antiguo[132]

3.1. Cuestiones preliminares

Para conocer el ritual de duelo del mundo mediterráneo antiguo disponemos de fuentes literarias y arqueológicas; estas últimas presentan un abanico relativamente amplio, ya que podemos extraer información de los lugares de sepultura (tipo de tumbas y su localización, objetos hallados en las mismas, inscripciones, etc.), así como de las representaciones pictóricas de funerales en piezas de cerámica. La interpretación de los datos procedentes de ambas fuentes requiere cautela, ya que relación entre la realidad y la representación no es necesariamente directa, de modo que las fuentes pueden en algunos casos presentar el ideal al que tender y no la vida cotidiana como tal[133]. Sin embargo, sin perder de vista esta necesaria prudencia, es posible extraer conclusiones y presentar los elementos y proceso del ritual de duelo antiguo con suficientes garantías de éxito.

El resultado del estudio del ritual de duelo en el mundo griego, romano y judío de la antigüedad revela que, salvo en algunos detalles, los elementos principales que lo conformaban se mantienen de forma estable, de modo que es legítimo hablar de "ritual de duelo del mediterráneo antiguo". Como consecuencia, en la exposición que sigue a continuación no distinguiremos periodos ni grupos salvo cuando se observe alguna diferencia o peculiaridad significativas[134].

---

[132] Antes de proceder con la descripción del duelo, conviene realizar una aclaración respecto al uso que haremos de los términos "rito" y "ritual" ya que, pese a que en la práctica en muchas ocasiones se utilizan indistintamente, presentan diferencias entre sí. Por "rito" entendemos una *performance* específica, localizada en un tiempo y espacio determinados, que puede tener un nombre propio (por ejemplo, Bar Mitzvah, bautismo), o que, en todo caso, pertenece a un conjunto mayor, que incluye otros ritos diferentes. Por su parte, "ritual" es una idea o una categoría utilizada por los estudiosos con la que se designa aquello a lo que pertenecen los ritos menores. En nuestra exposición hablaremos preferentemente de "ritual de duelo" cuando queramos designar el conjunto de acciones rituales que se llevaban a cabo como respuesta a la muerte, y utilizaremos "rito" cuando nos refiramos a comportamientos específicos (por ejemplo, la conducción del cadáver). Para el tema, cf. Ronald L. Grimes, *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory* (Columbia: University of South Carolina Press, 1990), 9-10.

[133] Sarah B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities* (Oxford: Claredon Press, 1998), 128.

[134] Para el mundo griego, además de diferentes estudios consagrados al tema que citaremos oportunamente, es de utilidad la tesis doctoral Kerri J. Hame, *Ta Nomizomena: Private Greek Death-Ritual in the Historical Sources and Tragedy (Doctoral Dissertation)* (Ann Arbor: Bryn Mawr College, 1999; http://search.proquest.com/docview/304496399?accountid=14529), ya que proporciona un significativo elenco de fuentes griegas de carácter literario (históricas y de la tragedia griega) de diferentes periodos. Hemos tenido en cuenta fuentes de diferentes épocas: periodo geométrico (s. X/IX – VIII a.C.), arcaico (s. VII-V a.C.), clásico (s. V-IV a.C.), helenístico (s. IV-II a.C.) y romano (a partir del s. II a.C.); también los estudios de campo realizados en las zonas rurales de la Grecia actual, ya que muchas costumbres funerarias han persistido a lo largo de la historia. En lo que tiene que ver con el mundo romano, hemos tomado datos del tiempo de la República (s. VI a.C.-I d.C.) y, sobre todo, de los s. I-II d.C. del periodo Imperial. Para acceder a las fuentes históricas es también muy útil Valerie M. Hope, *Death in Ancient Rome. A Sourcebook* (London - New York: Routledge, 2007).

La descripción que haremos del ritual de duelo judío requiere una justificación más detallada. Además de tener en cuenta los datos concernientes a los griegos y romanos[135], disponemos, entre otras fuentes, de las bíblicas (Antiguo y Nuevo Testamento) y de la tradición rabínica posterior. Puesto que la antropología afirma que ninguna generación innova totalmente sus ritos de duelo sino que siempre se mantienen elementos de la tradición ritual anterior, podemos utilizar la literatura veterotestamentaria y los textos rabínicos posteriores para comprender los datos que presenta el Nuevo Testamento[136]. En lo que respecta a los textos rabínicos, disponemos de la Misná, el Talmud y *Semahot*, un tratado sobre las leyes concernientes al duelo que no forma parte integral del Talmud sino de un grupo llamado *masaktot qetanot*, "pequeños tratados". En general, estos tratados son adiciones talmúdicas que en algunos casos tienen origen antiguo; de forma particular, las leyes del *Semahot* no son interpretadas por el Talmud[137]. Los autores difieren a la hora de tener en cuenta sus datos para reconstruir el duelo del tiempo del Nuevo Testamento. Así, Kraemer no utiliza *Semahot* como fuente para el rabinismo antiguo porque, aunque reconoce que algunas de las leyes que contiene pueden describir prácticas del s. III d.C., esto no significa que podamos datar todo el tratado en ese mismo periodo[138]. Otros autores, sin embargo, como Safrai, Hachlili y McCane, lo utilizan como fuente, incluso para establecer las costumbres del tiempo del Nuevo Testamento[139], algo que nosotros también realizaremos.

3.2. La preparación del cadáver, el velatorio y el comienzo del duelo

En la antigüedad mediterránea las mujeres eran generalmente las encargadas de preparar el cuerpo del difunto en su propia casa (*Ant*. 900-902; *Phaed*. 115)[140]: le cerraban los ojos y

---

[135] Los estudiosos del tema consideran que el uso de los datos de los ritos de duelo griegos y romanos es legítimo; cf. David Kraemer, *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism* (London - New York: Routledge, 2000), 39. Por su parte, Rachel Hachlili, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (Leiden – Boston: Brill, 2005), 479 también concluye que muchas costumbres judías son semejantes a las griegas. La autora cita (cf. p. 515), a Hecateo de Abdera, historiador griego del s. IV a.C., quien, hablando de las costumbres de los judíos, afirma que, si bien estos tenían prácticas diferentes, más tarde, como resultado del contacto con otras culturas, tendieron a asimilarse a otros pueblos.

[136] Kraemer, *The Meanings of Death*, 14.

[137] Adin Steinsaltz, *Introducción al Talmud* (Barcelona: Riopiedras, 2000), 93.

[138] Dov Zlotnick es quien tradujo el tratado al inglés (Dov Zlotnick, *The Tractate 'Mourning' [semahot]: Regulations Relating to Death, Burial and Mourning*, Yale University Press, New Haven 1966) y quien estableció que la obra pertenece al s. III d.C. Cf. Kraemer, *The Meanings of Death*, 9-10

[139] Shmuel Safrai, "Home and Family", en: S. Safray - M. Stern (ed.), *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum I/2. The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* (Philadelphia: Fortress Press, 1987) 728-792, 773; Byron R. McCane, *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus* (Harrisburg - London - New York: Trinity Press International, 2003), 30-31; Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 479.

[140] Sófocles, *Ant*. 900-902, donde la protagonista habla en primera persona: "[…] porque cuando vosotros estabais muertos, yo con mis manos os lavé y os dispuse todo y os ofrecí las libaciones sobre la tumba"; Platón, *Phaed*. 115, que se baña antes de morir para evitar que las mujeres le bañen después: "Pero a mí ahora ya me llama, diría un actor trágico el destino, y es casi la hora de que me encamine al

la boca, lo lavaban y ungían, lo vestían de un modo establecido para la ocasión (Mc 15,46; Jn 11,14; 19,40; Kil 9,4; MS 5,12)[141] y lo colocaban en posición yacente (Hch 9,37; Sab 23,5; *Luct*. 11)[142]. Alrededor del cuerpo podían colocarse flores, incienso o antorchas que, al igual que la unción, eran elementos importantes para lograr que los asistentes combatieran el mal olor (*Ant*. 409-414; *Ia*. IV, 194)[143]. En ocasiones se colocaba en el umbral de la puerta un recipiente de agua con el fin de que los que estuvieran en contacto con el cadáver pudieran purificarse (*Eccl*. 1030-1033)[144].Todas estas tareas eran de tipo tradicional; la alta mortalidad y el fácil acceso de las mujeres a cualquier casa permitían que las niñas aprendieran a una edad temprana cómo debían ser preparados los cuerpos[145].

Aunque el rol de las mujeres en las tareas del cuidado de los cadáveres era decisivo, ninguno de estos primeros pasos del ritual se llevaba a efecto antes de que uno de los hijos varones del difunto o, en el caso de que no los hubiera, otro pariente varón asumiera

---

baño. Pues me parece que es mejor que me bañe y me beba luego el veneno para no dejar a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver".

[141] Mc 15,46: "[…] lo descolgó de la cruz, lo envolvió en la sábana (σινδόνι) y lo puso en un sepulcro"; Jn 19,40: "Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos (ὀθονίοις) con los aromas (ἀρωμάτων), conforme a la costumbre judía de sepultar". Asimismo Lázaro, cf. Jn 11,44: "Y salió el muerto, atado de pies y manos con vendas (κειρίαις) y envuelto el rostro en un sudario (σουδαρίῳ)". Kil 9,4: "A los paños que se colocan sobre el cadáver y a la albarda del asno no se les aplica el precepto de las especies diversas"; MS 5,12: "No di nada de ello para los muertos, es decir, no tomé nada de ello para el féretro o para los vestidos del muerto".

[142] Hch 9,37: "Por aquellos días enfermó y murió. La lavaron y la pusieron en la estancia superior"; Sab 23,5 establece lo que está permitido realizar a los difuntos durante la celebración de la fiesta: "Se puede hacer todo lo necesario para el muerto: ungirlo (סכין) y lavarlo, con tal que no se mueva ninguno de sus miembros […]"; Luciano, *Luct*. 11: "Después los lavan […] perfuman (χρίσαντες) con la mejor mirra (μύρῳ) su cuerpo, que inicia ya una descomposición forzosa, los coronan con flores lozanas y los exponen primorosamente vestidos".

[143] En la Antígona de Sófocles se hace referencia al mal olor que despide el cuerpo muerto de Polínices: "nos sentamos en lo alto de la colina, protegidos del viento, para evitar que nos alcanzara el mal olor (οσμὴν) que aquél desprendía" (Sófocles, *Ant*. 409-414). Por su parte, Calímaco cuenta una fábula protagonizada por un laurel y un olivo que entran en litigio. El laurel pretende insultar al olivo diciéndole "Pues yo soy puro; y la gente no me pisa. Y de ti, en cambio, ¡oh olivo loco!, cuando a quemar van un cadáver o a envolverlo (en su tumba), con guirnaldas lo coronan y bajo los costados del que ya no alienta (de una vez por todas?) contigo hacen un lecho" (Calímaco, *Ia*. IV, 194).

[144] Aristófanes, *Eccl*. 1030-1033: "Entonces extiende en primer lugar una capa de orégano, arranca y pon en el suelo cuatro sarmientos, cíñete de bandas la cabeza, pon al lado los vasos funerarios y deja en el suelo delante de la puerta el cacharro con agua".

[145] Para estas fases iniciales del duelo, cf. Safrai, "Home and Family", 773-787; Pomeroy, *Families in Classical*, 105-106; Mª Dolores Mirón Pérez, "*In memoriam mulieris*: Rituales y honores funerarios femeninos en Roma", en: M.D. Molas Font - S. Guerra López (ed.), *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2004) 189-235, 208-209; Kraemer, *The Meanings of Death*, 21-22; McCane, *Roll Back the Stone*, 29-56; Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 481-482; L. Cilliers - F.P. Retief, "Burial Customs and the Pollution of Death in Ancient Rome: Procedures and Paradoxes": *AcT* 7 (2006) 128-146, 137-138.

la responsabilidad del funeral y ordenara el inicio del proceso (*Cons. Apoll*. 119b)[146]; ésta es una de las razones por la que los padres otorgaban mucho valor a tener hijos varones (*Isae.* II, 10)[147]. Entre los romanos existía además el rito denominado *conclamatio mortis*, que consistía en llamar al difunto en alta voz por su propio nombre (*In Aen*. 6,8)[148]; con él se pretendía verificar que la muerte había tenido lugar, evitando así errores de fatales consecuencias, y dar consecuentemente inicio al ritual[149].

Tras la testificación de la muerte y la preparación del cadáver daba comienzo una fase de exposición del mismo, llamada entre los griegos *prothesis* y *expositio* entre los romanos; los judíos no exponían los cadáveres, ya que, como veremos posteriormente, los enterraban el mismo día de la muerte, antes de la puesta del sol.

Por su parte, los allegados al difunto comenzaban el periodo de duelo, marcado, entre otros, por el uso de vestidos oscuros, cambios en el cabello (cortarlo, o dejarlo suelto en el caso de las mujeres, ensuciarlo con cenizas u otras sustancias), no bañarse ni ungirse (*Cho*. 10-11; *Hel*. 1087; *Vat*. 31; *Luct*. 12)[150]. Los judíos acostumbraban a rasgarse las vestiduras o

---

[146] Plutarco, *Cons. Apoll*. 119b: "Dión de Siracusa se encontraba deliberando con sus amigos, cuando en la casa se produjo un ruido violento y un gran griterío; al preguntar la causa y al escuchar lo que había sucedido, esto es, que su hijo cayéndose del tejado se había matado, sin perturbarse mandó entregar el cadáver a las mujeres para que le preparasen el funeral habitual, pero él no dejó las cosas sobre las que estaba deliberando". Sobre las personas que asumen la responsabilidad en situaciones de duelo y su relación con el difunto, cf. Hame, *Ta Nomizomena: Private Greek Death-Ritual in the Historical Sources and Tragedy (Doctoral Dissertation)*, 11, en cuyo estudio sobre las fuentes encuentra las siguientes posibilidades (relación muerto-responsable): hermano-hermano; esposa-esposo; padre-hijos; padres-hijos; padre adoptivo-padre adoptivo; amigo soldado-amigo soldado; hija-padre; hijo-padre; pariente varón-familiares varones; amigo varón-amigo varón; abuelo-nieto; primo-primo; hermano de Lysias-amigos varones (razón: la familia prohibió el funeral). Las fuentes muestran que, cuando son los amigos los que se encargan del funeral en lugar de los padres o los hermanos, se justifica la razón por la que se procede de una forma inusual.

[147] Entre los muchos ejemplos, cf. *Isae*. II, 10: "Transcurrido cierto tiempo, Menecles estudiaba la forma de no quedarse sin hijos y de tener a alguien que le cuidara en la vejez mientras él viviera, lo enterrara al morir y después le tributara los tributos fúnebres acostumbrados".

[148] Servio, *In Aen*. 6,218: "*Unos preparan agua caliente*. Plinio, en su Historia natural, dice que ésta es la razón por la que los muertos se lavan con agua caliente y son evocados con clamores a intervalos, lo que da lugar, normalmente, a creer que se hace salir su espíritu vital, lo que lleva al engaño de los hombres. Por último se cuenta que uno, puesto sobre la pira y pegándole fuego, se puso en pie, pero sin poder liberarse. Por ello se guardaban los cadáveres durante siete días y eran lavados con agua caliente y, tras la última invocación, eran incinerados. A esto alude Terencio cuando dice: 'Déjalo, ya ha sido invocado'. *Y calderos rebosantes sobre los fuegos*. Y no puede cogerse agua, pues convertida en funesto vapor, sube a los aires" (traducción propia; la cursiva señala las palabras de la obra de Virgilio que Servio mantiene).

[149] Hugh Lindsay, "Death-Pollution and Funerals in the City of Rome", en: V.M. Hope - E. Marshall (ed.), *Death and Disease in the Ancient City* (London - New York: Routledge, 2000) 152-172, 154.162; Cilliers - Retief, "Burial Customs", 137; Hope, *Death in Ancient Rome*, 94.97.

[150] Esquilo, *Cho*. 10-11: "¿Qué estoy yo viendo? ¿Qué cortejo de mujeres es este que avanza, notable por sus velos negros?"; Eurípides, *Hel*. 1087: "Yo, por mi parte, iré a palacio y allí me cortaré los bucles, cambiaré mis vestidos blancos por otros negros y trazaré surcos sangrantes con las uñas en mis mejillas"; Cicerón, recriminando a Vatinio su comportamiento inadecuado en un banquete (tema sobre el que volveremos después), muestra que el uso de vestidos y togas negras es señal de luto; así, *Vat*. 31:

a ir sin calzado, y seguían restricciones en lo que respectaba a trabajar, tener relaciones sexuales o salir de casa. Además, se imponían algunas prácticas, como sentarse en el suelo o en asientos bajos (Jdt 8,4-6; MQ 3,7)[151], y debían estar con la cabeza cubierta a no ser que tuvieran una visita[152]. Durante los siete primeros días (periodo llamado *shiv'ah*) el régimen de duelo era más estricto, y se requería seguir todas estas prescripciones señaladas; el duelo proseguía treinta días más (fase denominada *shloshim*), aunque con prescripciones más livianas.

3.3. La procesión fúnebre y los ritos en el sepulcro

La marcha hacia el sepulcro constituía otro rito importante. Los griegos la llamaban *ekphora*. Anteriormente a la ley de Solón (s. VI a.C.), sobre la que hablaremos con detalle más adelante, no tenía un día fijado, pero tras la aparición de ésta comenzó a realizarse al amanecer del día posterior a la *prothesis*, esto es, al tercer día de la muerte[153]. Los romanos la celebraban al segundo día de la defunción[154] y sus características dependían del estatus del difunto. En los funerales de los miembros de la familia imperial esta procesión era de extrema importancia; en ella se pronunciaban elegías o elogios (*laudatio funebris*), que explicaremos posteriormente, los cuales daban la oportunidad del despliegue público del régimen imperial (*Polyb*. VI, 53,1)[155] y no únicamente de la pena[156].

"¿Hubo alguna vez, en un duelo doméstico o en unos funerales familiares, alguien que cenara vestido con una toga oscura?"; Luciano, *Luct*. 12: "Lamentos por ellos, quejidos de mujeres, llanto por doquier (δάκρυα), pechos golpeados, cabelleras desgarradas y mejillas enrojecidas; vestidos que se rasgan de arriba abajo, polvo que se esparce por la cabeza".

[151] Jdt 8,4-6: "Judit llevaba ya tres años y cuatro meses viuda, recogida en su casa. Se había hecho construir un aposento sobre el terrado de la casa, se había ceñido de sayal y vestía ropas de viuda; ayunaba desde que había enviudado, a excepción de los sábados y las vigilias de los sábados, los novilunios y sus vigilias, las solemnidades y los días en que los israelitas celebraban alguna fiesta". Asimismo, cuando finaliza el duelo se baña, se unge con aceites exquisitos, se peina, se adorna con diadema y joyas, se calza y se pone vestidos ordinarios (Jdt 10,1-4); MQ 3,7 limita los signos rituales durante las fiestas e indirectamente muestra las prácticas habituales: "No se rasgan las vestiduras, ni se desnudan el hombro, ni celebran el banquete del funeral sino sólo los parientes del muerto". Cf. también bMQ 15a; 21a; 25a.

[152] Así Safrai, "Home and Family", 782, citando bMQ 15a, que afirma que el doliente debe envolverse la cabeza.

[153] Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Lanham-Boulder-New York-Oxford: Rowman&Littlefield Publishers, ^{2}2002; ^{1}1974), 6-7 (cf. también p. 207, n. 30, donde, pese a reconocer cierta ambigüedad de las fuentes y posibles divergencias locales o a lo largo del tiempo, considera que la *ekphora* tiene lugar el tercer día, dado que el diálogo atribuido a Demóstenes establece que tiene que tener lugar al amanecer del día después de la *prothesis* y ésta daba comienzo al día siguiente de la muerte). Cf. también Hame, *Ta Nomizomena: Private Greek Death-Ritual in the Historical Sources and Tragedy (Doctoral Dissertation)*, 53. Para la porción del texto del citado diálogo de Demóstenes, cf. *infra*, nota 206.

[154] Lindsay, "Death-Pollution", 163. Cf. también Cicerón, *Clu*. 27, donde se habla de un niño que murió antes de llegar la noche y es incinerado al día siguiente, antes del amanecer.

[155] Polibio, VI, 53,1: "Cuando, entre los romanos, muere un hombre ilustre, a la hora de llevarse de su residencia el cadáver, lo conducen al ágora con gran pompa y lo colocan en el llamado foro; casi siempre lo ponen de pie, a la vista de todos, aunque alguna vez lo colocan reclinado".

Sin embargo, esto era excepcional, y en la mayor parte de los funerales se llevaba a cabo una procesión más bien modesta, seguida de una sencilla celebración en el lugar de la tumba[157]. En los casos de los más pobres (la mayoría de la población) que, como veremos, eran arrojados en fosas comunes, posiblemente no se llevaba a cabo ningún tipo de ceremonia[158]. Por su parte, los judíos también acostumbraban a realizar una procesión solemne de camino al lugar de enterramiento (*CAp*. II, 205; *BelJ*. 1,671-673)[159], aunque en este caso, tal como dijimos más atrás, se llevaba a cabo el mismo día de la muerte, antes de la puesta del sol. Por este motivo se solía acudir al sepulcro al tercer día con el fin de verificar que la muerte había tenido lugar.

En lo que respecta a los ritos en el sepulcro, en el mundo griego antiguo los muertos eran mayoritariamente incinerados (*Il*. XXIII, 163-165; XXIV, 784-787)[160]. Sin embargo, las prácticas de la cremación e inhumación convivieron durante siglos, y los más pobres solían inhumar a sus muertos porque conllevaba un gasto menor. Conforme el avance de los años la tendencia a la inhumación fue creciente y, aunque la cremación se consideraba en general más prestigiosa[161], cuando los romanos conquistaron el Mediterráneo los griegos enterraban mayoritariamente a sus muertos[162].

---

[156] Valerie M. Hope, "Contempt and Respect. The Treatment of the Corpse in Ancient Rome", en: V.M. Hope - E. Marshall (ed.), *Death and Disease in the Ancient City* (London-New York: Routledge, 2000) 104-127, 108-109. Para una reconstrucción basada en distintas fuentes de los funerales en el Foro de Roma, cf. Diane Favro - Christopher Johanson, "Death in Motion. Funeral Procession in the Roman Forum": *JSAH* 69.1 (2010) 12-37.

[157] Lindsay, "Death-Pollution", 163.

[158] Keith Hopkins, *Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History II* (New York: Cambridge University Press, 1983, edición digital 2006), 207-208; Hope, *Death in Ancient Rome*, 100.

[159] Josefo, *CAp*. II, 205: "[…] todos los que se encuentran con el cortejo deben unirse a la familia y llorar con ella". El mismo autor describe en *BelJ*. 1,671-673 los ornamentos reales para acompañar el cadáver de Herodes el Grande así como a los que forman parte del cortejo. El nº 673 dice: "A continuación venían quinientos criados y libertos con los aromas (ἀρωματοφόροι)".

[160] En los números citados se narra la incineración, respectivamente, de Patroclo y Héctor. Homero, *Il*. XXIII, 163-165: "Sólo los íntimos se quedaron allí y fueron apilando la leña, fabricaron una pira que medía cien pies por uno y otro lado y con el corazón afligido depositaron el cadáver en la pira"; XXIV,784-787: "Durante nueve días acarrearon una indecible cantidad de leña. Y al llegar la décima aurora, trayendo la luz a los mortales, procedieron al sepelio del audaz Héctor derramando lágrimas; pusieron el cadáver en la cima de la pira y prendieron fuego".

[161] Robert Garland, *The Daily Life of the Ancient Greeks* (Connecticut-London: Greenwood Press, ^{2}2009; ^{1}2009), 179.

[162] De este hecho es testigo Petronio, quien en el s. I d.C., refiriéndose a la historia de una virtuosa mujer de Éfeso que entierra a su esposo, llama a la inhumación una "costumbre griega" (Petronio, *Sat*. 111,2: "acompañó al difunto hasta su última morada, y, cuando a la manera griega, se hubo colocado el cadáver en su hipogeo [*positumque in hypogaeo Graeco more corpus*], se quedó guardándolo y llorando día y noche sin interrupción"). Cf. también Ian Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 53; Davies, *Death, Ritual and Belief*, 149.

Entre los romanos, la costumbre más generalizada hasta el s. I a.C. era incinerar a los muertos. Las cenizas se guardaban en urnas que se colocaban en tumbas individuales o familiares. Entre los más pobres también se practicaba un tipo de inhumación en fosas profundas llamadas *puticuli* que eran utilizadas como tumbas colectivas. Sin embargo, a pesar de su existencia, la tendencia era a evitar este tipo de enterramiento, ya que condenaba al difunto al anonimato y se consideraba vergonzoso. Todo ello muestra que, en todo caso, había una gran preocupación por hacerse cargo de los cadáveres; no hacerlo atentaba contra escrúpulos religiosos y morales, y constituía un problema práctico de higiene[163]. Por su parte, los habitantes medianamente acomodados utilizaban los llamados *columbarium*[164], construidos bien por los más pudientes, bien por algunas asociaciones voluntarias (*collegia*). Estas últimas merecen una atención especial, ya que entre sus funciones estaba hacerse cargo del ritual funerario de sus miembros difuntos previo pago periódico de una cuota[165].

Los miembros de los *collegia* pertenecían a estratos sociales variados, excepto una pequeña parte que formaba parte de la élite[166]. Este aspecto es importante, porque del estatus social y de la solvencia económica de sus miembros podía depender, asimismo, la motivación de éstos para que fuera la asociación la que se hiciera cargo del ritual pertinente en el momento de su muerte; lo mismo cabe decir del apoyo familiar, ya que una parte de la población (esclavos manumitidos, inmigrantes), carecían de él. Así, en el caso de las personas en una situación económica precaria o sin familiares cercanos, la pertenencia a una asociación les aseguraba un entierro digno y, en determinadas situaciones, era ésta la que asumía las responsabilidades tradicionalmente asumidas por la familia[167]. En lo que respecta a sectores sociales con más posibilidades, su principal

---

[163] Morris, *Death-Ritual*, 42-43; John R. Patterson, "On the Margins of the City of Rome", en: V.M. Hope - E. Marshall (ed.), *Death and Disease in the Ancient City* (London-New York: Routledge, 2000) 85-103, 92; Hope, "Contempt and Respect", 111.

[164] Estos edificios de enterramiento donde generalmente se depositaban las urnas con los restos fueron llamados así por su semejanza con los espacios construidos para las palomas (*columba*).

[165] Algunos autores hablan de “asociaciones funerarias”, pero actualmente se tiende a evitar el término, ya que oscurece otros fines de dichas asociaciones. De hecho, ninguna de ellas tenía como única finalidad los ritos por sus miembros difuntos. Por ejemplo, la inscripción de Lanuvio, que volveremos a nombrar a continuación, pertenece a una asociación que daba culto a Diana y a Antinoo y que, además (pero no exclusivamente), se ocupaba de los ritos de duelo de quienes formaban parte de ella. Para el tema, cf. Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions* (Edinburgh: T&T Clark, 2000; original alemán de 1995-1996), 52; Carmen Bernabé, "Asociaciones y familias en el mundo del cristianismo primitivo": *EstBib* 64 (2006) 99-125, 108.123; Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003), 25.28-29. Para el desarrollo de las asociaciones voluntarias en el Imperio y la función de las mismas en el momento de la muerte de sus miembros, cf. Hopkins, *Death and Renewal*, 211-214.

[166] Harland, *Associations, Synagogues*, 26-28.

[167] Harland, *Associations, Synagogues*, 84. Para composición social de los miembros de las asociaciones voluntarias y la necesidad que tenían de éstas todos aquéllos que carecían de familia, cf. Mitsuyoshi Sano, "*Collegia* through Their Funeral Activities: New Light on Sociability in the Early Roman Empire": *ETF, Serie II* 25 (2012) 393-414.

objetivo era garantizarse una despedida lo más parecida posible a las de las élites: una procesión fúnebre con mayor concurrencia y un monumento funerario lujoso, a los que no podían acceder únicamente por sus propios medios[168].

La inscripción de Lanuvio aporta información muy valiosa para conocer cómo procedían las asociaciones voluntarias ante la muerte de sus miembros, tal y como presentamos en los siguientes fragmentos[169]:

> Los que deseen hacer contribuciones mensuales para entierros pueden reunirse en dicha sociedad, pero sólo pueden hacerlo en nombre de la sociedad una vez al mes con el fin de hacer contribuciones para el funeral (*sepeliantur*) de un difunto (Col 1,10-13)
>
> ¡Hagamos los preparativos cuidadosa y apropiadamente para ofrecer buenas exequias en la despedida del difunto (*exitus defunctorum honeste*)! (Col 1,16)
>
> Posteriormente se votó que si alguien no había pagado las cuotas durante seis meses consecutivos, cuando le llegue la hora de la muerte no será considerada su solicitud de entierro (*funeris*), incluso aunque en su testamento así lo hubiera estipulado. Después se votó que por la defunción de un miembro de nuestra corporación que esté al día en los pagos, la tesorería le abonará 300 sestercios, de los cuales se deducirá una suma de 50 sestercios como cuota por el funeral (*exequiari*) para distribuirlos durante el entierro (*rogum*) [entre los asistentes]; además, las exequias (*exequiae*) se realizarán de pie. Posteriormente se votó que si un miembro fallece a más de 20 millas de la ciudad y se le notifica a la sociedad, se elegirán tres hombres de nuestra corporación a los que se les exhortará ir al lugar para disponer el funeral (*funeris*) […] se les dará dinero para los gastos del funeral (*funeraticium*) […] Pero si un miembro muere a más de 20 millas de la ciudad y es imposible notificarlo, el hombre que lo entierre exigirá de esta sociedad los gastos de funeral (*funeraverit*), menos los emolumentos y la cuota funeraria (Col 1,20-31)

Algunos de los términos que aparecen en la inscripción (*funus*, *ex[s]equiae*) apuntan a que las asociaciones voluntarias no se limitaban a proceder a la cremación de los difuntos (indicadas mediante los sustantivos *rogus* y *sepelio* señalados más arriba[170]) sino que

---

[168] Éric Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity* (New York: Cornel University Press, 2009; original francés de 2003), 37-40 plantea, en lo que respecta a Roma, que los miembros de los *collegia* pertenecían sobre todo a una clase media, y estaban interesados en que fuera la asociación la que se hiciera cargo del ritual de difuntos por las razones presentadas arriba.

[169] El texto latino de la inscripción lo encontramos en CIL XIV, 2112. Traducciones castellana e inglesa, respectivamente, en Dennis E. Smith, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (Estella: Verbo Divino, 2009; original inglés de 2003), 209-211 y Andreas Bendlin, "Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: The collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) Reconsidered", en: M. Öhler (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen: Gemeinschaft und ihre Ordnung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 207-296, 210-212.

[170] *Rogus* significa literalmente la pira en la que los difuntos eran cremados. Por su parte, *sepelio* puede indicar asimismo el acto de inhumar o incinerar, o bien el de colocar las cenizas o los restos en el lugar adecuado.

asimismo organizaban otros ritos como, por ejemplo, la procesión fúnebre; no podemos tampoco descartar que se hicieran cargo del velatorio previo[171]. Como expondremos más adelante, los *collegia* celebraban también banquetes funerarios por sus miembros difuntos.

A partir del s. I d.C. la inhumación se fue imponiendo paulatinamente entre los romanos; la arqueología muestra que, en este periodo, la parte occidental del Imperio practicaba la cremación, mientras que la parte oriental se distinguía por inhumar a sus muertos[172]. Para el s. II d.C. la inhumación parece que era la práctica habitual entre los pertenecientes a las familias imperiales y los ricos de estatus social menor (cuyo cambio posiblemente fue debido a la alta estima que se tenía hacia la cultura griega y el estatus alto asociado a ella entre la élite romana), y en el s. III d.C. ya era una costumbre más generalizada[173].

En lo que respecta a las costumbres judías, únicamente se conoce la inhumación de los muertos. En el s. I d.C. el método de enterramiento primario más frecuente entre los judíos de Jerusalén era en cuevas, en las que se excavaban las tumbas perpendicularmente, en posición horizontal (*loculi* o *kokhim*), o se colocaban los nichos en bancos (*arcosolia*)[174]. Una vez transcurrido un año se celebraba el segundo entierro poniendo fin definitivo al duelo[175], momento en el que los huesos, ya limpios de la carne, se depositaban en osarios que, a su vez, eran colocados dentro de las tumbas[176]. Algunos

---

[171] El uso y significado de *funus* y *exequiae* son amplios: ritos funerarios, procesión funeraria, honras fúnebres e incluso pueden designar el entierro o la incineración. Así, por ejemplo, Cicerón, *Clu*. 9,28-28: "[…] pero ese mismo día el niño, que a la hora undécima había sido visto en público en perfecta salud, murió antes de llegar la noche, y al día siguiente, antes de que amaneciera, fue incinerado (*combustus*). Y esta dolorosa noticia se la llevó a la madre […] habiendo sabido a un tiempo que le habían quitado no solamente el hijo sino también el derecho a participar de las exequias (*exsequiarum*), inmediatamente, desfallecida, se dirigió a Larino y allí hizo nuevo funeral (*funus*) por su hijo ya sepultado (*sepulto*)"; *Val. Max.* II, 10,3: "Y todo esto ocurrió a Escipión vivo; lo que sigue le sucedió a Emilio Paulo ya muerto: al celebrar las exequias (*exequiae*) y hallarse entonces en Roma por casualidad una embajada de los más notables de Macedonia, de repente echaron sobre sus hombros el féretro mortuorio […] ¡Qué gran honor tributaron, pues, a Paulo al no temer llevar de boca en boca de la plebe las pruebas de la derrota de su pueblo! Este espectáculo añadió a su funeral (*funeri*) el aspecto de un nuevo triunfo".

[172] Morris, *Death-Ritual*, 52.

[173] Morris, *Death-Ritual*, 56-61; Davies, *Death, Ritual and Belief*, 149; David Noy, "Where Were the Jews of the Diaspora buried?", en: M. Goodman (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World* (New York: Oxford Univesity Press, 1998) 75-89, 75.

[174] Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 457-479.

[175] El libro de Judith afirma que la protagonista continúa en duelo tras tres años y cuatro meses, pero estos datos quizá no muestran tanto práctica histórica como el modelo ideal del autor de la obra. Cf. Kraemer, *The Meanings of Death*, 18.

[176] Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 450-479.

autores consideran que esta práctica estaba ligada a la espera de la resurrección final de los muertos, pero otros niegan esta vinculación[177].

Mientras que en lo que respecta al tratamiento del cadáver hay diferencias culturales o se producen cambios a lo largo del tiempo, no ocurre lo mismo en lo que se refiere a la localización de los cementerios; el miedo que produce la muerte y la impureza que se le atribuye provocan que se establezcan fuera de los límites de las ciudades, de modo que ambos mundos, el de los vivos y el de los muertos, queden claramente separados[178].

3.4. La respuesta a la muerte y el género: los lamentos y las elegías

El entierro o la incineración del cadáver ponían básicamente fin a los ritos destinados a los muertos, aunque, como señalaremos más adelante, éstos eran destinatarios de posteriores conmemoraciones especiales. A partir de la actividad en el sepulcro, la acción ritual principal estaba destinada a los vivos y tenía un marcado carácter festivo con el fin de afirmar la vida. Antes, sin embargo, de describir estos ritos, vamos a prestar atención a los que llevaban a cabo de forma diferenciada las mujeres y los varones en las fases anteriores.

3.4.1. Los lamentos como expresión ritual femenina

Los lamentos rituales[179] eran en la antigüedad, aunque todavía persisten actualmente en algunas zonas europeas de ámbito rural, composiciones poéticas con las que las mujeres

---

[177] A favor de la vinculación entre la práctica del segundo entierro y la creencia en la resurrección de los muertos Davies, *Death, Ritual and Belief*, 25. La posición contraria en McCane, *Roll Back the Stone*, 43-45, para quien la práctica del segundo entierro y el uso de osarios individuales están relacionadas con los cambios en la estructura social del momento; en concreto, con la prosperidad económica debida entre otras cosas a la política de Herodes el Grande y una mayor importancia de la noción de individuo.

[178] A la pregunta de Ático sobre las leyes sobre los sepulcros, Cicerón responde en *Cic. Leg*. II, 58: "Muy poca cosa, Tito; y nada, creo, que ignoréis vosotros. Y lo que hay se ocupa menos de la religión que del derecho jurídico de los sepulcros. 'Al hombre muerto –dice la ley de las XII Tablas – no lo sepultes, ni lo quemes dentro de la ciudad'". Poco después, ante otra pregunta, el legislador aclara que a algunos personajes importantes se les permitió ser sepultados en la ciudad por los méritos adquiridos. Por su parte, las leyes judías rabínicas establecían que los lugares de enterramiento debían estar a 25 o 30 m de distancia de la población más cercana. Para el tema, cf. también Garland, *The Daily Life*, 180-181; Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 1.15-16.447.

[179] La literatura sobre el tema es amplia. Algunos de los estudios antropológicos significativos son: Alexiou, *The Ritual Lament*; Anna Caraveli-Chaves, "Bridge Between Worlds. The Greek Women's Lament as Communicative Event": *JAF* 93.368 (1980) 129-157; Loring Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece* (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 71-103.127-128; Anna Caraveli-Chaves, "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece", en: J. Dubisch (ed.), *Gender & Power in Rural Greece* (New Jersey: Princeton University Press, 1986) 169-194; Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature* (London - New York: Routledge, 1992); C. Nadia Seremetakis, "Duration of Pain: The Antiphony of Death and Women's Power in Southern Greece", en: C.N. Seremetakis (ed.), *Ritual, Power and the Body. Historical Perspectives on the Representation of Greek Women* (New York: Pella Publishing Company, 1993) 119-149; Evy Johanne Håland, "Greek Women and Death, Ancient and Modern: A Comparative Analysis", en: E.J. Håland (ed.), *Women, Pain and Death. Rituals and Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008) 34-62.

expresaban la pena ocasionada por la muerte, que iban acompañadas de signos como movimientos, lágrimas, golpes en el pecho, arañazos en la piel y arrancamiento de cabellos (*Cho*. 22-31)[180]. Constituían un medio para vehicular el dolor e integrar la separación de un modo significativo y socialmente aceptado, ya que mediante ellos se enfrentaba el hecho de la muerte y, haciéndolo, se superaba la crisis producida por ella, produciéndose una especie de catarsis[181].

Los lamentos tenían una estructura y contenido básicos, y algunos de sus elementos eran los siguientes: (1) los temas sobre los que trataban giraban en torno al acontecimiento de la muerte como tal y a las circunstancias que la ocasionaron, al destino de los muertos, y la pena y el sentimiento de abandono de los sobrevivientes; (2) contenían un tono de protesta contra el hecho de la muerte y contra sus consecuencias para los que aún continuaban con vida; (3) mencionaban datos de la biografía del muerto, de su identidad y del tipo de vínculo que le unía con la mujer que entonaba el lamento; de este modo, al hacer presente al difunto en el mundo de los vivos, derrotaban la muerte de modo simbólico; (4) describían el contraste entre la alegría y la pena, el pasado y el futuro, la vida y la muerte; (5) en ocasiones aludían a la muerte de forma metafórica, utilizando imágenes del mundo natural, donde todo muere y renace, o de una boda o un viaje, como un intento de afirmar la vida y negar que la muerte humana es el final de la existencia[182].

En las fuentes los lamentos aparecen bajo los términos θρῆνος y γόος[183], aunque muchas veces van acompañados de otros que tienen que ver con el llanto o las lágrimas, como κλαίω o δακρύω (*Il*. VI, 495-502; XXIV, 719-721; XXIV, 722-775; *Hel*. 1054-1055)[184]. Los

---

[180] Esquilo, *Cho*. 22-31: "Del palacio he venido, enviada en procesión de duelo con libaciones y ágiles golpes de mi mano. Ensangrentada se ve mi mejilla por las heridas que acabo de hacerme con los arañazos de mis uñas, y de lamentos se va alimentando mi corazón a lo largo de toda mi vida. Al compás de mis gritos de dolor, se rasgaba en jirones, se destrozaba el lino de mis vestidos, y el atavío que cubre mi pecho ha sido herido por tristes desgracias".

[181] Caraveli-Chaves, "Bridge Between Worlds", 129-130; Danforth, *The Death Rituals*, 71-72; Susan G. Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience* (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2004), 119.

[182] Danforth, *The Death Rituals*, 96-103.127-128; Seremetakis, "Duration of Pain", 128.

[183] Para la discusión sobre el uso de los diferentes términos, cf. Alexiou, *The Ritual Lament*, 6; Robert Garland, *The Greek Way of Death* (New York: Cornell University Press, 1985), 29-30.

[184] En la Ilíada encontramos la exposición pública del cadáver de Héctor y a tres mujeres, Andrómaca, Hécuba y Helena, que gimen y entonan lamentos fúnebres. Homero, *Il*. XXIV, 719-721: "Después de introducirlo en las ilustres moradas, luego lo depositaron en perforados lechos y sentaron al lado a cantores para que entonaran cantos fúnebres (θρήνων)". Los lamentos (designados con el término γόοιο) de las tres mujeres están narrados en XXIV, 722-775, donde, además, encontramos más vocabulario de duelo: las mujeres gimen (ἐθρήνεον) (v. 722), lloran (κλαίους) (v.746). En la misma obra, la esposa de Héctor y otras mujeres comienzan a llorar antes de que se produzca la muerte, ante las señales de su proximidad: VI, 495-502: "[…] mientras su esposa marcha a casa volviéndose de vez en cuando y derramando lozanas lágrimas (δάκρυ) […] Allí halló a muchas sirvientas y a todas ellas movió al llanto (γόον). Estaban llorando (γόον) a Héctor, todavía vivo, en su propia casa (οἴκῳ) pues estaban seguras de que de regreso del combate ya no llegaría". Cf. también Eurípides, *Hel*. 1054-55: "Te lloraré

estudiosos han mostrado que, a partir de Homero, las expresiones de dolor con lágrimas fueron restringiéndose paulatinamente al ámbito femenino; así, mientras que en la Ilíada hay varones que lloran (*Il*. XVIII, 16-17; XXIV, 4.9)[185], este hecho será interpretado en la literatura posterior (en la tragedia griega y más agudamente por algunos autores romanos) como algo inapropiado para el sexo masculino e indicio de una "falsa hombría"[186]. Parece observarse un proceso similar en la literatura bíblica, ya que, aunque en algunos pasajes del Antiguo Testamento aparecen varones dando muestra de sus emociones de dolor con lágrimas (1 S 20,41; 2 S 12,21)[187], las que fundamentalmente lloran y llevan a cabo lamentos son mujeres: las hijas de Israel lloran por Saúl (2 S 1,24)[188], las hijas de las naciones llorarán sobre Egipto (Ez 32,16)[189] y las mujeres en Jeremías cantan lamentos y los transmiten de una generación a otra (Jr 9,17-20)[190]. El libro de las Lamentaciones como tal constituye otro testimonio[191], ya que el origen de la obra pudo estar ligado a los

---

delante de ese impío con el pelo cortado y con lamentos fúnebres (θρήνοισι) como hacen las mujeres (γυναικείοις)".

[185] El hijo de Néstor llora la muerte de Patroclo en Homero, *Il*. XVIII, 16-17: "[…] llegó cerca de él el hijo del admirable Néstor derramando cálidas lágrimas (δὰκρυα θερμὰ) y le comunicó la dolorosa noticia"; en XXIV, 4.9 Aquiles llora recordando a su compañero/amigo Patroclo muerto (κλαῖε φίλου) y derramaba lozanas lágrimas (δάκρυον).

[186] Jo-Ann A. Brant, *Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004), 215, citando Charles Segal, *Euripides and the Poetics of Sorrow: Art, Gender, and Commemoration in Alcestis, Hipploytus, and Hecuba* (Durham: Duke University Press, Durham 1993), 63.

[187] En 1 S 20,41 aparecen llorando el rey David y Jonatán (LXX 1 R 20,41: "Y el muchacho se fue a la ciudad. Y David salió de Argob, cayó rostro en tierra y se postró tres veces ante Ionathán. Se besaron uno al otro y cada uno lloró [ἔκλαυσεν] por el otro hasta saciarse". En 2 S 12,21, tras hacer duelo por su hijo a punto de morir, los que acompañan a David, sorprendidos por su cambio, hablan de las lágrimas que anteriormente derramó (LXX 2 R 12,21: "Y le dijeron sus servidores: '¿Qué significa esto que has hecho? Pues cuando el niño estaba todavía vivo, ayunabas, llorabas [ἔκλαιες] y no dormías, y en cuanto el niño ha fallecido, te has levantado, has comido alimento y has bebido'").

[188] LXX 2 R 1,24: "Hijas de Israel, llorad (κλαύσατε) a Saúl, el que os revestía de escarlata con vuestros adornos, el que ponía adorno y oro en vuestros vestidos".

[189] LXX Ez 32,16: "Un lamento (θρῆνός) es y lo entonarás (θρηνήσεις), y las hijas de las naciones lo entonarán (θρηνήσουσιν). Por Egipto y por todo su poder lo entonarán (θρηνήσουσιν)".

[190] LXX Jr 9,17-20: "Llamad a las plañideras (θρηνούσας) y que vengan, y ante las sabias enviad recado, y que entonen y que asuman por nosotros un lamento (θρῆνον), y que hagan nuestros ojos salir lágrimas (δάκρυα) y que nuestros párpados manen agua. Porque una voz de plañido se escuchó en Sión: '¡Cómo hemos sufrido! Nos avergonzamos mucho, porque abandonamos la tierra y expulsamos nuestros campamentos'. Escuchad por fin, mujeres, la palabra de Dios y que acojan vuestros oídos las palabras de su boca, y enseñad vosotras a vuestras hijas un plañido, y una mujer a la de al lado un lamento (θρῆνον)".

[191] Citamos a continuación algunos versículos significativos de la obra, tanto del texto hebreo como de la traducción griega, ya que en ocasiones hay diferencias significativas. LXX Lm 1,20: "Mira, Señor, que estoy oprimido; mi vientre se perturbó (ἐταράχθη), mi corazón se agitó en mí, porque con amargura me amargué; desde fuera me privó de hijos una espada como la muerte en una casa"; 2,5c: "Ha llenado la capital de Judá de llantos y lamentos"; 2,11a: "Faltaron lágrimas (δάκρυσιν) en mis ojos, se perturbó (ἐταράχθη) mi vientre"; 2,18a-b: "Clamó su corazón hacia el Señor: 'Murallas de Sión, haced descender como un torrente las lágrimas (δάκρυα) día y noche".

lamentos femeninos[192]. En el Nuevo Testamento también encontramos algunas referencias a los lamentos femeninos como, por ejemplo, el llanto por la hija de Jairo (Mc 5,38)[193], por el hijo de la viuda de Naín (Lc 7,13)[194] o por el propio Jesús[195], tendencia que persiste en el judaísmo rabínico posterior (MQ 3,9)[196]. Este hecho podría estar reflejando una asimilación de los valores dominantes del contexto en el que nacieron y se pusieron por escrito estas tradiciones.

Además de irse paulatinamente considerando algo propio de mujeres, los lamentos sufrieron un proceso de control y restricción. Un acontecimiento clave en este proceso fue la ley establecida por Solón en el s. VI a.C., de mucha repercusión y larga vigencia, ya que Plutarco atestigua que todavía era aplicada en sus días[197]. Aunque su contenido no ha sido conservado directamente sino a través de autores posteriores a él, se puede reconstruir atendiendo al testimonio de éstos[198].

La ley de Solón[199] estableció que la exposición de los cadáveres (*prothesis*) se debía llevar a cabo, no fuera de las casas, como se acostumbraba a realizar, sino en el interior de las mismas, y finalizar antes del amanecer del día en que comenzaba. Esto modificó considerablemente el ritual de duelo, ya que eliminó el carácter público y visible del homenaje a los difuntos, reduciéndolo al espacio privado de la casa (*Leg*. XII, 959a; XII,

---

[192] Para los lamentos en la Biblia hebrea, cf. Fokkelien van Dijk-Hemmes, "Traces of Women's Text in the Hebrew Bible", en: A. Brenner - F. van Dijk-Hemmes (ed.), *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Leiden - New York - Köln: Brill, 1993) 17-109, 83-90.

[193] Mc 5,38: "Llegan a la casa del jefe de la sinagoga y observa el alboroto, unos que lloraban (κλαίοντας) y otros que daban grandes alaridos (ἀλαλάζοντας)".

[194] Lc 7,13: "Al verla, el Señor tuvo compasión de ella y le dijo: 'No llores (μὴ κλαῖε)'".

[195] Jn 16,20: "En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis (κλαύσετε καὶ θρηνήσετε), y el mundo se alegrará"; 20,11: "Estaba María junto al sepulcro fuera llorando (κλαίουσα). Y mientras lloraba (ἔκλαιεν) […]".

[196] MQ 3,9: "En los novilunios de la fiesta de la Dedicación y de Purim pueden hacer lamentación y batir palmas, pero no pueden entonar endechas lúgubres. Después de enterrar al muerto no se hacen lamentaciones ni se baten palmas. ¿Qué significa hacer lamentación? Que todas se lamentan a la vez. ¿Qué significa entonar endechas lúgubres? Que una entona y las otras responden".

[197] Plutarco, *Sol*. 21,7: "De estas prohibiciones, la mayoría todavía están vigentes en nuestras leyes".

[198] Las fuentes para acceder a la legislación de Solón son un discurso atribuido a Demóstenes (s. IV a.C.) y Plutarco (s. I-II d.C.). Asimismo, la obra de Cicerón (s. II-I a.C.) proporciona información importante ya que en *Sobre las leyes* II, 25-27 (64-68), recopiló la legislación funeraria de la Atenas antigua y la dividió en tres etapas: (1) la de Solón; (2) la del periodo posterior a él, que algunos identifican con Pisístrato o Clístenes (s. VII-VI a.C.); y (3) la de Demetrio de Falero (s. IV-III a.C).

[199] Para este tema, cf. Alexiou, *The Ritual Lament*, 14-23 (la autora discute un mayor número de leyes que las que hemos incluido aquí); Miriam Valdés Guía, "Restricciones funerarias en la legislación ateniense; el papel de la mujer": *ARYS* 1 (1998) 51-61, 52; Pomeroy, *Families in Classical*, 100-105; Gail Holst-Warhaft, "Death and the Maiden: Sex, Death, and Women's Laments", en: E.J. Håland (ed.), *Women, Pain and Death. Rituals and Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008) 15-33, 24.

959e-960a)[200], y disminuyó considerablemente el protagonismo que hasta ese momento las mujeres habían tenido en él[201]. Las razones de esta restricción estuvieron directamente conectadas con los lamentos femeninos, considerados excesivos y, sobre todo, y debido a su contenido de protesta frente a la muerte, capaces de perturbar el *statu quo*[202]; sin embargo, hay indicios para sostener que nunca logró imponerse del todo, ya que tanto la insistencia en la moderación que se observa en legislaciones posteriores y en otros testimonios (literarios[203] o pictóricos[204]), muestran que las prácticas tradicionales sobrevivieron pese a las reiteradas prohibiciones[205].

La ley de Solón limitó asimismo la asistencia femenina a la *prothesis* y reguló su comportamiento en la *ekphora*. Respecto a la primera, únicamente les permitía asistir a las que tuvieran un parentesco con el difunto hasta el grado de hija de primo o fueran mayores de 60 años[206]. Sobre los varones, por el contrario, no recayó ningún tipo de

---

[200] Platón, *Leg*. XII, 959a: "Y en cuanto a los velatorios (προθέσεις), en primer lugar que no esté el difunto en casa (ἔνδον) por más tiempo que el que pueda indicar quién está como muerto y quién muerto realmente, y así vendría a ser normal, tratándose de seres humanos, la conducción al sepulcro (ἐκφορά) en el curso del tercer día"; XII, 959e-960a: "[…] al llegar el fin de cada uno, que haya por lo menos un guardián de la ley que dirija las disposiciones, aquel a quien hayan llamado como inspector los familiares (οἰκεῖοι) del difunto (τετελευτηκότος). Y el velatorio (πρόθεσις) y todo lo demás hágase según las costumbres que haya en ello, pero es preciso que ellas cedan ante la ley de la ciudad, que prescribirá lo siguiente: El imponer que se llore (δακρύειν) al finado (τετελευτηκότα) o que no, sería cosa fea, pero no el prohibir que se entonen lamentaciones (θρηνεῖν) y se levante la voz fuera de la casa (οἰκίας), ni el impedir que se saque el muerto (νεκρὸν) a la calle (ὁδῶν) con ostentación y que se le lleve por ella dando voces (ἐν ταῖς ὁδοῖς πορευόμενον φθέγγεσθαι); al contrario, que antes del alba (πρὸ ἡμέρας) estén fuera de la ciudad (ἔξω τῆς πόλεως)".

[201] Alexiou, *The Ritual Lament*, 6; Pomeroy, *Families in Classical*, 107.139.

[202] Para este tema y el temor ante los lamentos por su capacidad para incitar a la venganza, cf. Alexiou, *The Ritual Lament*, 14-15.18-23; Holst-Warhaft, *Dangerous Voices*, 61-98.123-124; Valdés Guía, "Restricciones funerarias", 58.60.

[203] Así, por ejemplo, Luciano, al ridiculizar el rol de las plañideras, atestigua que éstas continuaban ejerciendo su rol tradicional (cf. *supra*, nota 150).

[204] Ver, por ejemplo, un ánfora contemporánea a la ley de Solón en la que hay representada una escena de *prothesis* con mujeres en señal de duelo en Deborah Kamen, "The Life Cycle in Archaic Greece", en: H.A. Shapiro (ed.), *A Cambridge Companion to Archaic Greece* (Cambridge - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 2007) 85-107, 102; cf. figura 14 en la p. 296 del mismo volumen.

[205] Alexiou, *The Ritual Lament*, 19; 22-23.

[206] Con respecto a la *prothesis*, el testimonio de Plutarco sobre Solón nada dice sobre el lugar; más bien enfatiza lo que tiene que ver con las mujeres, restringiendo sus costumbres por considerarlas excesivas. Plutarco, *Sol*. 21,5(4): "Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres (ταις εξόδοις τῶν γυναικῶν), a los duelos (τοις πένθεσι) y a las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno". Sin embargo, el testimonio de Demóstenes expone una normativa más específica, como se ve a continuación. Demóstenes, *Macart*. XLIII, 62: "Sea expuesto (προτίθεσθαι) el difunto (ἀποθανόντα) en el interior (ἔνδον), según se quisiere. Lleven a soterrar al finado al día siguiente a aquél en que le hubieren expuesto, antes de salir el sol [...] No sea lícito que una mujer entre en los aposentos del finado […] si está dentro de los sesenta años, excepto cuantas estén dentro del grado de hijos de primos". Cf. también Cicerón, *Cic. Leg*. II, 64: "Después que, como escribe Falereo, había comenzado el lujo en los funerales y las lamentaciones, los suprimió una ley de Solón, ley que nuestros decenviros

restricción, ni aun en el caso de grado de parentesco muy lejano. Respecto a las procesiones fúnebres (*ekphora*), estableció que durante las mismas los varones debían ir delante y las mujeres detrás[207]; además, dispuso que únicamente podían participar en ellas aquéllas a las que les era permitida la asistencia a la *prothesis*. También en este caso tenemos, sin embargo, constancia de que las mujeres continuaron entonando lamentos en esta fase ritual, aunque lógicamente Solón logró incrementar el protagonismo masculino en ella[208]. Curiosamente, las prohibiciones no afectaron al comportamiento de las mujeres en el momento del entierro o la incineración. Este hecho, unido a la restricción de la *prothesis* a la esfera privada, provocó que los espacios en los que las mujeres se lamentaban por los muertos fueran polarizándose paulatinamente en dos ámbitos: el doméstico de la casa y el público de las tumbas[209].

3.4.2. La valoración socio-cultural de los lamentos femeninos

La ley de Solón fue consecuencia, como ya adelantamos más arriba, de la visión de los varones de los lamentos femeninos como una expresión ritual peligrosa y amenazante. Esta visión perdurará y se acentuará durante los siglos siguientes, tal y como se deduce de diversos testimonios de autores romanos en los que encontramos su propia valoración del rol de las mujeres en el ritual de duelo y del carácter de éstas, que, a su juicio, se manifiesta en ellos.

Podemos resumir su testimonio de la siguiente manera: consideran que las mujeres están naturalmente inclinadas a una manifestación excesiva de la pena, lo cual es valorado muy negativamente. Por el contrario, lo propio de los varones es la respuesta moderada al sufrimiento y no deben seguir el ejemplo femenino. Consecuentemente, las mujeres, para ser virtuosas y socialmente valoradas, deben comportarse ante la muerte según un patrón de acción típicamente masculino. Así, por ejemplo, Plutarco, aludiendo a que la ley de Solón sigue vigente en la legislación de su tiempo, afirma que ésta ha añadido que serán castigados quienes se entreguen a los desatinos del duelo, algo indigno de varones y propio de mujeres[210]. Otros dos escritos del mismo Plutarco, *Escrito de consolación a*

---

trasladaron a las XII tablas casi traducida […] Las prohibición de las lamentaciones está tomada literalmente: 'Que las mujeres no se arañen las mejillas, ni acompañen con sus lamentaciones la conducción del cadáver'"; 65: "Se suprimió también la concurrencia numerosa de hombres y mujeres, para que disminuyeran las lamentaciones, pues es claro que con el concurso de personas se aumenta la expresión de dolor".

[207] Demóstenes, *Macart*. XLIII, 62: "Vayan los varones delante, cuando lo lleven a soterrar, las mujeres detrás".

[208] Alexiou, *The Ritual Lament*, 7; Pomeroy, *Families in Classical*, 139.

[209] Alexiou, *The Ritual Lament*, 23.

[210] Plutarco, *Sol*. 21,7: "De estas prohibiciones, la mayoría todavía están vigentes en nuestras leyes. En estas se añade que por los ginecónomos (γυναικονόμων) sean castigados los que hagan tales cosas, por entregarse a las aflicciones y desatinos de los duelos, indignos de hombres y propios de mujeres (ὡς ἀνάνδροις καὶ γυναικώδεσι τοῖς περὶ τὰ πένθη πάθεσι καὶ ἁμαρτήμασιν ἐνεχομένους)". Estos ginecónomos eran oficiales cuya función era censurar a las mujeres.

Apolonio y *Escrito de consolación a su mujer*, presentan múltiples ejemplos de lo ya dicho. El ideal es la moderación, los varones que expresan la pena son descalificados por comportarse de forma afeminada y las mujeres que se lamentan se equiparan a los bárbaros[211]; su esposa es para él digna de alabanza porque ante la muerte de su propia hija no ha dado muestras excesivas de duelo y ha mantenido en orden su casa, como si nada hubiera ocurrido[212]. Asimismo, algunas obras de Séneca, *Consolación a Marcia* y *Consolación a su madre Helvia*, presentan rasgos muy semejantes[213].

3.4.3. Las elegías como expresión ritual masculina

La aplicación de la ley de Solón y la consecuente restricción de los lamentos rituales de las mujeres coincidieron con el periodo en el que se consolidó Atenas como *polis*, momento, a su vez, en el que a los héroes que morían en beneficio de la misma se les empezó a ofrecer un homenaje funerario de carácter público en el que los varones desempeñaban las principales funciones. A diferencia de los lamentos, centrados en la experiencia de la pérdida y el sinsentido de la muerte, estos homenajes protagonizados por los varones no lloraban al muerto sino que destacaban y alababan su valía y proezas. Con este fin nacieron unas oraciones fúnebres de carácter peculiar, llamadas elegías o elogios (*epitháphios lógos*)[214], que constituían un tipo de discurso que paulatinamente se convirtió

---

[211] Plutarco, *Cons. Apoll*. 4: "[…] la razón pide que los hombres prudentes ante tales padecimientos no sean ni indiferentes ni demasiado sensibles, pues el primer estado sería duro y brutal y el otro débil y afeminado (γυναικοπρεπές). Y prudente es el que mantiene los límites apropiados y es capaz de soportar sabiamente lo favorable y lo adverso de las cosas que le suceden en la vida"; 22: "Se cuenta que el legislador de los licios ordenaba a sus ciudadanos, cuando lloraban por la muerte de alguien, que llorasen vestidos de mujer, queriendo mostrar con ello que el llanto es propio de mujeres y que no conviene a hombres moderados y que pretenden haber recibido la educación de un hombre libre. Efectivamente, el lamento es, en realidad, femenino, débil e innoble, pues las mujeres son más propensas a las lamentaciones que los hombres, y los bárbaros más que los griegos y los hombres inferiores más que los mejores".

[212] Plutarco, *Cons. ux*. 4: "Dicen también esto con asombro quienes estuvieron presentes, que ni siquiera te pusiste un manto de luto (πένθιμον) ni te sometiste tú ni a tus sirvientas a aparecer con signos de duelo y afeamiento, que no hubo ninguna disposición de un panegírico lujoso entorno a la tumba (ταφέν), sino que todo se hizo ordenadamente y en silencio en compañía de los más allegados"; 5: "cuando veían gran orden y tranquilidad, como después lo contaban también a otros, pensaban que no había ocurrido ninguna desgracia, sino que se había difundido una falsa historia. ¡Tan prudentemente mantuviste en orden la casa en una ocasión que da gran posibilidad de desorden! Sin embargo, tú le criaste a tu propio pecho y soportaste con firmeza una intervención quirúrgica cuando el pezón sufrió una contusión. Esto es nobleza y amor de madre"; 9: "no tengas en cuenta las lágrimas (δάκρυα) actuales y las lamentaciones (ἐπιθρνήσεις) de quienes entran a visitarnos, lágrimas y lamentaciones dirigidas a cada persona en duelo por una funesta costumbre, piensa, por el contrario, que pasarás tu vida envidiada por estos a causa de tus hijos, tu casa y tu forma de ser".

[213] Ver, por ejemplo, el comienzo de *Consolación a Marcia*, escrito para poner fin a su dolor desmesurado por la pérdida de su hijo. Séneca alaba a la mujer porque en otros momentos ha estado "alejada de la debilidad del carácter femenino como de sus demás defectos" (nº 1) y le expone modelos a imitar (que no se dejan llevar por la pena) y modelos a evitar (que han hecho un duelo excesivo). Para una valoración de la obra de Séneca a este propósito, cf. Hopkins, *Death and Renewal*, 218.

[214] Alexiou, *The Ritual Lament*, 104-108 presenta los diferentes géneros, su origen y evolución. Cf. también Holst-Warhaft, *Dangerous Voices*, 4-5; Valdés Guía, "Restricciones funerarias", 52; 56; 60.

en un género literario específico y saltó los límites de su origen ateniense y su vínculo con las muertes en la batalla[215]; de hecho, encontramos también ejemplos de elegías en la literatura bíblica, lo cual muestra que fue un género muy conocido y extendido[216]. Solían realizarse fundamentalmente durante la procesión fúnebre y en el sepulcro[217].

El objetivo de las oraciones fúnebres era ensalzar al muerto y mostrar, no ya la pena de los supervivientes, sino su propio dominio de los sentimientos y que la muerte tenía sentido y servía a una buena causa. Este género formaba parte de lo que actualmente se denomina "muerte noble"[218], concepto que designa los procesos por los que algunas muertes se presentaban como algo bueno, generalmente en beneficio del Estado[219]. Algunos autores resaltan que tenían un elemento de consolación destinado a los supervivientes[220], aunque éste estaba mediado por un lenguaje formal perteneciente a la élite gobernante[221]. Estos

---

[215] Jan Willem van Henten - Friedrich Avemarie, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity* (London - New York: Routledge, 2002), 17-18.

[216] Así, por ejemplo, en 2 M 6,18-31, donde la muerte de Eleazar es presentada como preferible y honrosa (εὐκλείας, 6,19); él acepta voluntariamente la muerte ("marchaba voluntariamente al suplicio") y pronuncia palabras como las siguientes: "Por eso, al abandonar ahora valientemente la vida, me mostraré digno de mi ancianidad, dejando a los jóvenes un ejemplo noble al morir generosamente con ánimo y nobleza", 6,27-28. La escena termina así: "Eleazar dejó su muerte como ejemplo de nobleza y recuerdo de virtud, y no sólo a los jóvenes, sino también a la mayoría de la nación". También encontramos testimonios similares en los escritos de Flavio Josefo. En uno de ellos describe la muerte noble de Eleazar aplastado por un elefante en una batalla contra Antíoco en los siguientes términos: "Así murió aplastado, de modo que, al preferir la gloria antes que la vida, no logró nada más que el intento de una gran hazaña" (*BelJ*. I, 43). En otro da cuenta de la muerte noble de la madre de Hircano, una mujer valiente y con dominio de sí, a diferencia de su hijo: "Ante esta visión, en Hircano podían más la compasión y el miedo que la ira; su madre, en cambio, sin ceder a los ultrajes y a la muerte que pesaba sobre ella, levantaba las manos y pedía a su hijo que no se ablandara ante los sufrimientos que recibía, ni perdonara a aquel impío, pues para ella era mejor la muerte a manos de Ptolomeo que la inmortalidad, con tal de que este pagase su pena por los males que había cometido contra su familia. Cuando Juan contemplaba la actitud de su madre y escuchaba sus súplicas, estaba decidido a atacar, pero cuando veía que ella era golpeada y torturada, se ablandaba y era dominado totalmente por el dolor" (*BelJ*. I, 58-59).

[217] Cilliers - Retief, "Burial Customs", 140; Hope, *Death in Ancient Rome*, 104.

[218] Así en Demóstenes, *Epitaph*. 37: "[…] en cambio, de la preciada y honrosa (τιμίου καὶ καλοῦ) contrapartida encontraremos la responsabilidad en la decisión de quienes quisieron morir noblemente (καλῶς ἀποθνήσκειν)".

[219] Valdés Guía, "Restricciones funerarias", 52. Lo que hoy comprendemos bajo el constructo de "muerte noble" adoptaba en la antigüedad diversas formas: las oraciones fúnebres, vidas de filósofos modélicos capaces de dar la vida, tragedias con elementos de auto sacrificio, entre otras. Cf. van Henten - Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, 6.

[220] En efecto, esto se ve también en Platón, *Menex*. 236e: "[…] se requiere, pues, un discurso tal que ensalce cumplidamente a los muertos y exhorte con benignidad a los vivos, recomendando a los descendientes y hermanos que imiten la virtud de estos hombres, y dando ánimos a los padres, las madres, y a los ascendientes lejanos que aún queden".

[221] Nicole Loraux, *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City* (Cambridge - London: Harvard University Press, 1986; original francés de 1981), 49; Hope, *Death in Ancient Rome*, 206.

discursos tenían una función ideológica importante, ya que servían para instruir a la población más joven (*Polyb*. 54,1-3)[222], legitimar objetivos de tipo político (por ejemplo, la hegemonía de una ciudad frente al resto) e inculcar sentimientos patrióticos e identitarios[223].

A partir de los testimonios que se han conservado se deduce que algunas de las características centrales de las elegías como género son, además de lo dicho hasta ahora, las siguientes[224]: (1) la muerte de los soldados beneficia a la ciudad (*Menex*. 235a)[225], de modo que éstos son llamados frecuentemente "salvadores" de la misma (*Menex*. 237a; *Epitaph*. 8.10.18; 1 M 9,19-21)[226]; (2) es una muerte de carácter voluntario: son ellos los que la eligen porque prefieren morir con honra a vivir sin honor (*Thuc*. II, 42; *Menex*. 246d; *Epitaph*. 26)[227]; (3) cuando se produce este tipo de muerte se produce una paradójica

---

[222] Polibio 54,1-3: "Además, el que perora sobre el que van a enterrar, cuando, en su discurso, ha acabado de tratar de él, entonces habla de los demás representados, comenzando por el más viejo, y explica sus gestas y sus éxitos. Así se renueva siempre la fama de los hombres óptimos por su valor, se inmortaliza la de los que realizaron nobles hazañas, el pueblo no las olvida y se transmite a las generaciones futuras la gloria de los bienhechores de la patria. Y lo que es más importante, esto empuja a los jóvenes a soportar cualquier cosa en el servicio del estado para alcanzar la fama que obtienen los hombres valerosos".

[223] Loraux, *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, 16.49; van Henten - Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, 18-19. Un ejemplo lo encontramos en Platón, *Menex*. 235a-b, que afirma que los discursos funerarios provocan, no sólo mayores sentimientos de nobleza entre los ciudadanos griegos, sino la admiración y el respeto por parte de los extranjeros: "[…] ante sus alabanzas me siento en una disposición muy noble y cada vez me quedo escuchándolos como encantado, imaginándome que en un instante me he hecho más fuerte, más noble y más bello. Como de costumbre, siempre me acompañan y escuchan conmigo el discurso algunos extranjeros, ante los cuales en seguida me vuelvo más respetable. Parece, en efecto, que ellos, persuadidos por el orador, también experimentan estas mismas sensaciones con respecto a mí y al resto de la ciudad, a la cual juzgan más admirable que antes".

[224] Para una síntesis de los elementos de la muerte noble tal y como aparecen en los discursos funerarios cf. Jerome H. Neyrey, "The 'Noble Shepherd' in John 10: Cultural and Rhetorical Background": *JBL* 120.2 (2001) 267-291, 271-276.

[225] Platón, *Menex*. 235a: "[…] ensalzan a la ciudad de todas las maneras y a los que han muerto en la guerra y a todos nuestros pasados que nos han precedido".

[226] Platón, *Menex*. 237a: "¿Por dónde daríamos comienzo correctamente al elogio de unos hombres valientes (ἄνδρας ἀγαθοὺς ἐπαινοῦντες), que en vida alegraban a los suyos con su virtud y que han aceptado la muerte a cambio de la salvación de los vivos (τῆς τῶν ζόντων σοτηερίας)?"; Demóstenes, *Epitaph*. 8: "[…] fueron llamados salvadores (σωτῆρες ὠνομάσθησαν)"; 10: "y mediante sus peligros, afrontados individualmente, se convirtieron en causantes de la común salvación (σωτηρίας) para todos los griegos"; 18: "y si crecía algún peligro común a todos los griegos, estos fueron los primeros en preverlo y en muchas ocasiones exhortaron a todos a la salvación (εἰς σωτηρίαν)"; 1 M 9,19-21: "Jonatán y Simón tomaron a su hermano Judas y le dieron sepultura en el sepulcro de sus padres en Modín. Todo Israel le lloró (ἔκλαυσαν), hizo gran duelo por él (ἐκόψαντο – κοπετὸν) y muchos días estuvieron repitiendo esta lamentación (ἐπένθουν): '¡Cómo ha caído el héroe que salvaba a Israel! (πῶς ἔπεσεν δυνατὸς σῴζων τὸν Ισραηλ)'".

[227] Tucídides II, 42: "[…] consideraron, pues, en el trance mismo de la lucha, que se debía sufrir la muerte antes que salvarse huyendo, y evitaron una fama vergonzosa, sostuvieron la lucha al precio de la vida, y en un breve instante de azar, en la culminación de su gloria y no de su miedo, murieron"; Platón, *Menex*. 246d: "[…] aunque podíamos vivir sin honor, escogimos morir con honra (καλῶς αἱρούμεθα μᾶλλον

inversión de los valores convencionales, de modo que lo que se podría considerar un fracaso (la muerte) constituye en realidad la victoria y la gloria (*Epitaph*. 19.34)[228]; (4) los que mueren con una muerte noble son honrados públicamente mediante discursos que tienen como fin recordar y dar gloria al difunto; (5) así, estos héroes poseen la inmortalidad a través del recuerdo (*Thuc*. II, 43; *Epitaph*. 32)[229].

3.5. Los banquetes de difuntos

La última fase del ritual de difuntos estaba dirigida fundamentalmente a los vivos. A excepción de los ritos destinados a la purificación[230], el resto tenía un carácter conmemorativo y festivo (*Vat*. 30)[231], entre los cuales destacan por su importancia y función social los banquetes.

τελευτᾶν), antes que precipitaros a vosotros y a vuestra posteridad en el oprobio y antes de deshonrar a nuestros padres y a todo el linaje que nos ha precedido"; Demóstenes, *Epitaph*. 26: "[…] aguantaron con fortaleza en embate del peligro de nuestros adversarios y prefirieron una muerte honrosa (θάνατον καλὸν) a una vida de deshonor".

[228] Demóstenes, *Epitaph*. 19: "[…] por necesidad sucede, cuando tiene lugar una batalla, que unos son derrotados y otros, vencedores (τοῖς δὲ νικᾶν); pero yo no dudaría en afirmar que a mí me parece que quienes de uno y otro bando mueren en sus puestos no tienen parte en la derrota, sino que ambos alcanzan la victoria (νικᾶν)"; 34: "de ellos podría afirmarse con verosimilitud que están sentados cabe los dioses subterráneos y que ocupan el mismo rango, en las islas de los bienaventurados, que los bravos varones (ἀγαθοῖς ἀνδράσιν) que les han precedido; nadie vio, en efecto, ni nos ha referido esas noticias con relación a ellos, pero a quienes los vivos hemos juzgado dignos de los honores (τῶν ἄνω τιμῶν) de este mundo de arriba, a esos, presagiándolo en virtud de su gloria (τῇ δόξῃ), nosotros consideramos que también allí obtienen los mismos honores (τῶν αὐτῶν τιμῶν)".

[229] Tucídides II, 43: "[...] pues dando sus vidas por el interés común, recibían para sí mismos una alabanza inmortal y la más gloria tumba: no tanto el lugar en que yacen, como aquella otra en que queda a perpetuidad su gloria, hecha inmortal en el corazón de todos los hombres en el momento de la palabra o de la acción. Pues la tierra entera es la tumba de los hombres ilustres"; Demóstenes, *Epitaph*. 32: "dejan en herencia por mucho tiempo, que no por poco, y hasta para toda la eternidad, una buena fama que nunca será vieja".

[230] Tanto los griegos como los romanos y judíos tenían costumbre de realizar ritos para purificar las casas, las pertenencias del difunto y las personas que habían estado en contacto con él. Para los griegos son importantes la ley de Keos (s. V a.C.), que hace referencia a la purificación con agua, y Demóstenes, *Macart*. 58: "Respecto de los que en los demos murieren y a quienes nadie levantare, dé orden el demarco a sus parientes de que procedan a su levantamiento, los sepulten y purifiquen [καθαίρειν] el demo el día en que hubiere muerto". Los romanos llamaban al rito de purificación *suffitio*, para el que utilizaban agua y fuego, y se celebraba una vez pasado el periodo de duelo de los primeros nueve días; cf. John Bodel, "Dealing with the Dead. Undertakers, Executioners and Potter's Fields in Ancient Rome", en: V.M. Hope - E. Marshall (ed.), *Death and Disease in the Ancient City* (London-New York: Routledge, 2000) 128-151, 141; Lindsay, "Death-Pollution", 167. En lo que respecta a los judíos, la preocupación por recuperar la pureza aparece en la Biblia hebrea (Nm 18; 19; Lv 22) y en otras obras, como Tb 2,5.9 o Josefo, *CAp*. 2,205: "Después de la ceremonia se debe purificar (καθαίρειν) la casa (οἶκον) y sus habitantes"; esto explica asimismo la costumbre de abandonar algunos objetos utilizados en las sucesivas visitas a las tumbas (como lámparas o botellas de perfume) dentro de estas mismas (cf. McCane, *Roll Back the Stone*, 48).

[231] La referencia es interesante, puesto que muestra el cambio que se produce en el banquete: ya no es un momento de tristeza sino de alegría y fiesta. Cicerón, *Vat*. 30: "Me gustaría además saber con qué

Los banquetes de difuntos son una modalidad de lo que se denomina la "institución social del banquete" del contexto mediterráneo antiguo. Estudios actuales sobre el tema han puesto de relieve la pertinencia de comprender este tipo de comidas dentro del marco de las acciones rituales, ya que permite entender mejor su dinámica y dimensión social (*Quaest. conv.*[232]) o, dicho de otro modo, la manera en la que desempeñaban funciones como generar y afirmar determinados valores sociales o las fronteras de un grupo[233]. Por otra parte, uno de los rasgos de las acciones rituales es dotar de un carácter especial a lo que se hace, y, consecuentemente, generar la distinción entre actividades cotidianas y otras de tipo privilegiado[234]. Así, el acercamiento ritual a los banquetes antiguos es muy pertinente ya que se distinguían de las comidas ordinarias[235] en aspectos como la observancia de un orden preestablecido en lo que se refiere a la manera de reclinarse o las diferentes partes de las que constaban, quién los presidía o quiénes podían participar en ellos[236].

Los banquetes rituales se celebraban en la antigüedad por diferentes razones y en diversos contextos, lo cual dio origen a una tipología de los mismos. Aunque en muchos casos las fronteras entre un tipo y otro son fluidas, suelen distinguirse los siguientes: (1) banquetes de tipo religioso, como comidas sacrificiales o los que se llevaban a cabo en reuniones de una asociación religiosa; (2) banquetes relacionados con eventos familiares como bodas o funerales; (3) banquetes que se celebraban entre los amigos (por ejemplo, en las asociaciones filosóficas) o entre patronos y clientes[237]. Todas estas comidas tenían en

---

propósito o intención te sentaste a la mesa, vestido con una toga oscura, en el banquete funerario […] ¿Quién se sentó alguna vez enlutado en un banquete?".

[232] Así, por ejemplo, Plutarco señala cómo las comidas no se limitaban al mero hecho fisiológico de comer. Plutarco, *Quaest. conv.,* 697c-d: "Los romanos tienen en la boca, Socio Seneción, el dicho de aquel varón agradable y humano, quienquiera que fuera, que, después de haber cenado (ἐδείπνεσειν) solo, dijo: 'Hoy he engullido, no cenado (δεδειπνηκέναι)', en la idea de que la cena (δείπνου) desea siempre compañía (κοιωνίαν) y afabilidad (φιλοφροσύνην) que la haga agradable […] y, en verdad, el condimento más divino de la cena (δείπνου) y la mesa es la presencia de un amigo (φίλος), un familiar o un conocido, no por el hecho de comer o beber acompañado (συνεσθίειν καὶ συμπίνειν), sino porque participa en nuestra conversación y nos hace partícipes de la suya".

[233] Hal Taussig, *In the Beginning Was the Meal* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 56-57.

[234] Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), 74.

[235] Taussig, *In the Beginning*, 59.67-85.

[236] Según la costumbre más extendida, la posición que cada cual ocupaba en el banquete y la postura que adoptaba era reflejo de su estatus social. De este hecho deja constancia Plutarco, al relatar cómo en una ocasión un invitado llegó tarde a una comida y, al no quedar un lugar acorde a su clase, se marchó. Plutarco, *Quaest. conv*., 615d: "Cuando ya los asistentes, según lo previsto, eran muchos, un forastero como un emperejilado de la comedia, más chabacano aún por su atuendo presuntuoso y su comitiva de esclavos, llegó hasta las puertas de la sala, dirigió en derredor una mirada a los que estaban echados y no quiso entrar, sino que, dándose la vuelta se retiraba. Y como se apresurasen tras él muchos, dijo que no veía digno de él el sitio que quedaba".

[237] Angela Standhartinger, "Women in Early Christian Meal Gatherings: Discourse and Reality", en: D.E. Smith - H. Taussig (ed.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table* (New York: Palgrave Macmillan, 2012) 87-108, 92.

común el hecho de participar de la estructura y de la función social de la institución social del banquete[238].

En cuanto a su estructura, los banquetes tenían generalmente dos partes: el llamado δεῖπνον, durante el cual se comía (los romanos denominaban esta comida principal *fercula*), y el denominado συμπόσιον, momento dedicado a beber y al entretenimiento (llamado por los romanos *convivium*); el tránsito de una parte a otra se realizaba por medio de un rito en el que, entre otras cosas, se hacían a los dioses libaciones de vino sin mezclar[239].

Como vamos a ver a continuación, los datos permiten sostener que la celebración de banquetes funerarios estaba extendida por toda la cuenca mediterránea. Sin embargo, dado que en este caso hay matices diversos en las diferentes culturas, vamos a presentar separadamente las costumbres griegas, romanas y judías.

El banquete de difuntos que celebraban los griegos una vez efectuada la incineración o inhumación se llamaba *perideipnon* (*Il*. XXIV, 801-802; *Cic. Leg*. II, 63)[240]. Hay dos cuestiones importantes sobre este tipo de comidas rituales que están discutidas por los estudiosos y están relacionadas entre sí: si se creía que el difunto participaba en ellas y el lugar en el que se llevaban a cabo. La principal razón de la discusión es que los datos que ofrece la arqueología al respecto (hallazgo de restos en tumbas relacionados con banquetes, como vajilla o huesos de animales) no tienen una única explicación, ya que pueden ser reflejo de comidas celebradas en las propias tumbas, con la participación o no del difunto, de ofrendas destinadas a éste, o bien una manera de expresar su estatus social, ya que la posibilidad de ofrecer y participar en *symposia*, al requerir solvencia económica, era reflejo de una posición acomodada[241]. Por otra parte, contamos con el

---

[238] Standhartinger, "Women in Early Christian", 92. Así también Smith, *Del simposio*, 22, aunque el autor habla de la "tradición común del banquete adaptado a varias situaciones" y presenta un elenco de diferentes tipos de comidas sin adscribirlas a contextos concretos. Éstas son: comidas de cada día, simposios, banquetes funerarios, comidas sacrificiales, comidas de los misterios, comidas judías diarias, comidas judías festivas, ágape cristiano y eucaristía cristiana.

[239] Smith, *Del simposio*, 60-63; Matthias Klinghardt, "A Typology of the Communal Meal", en: D.E. Smith - H. Taussig (ed.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table* (New York: Palgrave Macmillan, 2012) 9-22, 10-11.

[240] En la Ilíada, tras quemar el cadáver de Héctor, se reúnen para celebrar un banquete; Homero, *Il*. XXIV, 801-802 "Después se reunieron y participaron del eximio banquete fúnebre". Según Cicerón, *Cic. Leg*. II, 63, los antiguos griegos celebraban un banquete después de inhumar a los difuntos, una costumbre que continúa en su tiempo: "En Atenas, según se dice, la costumbre de inhumar procede de su primer rey Cécrope, y se conserva hasta nuestros días. Apenas los parientes habían cubierto de tierra el cadáver, se sembraba sobre ella cereales […] Seguía un banquete al que asistían los familiares coronados de flores, se exaltaban los méritos del muerto […] Y con ello terminaban las ceremonias fúnebres".

[241] Miriam Valdés Guía, "Banquetes funerarios y Eupátridas: el ritual de Opferrinnen en Atenas arcaica": *ARYS* 9 (2011) 49-65, 59.

testimonio de Artemidoro (*Onir*. 5,82)[242], quien se refiere a la creencia en que el muerto participaba en la comida de difuntos celebrada en su honor. Los datos, por tanto, parecen apuntar a que, al menos en algunos casos, los griegos pensaban que los muertos compartían la mesa con los vivos en estas celebraciones[243]. En lo que respecta al lugar en la que se llevaban a cabo, podía ser en la casa del difunto o bien en las propias tumbas[244].

Además del *perideipnon*, al tercer y noveno días los griegos celebraban nuevamente banquetes (llamados *trita* y *enata*, respectivamente), esta vez en las tumbas[245]. Finalmente, ya a los treinta días, una fiesta ponía fin al ciclo del duelo, aunque en fechas señaladas (*nekysia* y *genesia*) se conmemoraba nuevamente a los difuntos[246]. Este aspecto es importante ya que indica que, a pesar de que el periodo de duelo propiamente dicho finalizaba transcurrido un mes, la relación de la familia, sobre todo la de sus miembros femeninos, con el difunto y con la tumba persistía un periodo de tiempo mayor[247]. Además, algunos testimonios tardíos se refieren a un banquete llamado *kathedra*, cuyos participantes estaban en postura sedente, no reclinada, cuyo objetivo era poner fin al duelo[248].

En lo que respecta a los romanos, también acostumbraban a celebrar un banquete de difuntos (*silicernium*) tras incinerar a sus muertos o enterrarlos, dado el caso. Se creía que los muertos participaban en ellos[249], de modo que las tumbas tenían unos tubos que

---

[242] Artemidoro, *Onir*. 5,82: "[…] De hecho, existe la costumbre de que los compañeros de fratría acudan a la casa de un muerto (ἀποθανόντων εἰσιέναι) y allí celebren un banquete (δειπνεῖν), y se dice que esta recepción se hace en nombre del fallecido (ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντα) en reconocimiento del honor que le tributan sus camaradas".

[243] Autores que consideran que los griegos no creían que el difunto participaba en el banquete son Smith, *Del simposio*, 81-82; Corley, *Maranatha*, 54. En las páginas citadas Smith explica con cierto detalle un relieve funerario de la Atenas del s. IV a.C. que representa al difunto reclinado en un banquete, motivo que ha sido interpretado de tres formas: (1) el muerto está disfrutando de un banquete funerario junto a los vivos; (2) el muerto está en una alegre vida *postmortem*, en un banquete de lujo; (3) la imagen es una idealización del estatus del difunto durante su vida; para él, la última es la interpretación más plausible. La opinión contraria, sin embargo, en Garland, *The Greek Way*, 39; Hugh Lindsay, "Eating with the Dead: The Roman Funerary Banquet", en: I. Nielsen - H.S. Nielsen (ed.), *Meals in Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Aarhus: Aarhus University Press, ^{2}2001; ^{1}1998) 67-80, 68 y, más recientemente, Valdés Guía, "Banquetes funerarios", esp. 52.56.59-62. La autora expone con rigor las principales posiciones y sus razones.

[244] Entre los autores que sostienen que se celebraban en la casa del difunto están Garland, *The Greek Way*, 39-40; Lindsay, "Eating with the Dead", 68.

[245] Garland, *The Greek Way*, 39-40.

[246] Pomeroy, *Families in Classical*, 107-108.

[247] Danforth, *The Death Rituals*, 56-57.

[248] Lindsay, "Eating with the Dead", 69; Corley, *Maranatha*, 55.

[249] Un testimonio valioso sobre la creencia en que los muertos asistían a su propio banquete funerario lo encontramos en Cicerón, quien describe a Quinto Arrio, de cuyo funeral ha hablado inmediatamente antes, vestido de blanco y sentado a la mesa como anfitrión; *Vat*. 31:"Cuando se sentaron a la mesa tantos miles de personas y se vistió de blanco Quinto Arrio (que era el anfitrión del banquete) […]". Así

permitían verter comida y líquido dentro, y algunas de ellas contaban incluso con cocinas[250]. Además de estas comidas, los romanos realizaban posteriores conmemoraciones del difunto: a los nueve días (*cena novendialis*), momento en el que finalizaba el periodo oficial de duelo y se celebraba una fiesta en el sepulcro, y en fechas anuales señaladas como las *parentalia* (la fiesta de los muertos, que tenía lugar en febrero) o las *lemuria* (en mayo)[251]. Esto indica que la relación con los muertos persistía aun después de finalizado el periodo de duelo.

Mosaico funerario hallado en la necrópolis vaticana de la *Via Triumphalis.* El espacio que adorna pudo ser utilizado para la celebración de banquetes funerarios (cortesía de Carmen Bernabé).

---

también Luciano, quien se refiere a las libaciones que hacen los vivos por los muertos (*Luct*. 9: "Se alimentan de las libaciones que hacemos aquí nosotros, y de las ofrendas que consagramos ante las tumbas"), y una estela funeraria del s. I d.C. que representa a un difunto, Marcus Valerius Celerius, reclinado en un diván, como si estuviera en un banquete, y a su esposa situada a sus pies en un asiento elevado. Aunque no podemos conocer con certeza el significado de esta imagen, puede ser un buen ejemplo de la creencia en que los muertos interactuaban con los vivos y desempeñaban un rol importante en los banquetes funerarios. La fotografía de la estela y su explicación en Hope, *Death in Ancient Rome*, 235-236.

[250] Lindsay, "Eating with the Dead", 72; Smith, *Del simposio*, 83; Corley, *Maranatha*, 65.

[251] Hopkins, *Death and Renewal*, 233; Cilliers - Retief, "Burial Customs", 141; Lindsay, "Death-Pollution", 166.

Tubos de alimentación (en la parte superior) encontrados en la necrópolis mencionada en los que se vertía comida y bebida para los difuntos (cortesía de Carmen Bernabé).

Las asociaciones voluntarias también asumían la responsabilidad de celebrar estos banquetes funerarios por sus miembros difuntos[252]. Las comidas de este tipo se podían llevar a cabo tanto en la casa del muerto (*Onir*. 5,82)[253] como en los locales en los que dicha asociación se reunía habitualmente para comer[254]. De hecho, muchos *collegia* tenían su lugar de reunión fuera de la ciudad, en emplazamientos cercanos a los cementerios donde disponían de espacios adecuados para las comidas que celebraban en común,

[252] Una inscripción encontrada en Paenestre (Palestrina), localidad cercana a Roma, contiene la petición de Aurelio Vitelio a los miembros de su *collegium* para que celebraran banquetes funerarios (*refrigeretis*) en su memoria (CIL XIV, 3323; cf. H. Stuart Jones, "The Memoria Apostolorum on the Via Appia": *JTS* 28.109 (1926) 30-39, 37). El término *refrigerium* podía ser utilizado para designar este tipo de comidas así como para expresar el "frescor" de la vida del más allá (Katherine M.D. Dundabin, *The Roman Banquet. Images of Conviviality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 255) y fue asumido por el cristianismo posterior (como se verá después en una cita de Tertuliano) para designar sus propios banquetes de difuntos.

[253] Ampliamos aquí el testimonio de Artemidoro, que hemos citado antes, para señalar otros aspectos del mismo; *Onir*. 5,82: "Un individuo soñó que sus compañeros (συμβιώτας) de fratía (φράτορας) se le presentaban de improviso y le decían: 'Recíbenos en tu casa y organiza un banquete'. Y él les replicaba: 'No tengo dinero ni medios para acogeros' y, en consecuencia, los despedía. Al día siguiente sufrió un naufragio y, tras haberse encontrado en una situación crítica, se salvó a duras penas, de forma que el sueño se cumplió para él de una manera previsible y lógica. De hecho, existe la costumbre de que los compañeros (συμβιώτας) de fratía acudan a la casa de un muerto y allí celebren un banquete (δειπνεῖν), y se dice que esta recepción se hace en nombre del fallecido en reconocimiento del honor (τιμήν) que le tributan sus camaradas (συμβιωτῶν)".

[254] En la normativa de la asociación voluntaria de Atenas llamada de los *Iobacchoi,* hallada en una columna de la ciudad, se dice que si uno de sus miembros muere hay que proveer de una corona de más de cinco denarios y una jarra de vino, de la cual no disfrutarán quienes no asistan al funeral (IG II^2 1368). La traducción inglesa en Richard S. Ascough - Philip A. Harland - John S. Kloppenborg, *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook* (Waco - Berlin: Baylor University Press - de Gruyter, 2012), 13-16.

también las funerarias; un ejemplo de ello lo encontramos en una inscripción de la asociación de Asclepio e Higía[255]. Los datos, por tanto, hacen pensar que las asociaciones voluntarias modificaron parcialmente el emplazamiento de los banquetes funerarios al celebrarlos en sus propios locales y no en las tumbas[256].

Respecto a los banquetes funerarios judíos, es posible que las costumbres de Palestina y de la diáspora fueran diferentes, al menos en determinados casos. Están atestiguados en la Misná (MQ 3,7)[257] y el Talmud (bMQ 25a; 27b; 28b)[258], cuyos tratados proporcionan algunas de las normas a seguir en ellas, como, por ejemplo, colocar al principal de la familia en el lugar de mayor honor y dar la vuelta a los asientos en señal de duelo. En algunos casos se señala que se llevaban a cabo en las casas. La celebración en las tumbas no estaba permitida por las autoridades debido a que se relacionaba con el (prohibido) culto a los muertos.

Sin embargo, algunos datos arqueológicos han planteado la posibilidad de que la práctica de comer en las tumbas existiera en algunos sectores del judaísmo palestinense. Los

---

[255] El texto indica que una mujer donó a dicha asociación dos estancias, un santuario y un área para comer; señala que el lugar está ubicado en la Vía Apia, en el área del cementerio, cerca de los lugares de sepultura; "Salvia Gaya hija de Marcelina […] ofreció como donativo al Colegio de Asclepio e Higía un lugar para una capilla con una parra de vid, una estatua de Asclepio y una terraza cubierta anexada en la que los miembros del colegio, cuyos nombres se han grabado más arriba, puedan cenar" (CIL VI, 10234). En esta misma inscripción se informa de que Plubius Aelius Zenon donó a la asociación 10.000 sestercios en memoria de Marcus Ulpius Capito. Dado que más arriba se indica que en días señalados se reparte pan y vino a los que se han reunido, se puede deducir que el donativo tiene como fin celebrar banquetes en honor del muerto. Las traducciones castellana (fragmento) e inglesa, respectivamente, en Smith, *Del simposio*, 177 y Ascough - Harland - Kloppenborg, *Associations in the Greco-Roman*, 207-210.

[256] Lindsay, "Eating with the Dead", 76-77.80 n. 76; Smith, *Del simposio*, 177; Janet H. Tulloch, "Mujeres que dirigen banquetes funerarios familiares", en: C. Osiek - M.Y. Macdonald - J.H. Tulloch (ed.), *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 2007; original inglés de 2006) 233-270, 238.

[257] MQ 3,7: "No se rasgan las vestiduras, ni se desnudan el hombro, ni celebran el banquete del funeral sino sólo los parientes del muerto. El banquete del funeral no se celebra sino sobre divanes rectos".

[258] bMQ 25a: "Misná 'Sólo los parientes del muerto se rasgan [la ropa], se descubren [el hombro] y toman alimentos, pero toman alimentos únicamente en canapé vertical'. Guemara: '[…] todos se rasgan por él [la ropa] y todos se descubren [el hombro] por él y toman alimentos en la plaza'". bMQ 27b: "Misná: 'No se traen [los alimentos] a la casa del doliente en bandeja, ni escudilla ni en fuente, sino en canasto. En [el intervalo de] la fiesta no se dice la bendición del doliente, pero [en el cementerio] se ponen en fila y confortan, y [los dolientes] despiden al público'. Guemará: 'Enseñaron los rabíes: al principio los ricos solían llevarlos a la casa de duelo en canastos de plata y de oro, y los pobres en cestos de ramas peladas de sauce. Como los pobres se sentían avergonzados se dispuso que todos los llevaran en cestos de ramas peladas de sauce, por respeto a los pobres […]'"; bMQ 28b: **"**Guemara: '[...] Dijo el rabí Abahú: ¿De dónde se toma que el doliente debe sentarse en la cabecera? De lo que se ha dicho: Yo les elegía el camino, y me sentaba con ellos como jefe, y moraba como rey en el ejército, y como confortador (*inajem*) de dolientes. -¿Confortador no es el que consuela a otros? –Dijo el rabí Najmán bar Itzjak: Se escribe *inajem*. Se toma de aquí –dijo Mar Zutrá-: y se irán los que se reclinan en un banquete (*marseaj*); y será príncipe de los reclinados el amargado (*marseaj*)'". Cf. David Noy, "The Sixth Hour is the Mealtime for Scholars: Jewish Meals in the Roman World", en: I. Nielsen - H.S. Nielsen (ed.), *Meals in Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Aarhus: Aarhus University Press, [2]2001; [1]1998) 134-144, 140.

presentamos a continuación, así como algunas de las discusiones sobre ellos. (1) En la llamada "tumba de Jasón", situada en Jerusalén, del s. I a.C., se ha encontrado una inscripción que invita a los vivos a disfrutar, beber y comer junto a restos de cerámica y de fuego, que es interpretada por algunos autores como indicio de comidas de difuntos allí; para otros, sin embargo, se trata únicamente de una exhortación para los visitantes[259]. (2) En tumbas de Jerusalén y Jericó se han hallado también recipientes para cocinar (ollas) e incluso huesos. Para un sector de estudiosos, estos objetos podían tener propósitos higiénicos, ser un símbolo de las comidas conmemorativas que se llevaban a cabo en otro lugar o tratarse de ofrendas por los muertos, mientras que para otros estaban destinados a la celebración de comidas funerarias[260]. (3) El patio con bancos que encontramos en la llamada "tumba de Goliat" de Jericó ha sido interpretado como un espacio destinado a recordar al difunto o pronunciar elogios, mientras que otros piensan que pudo estar destinado a la celebración de comidas similares a las grecorromanas[261]. (4) Finalmente, el hallazgo de restos de cerámica, huesos y otros objetos (figuritas y en algunos casos un horno) en cuevas de Jerusalén y alrededores en las que no hay constancia de enterramientos ha sido interpretado por algunos estudiosos como indicio de comidas rituales de carácter conmemorativo que pequeños núcleos familiares hacían por sus difuntos[262].

Por otra parte, también es posible que algunos grupos judíos de la tierra celebraran este tipo de banquetes en las sinagogas. Para este tema resultan iluminadores los resultados de las excavaciones en Jericó, que han sacado a la luz un edificio identificado por algunos estudiosos como una sinagoga construida en tres fases, a la que fueron añadidos un triclinio y una cocina en la tercera de ellas. Según la fecha propuesta, se trataría de una sinagoga de periodo asmoneo, que se destruyó durante el terremoto de finales del s. I a.C. y sobre cuyas ruinas Herodes el Grande edificó su palacio[263].

En lo que respecta al judaísmo de la diáspora, el acceso a los posibles banquetes de difuntos en los sepulcros se topa con una dificultad: la escasez de datos anteriores al s. III d.C. debida al hecho de que las tumbas de los judíos no se diferenciaban de las del contexto. La ausencia de incineración, que podría constituir un factor discriminatorio, no lo es en realidad, ya que eventualmente los romanos también enterraban a sus

---

[259] Para las diferentes propuestas de interpretación, cf. Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 34-36.163-166.

[260] Cf. Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 380-383 para las diferentes interpretaciones de los datos. La autora cree que se trata de símbolos de las comidas de difuntos.

[261] Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 449-450. La autora es partidaria de la primera interpretación.

[262] Rainer Albertz - Rüdiger Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), 462-469.

[263] Stephen K. Catto, *Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research* (London - New York: T&T Clark, 2007), 147-148; Rachel Hachlili, *Ancient Synagogues - Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research* (Leiden - Boston: Brill, 2013), 28-29. El autor de referencia para las excavaciones de Jericó es Ehud Netzer (http://www.bibleinterp.com/articles/Synagogue.shtml).

muertos[264]. Sin embargo, y a pesar de esta dificultad, contamos con algunos datos literarios y arqueológicos que permiten sostener que los judíos de la diáspora celebraban banquetes de difuntos.

Josefo menciona las comidas que los judíos de la diáspora celebraban en común, aunque no deja constancia de que fueran de difuntos (*AntJ.* XIV, 214-216[265]; XVI, 164[266]). Este dato es coherente con los resultados de la arqueología, ya que algunas inscripciones encontradas en sinagogas de Egipto mencionan un espacio designado como τὰ συγκύροντα en relación con la προσευχή, término que puede referirse a una sala auxiliar utilizada para diversos fines, entre ellos comer[267]. Tenemos asimismo otro testimonio significativo en la sinagoga de Ostia. Según un grupo de investigadores, el estrato más antiguo (s. I d.C.) atestigua el uso del edificio (que podía ser una casa o una construcción levantada con el fin de ser un lugar de reunión) con fines semejantes a los de los numerosos *collegia* de la zona; una de las partes ha sido identificada por algunos autores con un triclinio[268]. Además, algunos papiros egipcios del periodo helenístico señalan

---

[264] Noy, "Where Were the Jews", 84.

[265] *AntJ.* XIV, 214-216: "Cayo Julio, pretor, cónsul de los romanos, a los magistrados, senado y pueblo de Pario, salud. Se han presentado los judíos que habitan en Delo con algunos judíos que viven entre vosotros, estando presentes vuestros legados; nos dijeron que por decreto les habéis prohibido observar las costumbres y ritos de sus antepasados. No es de mi agrado que se den tales decretos contra amigos y aliados, ni que se les prohíba vivir de acuerdo con sus normas y reunir dinero para las comidas en común (σύνδειπνα) y los ritos sagrados (ἱερὰ ἐισφέρειν), especialmente cuando ni en Roma existen tales prohibiciones. Pues aunque Cayo César, nuestro pretor y cónsul, ha prohibido por ordenanza la formación de asociaciones (θιάσους) en Roma, sólo a los judíos no se les ha prohibido, así como también se les permite reunir dinero y celebrar comidas (σύνδειπνα); igualmente habiendo yo prohibido otras reuniones, únicamente a ellos permito congregarse de acuerdo con los ritos y costumbres de sus padres, y continuar en los mismos. Por lo tanto es conveniente que si vosotros habéis publicado algo contra nuestros amigos y aliados, lo anuléis, a causa de la benevolencia y méritos que han conquistado con nosotros"

[266] *AntJ.* XVI, 164: "César Augusto, pontífice máximo, investido del poder tribunicio, decide […] he decidido con mi consejo y con la opinión favorable de del pueblo romano, que los judíos puedan observar sus costumbres conforme con sus antiguas leyes, tal como lo hacían en tiempos de Hircano, sumo pontífice de Dios todopoderoso; además que no se toquen sus contribuciones, sino que se permita sean enviadas a Jerusalén para ser entregadas a los receptores de esta ciudad; y no se los obligará a comparecer ante los tribunales el día sábado ni el día precedente desde las nueve horas. Si alguno robare sus libros sagrados o dinero sagrado, sea de una sinagoga (σαββατείου) o de un lugar de reunión (ἀνδρῶνος), una vez detenido, será considerado sacrílego y sus bienes transferidos públicamente al pueblo romano". Una de las acepciones de ἀνδρῶν es "sala destinada para comer" (cf. *LSJ*, 118).

[267] Lee I. Levine, *The Ancient Sinagogue. The First Thousand Years* (London: Yale University Press, [2]2005; [1]1999), 140 (cita, sin incluir el texto, Tcherikover et al., CPJ III, 1433). El dato también en Catto, *Reconstructing the First-Century*, 147. Según *LSJ*, 1668 una de las acepciones de συγκῦρέω tiene que ver con el espacio; en este caso, significa "estar al lado de".

[268] Levine, *The Ancient Sinagogue*, 273-278 ofrece un breve estado de la cuestión y las diversas posiciones de los arqueólogos a propósito de la sinagoga de Ostia. Aunque el autor cree que es necesario clarificar más los diferentes estratos del edificio, da importancia a la semejanza que presentan algunos elementos de la sinagoga con otras construcciones del contexto, lo cual apunta a que la comunidad judía de la localidad hizo suyas las costumbres de los grupos que existían a su alrededor (cf. pp. 277-278). Una posición semejante en Catto, *Reconstructing the First-Century*, 52-61.145-147, quien

reuniones de *collegia* en una προσευχή[269] y otro de Apolonopolis Magna del s. I a.C. afirma asimismo que una asociación organiza banquetes, posiblemente en la sinagoga local[270]. En último lugar, un *óstracon* del periodo persa hallado en Egipto indica la práctica de un banquete funerario (*marzéah*) entre la comunidad judía del lugar, un rito que, a juicio de algunos estudiosos, celebraba que la vida del difunto continuaba tras la muerte y, consecuentemente, estaba presente junto a los vivos[271].

3.6. La participación de las mujeres en los banquetes funerarios

El tema de la participación de las mujeres en los banquetes funerarios requiere un tratamiento especial y presenta cierta complejidad, ya que está en estrecha relación con otros, como los relacionados con la forma en la que estaban presentes en los banquetes en general, y las acciones y posturas corporales que se esperaban de ellas en este contexto. El hecho, además, de que únicamente contemos con testimonios de fuentes literarias e iconográficas, plantea la cuestión de cómo reconstruir las prácticas históricas reales, ya que dichas fuentes están condicionadas en la mayor parte de los casos por la ideología que quieren transmitir; dicho de otro modo, no proporcionan un acceso inmediato a la realidad sino generalmente a una construcción ideal de la misma, que tiene una intencionalidad determinada.

Tanto entre los griegos como entre los romanos, reclinarse era un signo de estatus elevado, y esta postura estaba ligada al ocio y al placer de la comida, de la bebida, de la buena compañía y del sexo[272]. Entre los griegos, únicamente podían reclinarse los ciudadanos libres[273], y en el caso de que participaran en la comida mujeres respetables, se esperaba que lo hicieran sentadas[274]. En el periodo romano se observa, sin embargo, un cambio. Se conoce la existencia de patronas de *collegia*, de modo que en estos casos podrían ejercer como anfitrionas de banquetes (incluidos los funerarios organizados por la asociación)[275] y participar de la misma postura reclinada de los varones. En este último

---

cree que hay indicios suficientes para sostener que ya en el estrato más antiguo (s. I d.C.) el edificio era una sinagoga que constaba de un triclinio.

[269] Levine, *The Ancient Sinagogue*, 140.

[270] Levine, *The Ancient Sinagogue*, 140; Catto, *Reconstructing the First-Century*, 147.

[271] Cf. el dato en Émile Puech, "La conception de la vie future dans le livre de la Sagesse et les manuscrits de la Mer Morte: un aperçu": *RevQ* 21/82 (2003) 209-232, 214.

[272] Matthew Roller, "Horizontal Women: Posture and Sex in the Roman *Convivium*": *AJP* 124.3 (2003) 377-422, 380-381.385-386.

[273] Klinghardt, "A Typology", 9-10; Dennis E. Smith, "The Greco-Roman Banquet as a Social Institution", en: D.E. Smith - H. Taussig (ed.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table* (New York: Palgrave Macmillan, 2012) 23-33, 25.

[274] Smith, "The Greco-Roman Banquet", 25.

[275] Tulloch, "Mujeres que dirigen", 241.

caso, generalmente lo hacían junto a los varones con quienes tenían una relación sexual considerada lícita[276]. Esta práctica, sin embargo, era vista en muchas ocasiones con recelo, tal y como atestiguan autores como Valerio Máximo, para quien la costumbre era indicio del declive moral social[277]; su testimonio muestra que la postura de las mujeres en los banquetes era un indicador de sus costumbres sexuales y, consecuentemente, de su integridad moral, de modo que las mujeres respetables debían estar en los banquetes en postura sedente y no reclinada[278]. Curiosamente, la representación de las mujeres en los banquetes presenta rasgos muy diferentes si comparamos las fuentes literarias, en las que se atestigua la costumbre de algunas mujeres de reclinarse, con los monumentos funerarios, en los que aparecen sentadas o reclinadas a los pies del diván en el que se encuentran sus esposos. Este hecho se explica porque las representaciones en las tumbas tienden a ser más conservadoras que las que aparecen en la literatura, e indirectamente es un indicio de que la postura y actitud de las mujeres en los banquetes seguían siendo en el tiempo un elemento de importancia decisiva, en el que estaba en juego la evaluación moral de su conducta[279].

En lo que respecta a los banquetes funerarios, las mujeres estaban a cargo de su preparación, gestión y dirección, y podemos pensar que su participación en ellos no sería diferente a la del resto de banquetes[280]. Parece, además, que en los casos de los banquetes celebrados con motivo de fiestas religiosas y de acontecimientos familiares como bodas o funerales, las restricciones sociales no eran tan estrictas como las que existían, por ejemplo, respecto a las organizadas por las asociaciones de filósofos[281]. Los datos que tenemos sobre el tema son escasos. En lo que concierne al mundo griego, una ley procedente de la isla de Keos, del s. V a.C., que algunos autores creen que depende de

---

[276] Roller, "Horizontal Women", 416; Smith, "The Greco-Roman Banquet", 25.

[277] *Val. Max*. II,1,2: "Las mujeres solían comer sentadas (*sedentes cenitabant*) en compañía de los hombres (*cum uiris*), que lo hacían recostados (*cubantibus*). Esta costumbre del banquete de los hombres pasó también al de los dioses y así, en el banquete en honor de Júpiter, éste era invitado al festín en un lecho mientras que Juno y Minerva eran invitadas a sentarse en sillas. Nuestra época conserva esta rigurosa costumbre más cuidadosamente en el Capitolio que en las casas privadas, naturalmente, porque mantener las normas de conducta corresponde más a las diosas que a las mujeres". Ver también el testimonio de Plutarco, quien describe a dos mujeres filósofas participando en un banquete, y cuya simpatía se dirige precisamente a la que no está reclinada y permanece en silencio; Plutarco, *Conv. sept. sap*. 150b: "Después de esto, entró Melisa y se recostó (κατεκλίθη) junto a Periandro, y Eumetis se sentó (ἐκάθισε) junto a *** para cenar (δεῖπνον)"; 154b: "Eumetis, que seguramente le hubiera contestado algo gustosamente, según parecía, se contuvo por vergüenza y sus mejillas se colorearon de rubor".

[278] Roller, "Horizontal Women", 416-417.

[279] Roller, "Horizontal Women", 416-417; Tulloch, "Mujeres que dirigen", 242; Standhartinger, "Women in Early Christian", 90-91.

[280] Tulloch, "Mujeres que dirigen", 240.

[281] Cf. Standhartinger, "Women in Early Christian", 92-96.98-100. La autora cita a este propósito a Cicerón (*Cic. Leg*. II, 35-37) quien, a pesar de ser de costumbres conservadoras, considera que los sacrificios nocturnos que celebran las mujeres pueden proseguir, lo mismo que los misterios de Ceres.

la promulgada por Solón, estableció que sólo podían acudir a los banquetes funerarios las mujeres que habían quedado impuras por la muerte, esto es, la madre, la esposa, las hermanas y las hijas, y otras cinco más[282]. Demóstenes tiene una norma similar, pero menos detallada[283]. Si extrapolamos los datos que tenemos sobre su participación en los banquetes en general a los funerarios en particular, habría que afirmar que es posible que en estos últimos las mujeres griegas no se mezclarían con los varones y celebrarían su propia comida aparte, sentadas[284]. Esto cambiaría en el mundo romano, momento en el que las costumbres se hacen menos restrictivas y a las mujeres se les permite participar en los banquetes reclinadas junto a sus esposos. Teniendo en cuenta lo dicho más arriba sobre el papel de las patronas de *collegia* en los banquetes en general, cabe pensar que las mujeres pertenecientes a estratos sociales elevados podrían participar en los banquetes funerarios de un modo semejante al de los varones, ejerciendo de anfitrionas y en postura reclinada[285].

4. Teoría ritual y duelo

Una vez descrito el ritual de duelo en el mundo mediterráneo antiguo, nos disponemos a presentar una teoría ritual que, como tal, utiliza categorías actuales de carácter transcultural y presenta un nivel de abstracción mayor. El propósito que perseguimos con ello es, como adelantábamos páginas atrás, dotarnos de herramientas heurísticas que nos permitan comprender mejor las respuestas rituales ante la muerte en el mundo antiguo y, sobre todo, los textos del cuarto evangelio que vamos a interpretar. De ahí que hayamos elegido los acercamientos, elementos y categorías que a nuestro juicio resultan más útiles para los objetivos que pretendemos lograr. Ofreceremos en primer lugar una definición de ritual para proponer a continuación nuestra peculiar visión de la conducta ritual, esto es, aquélla que pone de relieve su aspecto performativo. A continuación presentaremos un elenco de categorías de análisis que, perteneciendo a las acciones rituales en general, son especialmente significativas para lo que nos ocupa: por una parte el cuerpo, el espacio, el tiempo y el lenguaje, y, por otra, las experiencias olfativas y las emociones.

---

[282] Alexiou, *The Ritual Lament*, 15. La traducción inglesa del texto dice así: “In the event that a person dies, when he is carried out, no women should go to the house other than those polluted [by the death]. Those polluted are the mother and wife and sisters and daughters, and in addition to these not more than five women, the daughters' children and cousins; no one else” (ver en: http://www.stoa.org/diotima/anthology/wlgr/wlgr-greeklegal77.shtml). La cita no explicita que se trate del banquete funerario, pero se presupone, ya que era el rito que se llevaba a cabo tras abandonar el cementerio.

[283] Demóstenes, *Macart*. 62: “[...] tampoco entre en los aposentos del difunto (εἰς τὰ τοῦ ἀποθανόντος), después de que hubiere sido llevado a soterrar el cadáver, mujer alguna, excepto cuantas estén dentro del grado de hijos de primos”.

[284] Corley, *Maranatha*, 55-56.

[285] Roller, "Horizontal Women", 416-417; Tulloch, "Mujeres que dirigen", 240-243.

4.1. Una definición de ritual

En primer lugar, vamos a proponer nuestra propia definición de ritual, lo cual no es una empresa fácil, ya que es un tema muy discutido entre los estudiosos y que presenta múltiples aspectos y matices[286]. Nuestra definición no pretende ser exhaustiva ni incluir todos los elementos que forman parte de las acciones rituales sino una selección de algunos guiada por los siguientes criterios[287]: (1) que sea una definición que proporcione herramientas útiles para localizar y explicar elementos significativos tanto del ritual de duelo como de los textos bíblicos que pretendemos interpretar; (2) que refleje nuestra propia visión del ritual y los aspectos del mismo en los que vamos a fijar nuestra atención; (3) en relación con lo anterior, que sea acorde con las teorías de la *performance* ritual que expondremos más adelante y que, como veremos en su momento, dan prioridad a la acción en sí misma frente a otros elementos, como por ejemplo, los símbolos rituales; y (4) que no circunscriba la acción ritual únicamente al ámbito religioso, ya que consideramos que la conducta ritual es característica del ser humano como tal. Como se observará en lo que sigue, en unos casos hablaremos de ritual y en otros, de acción, conducta o comportamiento ritual. A nuestro juicio, cualquiera de estas tres últimas opciones expresa la realidad que pretendemos describir en nuestro trabajo: el comportamiento pautado mediante el cual los miembros de un determinado grupo o sociedad responden a la crisis ocasionada por la muerte con el fin de superarla. En algunos casos, sin embargo, hablaremos únicamente de "ritual" con el fin de hacer más sencillo el discurso[288].

Dicho esto, consideramos la conducta ritual como una secuencia ordenada de acciones y palabras que son percibidas por quienes la llevan a cabo como extraordinarias[289] y caracterizadas por cierto grado de rigidez, repetición e invariabilidad a lo largo del tiempo[290]; es, asimismo, una acción eficaz en tanto que su secuenciación y formalidad garantiza que los objetivos rituales se lleven a efecto, los cuales incluyen un tipo de transformación de los actores[291].

---

[286] Jan A.M. Snoek, "Defining 'rituals'", en: J. Kreinath - J. Snoek - M. Stausberg (ed.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Leiden - Boston: Brill, 2006) 3-14, 3.

[287] Snoek propone un camino a seguir para todo aquel que quiera realizar una definición de ritual: hacer un elenco de las características del fenómeno como tal que pueden ser utilizadas y elegir aquellas que sean más acordes con el objetivo que se persigue (cf. Snoek, "Defining 'rituals'", 10-12).

[288] Algunos estudiosos más recientes han puesto de relieve este aspecto y prefieren utilizar términos diferentes al de "ritual" (aunque en la práctica también lo siguen utilizando): así, C. Bell habla de "ritualización" (Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1992), 74) y Jan Snoek de "conducta ritual" (Snoek, "Defining 'rituals'", 13).

[289] La idea de que la conducta ritual se distingue de la ordinaria y cotidiana está en muchos autores, entre ellos Snoek, "Defining 'rituals'", 13-14; Bell, *Ritual Theory*, 74.90.

[290] El concepto de rigidez ligado a la acción ritual está en Stanley J. Tambiah, "A Performative Approach to Ritual": *PBA* 65 (1979) 113-169, 119. Asimismo, Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 24.32.

[291] Rappaport, *Ritual and Religion*, 30-31.107.115.137-138.

Según esta definición, la acción ritual es un tipo de conducta humana que sigue una pauta preestablecida, de modo que los que participan en ella no codifican[292] totalmente las acciones o palabras que llevan a cabo. Esto significa que, aunque es posible la innovación ritual, ésta nunca es completa; los cambios rituales siempre conviven con elementos recibidos[293]. Esto es, en realidad, un rasgo característico de muchas esferas de la acción humana, en la que es imposible una novedad total ya que cualquier tipo de realidad se construye sobre la base de algún elemento conocido[294]. Por otra parte, el hecho de que los participantes no codifiquen totalmente sus acciones implica que la acción ritual presente la característica de la repetición, de modo que los individuos conocen de antemano qué es lo que hay que llevar a cabo en cada momento. Todo ello contribuye a la eficacia ritual, esto es, la conducta ritual conlleva la transformación de los sujetos que la ejecutan, tema sobre el que volveremos más adelante.

4.2. El ritual como acción performativa

Acabamos de definir el ritual como: (1) una secuencia ordenada de acciones y palabras percibidas por sus participantes como extraordinarias y caracterizadas por cierto grado de rigidez, repetición e invariabilidad a lo largo del tiempo; (2) una acción eficaz en tanto que su secuenciación y formalidad garantiza que los objetivos rituales se lleven a efecto, los cuales incluyen un tipo de transformación de los participantes. Como también decíamos, esta definición es acorde con una visión del ritual que prioriza la dimensión performativa del mismo. Sobre este tema vamos a profundizar en lo que sigue, ya que las llamadas teorías de la *performance* ofrecen herramientas útiles para comprender la conducta ritual en general y, más específicamente y en relación con el tema que nos ocupa, la que se lleva a cabo en el duelo.

El término *performance* tiene diferentes connotaciones. Atendiendo a su raíz latina, significa literalmente "a través de la forma", indicando un tipo de acción en la que se sigue una pauta o forma preestablecida. Además, puede designar una "interpretación" ante una audiencia como, por ejemplo, la que se produce en una obra de teatro, una acepción, sin embargo, que no se suele utilizar para hablar expresamente del ritual[295]. Por otra parte, a partir de los estudios de J. L. Austin, el concepto de performatividad ritual ha adquirido otras connotaciones.

---

[292] Traducimos como *codificar* el verbo inglés *encode* utilizado por Rappaport, con el que pretende expresar el proceso mediante el cual quien participa en una acción ritual acepta y lleva a cabo las pautas que dicha acción requiere y que ya están establecidas de antemano.

[293] Rappaport, *Ritual and Religion*, 24.32.

[294] Paul Connerton, *How societies remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989, reimpr. 1994), 9-12.

[295] Ronald L. Grimes, "Performance", en: J. Kreinath - J. Snoek - M. Stausberg (ed.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Leiden - Boston: Brill, 2006) 379-394, 381.

Austin, en su conocida obra *Cómo hacer cosas con palabras*, puso de relieve que hay un tipo de expresiones verbales, que él designa "realizativas" o "performativas", con las que no se pretende enunciar o describir algo y de las que no se puede decir que sean verdaderas o falsas. Por el contrario, este tipo de expresiones tratan más bien de "hacer" o "llevar a efecto" eso que dicen. Ejemplo de ello es la expresión "bautizo este barco Queen Elizabeth", que no se puede considerar informativa sino realizativa o performativa, en tanto que en el mismo acto de pronunciarse realiza tal acción[296]. Dado que los estudios de Austin se centran en la función del lenguaje, los teóricos del ritual que asumen su concepto de performatividad lo hacen en sentido metafórico, buscando con ello indicar que la acción ritual es eficaz: el propio "hacer" de un rito logra unos efectos.

Nuestro trabajo va a asumir esta perspectiva y, consecuentemente, concebir la acción ritual en su dimensión performativa, es decir, como un tipo de comportamiento caracterizado por la formalidad que tiene eficacia en su propio ejecutarse. Cuando hablemos de los teóricos de la *performance* nos referiremos a todos aquellos estudiosos del ritual para los que la acción formalizada constituye su principal foco de atención y comprenden que es un tipo de acción performativa en el sentido de Austin; entre los más destacados de esta corriente están Stanley J. Tambiah, Roi A. Rappaport, Ronald L. Grimes y, dentro ya del campo de los estudios bíblicos, Ithamar Gruenwald.

Así, para estos autores de la *performance*, el ritual es un evento o un conjunto de actividades que no simplemente expresa valores culturales o representa códigos simbólicos de la propia cultura, sino que, al llevarse a cabo y por el mismo hecho de llevarse a cabo, modifica la realidad de los que participan en ellas; con otras palabras, la acción ritual en sí misma tiene capacidad para transformar y construir una nueva realidad o situación[297] cuando los actores aceptan y están conformes con el conjunto de lo ejecutado[298]. Así, alejándose de la línea de autores de corrientes de tipo cultural – simbólico como V. Turner, M. Douglas o C. Geertz, centrados en los símbolos rituales y en el ritual como acción simbólica con un propósito comunicativo[299], los teóricos de la *performance* ritual enfocan el tema desde otra perspectiva.

Las teorías de la *performance* parten de la observación de que, tanto en el plano individual como colectivo, ante determinadas circunstancias, sobre todo en las de cambio y crisis,

---

[296] John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (Barcelona - Buenos Aires - México: Ediciones Paidós, 1990; original inglés de 1962), 46-47; Grimes, "Performance", 390.

[297] Bell, *Ritual. Perspectives*, 74-75. Para la importancia de la acción ritual en sí misma, cf. también Connerton, *How societies*, 61.

[298] Rappaport, *Ritual and Religion*, 118-119.

[299] A propósito del ritual en clave cultural-simbólica, son importantes las siguientes obras: Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (Madrid: Siglo veintiuno editores, 1980; original inglés de 1967); Victor Turner, *El proceso ritual: estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988; original inglés de 1969); Douglas, *Símbolos naturales*; Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1988; original inglés de 1973).

hay una respuesta de tipo ritual; esto les conduce a concluir que el ser humano como tal, independientemente de su cultura o sociedad se comporta ritualmente, y que, por tanto, el evento ritual en sí mismo no se explica sólo a partir de la cultura o de las creencias religiosas del grupo al que pertenece[300]. Una consecuencia que se extrae de ello es que la acción ritual no tiene un equivalente social, es decir, no constituye una forma alternativa de expresión sino que, por el contrario, sólo mediante el ritual se pueden lograr determinados significados y efectos como, por ejemplo, un cambio de condición (tránsito de la infancia a la adultez o conversión de un espacio ordinario en un espacio sagrado) o de estatus (coronación de un rey)[301]. Este rasgo se percibe con claridad en el ritual de duelo ya que, como se puede extraer de la exposición que hemos realizado más arriba, independientemente de las circunstancias socioculturales, todos los grupos y culturas se hacen cargo de sus muertos y desarrollan un tipo de conducta ritual con características muy semejantes para enfrentarse al hecho de la muerte. Podemos decir, por tanto, que el ritual de duelo representa un tipo de patrón conductual con el que se pretende y finalmente se logra, integrar la crisis ocasionada por la muerte y la pérdida, y carece de equivalente social.

El hecho de concebir el ritual como un pauta de conducta típicamente humana y de respuesta a determinadas circunstancias hace que los teóricos de la *performance* tomen por objeto de estudio en primer término la acción ritual como tal, dejando en segundo plano cuestiones referentes al posible significado simbólico de las acciones o de los objetos utilizados en ellas; a su juicio, la ejecución y la acción es lo que caracteriza en primer término el ritual y lo que diferencia la conducta ritual de otros tipos de acciones humanas. Otro aspecto significativo que tendrán en cuenta es la secuencia ritual, ya que la eficacia ritual y la consecuente transformación de los participantes no dependen únicamente de llevar a cabo determinadas acciones, sino de hacerlo mediante el orden y las pautas previamente establecidas[302]. Con otras palabras: la lógica interna de los diferentes ritos que conforman la acción ritual, lo que se hace en cada parte y el orden que se sigue, son elementos necesarios para que la acción ritual produzca el efecto deseado[303].

Además de los elementos de análisis que ofreceremos a continuación (corporalidad, lenguaje, espacio, tiempo, olfato y emociones) la clásica teoría de los ritos de paso de Arnold van Gennep ayuda comprender el proceso del duelo y la eficacia de las acciones rituales que se llevan a cabo en él.

---

[300] Tambiah, "A Performative Approach", 120-121; Rappaport, *Ritual and Religion*, 24-26.188; Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory*, 1-3.156.

[301] Connerton, *How societies*, 54; Rappaport, *Ritual and Religion*, 12.107; Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory*, 14.17.201.

[302] Rappaport, *Ritual and Religion*, 30-31.115.137-138; Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory*, 7.11-13.174.

[303] Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory*, 7.11-13.174.

Bajo el concepto de "ritos de paso" se comprenden todos aquellos que se llevan a cabo en los episodios de tránsito y de cambio más importantes de la existencia humana, como el nacimiento, la pubertad y llegada de la madurez, el matrimonio o la muerte. En el mundo antiguo, como posiblemente ocurre también en la actualidad, había dos experiencias humanas que, por ser eventos que escapan del control humano, generaban gran miedo y ansiedad tanto en la unidad de convivencia menor (casa - οἶκος) como a mayor escala (ciudad - πόλις): el nacimiento y la muerte. Por esta razón, ambas experiencias iban acompañadas de ritos de paso que lograban el tránsito de una situación a otra sin perjuicio para el individuo o el grupo, y ordenaban, al menos parcialmente, la experiencia de caos[304].

Según la tesis de Van Gennep, los ritos de paso constan de tres fases, que él denomina separación, margen o liminaridad y agregación, y en cada una de ellas se llevan a cabo ritos específicos. Durante la fase de separación, el individuo se aparta del grupo o sociedad. De ésta se pasa a la de liminaridad, que se considera un periodo intermedio, fronterizo y ambiguo porque el individuo no pertenece ya al mundo del que anteriormente formaba parte ni todavía al que se incorporará después. La última fase, de agregación, es aquélla en la que el individuo, ya transformado por el rito, se incorpora a un mundo nuevo. Dado que la fase de liminaridad se caracteriza por la ambigüedad e indefinición de estatus, en las sociedades antiguas se consideraba que las personas que se encontraban en ella eran especialmente impuras y peligrosas[305].

Según la teoría de los ritos de paso que acabamos de mencionar, los ritos de duelo se comprenden como una serie de prácticas dirigidas tanto al difunto como a sus sobrevivientes, que permiten el tránsito de todos ellos del estado ambiguo y liminar en que se encuentran a otro de agregación en el que dicha ambigüedad queda superada[306];

---

[304] Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza Editorial, 2008; original francés de 1909), 14-16; Bell, *Ritual. Perspectives*, 94.

[305] Van Gennep, *Los ritos de paso*, 25; 30-44. La noción de impureza en las sociedades antiguas ha sido ampliamente estudiada por Mary Douglas. En lo que respecta a la atribuida a los muertos, la antropóloga ha mostrado que proviene del hecho de que se encuentran en una situación extremadamente ambigua que va acompañada de sentimientos de miedo y peligro: ya no forman parte de este mundo ni han pasado todavía al más allá, se encuentran en una zona "intermedia". Estas sociedades no sólo perciben como ambiguas y marginales las situaciones de muerte, sino otras como el embarazo, el nacimiento o a la secreción de fluidos corporales, que tienen en común con aquéllas su carácter fronterizo y el hecho de escapar del control humano. Sentimientos de peligro y atribución de impureza van, así, de la mano, una impureza que, además, tiene poder para contagiar a todo aquello con lo que entra en contacto. Los ritos surgen, de tal modo, para lograr superar esta situación percibida como ambigua, peligrosa e impura, devolviendo a cada uno al lugar al que pertenece y restableciendo la normalidad mediante procedimientos establecidos para ello. Cf. Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid: Siglo veintiuno de España editores, 1973; original inglés de 1966), 130-136. Ver también Lindsay, "Death-Pollution" , 152-153. Para los ritos de purificación en el duelo, cf. Kamen, "The Life Cycle", 106.

[306] Van Gennep, *Los ritos de paso*, 28; Kearl, *Endings*, 96-99 especifica los diferentes rituales dirigidos por una parte a los muertos y por otra a los que hacen duelo. Cf. también Danforth, *The Death Rituals*, 35-56; Morris, *Death-Ritual*, 8-10, donde se vinculan las fases del duelo con el esquema tripartito de Van Gennep.

de este modo logran su objetivo de dar respuesta a las crisis y cambios existenciales provocados por la muerte. El ritual de duelo da inicio en el momento del fallecimiento del individuo. En lo que respecta a éste, la primera fase ritual consiste en la separación de la vida cotidiana y de sus semejantes. En la segunda, la de liminaridad, se comprenderá que el difunto no está en un mundo o lugar definidos; esto provocará la atribución de la idea de impureza: el cadáver es algo impuro, susceptible de contagiar impureza a todo aquel o aquello con lo que entre en contacto. Por último, una vez acontezca la tercera fase, que coincidirá con el entierro o la incineración o, según culturas, con la práctica del segundo entierro, se integrará al mundo de los muertos[307]. En lo que concierne a los sobrevivientes, sobre todo los familiares y amigos más cercanos, también ingresan en la primera fase de separación en el momento en el que se produce la muerte del allegado, ya que su vida ha quedado alterada por ella. A continuación pasan por un periodo ritual de tránsito, liminar, durante el que no pertenecen de manera normal al mundo de los vivos; es un periodo ambiguo en el que son considerados personas impuras, algo que se agudiza por el contacto con el muerto y sus pertenencias. Finalmente realizan unos ritos, entre ellos los banquetes, que les permitirán volver a su cotidianidad y reorganizar sus relaciones en ausencia del difunto[308]. Estas acciones rituales finales son de gran importancia, ya que están dirigidas, ante todo, a afirmar la vida con el fin de contrarrestar el exceso de tristeza y temor ocasionado por la muerte. En muchas culturas se observan acciones como el baile, el canto, el sexo o comer, que destacan la continuidad de la existencia. Dado que la vida humana no puede proseguir en ausencia del alimento o de la sexualidad, este tipo de actividades son un medio para trascender la muerte y afirmar que la vida debe proseguir su marcha[309].

4.3. Cuerpo, espacio, tiempo, lenguaje

Estas cuatro categorías (cuerpo, espacio, tiempo y lenguaje) constituyen elementos significativos de la acción ritual, cuya observación y análisis esclarece la forma en la que operan los ritos en quienes los llevan a cabo.

---

[307] Van Gennep, *Los ritos de paso*, 207-208; Kearl, *Endings*, 97-99; Morris, *Death-Ritual*, 8-10. Para el tema del segundo entierro el autor de referencia es Robert Hertz. Sus conclusiones están basadas en el trabajo de campo con tribus de Indonesia, sobre todo de Borneo, pero, tal y como él intuyó y fue verificado después, son aplicables a un buen número de culturas. Cf. Robert Hertz, *Death and the Right Hand* (London - New York: Routledge, 1960, reimpr. 2004), especialmente las pp. 28-31; 34-39; 54.

[308] Para los ritos dirigidos a los vivos y su etapa de liminaridad, cf. Van Gennep, *Los ritos de paso*, 205-206; Richard Huntinton - Peter Metclaf, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual* (Cambridge - London - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 1979), 45-51; Maurice Bloch, "Death, Women and Power", en: M. Bloch - J. Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life* (Melbourne: Cambridge University Press, 1982) 211-230, 215; Robert A. Neymeyer - Louis A. Gamino, "The Experience of Grief and Bereavement", en: C.D. Bryant (ed.), *Handbook of Death and Dying II* (Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage Publications, 2003) 847-854, esp. 849-850.

[309] Para este tema, cf. Van Gennep, *Los ritos de paso*, 228-229; Thomas, *Antropología*, 437; Huntinton - Metclaf, *Celebrations of Death*, 93-96; 110-116; Bloch, "Death, Women", 219; 227; Davies, *Death, Ritual and Belief*, 43-44.

Uno de los aspectos que han puesto de relieve los teóricos de la *performance* es la importancia del cuerpo en la acción ritual. Si algo caracteriza a ésta es precisamente ser una actividad de tipo corporal, ya que en ella el cuerpo es un elemento decisivo, no meramente accesorio, que participa activamente en todo el proceso mediante gestos o acciones concretas como levantarse, arrodillarse, postrarse, lavar, ungir, comer, etc. Con otras palabras, el ritual no se caracteriza por ser discursivo sino por desarrollar una lógica corporalizada a través de determinadas acciones y movimientos corporales que contribuyen a la eficacia ritual. Podemos decir, por tanto, que el ser humano, más que "pensar en" o "reflexionar durante" acciones rituales, participa activamente en ellas, y es ahí precisamente, en esta participación, que es fundamentalmente corporal, donde radica su eficacia[310]. Así, por ejemplo, una acción ritual como adoptar una postura que indique subordinación (arrodillarse o postrarse) tiene más poder para afirmar y llevar a cabo dicha subordinación que cualquier expresión verbal dirigida al mismo propósito. El gesto no únicamente indica subordinación sino que, cuando se realiza y en el mismo hecho de realizarse, lleva a cabo realmente, ejecuta, una relación de dichas características[311]. Por tanto, un elemento de análisis útil para comprender la acción ritual es el del tipo de acciones corporales que se llevan a cabo. Para acceder a ellas algunas de las preguntas pertinentes son las siguientes: (1) qué se hace y cuándo; (2) qué actividades son más significativas o se realzan más; (3) si las diferentes acciones son coherentes entre sí o no; (4) qué acciones parecen incongruentes respecto a otras, o respecto al contexto o a las palabras que las acompañan; y (5) qué sentidos (vista, olfato, oído, tacto, gusto) se emplean con más frecuencia[312].

Otra categoría de análisis del ritual es la de los espacios en los que éste se lleva a cabo. Sabemos que las acciones del duelo se desarrollan entre la casa, el sepulcro y el camino que une ambos. Los tres espacios son significativos en lo que respecta al género, ya que en los dos primeros transcurren las principales acciones rituales llevadas a cabo por las mujeres (el cuidado de los cuerpos, los lamentos y la memoria del difunto); el camino hacia el sepulcro es un espacio típicamente masculino (de algún modo también la tumba, en tanto que en ellos eran comunes las elegías). La casa y el sepulcro son asimismo lugares liminares, de tránsito: son los espacios que albergan al cuerpo difunto y a sus familiares afectados por la muerte, pero son también, posteriormente, aquéllos en los que se afirma la vida, ya que las tumbas son el espacio en los que el muerto "pasa" a un nuevo tipo de existencia y donde (al igual que la casa) se pueden celebrar los banquetes de difuntos. Algunos de los aspectos a tener en cuenta para analizar el espacio ritual son los siguientes: (1) si las acciones rituales se llevan a cabo en el interior o el exterior; (2) en un lugar ordinario o en uno especial; (3) si el espacio está conformado simbólicamente en relación

---

[310] Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (Columbia: University of South Carolina Press, [2]1995; [1]1982), 66-69; 91; Bell, *Ritual Theory*, 93-100; Morris, *Death-Ritual*, 31; Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory*, 159.

[311] Rappaport, *Ritual and Religion*, 139-143.

[312] Grimes, *Beginnings in Ritual*, 36-37.

con otro o si es análogo o una réplica de otro; y (4) qué tipo de relaciones refleja y/o legitima dicho espacio o qué tipo de jerarquías favorece[313].

La tercera categoría de análisis que hemos mencionado es la del tiempo ritual. Como toda acción humana, también la ritual acontece dentro de las coordenadas temporales. Algunos de los aspectos significativos respecto al tiempo ritual son los siguientes: (1) en qué fecha se lleva a cabo la acción ritual; (2) si en ella se conmemoran determinados eventos paradigmáticos y, en caso afirmativo, cuáles; y (3) si algunos acontecimientos del pasado constituyen un modelo para la acción ritual que se está llevando a cabo o si el recuerdo de determinados eventos o personas de épocas anteriores constituye uno de los objetivos rituales[314].

Finalmente, la cuarta categoría a la que hemos de prestar atención es la del lenguaje ritual. Aunque nuestra comprensión del ritual tiene fundamentalmente en cuenta los actos que se llevan a cabo en él, no se pueden obviar las palabras, ya que éstas pueden, en determinadas ocasiones, complementar a los gestos. En este caso será útil analizar de qué forma se relaciona el lenguaje con el resto de acciones rituales y si hay coherencia entre ellas[315].

El lenguaje ritual se diferencia del ordinario (además de, lógicamente, el contexto ritual en el que se pronuncia), tanto en su forma como en sus efectos. En lo que respecta a la forma, algunos de los rasgos característicos del lenguaje ritual son el formalismo, la estilización, el uso de un vocabulario reducido y de vocablos arcaicos, y el uso de estereotipos, entendiendo como tal el lenguaje característico de un grupo, en el que plasma aquello que le define y por medio del cual expresa elementos de su propia cosmovisión[316]. Las expresiones verbales que toman la forma de sentencia pueden considerarse lenguaje ritual; en ellas se observa frecuentemente la repetición de algunos de sus elementos conformando un paralelismo, recurso estilístico que presenta una sentencia con diferentes secuencias que contienen notables similitudes entre sí, por

---

[313] Grimes, *Beginnings in Ritual*, 26-27.

[314] Grimes, *Beginnings in Ritual*, 30-32.

[315] Grimes, *Beginnings in Ritual*, 32.

[316] El diccionario de la RAE define estereotipo como “imagen o idea aceptada comúnmente por un grupo o sociedad con carácter inmutable”. Su significado apunta, por tanto, a la visión extendida dentro de un grupo sobre algo en particular. Por su parte, la sociología equipara los estereotipos a los prejuicios, de modo que harían referencia a las ideas negativas comúnmente aceptadas dentro de un grupo sobre los miembros de otro; cf. Darin Weinberg, "Prejuice", en: B.S. Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 470-472, que define prejuicio del siguiente modo: “In sociology the concept of prejudice refers broadly to systematic and durable subjective assessments of groups, or members of those groups, in unfavourable terms”. En todo caso, el concepto sociológico de estereotipia también apunta a la cosmovisión que comparten los miembros de un grupo por el hecho de serlo.

ejemplo, palabras emparejadas[317]. También forman parte de este tipo de lenguaje las fórmulas que los estudiosos de las formas denominan *homologías* o confesiones de fe[318], y las expresiones verbales dirigidas a la divinidad, esto es, "oraciones". Todos estos rasgos que caracterizan el lenguaje ritual contribuyen a que se fije fácilmente en la memoria[319].

En lo que respecta a sus efectos, lo más destacado del lenguaje ritual es su performatividad. De la misma forma en la que el carácter performativo de determinadas acciones rituales (como, por ejemplo, las iniciáticas o las de difuntos) hace que se cumpla aquello que se realiza (por ejemplo, un joven que toma ritualmente las armas se convierte necesariamente en caballero, o una joven que forma parte de un rito de iniciación a un grupo se transforma en miembro de él) lo mismo ocurre con el lenguaje ritual: las palabras pronunciadas en un contexto ritual tienen eficacia. Esto significa que el lenguaje ritual no tiene un efecto meramente descriptivo o informativo sino transformador, en tanto que lleva a cabo aquello que dice. Consecuentemente, el lenguaje ritual es diferente al discurso teológico: la principal finalidad del lenguaje ritual es de carácter performativo y transformador, no informativa ni descriptiva; el lenguaje ritual no pretende afirmar una verdad teológica sino hacer realidad lo que dice[320].

4.4. Duelo, olor y emociones

Hay dos experiencias asociadas al duelo que presentan conexiones entre sí: los olores y las emociones. En ambas se refleja la relación entre acción ritual y su eficacia o, con otras palabras, entre "lo que se hace" y la transformación que produce el ritual en los que participan en él. Las dos experiencias, la olfativa y la emotiva, son, por tanto, coherentes con la perspectiva ritual performativa adoptada en este estudio. Además, y como vamos a mostrar en lo que sigue, tenerlas en cuenta posibilita comprender algunos aspectos de la manera en la que el ritual de duelo opera en sus participantes y es capaz de transformarlos.

El concepto de emoción abarca un campo más amplio que el de los sentimientos y sensaciones corporales, ya que, tal y como la sociología ha puesto de relieve, no se entiende al margen del contexto social: cada cultura define las circunstancias en las que

---

[317] El recurso al paralelismo es muy común en la poesía hebrea. Para este tema sigue siendo referencia el ya clásico Robert Lowth, *Lectures of the Sacred Poetry of the Hebrews* (London: Thomas Tegg & Son, [3]1835; [1]1787, original latino de 1753), 205-211 (las páginas forman parte de la lección nº 19). Se puede ver también James J. Fox, *Explorations in Semantic Parallelism* (Canberra: The Australian National University Press, 2014), 57-61, que expone otras teorías posteriores.

[318] Destro - Pesce, *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan*, 47-50.

[319] Para el lenguaje ritual en general, cf. Grimes, *Beginnings in Ritual*, 32-34; Connerton, *How societies*, 58-60; Rappaport, *Ritual and Religion*, 114.151-152.

[320] Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory*, 254.

una determinada expresión emocional es apropiada o no[321]. Las emociones no son sólo un reflejo de sentimientos internos sino que están determinadas por variables culturales y sociales; podemos hablar, por tanto, del carácter construido de las emociones, en tanto que cada cultura regula cuál es la relación apropiada entre las diferentes situaciones sociales y los estados emocionales asociados a ellas[322].

Mientras que en la actualidad generalmente consideramos que las emociones son anteriores a (e incluso independientes de) su expresión externa, en las culturas antiguas las emociones y su contexto performativo eran inseparables. Como consecuencia de esto, el poder configurador del entorno sobre las emociones era mayor; en determinados contextos sociales se expresaban las emociones de pena y en otros las de alegría[323].

Comprender la manera en la que funcionaban las emociones en el mundo antiguo nos permite entender, a su vez, las que se producían en determinados contextos rituales. En éstos, unas fases estaban asociadas a las emociones de pena y provocaban un "estado ritual de pena", mientras que otras lo estaban a las de alegría, generando a su vez un "estado ritual de alegría"[324]. Cada una de las emociones estaba ligada a un determinado tipo de ritos. Así, por ejemplo, mientras que el estado ritual de pena estaba asociado a acciones como el ayuno, la continencia sexual, la lamentación, la aplicación corporal de ceniza y el uso de vestidos de saco, el estado ritual de alegría lo estaba a los banquetes (comer, beber), a las relaciones sexuales, a la unción con aceite y al uso de vestidos de fiesta[325]. En lo que respecta al duelo, estaba asociado al estado emocional de pena y a las acciones consiguientes (asunción voluntaria de suciedad, ayuno, lágrimas y lamentos, etc.); su final, sin embargo, y el consecuente tránsito al estado emocional de alegría, se llevaba a efecto mediante acciones de tipo celebrativo (banquetes) y placentero (uso de perfume)[326].

---

[321] Jack Barbalet, "Emotions", en: B.S. Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (New York: Cambridge University Press, 2006) 163-165, 163-164.

[322] Cf. Stephen C. Barton, "Eschatology and the Emotions in Early Christianity": *JBL* 130.3 (2011) 571-591, 574-577, quien explica las dos propuestas básicas en lo que concierne a las emociones: una, que destaca sus elementos universales y transculturales, y otra que, por el contrario, sostiene su carácter construido y dependiente del contexto social y cultural, propuesta con la que él está más de acuerdo. Para este tema y su desarrollo por parte de las principales teorías sociológicas ver también Gary A. Anderson, *A Time to Mourn, A Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991), 3-9; Anderson es asimismo partidario de las posturas constructivistas.

[323] Anderson, *A Time to Mourn*, 2.

[324] Anderson, *A Time to Mourn*, 14-15.

[325] Anderson, *A Time to Mourn*, 49. Bell, *Ritual. Perspectives*, 115-128 distingue entre "ritos de aflicción" y "ritos festivos", que responden a lógicas diferentes.

[326] Esta perspectiva es muy útil para comprender el significado de pasajes bíblicos como el que encontramos en 2 S 12,15-24, episodio en el que el rey David, al escuchar la noticia del fallecimiento de su hijo, pone fin a los ritos que estaba llevando a cabo (ayuno, dormir en tierra, lamentos), se levanta del suelo, se lava, se unge, se cambia de vestido, come y tiene relaciones sexuales con Betsabé. De lo

Por otra parte, algunos estudios sobre las experiencias olfativas y su relación con las emociones iluminan el proceso que acabamos de señalar y, consecuentemente, la relación que existe entre el olor y las emociones, y su importancia para la eficacia ritual.

En el mundo antiguo los olores constituían un medio de ordenar la realidad y la vida humana dentro de ella. En el contexto mediterráneo existía un gran consenso sobre lo que constituía un buen y mal olor. Los malos olores se asociaban a la mortalidad, la humedad, la frialdad, la enfermedad, la muerte y la destrucción, mientras que los buenos olores se vinculaban a la inmortalidad, a la sequedad, al calor, a la salud y a la belleza. Todos ellos, malos y buenos, afectaban a las personas en tanto que eran capaces de generar sentimientos de atracción, gozo, repulsión, peligro o tristeza[327]. Además, los estudiosos han puesto de relieve que el olor tiene poder para unificar los estados emocionales de un grupo, lo cual significa que una experiencia olfativa común era capaz de generar sentimientos de unión, o de alegría, pena o peligro compartidos, según el caso[328].

En la antigüedad el mal olor estaba muy presente en la vida cotidiana a causa de las enfermedades, los desechos de todo tipo y, por supuesto, la muerte[329]. La participación en los ritos de duelo, que conllevaba, como se ha puesto de manifiesto anteriormente, un tiempo de exposición del cadáver en las casas, iba acompañada de la experiencia de un fuerte hedor. De las visitas posteriores a los sepulcros que acostumbraban a realizar los judíos podemos, asimismo, deducir que la población conocía muy bien el olor a la muerte. Un olor que, además, difícilmente se olvidaría, ya que la antropología ha mostrado la capacidad de los olores para persistir en la memoria[330]; así, la experiencia del olor a muerte haría evocar anteriores experiencias de dolor y pérdida asociadas al mismo[331].

---

que da cuenta la escena no es de una transgresión del ritual de duelo, sino del fin de un ritual de penitencia, marcado por un cambio de ritos. Ver el ejemplo en Anderson, *A Time to Mourn*, 82-83. El trabajo de Anderson ha sido retomado y aplicado a otros textos bíblicos por Olyan, *Biblical Mourning*.

[327] Susan Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfatory Imagination* (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 2006), 1-2.32.

[328] Para este aspecto, cf. David Howes, "Olfation and Transition", en: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1991) 128-147, 133-134; Constance Classen - David Howes - Anthony Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell* (London - New York: Routledge, 1994), 140, quien explica cómo, por ejemplo, el uso de incienso en acto de culto público tiene poder para generar sentimientos de efervescencia y compañerismo.

[329] Dennis C. Duling, "Following your Nose: Social-Historical and Social-Scientific Directions in New Testament Osmology", en: S.K. Black (ed.), *To Set at Liberty. Essays on Early Christianity and Its Social World in Honor of John H. Elliot* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014) 145-169, 152-154.

[330] Cf. Dan Sperber, *El simbolismo en general* (Barcelona: Anthropos, 1978, reimpr. 1988; original francés de 1974), 144-152, quien se refiere a cómo la memoria humana es capaz de reconocer un olor que solamente ha experimentado una vez al encontrarse con otro semejante.

[331] Los olores tienen la capacidad para hacer revivir individualmente recuerdos y sentimientos, de modo que cuando olemos de nuevo algo que olimos en el pasado, resurgen en la memoria los eventos que

Como ya se ha dicho más arriba, el aseo y preparación de los cadáveres solía incluir la unción de los mismos. El perfume, asimismo, se podía utilizar en las casas o en los sepulcros con el fin de contrarrestar el mal olor que desprendía el cuerpo. Sin embargo, algunos estudios han puesto de manifiesto que el uso de perfumes en el duelo podía tener, en determinadas circunstancias, un sentido más profundo que los meros propósitos higiénicos, como vamos a mostrar a continuación.

En la antigüedad las fragancias eran utilizadas con frecuencia durante los banquetes y el culto, ya que, en un contexto donde imperaba el hedor, el buen olor se asociaba, respectivamente, al placer y a la presencia de las divinidades[332], de quienes se pensaba que a su paso desprendían aromas y fragancias[333]. Las mismas cualidades de los olores desprendidos por los perfumes, invisibles e incontenibles, hacen de éstos sustancias muy adecuadas para vehicular la relación entre las divinidades, también invisibles, y los seres humanos. Con otras palabras, en ámbitos de la existencia humana que escapan de la percepción visual, auditiva o gustativa, como la experiencia de lo sagrado, el olfato puede cobrar especial relevancia[334]. Esto explica, a su vez, que los antiguos asociaran el buen olor con la inmortalidad y la posesión de la vida[335], y que por ello se acostumbrara a utilizar incienso con sentido religioso en el duelo, con el fin de expresar la participación del difunto en la vida divina (*Sera*. 565f)[336]. El buen olor se comprendía, por tanto, como una prefiguración de la vida del más allá, y mediante el uso del perfume en el ritual se expresaba la creencia en que el difunto podía participar ya de ella[337]. Como veremos

---

asociamos a dicho olor, y se generan respuestas emocionales vinculadas a ellos. Para este tema, cf. Howes, "Olfation and Transition", 132; Classen - Howes - Synnott, *Aroma*, 2.

[332] De esto parece dar testimonio Pablo en 2 Co 2,14-16: "¡Gracias sean dadas a Dios, que nos asocia siempre a su triunfo en Cristo, y difunde por todas partes, a través de nosotros, el olor (ὀσμὴν) de su conocimiento! Pues nosotros somos para Dios el buen olor (εὐωδία) de Cristo, que se expande entre los que se salvan y entre los que se pierden: para los unos, olor (ὀσμὴ) de 'muerte' que mata; para los otros, olor (ὀσμὴ) de 'vida' que vivifica".

[333] Duling, "Following your Nose", 152-154. Para el uso de perfume en los banquetes grecorromanos, cf. Classen - Howes - Synnott, *Aroma*, 20-26.

[334] Béatrice Caseau, *Εὐωδία. The Use and Meaning of Fragances in the Ancient World and their Christianization (100-900 AD) (Doctoral Dissertation)* (Ann Arbor: Princeton University, 1994; http://search.proquest.com/docview/304138083?accountid=14529), 256; Harvey, *Scenting Salvation*, 65.71-72.99-100.

[335] Classen - Howes - Synnott, *Aroma*, 42-44.

[336] Plutarco describe el lugar en el que están las almas de los muertos como un lugar espacioso donde sopla "brisa blanda y suave que traía olores (ὀσμὰς) admirablemente placenteros y la embriaguez que produce el vino en quienes han bebido con exceso" y donde las "almas regaladas con los buenos olores (εὐωδίαις) se dispersaban y trataban amistosamente entre sí" (*Sera*. 565f). Por otra parte, en los funerales de los emperadores romanos el buen olor se ligaba a su apoteosis y a su consiguiente entrada en el mundo de los *divi* (cf. Caseau, *Εὐωδία*, 168-170).

[337] Caseau, *Εὐωδία*, 272.184.

después, encontraremos estas ideas también en textos judíos y del cristianismo primitivo[338].

A la luz de todo lo dicho, por tanto, podemos establecer la siguiente conexión de elementos y la secuencia que presentan: (1) la experiencia del mal olor acontece en el primer periodo de duelo, hasta el entierro o incineración, fase en la que el acontecimiento central es la muerte, y está asociada a las emociones propias del estado ritual de pena; (2) por el contrario, la experiencia del buen olor tiene lugar en el fin del duelo, fase en la que el acontecimiento central es la vida (que se puede experimentar ritualmente mediante los perfumes y los banquetes) y está asociada a las emociones propias del estado ritual de alegría[339].

4.5. La función social del duelo

Finalmente, hemos de prestar atención a un aspecto importante de la conducta ritual: su función social. Como hemos afirmado páginas atrás, determinadas acciones rituales no tienen equivalente social, ya que para afrontar determinados episodios de la existencia humana (por ejemplo, los de tránsito, como son el nacimiento o la muerte) se requiere la ejecución de determinados ritos. Así, el ritual de duelo, al pautar la conducta en una situación que se percibe especialmente ambigua, amenazante y dolorosa, contribuye a la superación de la misma, a la afirmación de la vida ante el caos originado por la muerte y a la reintegración de los supervivientes en sus rutinas cotidianas.

Además de la función social señalada, el ritual de duelo tiene otras, que vamos a señalar a continuación. Nuevamente aquí, las teorías rituales hacen una contribución muy significativa y nos van a permitir poner de relieve los procesos sociales generados por el duelo[340].

En primer lugar, el ritual de duelo es un medio de construcción social. Ya que, como se ha ido señalando en diferentes momentos, la muerte rompe el equilibrio social y amenaza la percepción de que la vida tiene sentido, las acciones rituales tras la experiencia de la

[338] Además de los textos que citaremos en su momento, hay testimonios del uso de incienso y perfumes con este mismo fin en fuentes cristianas más tardías. Para el tema cf. Caseau, *Εὐωδία*, 168-170.

[339] Para la relación entre experiencias olfativas y proceso ritual, cf. Howes, "Olfation and Transition", esp. 136.141.

[340] Dado que el ritual de duelo incluye un rito de comida (banquete funerario), a la hora de abordar la función social de los ritos de difuntos hemos de tener en cuenta asimismo la función social de las comidas rituales como tales. Los resultados de los estudios, sin embargo, muestran que, en realidad, las funciones sociales de unos y otras son muy semejantes. Para la función social de las comidas rituales, cf. el ya clásico en lengua castellana Rafael Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales* (Santander: Sal Terrae, 1994), 26-35 y otros más recientes: Smith, "The Greco-Roman Banquet", 28-29; Klinghardt, "A Typology", 14-17.

muerte contribuyen a confirmar las definiciones de la realidad y a restablecer ese equilibrio perdido[341].

En segundo lugar, contribuye a la definición de la identidad de los grupos y, consecuentemente, al establecimiento de fronteras sociales. Participar en el duelo o no hacerlo indica el tipo de relaciones sociales que existían con el difunto o con sus supervivientes más cercanos; compartir las acciones rituales por los muertos, por tanto, es una manera de mostrar cercanía y lealtad, y contribuye a unir a los miembros de un grupo, fortaleciendo los lazos entre sus miembros; la ausencia, en cambio, es signo de indiferencia, separación o enemistad. De ahí que podamos decir que las acciones rituales provocadas por la muerte reflejan y conforman las relaciones sociales: muestran el carácter de las mismas y pueden fortalecerlas, debilitarlas o quebrarlas[342].

En tercer lugar, el ritual de duelo, al tener que encargarse de la perturbación ocasionada por la muerte, pone de manifiesto y refuerza los valores o cosmovisión que sustentan a los grupos. De ahí que podamos considerarlo, en cierto modo, como un espejo de la sociedad de la que forma parte, ya que en él se pueden observar los distintos roles sociales, las visiones y expectativas sobre las personas en virtud de factores como la edad, el sexo o la etnia, y otra serie de aspectos que conforman la identidad grupal. Esto explica, por ejemplo, el contenido de los epitafios o el hecho de que algunos cambios sociales significativos se reflejen en detalles del duelo (así, la decisión de que un grupo social pase de ser considerado de segunda categoría a ciudadano de pleno derecho solía ir acompañada en la antigüedad de cambios en el modo de enterramiento)[343].

En cuarto y último lugar, el ritual de duelo refleja y refuerza las creencias de un grupo, y, dentro de ellas, las que tienen que ver con el destino de los muertos. Este aspecto es delicado porque la relación entre creencias y ritual ha sido un tema muy debatido[344]. Como venimos afirmando, a nuestro juicio la conducta ritual es un tipo de acción insustituible y que se explica por sí misma; no es, por tanto, una simple expresión de ideas o creencias. Este rasgo se manifiesta en el ritual de duelo, ya que la mayor parte de las acciones del mismo se mantienen inalteradas en las diferentes culturas, independientemente de las creencias religiosas. Dicho de otro modo: al margen de las creencias que existan en una determinada cultura, todo grupo humano se encarga de sus muertos, los llora, hace signos de duelo, los entierra o incinera, expresando así un tránsito que (sean cuales sean las creencias sobre su destino) pone fin a su estatus ambiguo y liminar, y finalmente celebra banquetes conmemorativos en los que se afirma la vida. Sin

---

[341] Berger - Luckmann, *La construcción social*, 193-194; Klingbeil, *Bridging the Gap*, 210-211.

[342] Hope, *Death in Ancient Rome*, 85.

[343] Thomas, *Antropología*, 520-521; Huntinton - Metclaf, *Celebrations of Death*, 2.5; Bloch - Parry, "Introduction", 5; Kearl, *Endings*, 7.22-24.95-96.100-101; Davies, *Death, Ritual and Belief*, 6; Hope, *Death in Ancient Rome*, 85.

[344] Para el tema de la relación entre creencias (o mito) y la acción ritual, y la crítica a la postura que sostiene la primacía de las primeras sobre la segunda, cf. Bell, *Ritual Theory*, 13-21.182-187.

embargo, tan verdad como esto es que, dependiendo de las creencias, las culturas también pueden introducir algunos elementos propios en su ritual de duelo: así, por ejemplo, los judíos no incineraban a sus muertos debido a su creencia en la resurrección de la carne, o la creencia de los romanos en que los muertos podían compartir los placeres de los vivos se reflejaba en el uso de tubos de alimentación en sus banquetes de difuntos. Esto conduce a pensar que, al menos en lo que respecta al ritual de duelo, las creencias, si bien no explican la actividad ritual en sí misma ni le dan origen como tal, pueden influir en algunos de sus elementos, que, además, se reafirman y refuerzan en el propio ritual[345]. Los datos, asimismo, parecen apuntar a que las creencias que más pueden influir en el ritual de duelo son las que tienen que ver con el destino de los muertos.

Este tema, a su vez, nos conduce a otro, que es el de la innovación ritual. Como se ha dicho más arriba, una de las características de la acción ritual es su invariabilidad y, consecuentemente, los que participan en ella no codifican totalmente lo que hacen o dicen, sino que realizan todo aquello que ya está prescrito de antemano. Sin embargo, esto no significa que la innovación ritual no sea posible. En efecto, aunque las acciones rituales tienden a ser invariables y duraderas (más, posiblemente, que otro tipo de costumbre social), y se presentan generalmente como inmutables, es un hecho que cambian por determinadas razones, como, por ejemplo, la interacción con otros contextos sociales y culturales, en cuyo caso pueden constituir un medio muy valioso para mediar entre la tradición y el cambio social[346]. Es preciso, sin embargo, repetir nuevamente aquí que innovación no es invención. El ritual, como cualquier otro fenómeno social, nunca puede ser totalmente nuevo y original; en todo caso, únicamente presenta modificaciones en algunos de sus elementos[347]. Este aspecto es muy interesante porque, como veremos posteriormente, nos permitirá explicar algunos aspectos novedosos en el ritual que aparece en los textos del cuarto evangelio que vamos a estudiar y que son consecuencia de una de las creencias de la comunidad para los que fueron escritos: la resurrección de Jesús y sus implicaciones para el destino de los muertos.

5. Duelo, ritual y género

En último lugar, una vez hemos descrito el ritual de duelo en el mundo mediterráneo antiguo y hemos explicitado nuestro modelo teórico ritual, vamos a prestar atención a otro aspecto que es muy relevante en los ritos por los muertos y que, como expondremos en su momento, aparece reflejado en los textos de Juan que nos ocupan: el género. Asumimos nuevamente, por tanto, una perspectiva *etic*, es decir, utilizaremos categorías actuales para comprender determinados procesos del mundo antiguo.

---

[345] Este aspecto de la influencia de las creencias en las acciones rituales es reconocido por la misma C. Bell.

[346] Bell, *Ritual. Perspectives*, 210-252 (esp. 210-211.223.251-252).

[347] Klingbeil, *Bridging the Gap*, 211 habla de "traditionalizing innovation dimension" con el fin de expresar ese aspecto de la conducta ritual por el que se puede crear algo nuevo sin descartar totalmente lo antiguo.

La categoría de género hace referencia a la construcción social de los roles de las mujeres y de los varones, esto es, de lo que llamamos "feminidad" y "masculinidad", lo cual indica implícitamente que no hay una forma "natural" de ser varón o ser mujer, sino que la manera en la que nos comportamos como tales es fruto de determinados procesos sociales. Así, la categoría de género pretende mostrar que la diferencia sexual no conlleva "naturalmente" una distinción de roles y tareas, sino que tal diferenciación es adquirida, construida socialmente[348].

Algunos análisis feministas han adoptado el concepto de performatividad y han puesto de relieve que el género es performativo: es siempre un "hacer" en tanto que se construye precisamente porque se expresa mediante la acción, signos corporales o prácticas discursivas[349]. El género no es una identidad estable sino que, para formarse, requiere una repetición de actos. No es algo que uno "es" sino algo que uno "hace". Así, en este "hacerse" se consolida y legitima[350]. Este enfoque del género que tiene en cuenta su carácter performativo es especialmente apropiado para el tema que nos ocupa por dos razones: porque en el ritual de duelo se observa una estricta distinción de los roles de género y porque los contextos rituales, por su propio carácter y función social, son un lugar social idóneo para la construcción y consolidación de los roles de género o, por el contrario, pueden ofrecer la posibilidad, como diremos más adelante, de modificar los existentes y contribuir a la estabilización de algunos elementos innovadores.

Como explicamos anteriormente, en el ritual de duelo de la antigüedad se observa: (1) una división de las tareas y de los espacios en función del sexo: las mujeres se hacían cargo del cuidado de los cuerpos muertos, asumiendo la contracción de impureza, y estaban especialmente ligadas a las casas y a las tumbas; (2) una expresión diferenciada de las emociones: los lamentos y las lágrimas se asociaban a las mujeres, mientras que los varones pronunciaban elogios y, si lloraban, eran sancionados socialmente; (3) una expresión diversa de la experiencia de la muerte: las mujeres acentuaban la pena por la pérdida mientras que los varones priorizaban el sentido de una muerte en beneficio del pueblo (muerte noble); ambas expresiones, sin embargo, eran instrumentos para afrontar con sentido la crisis ocasionada por la muerte y un medio para encontrar consuelo.

Por otra parte, las mujeres del mundo antiguo, como sigue ocurriendo en gran medida en la actualidad, estaban especialmente presentes en las fronteras de la vida, acompañando los procesos vitales de nacimiento, crianza y muerte, y afrontando la vulnerabilidad y el sufrimiento que ello conlleva[351]. Este hecho se observa en diferentes culturas y a lo largo

---

[348] Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2007; original inglés de 1990), 54; Virginia Burrus, "Mapping as Metamorphosis: Initial Reflections on Gender and Ancient Religious Discourses", en: T. Penner - C. Vander Stichele (ed.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* (Leiden - Boston: Brill, 2007) 1-10, 2.

[349] Butler, *El género en disputa*, 84-85.266.

[350] Butler, *El género en disputa*, 273-274. Cf. también Grimes, "Performance", 390-391.

[351] Håland, "Greek Women", 51.

de los siglos, lo cual es sorprendente porque, mientras que alumbrar una nueva vida forma parte de su biología, no ocurre lo mismo en lo que respecta al cuidado de los cuerpos muertos. La pregunta por las razones de esta vinculación no tiene una única respuesta; de entre las posibles, destacamos tres. La primera plantea que mujeres y muerte van unidas porque en muchas culturas (cuya cosmovisión está conformada por la visión de los varones) los procesos biológicos de menstruación, gestación y parto son vistos como estados liminares, de transición, y, por tanto, peligrosos e impuros, en los que las fronteras corporales se quiebran y la identidad es ambigua[352]. Visto de este modo, las mujeres estarían más dispuestas a enfrentarse a la impureza producida por la muerte porque han aprendido a asumir y a afrontar las situaciones en las que se cruzan fronteras[353]. La segunda respuesta afirma que las mujeres tienen un papel central en el ritual de duelo porque son quienes han aprendido a asumir, lo mismo que ocurre con el nacimiento y la crianza, un rol de dadoras y cuidadoras de la vida; las mujeres, de este modo, se ocupan del bienestar de sus familiares difuntos de igual manera que se ocuparon de ellos durante su vida; es una manera de negar simbólicamente la muerte, al menos de forma temporal: cuidan a los muertos lo mismo que cuidan a los vivos[354]. La tercera respuesta apunta a la relación simbólica entre el nacimiento y la muerte, ya que ésta es vista en muchas culturas como un nacimiento a una nueva vida[355]. Teniendo esto en cuenta, la presencia de las mujeres en el duelo puede contribuir a hacer más patente que la muerte biológica no tiene la última palabra. Así como su cuerpo hace posible que surja una nueva vida en este mundo, ellas, mediante el cuidado de los muertos y su presencia en las tumbas, son también las que posibilitan y vehiculan el paso de los difuntos al más allá[356].

---

[352] Holst-Warhaft, "Death and the Maiden", 16.

[353] Cole, *Landscapes, Gender*, 104-106; Bernabé, "Duelo y género", 324-325. Cf. también Bloch, "Death, Women", quien presta atención a (e interpreta) la relación entre roles y género en los ritos de duelo de los Merina de Madagascar, donde la mujer es asociada con la naturaleza y el varón con la cultura; sus conclusiones son aplicables a otros grupos. Para una visión crítica de estos procesos sociales que etiquetan negativamente a las mujeres, cf. Jill Dubisch, "Culture Enters through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece", en: J. Dubisch (ed.), *Gender & Power in Rural Greece* (New Jersey: Princeton University Press, 1986) 195-212.

[354] Maria Dolors Molas Font, "Mujeres y rituales funerarios en la Grecia antigua", en: M.D. Molas Font - S. Guerra López (ed.), *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2002) 99-126, 124-125. Danforth, *The Death Rituals*, 133.136-138 interpreta este hecho de la misma manera, aunque considera que, en el fondo, se trata de un mecanismo de supervivencia para las mujeres, ya que, dado que su rol principal tiene que ver con el cuidado de su familia, necesitan continuar haciendo lo mismo cuando se enfrentan a la muerte. Contra su posición, cf. Caraveli-Chaves, "The Bitter Wounding", 170-172, quien considera que el protagonismo de las mujeres en los ritos duelo, como veremos después, es una estrategia para la expresión de la pena y la obtención de poder.

[355] Para este tema, cf. Turner, *La selva*, 106-110; Thomas, *Antropología*, 212; 529-539; Bloch, "Death, Women", 211-220; Davies, *Death, Ritual and Belief*, 18; 177-179.

[356] Håland, "Introduction", 7-8; Holst-Warhaft, "Death and the Maiden", 20-27.

Sea cual sea la respuesta más adecuada a la pregunta de por qué se observa esta persistencia de las mujeres en los contextos de muerte, lo que resulta obvio es que es un hecho y, como se mostrará en las páginas que siguen, vamos a encontrar el mismo vínculo en el propio cuarto evangelio. Además, y como también se pondrá de manifiesto, algunos textos de Juan presentan una ambigüedad en lo que respecta al género, ya que en algunos momentos hay mujeres que se comportan tal y como se esperaba de los varones y, a la inversa, hay varones que adoptan comportamientos típicamente femeninos.

De este modo, tanto el concepto de género como construcción cultural como el carácter performativo del mismo hacen una contribución muy significativa a nuestro modelo de interpretación porque: (1) van a permitir comprender las diferentes tareas que se asumen en el duelo y la diversa expresión de las emociones como realidades socialmente construidas que, precisamente porque se llevan a cabo, contribuyen a que se estabilicen y se legitimen; y (2) nos van a posibilitar considerar los casos de desvío de comportamiento respecto al patrón cultural normativo como situaciones en las que se desafía una determinada construcción del género, tanto de la masculinidad como de la feminidad, y presenta otra alternativa, la cual, a su vez, se consolidará y rutinizará mediante su *performance*.

6. Resumen y modo de aplicación

Nos disponemos en este momento a resumir todo lo expuesto en este capítulo, cuyo contenido será el modelo teórico con el que posteriormente vamos a interpretar los textos elegidos del cuarto evangelio. En lo que sigue, iremos indicando asimismo la manera en la que utilizaremos los datos al aplicar el modelo con el fin de llevar a cabo la exégesis.

La sociología y la antropología han puesto de relieve cómo la experiencia de la muerte provoca en los individuos y los grupos un estado de anomía, esto es, una situación en la que la propia identidad y todo aquello que da sentido a la vida se ven amenazados. Aunque éste es un hecho universal, la muerte afecta de un modo más significativo a los miembros de las sociedades antiguas o tradicionales. En éstas, dado su carácter colectivista y su organización social simple, los roles que desempeñan las personas que las forman se reemplazan con dificultad y, consecuentemente, la desaparición de un miembro conlleva una considerable amenaza para el conjunto. Así, en las sociedades antiguas la muerte perturba con mayor crudeza la cosmovisión y los valores que la sustentan y, por tanto, en ellas se tenderá a desplegar un mayor número de mecanismos que la contrarresten, entre ellos, el ritual de duelo. Dado que estos datos de las ciencias sociales son de carácter universal, nos permitirán reconstruir la forma en la que afectó a la comunidad de Juan la muerte de sus miembros y, consecuentemente, algunos de los mecanismos con los que afrontó esta situación.

En lo que respecta al ritual de duelo en el mundo mediterráneo antiguo, destacamos algunos elementos importantes: (1) inicio del ritual tras el dictamen oficial de la muerte (llevado a cabo por un varón) y preparación del cadáver (llevada a cabo por mujeres); (2) periodo de exposición del cuerpo en la casa del difunto, signos externos de duelo y

restricciones de diverso tipo; (3) procesión hasta el sepulcro; (4) lamentos (mujeres) y elegías (varones); (4) ritos en la tumba: entierro o incineración; (5) ritos posteriores: purificación y banquetes funerarios. Aunque tradicionalmente era la familia quien asumía la responsabilidad en el duelo, en el periodo romano también lo hacían, en determinados casos, las asociaciones voluntarias.

Por otra parte, la teoría que hemos propuesto para interpretar el ritual de duelo de la antigüedad enfatiza la dimensión performativa de la conducta ritual. Así, los elementos principales que destacábamos del comportamiento ritual eran los siguientes: (1) es una secuencia ordenada tanto de acciones como de palabras; (2) dichas acciones y palabras son percibidas por quienes las ejecutan como extraordinarias; (3) presentan cierto grado de rigidez, repetición e invariabilidad; (4) son eficaces, en el sentido de que vehiculan la transformación de quienes las llevan a cabo. Estos aspectos de la acción ritual, tomados de los llamados teóricos de la *performance*, son especialmente apropiados para comprender lo que ocurre en el ritual de duelo que, tal y como ha puesto de manifiesto a su vez la teoría de los ritos de paso, vehicula el tránsito de una situación ambigua y peligrosa (tanto en lo que respecta a los muertos como a sus allegados) a otra de reintegración (una vida nueva para los primeros y vuelta a las rutinas cotidianas para los segundos).

Otro aspecto que hemos desarrollado tiene que ver con algunas categorías de análisis propuestas por las teorías rituales, entre las cuales hemos elegido aquéllas que a nuestro juicio resultan más útiles para nuestro objeto de estudio: la corporalidad, el espacio, el tiempo y el lenguaje ritual así como la relación entre las experiencias olfativas y las emociones.

Como ya se ha indicado, el principal propósito de los capítulos 3 y 4 del presente trabajo es mostrar el significado de Jn 11,1-12,11 en su contexto original a la luz de los datos obtenidos de las ciencias sociales sobre la muerte y el duelo; es decir, nuestro objetivo en los dos próximos capítulos tiene que ver fundamentalmente con el significado de los textos y su mensaje a la luz de la teoría ritual expuesta. Así, los datos presentados en este capítulo (sobre todo los relacionados con el ritual de duelo de la antigüedad y las categorías de corporalidad, espacio, tiempo, lenguaje, olor y emociones) serán utilizados en el momento de la exégesis del siguiente modo: los datos sobre los ritos históricos nos permitirán conocer en qué momento del proceso ritual está situada la escena del evangelio y, mediante la comparación, nos posibilitarán asimismo detectar los elementos rituales que se mantienen y los que se quiebran y cambian. Para este segundo aspecto nos resultarán de gran utilidad las categorías de corporalidad, espacio, tiempo, lenguaje, olor y emociones, ya que constituirán las lentes a través de las cuales nos acercaremos a las acciones rituales narradas por los textos, y nos proporcionarán claves para explicar los elementos rituales que se mantienen y los que cambian. De este modo, el análisis ritual nos permitirá descubrir cuál es la relación entre los aspectos rituales del texto y la presentación joánica de Jesús como aquel que, habiendo muerto y resucitado, da la "vida eterna" tanto a los vivos como a los muertos. Éste será fundamentalmente el contenido de los capítulos 3 y 4, que vamos a presentar a continuación.

Otro aspecto que hemos desarrollado en estas páginas es la función social del ritual de duelo, que resumimos así: (1) permite el tránsito de una situación ambigua y amenazante a otra en la que se reordena el caos; (2) es un medio de construcción social; (3) genera identidad social y establece fronteras sociales; (4) revela y refuerza los valores y cosmovisión de los grupos que lo llevan a cabo; (5) refleja y robustece sus creencias, sobre todo las que tienen que ver con el destino de los muertos. Este último aspecto no significa que dichas creencias expliquen la acción ritual como tal, sino más bien reconoce que, aunque la mayor parte de los elementos del duelo son estables en las diferentes culturas, las creencias particulares son capaces de modelar algunos de ellos. Así, y en consecuencia, la innovación ritual es un hecho observable en los grupos (pese a que en sí misma la acción ritual tiende a permanecer inalterable en el tiempo) que se explica por determinadas evoluciones y experiencias de las sociedades y su interacción con otras culturas.

Finalmente, hemos puesto de relieve la utilidad de la categoría de género para detectar y explicar algunos factores del duelo; asimismo, nos proporcionará herramientas para comprender algunos aspectos del cuarto evangelio. A este respecto son significativos tres elementos: (1) el protagonismo de las mujeres en las experiencias humanas liminares, entre ellas los procesos de duelo, un hecho que puede ser explicado de diferentes modos pero que, en todo caso, se observa en todas las culturas a través de los tiempos; (2) la manera en la que el ritual de duelo contribuye a construir, legitimar y mantener la división de las tareas y de los espacios y la diferente manera de responder a la muerte en función del sexo; (3) la forma en la que los contextos rituales pueden, a su vez, contribuir a construir, legitimar y mantener otros modos de ser varón y mujer y, consecuentemente, alterar la construcción social de la feminidad y masculinidad.

Estos dos últimos aspectos, la función social del ritual de duelo y la construcción del género, serán abordados en el capítulo 5 del presente trabajo. En él, como ya anticipamos más arriba, propondremos que Jn 11,1-12,11 era proclamado en un contexto ritual y explicaremos que, bajo determinadas circunstancias, pudo generar en su audiencia una experiencia análoga a la ritual. En definitiva, y como mostraremos en su momento, afirmaremos que estamos ante un texto muy particular, con capacidad para generar confianza en Jesús y en el Dios de Jesús en el seno de una comunidad afectada por la muerte de uno de sus miembros. De todo ello se deduce que los datos expuestos sobre la función social del ritual de duelo y la construcción del género serán utilizados para reconstruir los efectos que pudo generar el texto al ser escuchado en un contexto ritual, en concreto, de duelo.

CAPÍTULO 3

LA RUPTURA DEL DUELO EN BETANIA. INTERPRETACIÓN RITUAL DE JN 11,1-44

1. Introducción

El presente capítulo y el siguiente estarán dedicados a la interpretación de Jn 11,1-12,11 mediante la aplicación del modelo descrito en el anterior, un procedimiento que, entre otros aspectos, nos ha ayudado a descubrir las partes en las que está dividida la escena y la relación entre ellas. Por ello, antes de todo ello, vamos a presentar y justificar la estructura que proponemos del pasaje que nos ocupa. Dicha exposición nos servirá de introducción a la parte exegética.

2. Estructura y elementos de Jn 11,1-12,11

Para exponer y explicar las diferentes partes en las que se divide el texto[357] vamos a presentar someramente algunos de los temas principales que aparecen en el mismo, cuya descripción más detallada se desarrollará a lo largo de las páginas que siguen. En concreto, presentaremos fundamentalmente dos aspectos: la peculiar descripción que hace el texto de los hermanos de Betania en los versículos introductorios y las implicaciones de la misma, y la manera en que los lugares en los que se encuentra Jesús ("al otro lado del Jordán" – Betania – Efraín – Betania) configuran la estructura del relato.

En cuanto al primer aspecto, la introducción a la escena (11,1-3) ha sorprendido con mucha frecuencia a los estudiosos del cuarto evangelio, algunos de los cuales la han calificado incluso de "torpe"[358]. Esta "torpeza" narrativa se debe a dos elementos. El primero de ellos tiene que ver con los personajes. En 11,1 se da cuenta del vínculo que une

[357] Los estudios proponen diferentes estructuras, que dependen en buena medida de la unidad literaria que establecen previamente. Entre las que unen la escena de Lázaro a la unción destacamos: (1) Lee, *The Symbolic Narratives*, 192, quien considera una forma quiástica (A: enfermedad y muerte de Lázaro [11,1-16]; B: conversación con Marta [11,17-27]; C: conversación con María y los judeos [11,28-37]; D: resucitación de Lázaro [11,38-44]; C': reunión de los judeos/condena de muerte de Jesús [11,45-57]; B': unción [12,1-8]; A': decisión de matar a Lázaro [12,9-11]) cuya virtud es que logra poner de relieve, no sólo a la salida de Lázaro de la tumba, sino el hecho de que la vulnerabilidad de su vida constituye el marco a toda la escena; (2) Moloney, "Can Everyone be Wrong", 509, quien divide el texto de un modo muy parecido (11,1-6; 11,7-16; 11,17-27; 11,28-37; 11,38-44; 11,45-54; 11,55-57; 12,1-8), pero no explica la relación entre las diferentes partes.

[358] Así, por ejemplo, Barret, *El evangelio*, 587.

a las hermanas ("Había un enfermo, Lázaro, de Betania, del pueblo de María y de Marta, su hermana") pero nada dice de Lázaro a este respecto; es en 11,2 donde se afirma que María y Lázaro son hermanos entre sí ("María era la que ungió al Señor con perfume y secó sus pies con sus cabellos; su hermano Lázaro era el enfermo") dando a conocer por primera vez la relación que une a los tres y presentando a Lázaro (varón) a través de sus hermanas (mujeres), algo extraño en la antigüedad. Este mismo versículo, además, alude a Betania como el pueblo de María y Marta, como si éstas fueran personajes conocidos, aunque es la primera vez que son nombradas en Juan[359]. Estos motivos que, de un modo u otro, destacan los personajes de Marta y María, son coherentes con lo que el texto desarrollará después, esto es, una escena protagonizada por ellas más que por Lázaro; no podemos obviar, sin embargo, su carácter peculiar.

El segundo elemento que ha provocado que los estudiosos juzguen como "torpe" la introducción al relato es la alusión que hace en 12,3 a la unción que realizará María a Jesús. Ésta presenta los rasgos de lo que podemos denominar "analepsis proléptica"[360], ya que recuerda una acción que se supone que ya ha tenido lugar pero que no será narrada hasta después. Sin embargo, lejos de ser consecuencia de una escasa pericia narrativa, lo que manifiesta el uso de este recurso literario es la presunción de una audiencia familiarizada con el conjunto de la obra. En un auditorio de este tipo, lo que logra esta alusión es evocar al comienzo de una historia uno de los elementos de otra; en concreto, en el texto que nos ocupa, la referencia a la (posible) muerte de Lázaro va acompañada del recuerdo de la unción posterior, un acontecimiento que, como justificaremos en el capítulo 4, está estrechamente relacionado con la muerte y resurrección de Jesús y sus consecuencias para la vida de los creyentes[361].

Un buen número de estudiosos ha tratado de explicar estos dos elementos "extraños" (la peculiar presentación de los personajes y la alusión anticipada a la unción) a la luz de la historia de composición del texto. Sin embargo, a nuestro juicio, y sin negar que el texto que nos ocupa es consecuencia de una larga historia de redacción, la peculiar forma que presenta puede muy bien responder a la voluntad de crear tensión narrativa y, más

---

[359] Brown, *El evangelio I*, 674; Keener, *The Gospel of John II*, 838.

[360] El concepto de analepsis proléptica es muy apropiado para indicar lo que tenemos en 11,2: la unción se recuerda (analepsis) pero es un episodio que todavía no ha sido narrado (prolepsis). El versículo utiliza dos participios aoristos para narrar una acción futura (ἡ **ἀλείψασα** τὸν κύριον μύρῳ καὶ **ἐκμάξασα** τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς), algo no frecuente en griego, y que indica que el autor está haciendo una afirmación desde su propio tiempo y no desde el que narra (Friedrich Blass - Albert Debrunner - Robert Walter Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago - London: The University of Chicago Press, 1961), #339.1). Cf. también Edwin A. Abbott, *Johannine Grammar* (London: Adan&Charles Black, 1906), 2276, quien destaca que las traducciones modernas no pueden pasar por alto este uso del participio aoristo para hablar del futuro.

[361] Cf. Marchadour, *Lazare*, 78-79, para quien este versículo es un indicio de la recitación oral del pasaje, que tendría una finalidad retórica. Por su parte, Conway, *Men and Women*, 137 señala que la alusión a la unción en 11,2 hace que ya desde el inicio de la historia de Lázaro se cierna la sombra de la Pasión de Jesús.

importante aún, de establecer vínculos con otros lugares del evangelio. Como vamos a señalar más adelante, éste no es el único lugar donde vamos a encontrar este recurso.

El segundo aspecto que vamos a presentar tiene que ver, como ya hemos adelantado, con los lugares donde se encuentra Jesús. Tras la peculiar introducción del relato, la acción se desplaza desde Betania hasta donde Jesús está con sus discípulos (11,4-16). La razón por la que están ahí y su localización exacta las proporciona 10,39-40: "Querían de nuevo prenderle, pero se les escapó de las manos. Se marchó de nuevo al otro lado del Jordán, al lugar donde Juan había estado antes bautizando, y se quedó allí"[362]. Jesús, por tanto, está "al otro lado del Jordán" escapando del peligro que le acecha por el conflicto con los judeos. En 11,4-16 destacan, además, dos aspectos: (1) aparecen por primera vez dos temas que van a jalonar toda la escena y que el texto presenta vinculados entre sí: la muerte biológica de Lázaro, que Jesús, sorprendentemente, no considera como tal ("Lázaro está muerto", 11,14; "esta enfermedad no va a conducir a la muerte", 11,4a) y la suya propia, que está dispuesto a afrontar tras ese periodo de ocultamiento ("Vayamos otra vez a Judea", 11,7b); y (2) se ofrece una peculiar interpretación de la muerte de Jesús como glorificación ("esta enfermedad […] es para que se manifieste la gloria de Dios, para que el hijo de Dios sea glorificado por ella", 11,4).

Estos dos elementos que acabamos de señalar son decisivos para comprender todo el relato, tal y como expondremos en este capítulo. Lo que tenemos aquí es la particular comprensión de la vida y la muerte que propone el cuarto evangelio, realidades que, según su cosmovisión, no se limitan al ámbito biológico, y que es consecuencia de la crucifixión de Jesús, su glorificación y resurrección. Estos aspectos, además, son los que van a explicar lo que se producirá en Betania en las secciones siguientes: la ruptura del ritual de duelo por Lázaro y el desarrollo de acciones rituales novedosas. Por otra parte, adelantamos ya aquí, aunque lo justificaremos debidamente más adelante, que la alusión temporal que realiza 11,17 ("Así que cuando vino Jesús le encontró llevando ya cuatro días en el sepulcro") va a señalar que lo que se narra en 11,4-16 (que, como acabamos de ver, tiene que ver fundamentalmente con la comprensión joánica de la vida y de la muerte, y su relación con la muerte de Jesús) se produce al mismo tiempo que las primeras acciones rituales por Lázaro, que, consecuentemente, quedan ocultas. Esto es lo que denominaremos "comienzo 'velado' del ritual de duelo por Lázaro".

Tras este episodio "al otro lado del Jordán", la acción se sitúa nuevamente en Betania (11,17-44) donde Marta y María se encuentran en el periodo ritual posterior al entierro. Esta sección del relato contiene aspectos muy importantes: se quiebran algunas acciones rituales que cabría esperar (entre ellas, la más significativa es la salida de Lázaro del sepulcro, descrita en términos muy similares a la del propio Jesús en 20,1-18), aparecen otras de carácter muy peculiar, y tanto unas como otras se explican por la interpretación que ha hecho el texto de la muerte de Jesús (muerte como glorificación) en 11,4-16.

---

[362] Aunque 10,40 no nombra a los discípulos, el texto informa en 11,7 que están también "al otro lado del Jordán" con Jesús.

La siguiente escena (11,45-57) se sitúa fuera de Betania y consta de diferentes secciones unidas entre sí mediante un nexo narrativo (11,55-57). El testimonio de muchos judeos sobre la resucitación de Lázaro (11,45-46) hace que los sumos sacerdotes y los fariseos convoquen un consejo en Jerusalén en el que se condena a muerte a Jesús (11,47-53); de este modo, lo que el texto había anticipado en 11,1-16 se convierte en sentencia firme. Estos versículos, además, proporcionan de nuevo una interpretación del sentido de su muerte (11,49-52). A continuación se produce otra retirada de Jesús con sus discípulos, motivada, al igual que la primera, por el peligro que le acecha; en esta ocasión el lugar elegido será una ciudad llamada Efraín (11,54).

Tras este segundo periodo de ocultamiento, Jesús se dirige otra vez a Betania, escenario en el que, al igual que en la primera visita a la localidad, se van a desarrollar acciones rituales. En esta ocasión se trata de una unción que se produce en el marco de un banquete funerario de carácter muy peculiar: forma parte del ritual de duelo por Lázaro pero se va a celebrar, a diferencia de lo que se realizaba en el contexto, no en honor del difunto, sino de Jesús. Esta especificidad y novedad tienen su origen en la forma en la que Juan comprende la muerte de Jesús y sus consecuencias sobre (el difunto) Lázaro, que ahora está vivo. De nuevo, por tanto, la interpretación de la crucifixión va de la mano con las particulares acciones rituales que aparecen en el texto.

Finalmente, el relato concluye aludiendo a la condena a muerte de Lázaro por parte de los sumos sacerdotes (12,9-11). Así, la amenaza que se cierne sobre él y la vulnerabilidad de su vida a las que se aluden tanto al inicio (muerte por enfermedad en 11,1-3) como al final (condena a muerte por los dirigentes judeos en 12,9-11) constituyen el marco de la escena, conformando una inclusión literaria.

Si dividimos el texto teniendo en cuenta la vulnerabilidad de la vida de Lázaro que se nombra al principio y al final, los desplazamientos geográficos de Jesús y los lugares donde se produce la acción, se descubre una estructura básica dentro de la cual sus diferentes partes se desarrollan con una lógica interna que, si no total, se mantiene básicamente: los espacios fuera de Betania están ligados al peligro de muerte que le acecha a Jesús (o a su condena firme) y a una interpretación de la misma, y Betania es el lugar donde se quiebran algunas acciones rituales de duelo que cabrían esperarse y se ejecutan otras de carácter innovador o novedoso. Presentamos a continuación en forma esquemática los elementos más significativos que hemos señalado hasta ahora y que justifican la estructura que proponemos para Jn 11,1-12,11.

	Elementos significativos	
11,1-3 (Introducción)[363]		Lázaro amenazado de muerte (por enfermedad)
11,4-16	Peligro de Jesús y huida "al otro lado del Jordán"	Muerte de Lázaro Anticipación e interpretación de la muerte de Jesús
11,17-44	"Betania"[364]	Ruptura del duelo Salida de Lázaro del sepulcro / Anticipación de la salida de Jesús del sepulcro Nuevas acciones rituales
11,45-57	Peligro de Jesús y huida a Efraín	Condena a muerte de Jesús Interpretación de la muerte de Jesús
12,1-8	Betania	Lázaro vive Anticipación de la muerte y resurrección de Jesús Nuevas acciones rituales
12,9-11 (Conclusión)[7]		Lázaro amenazado de muerte (condena de los judeos)

[363] Con el fin de simplificar la exposición, tanto estos versículos iniciales (11,1-3) como los finales (12,9-11) que, según la estructura que proponemos, crean una inclusión literaria en torno a la vida amenazada de Lázaro, los trataremos, respectivamente, junto a la exégesis de 11,4-44 (capítulo 3) y 11,45-12,8 (capítulo 4).

[364] Ponemos Betania entrecomillada con el fin de ser fieles al texto ya que, como se verá después, en esta parte Jesús permanece "en las afueras" del pueblo.

Como se percibe en este "cuadro-resumen", la muerte y resurrección de Jesús son muy relevantes a lo largo de todo el relato; en realidad, son tan significativas como la muerte y resucitación de Lázaro. Este aspecto del texto, que hemos creído conveniente denominar "doble hilo narrativo", dota al conjunto de un carácter y significado peculiares. La superposición de planos, lograda mediante el recurso a la prolepsis (esto es, adelantando en Jn 11,1-12,11 elementos de 20,1-18), provoca que los acontecimientos pascuales (muerte-glorificación-resurrección) estén presentes en Jn 11,1-12,11 desde el inicio, y establece una relación causa – efecto entre lo que se produce en el sepulcro de Jesús y en el de Lázaro. Por tanto, lo que presenta el relato no es simplemente la secuencia "muerte de Lázaro" – "marcha de Jesús a Betania" – "resucitación de Lázaro" – "condena a muerte de Jesús", sino otra del estilo "Jesús muere y resucita" - (consecuentemente) - "Lázaro sale del sepulcro". A la luz de lo dicho podemos afirmar que el carácter postpascual que baña todo el cuarto evangelio adquiere en Jn 11,1-12,11 rasgos más acusados[365], aspecto que, por otra parte, se acentúa por la reiterada presentación de Jesús como "Señor" (κύριος, 11,2.3.12.21.27.32.34.39)[366].

Esta serie de elementos, por último, hace que nos preguntemos por el significado de Jn 11,1-12,11. A nuestro juicio, y teniendo asimismo en cuenta otros rasgos del texto mencionados más arriba (la peculiar caracterización de los hermanos de Betania, la insistencia en la realidad de la muerte, etc.), el relato tiene un carácter simbólico, esto es, representa el intento de expresar cuál es el destino de los que, creyendo en Jesús, mueren. De ahí que pensemos que lo que en el evangelio aparece como resucitación de Lázaro por una acción prodigiosa de Jesús durante el tiempo de su ministerio, es al mismo tiempo una afirmación sobre el destino de los muertos de la comunidad creyente. En concreto, lo que está presentando Juan es que éstos, los muertos, han pasado a una nueva existencia en la que gozan de la vida eterna que ya habían comenzado a disfrutar por el hecho de creer, en espera de la resurrección final. Todo ello será abordado con detenimiento en las páginas que siguen.

---

[365] Tovey, "On not Unbinding", 220-221 explica la estrategia narrativa del autor del cuarto evangelio y su relación con el sentido que tiene la historia de Lázaro. Afirma que estamos ante un ejercicio de interpretación y explicación históricas mediante las cuales el evangelista intenta mostrar las implicaciones que tiene que Jesús sea Cristo, Señor, Hijo de Dios y "Resurrección y Vida".

[366] Mary L. Coloe, *Dwelling in the Household of God. Johannine Ecclesiology and Spirituality* (Minnesota: Liturgical Press, 2007), 92-94 analiza los diferentes títulos que en Juan se aplican a Jesús. A su juicio, κύριος presenta tanto un sentido "mundano" (8x en Jn 1-10; 5x en Jn 11-19; 1x en Jn 20-21) como un sentido "teológico" (4x en Jn 1-10 [no acepta 4,1, ya que presenta variantes que afectan al término], 18x en Jn 11-19 y 14x en Jn 20-21). Dado que, a la luz de las frecuencias, se observa que en los últimos capítulos del evangelio el sentido "teológico" se impone sobre el "mundano", la autora cree que a partir de Jn 11 comienza a operar más explícitamente lo que ella llama "perspectiva hermenéutica postpascual". En lo que concierne a Jn 11,1-12,11, la autora considera que κύριος se utiliza siempre con "sentido teológico".

3. Estancia de Jesús "al otro lado del Jordán" (Jn 11,1-16)

[1] Ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας, ἐκ τῆς κώμης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς. [2] ἦν δὲ Μαριὰμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει. [3] ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι· κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ. [4] ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. [5] ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον. [6] ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ, τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπῳ δύο ἡμέρας, [7] ἔπειτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς· ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν. [8] λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· ῥαββί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; [9] ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὐχὶ δώδεκα ὧραί εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· [10] ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. [11] Ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς· Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. [12] εἶπαν οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτῷ· κύριε, εἰ κεκοίμηται σωθήσεται. [13] εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει. [14] τότε οὖν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς παρρησίᾳ· Λάζαρος ἀπέθανεν, [15] καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ· ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν. [16] εἶπεν οὖν Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος τοῖς συμμαθηταῖς· ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ.

"[1] Había un enfermo, Lázaro, de Betania, del pueblo[367] de María y de Marta, su hermana. [2] María era la que ungió al Señor con perfume y secó sus pies con sus cabellos; su hermano Lázaro era el enfermo. [3] Así que[368] las hermanas enviaron a decirle: 'Señor, mira que aquel a quien quieres está enfermo. [4] Jesús, al oírlo, dijo: 'esta enfermedad no va a conducir a la muerte; es para que se manifieste la gloria de Dios, para que el hijo de Dios sea glorificado por ella'. [5] Jesús quería a Marta y a su hermana y a Lázaro. [6] Así que cuando[369] escuchó que está[370] enfermo, entonces "de hecho" permaneció dos días en el lugar en el que estaba. [7]

---

[367] Las dos preposiciones ἀπὸ y ἐκ se utilizan para designar la procedencia. El evangelio de Juan utiliza la misma construcción en Jn 1,44 (ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά, ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου). Cf. Blass - Debrunner - Funk, *A Greek Grammar*, #209

[368] El texto repite con mucha frecuencia, como iremos señalando, οὖν, que traducimos como "así que". Esta partícula tiene la función narrativa de mostrar el progreso de la acción y genera la impresión de que el narrador es testigo visual de los acontecimientos que está relatando, de modo que se logra que la audiencia se sienta partícipe de cada uno de los movimientos y actos que está escuchando (Brant, *Dialogue and Drama*, 38-39). Una visión muy similar en Abbott, *Johannine Grammar*, 2198.2633 (el autor destaca además el gran número de veces que se repite la partícula en los capítulos 11 y 12 del cuarto evangelio y lo paradójico del uso de la partícula en 11,6.17.33.38, ya que lo que se narra en estos versículos es sorprendente e inesperado); Vern S. Poythress, "The Use of the Intersentence Conjunctions De, Oun, Kai, and Asyndeton in the Gospel of John": *NovT* 26 (1984) 312-340, 327-330.

[369] La conjunción ὡς tiene aquí un sentido temporal (cf. Jn 21,9). Cf. Blass - Debrunner - Funk, *A Greek Grammar*, #455.

Una vez que transcurrieron[371], dice a los discípulos: 'Vayamos otra vez a Judea'. [8] Le dicen los discípulos: 'Rabí, recientemente[372] los judíos buscaban apedrearte, ¿y sales para allí de nuevo[373]?'. [9] Respondió Jesús: '¿No son doce las horas del día? Si uno camina durante el día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo. [10] Pero si uno camina en la noche, tropieza, porque la luz no está en él'. [11] Dijo estas cosas y después de esto les dice[374]: 'Lázaro nuestro amigo duerme, pero voy para despertarle'. [12] Así que le dijeron los discípulos: 'Señor, si duerme se salvará'. [13] Jesús lo había dicho sobre su muerte, pero ellos pensaron que habla[375] sobre el descanso del sueño. [14] Así que en este momento[376] les dijo[377] claramente: 'Lázaro está muerto, [15] y me alegro por vosotros de no haber estado allí, para que creáis[378]. Pero vayamos donde él'. [16] Así que dijo Tomás, llamado Dídimo, a los condiscípulos: 'Vayamos también nosotros para morir con él'".

---

[370] Traducimos el verbo literalmente, pese a la dureza del texto castellano, para resaltar el uso simultáneo del aoristo y el presente. El tiempo presente logra evocar más vivamente en la audiencia los eventos que se narran, es decir, provoca la impresión de que aquello que dicen o realizan los personajes está teniendo lugar en el tiempo y espacio en el que el texto es leído. Así también lo hace notar Brant, *John*, 36.172. Tanto Juan como Marcos utilizan con mucha frecuencia el presente histórico y con ello logran crear escenas muy vívidas para quien las escucha. Asimismo, el cuarto evangelio lo combina en muchas ocasiones con el aoristo con el fin de destacar las acciones expresadas en tiempo presente. Para este tema, cf. James H. Moulton - Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek III. Syntax* (Edinburgh: T&T Clark, 1963, reimpr. 2005), 60-61.

[371] Abbott, *Johannine Grammar*, 2394 llama la atención sobre las dos ocasiones en las que se repite μετὰ τοῦτο en un periodo tan breve (11,7.11); la repetición es a su juicio un recurso intencionado que persigue mostrar la progresión de la acción antes de que se produzca el signo en la tumba de Lázaro.

[372] Edwin A. Abbott, *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with Those of the Three* (London: Adam and Charles Black, 1905), 1719g considera que éste es el significado aquí, un equivalente al clásico νῦν δή.

[373] Es necesario notar la repetición de πάλιν en dos versículos contiguos; la segunda ocasión tiene la función de enfatizar el hecho al que se refiere: la vuelta a Judea. Además, el uso de καὶ pretende mostrar la incongruencia que tiene a los ojos de los discípulos la decisión de Jesús. Cf. Abbott, *Johannine Grammar*, 2146.2649b.

[374] Traducimos lo más literalmente posible la expresión Ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο. Así también Abbott, *Johannine Grammar*, 2394. El texto combina de nuevo el uso del aoristo con el del presente.

[375] Nuevamente nos encontramos en el texto con una combinación entre aoristo y presente. La traducción de Brant, *John*, 173 también lo hace constar.

[376] La expresión reiterativa τότε οὖν significa aquí "ahora" o "en el tiempo presente", en contraste con el tiempo precedente. Cf. Blass - Debrunner - Funk, *A Greek Grammar*, #459.2.

[377] Aquí tenemos de nuevo la idea de presente ("ahora") junto con un verbo en aoristo.

[378] Consideramos, por tanto, que ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ depende de χαίρω. Cf. Abbott, *Johannine Grammar*, 2099-2102.

3.1. Los hermanos de Betania: una "familia" no convencional

La escena comienza con la presentación de unos personajes, Marta, María y Lázaro de Betania, que se encuentran afectados por la enfermedad de este último[379]. El hecho de que aparezca su nombre propio es un fenómeno extraño en el cuarto evangelio, donde los personajes que son objeto de una curación por parte de Jesús son siempre anónimos (4,46; 5,5; 9,1).

La relación que une a los tres se describe paulatinamente y, como ya hemos dicho anteriormente, de un modo extraño: María y Marta son presentadas como hermanas entre sí desde el comienzo de la escena (ἀδελφῆς, 11,1), mientras que sólo después se dirá que Lázaro es hermano de María (ἀδελφὸς, 11,2)[380]. Además de lo chocante de la presentación, es llamativo el hecho de que esta "familia" únicamente esté formada por hermanos (ἀδελφή, ἀδελφὸς)[381], ya que no se hace mención ni de padre o madre, ni de esposos o esposa, ni de hijos.

En las sociedades tradicionales, el parentesco constituía el medio primario que estructuraba la vida social[382]; el concepto como tal hacía fundamentalmente referencia al entramado de relaciones que existía entre determinados individuos en virtud de lazos de sangre o como consecuencia del matrimonio. Sin embargo, los estudios antropológicos sobre el tema ponen de relieve que, en muchas sociedades, las relaciones de parentesco presentan un abanico más amplio de posibilidades. Una de ellas es el denominado parentesco de sustitución, por el que individuos que no reúnen las condiciones referidas de relación consanguínea o matrimonial se refieren unos a otros y se tratan entre sí como si lo hicieran[383].

En el cuarto evangelio se observa un uso metafórico de los términos del ámbito familiar[384] con el fin de designar el tipo de relación existente entre Jesús y Dios (Hijo – Padre; υἱός –

---

[379] Para el uso frecuente de Ἦν para introducir un nuevo personaje en el Nuevo Testamento, cf. Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1774c.

[380] Estos rasgos extraños que presenta la introducción a la escena ha sido objeto de atención por parte de los estudiosos, que han visto aquí un indicio de la historia de la composición del pasaje. Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 595-596 n. 4; Fortna, *The Gospel of Signs*, 76; Schnackenburg, *El evangelio II*, 394.398.

[381] Los términos ἀδελφός y ἀδελφὴ aparecen en 11,2.19.21.23.32.

[382] Halvor Moxnes, "What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families", en: H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor* (London - New York: Routledge, 1997) 13-41, 17.19.

[383] Gwen J. Broude, *Marriage, Family, and Relationships. A Cross-Cultural Encyclopedia* (Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC - CLIO, 1994)"; Moxnes, "What is Family?", 17; Carmen Bernabé, "La importancia de la familia en el auge del Cristianismo": *CTD* 30 (2004) 39-64, 44-45; Joan Cecelia Campbell, *Kinship Relations in the Gospel of John* (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2007), 4.

[384] Dado el objeto de nuestro estudio, nos ceñiremos al evangelio de Juan, aunque este fenómeno se observa en la mayor parte de escritos del Nuevo Testamento. Cf. Moxnes, "What is Family?", 19.37.

πατὴρ)[385], entre los creyentes y Dios (hijos – Padre; τέκνα – πατὴρ)[386], y entre los creyentes entre sí (hermanos; ἀδελφοὶ). Según la cosmovisión joánica, las dos últimas están relacionadas entre sí y están asimismo vinculadas a la fe en Jesús (1,12) y a nacer de Dios (1,13), "de lo alto" o "de nuevo" (3,3)[387]. Así, para Juan, creer en Jesús significa pasar a formar parte de la "familia de Dios", transformarse en hijos e hijas de Dios, y pertenecer a un grupo peculiar de parentesco, una familia de sustitución formada por hermanos y hermanas[388]. Esta idea aparece también en 20,17 y 21,23, pasajes en los que el grupo de seguidores de Jesús son designados "hermanos"[389] y constituyen una buena muestra de cómo comprende el cuarto evangelio las relaciones dentro del grupo de seguidores[390]: unas relaciones con una dimensión de verticalidad en lo que tiene que ver con Dios, y de horizontalidad entre los hermanos; en este último caso las diferencias jerárquicas desaparecen, de modo que la conducta entre los miembros de la comunidad de creyentes

[385] Así, entre otros, en 3,16.17.18.35; 5,19.20.21.22; 6,40; 14,13.

[386] El cuarto evangelio diferencia la relación filial con Dios de Jesús (para la que utiliza υἱός) de la de sus seguidores (expresada mediante τέκνον), y también da importancia a esta última (1,12; 11,52). Es significativo el hecho de que τέκνον sea un término inclusivo, esto es, que se utilizaba para designar tanto a los hijos como a las hijas, a diferencia de θυγάτερ y υἱός que, respectivamente, significan hijas e hijos (varones). Cf. A. Oepke, "τέκνον", en: *GLNT* IX, 223-276, col. 229; H.J. Ritz, "θυγάτερ", en: *DENT* I, 1908-1911, col. 1909; F. Hahn, "υἱός", en: *DENT* II, 1824-1856, cols. 1826-1829.

[387] Jn 1,12-13: "Pero a los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios (τέκνα θεοῦ), a los que creen en su nombre; éstos no nacieron de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nacieron (ἐγεννήθησαν) de Dios"; 3,3: "Jesús le respondió: 'En verdad, en verdad te digo que el que no nazca (γεννηθῇ) de nuevo no puede ver el Reino de Dios".

[388] Campbell, *Kinship Relations*, 4-6; Carmen Bernabé, "Espacio, género y comunidad en el evangelio de Juan", en prensa (gentileza de la autora).

[389] Jn 20,17: "Replicó Jesús: 'Deja de tocarme, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos (ἀδελφούς) y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios'"; 21,23: "Corrió, pues, entre los hermanos (ἀδελφούς) la voz de que este discípulo no moriría. Pero Jesús no había dicho a Pedro 'No morirá', sino 'Si quiero que se quede hasta que yo venga'". En Juan, además, el sustantivo ἀδελφός aparece con sentido de hermano biológico en 1,40.41; 2,12; 6,8; 7,3.5.10; asimismo ἀδελφὴ en 19,25.

[390] Adriana Destro - Mauro Pesce, "Kinship, Discipleship, and Movement: An Anthropological Study of John's Gospel": *BibInt* 3.3 (1995) 266-284 señalan cómo el cuarto evangelio conjuga dos tipos de relaciones que los sinópticos presentan en conflicto: las de discipulado y las de parentesco. Los autores llegan a la conclusión de que, según el imaginario social de Juan, el discipulado se desarrolla en un ámbito donde el parentesco es la matriz social primaria (por ejemplo, en la presentación de los primeros discípulos se alude a su linaje y la familia de Jesús aparece en diferentes lugares del evangelio). Éste, sin embargo, es modificado precisamente por el tipo de movimiento que conformaban los seguidores de Jesús. A su juicio, los cambios se produjeron en los siguientes aspectos: mayor flexibilidad en la atribución de roles y funciones, ausencia de la figura paterna (que, a su vez, puede explicar la flexibilidad que acabamos de apuntar) y asunción por parte de las mujeres de funciones generalmente desempeñadas por varones. Los autores proponen, además, que el parentesco también influyó en el discipulado, en tanto que, entre otros aspectos, otorgó un soporte social al movimiento y contribuyó a consolidarlo.

se caracteriza por la solidaridad, la lealtad, la reciprocidad y la igualdad típicas de los lazos fraternos[391].

A la luz de estos datos, parece que los rasgos extraños que caracterizan a la familia de Betania, esto es, una familia en la que no hay padre, madre, esposos, esposa ni hijos, y formada únicamente por hermanos, indican que la presentación de Marta, María y Lázaro de Betania puede estar apuntando, no tanto a una familia biológica, sino a una comunidad de discípulos[392] y, dando un paso más, al tipo de agrupación que formaba la audiencia del cuarto evangelio. Dado que, según los datos que aportan las fuentes, algunas asociaciones voluntarias (*collegia*) utilizaban lenguaje de parentesco, en concreto hermanos (ἀδελφοί), para designar las relaciones entre sus miembros[393], creemos que es plausible pensar que las comunidades joánicas, al igual que otras del cristianismo naciente[394], adoptaron la forma básica de los *collegia*, o, al menos, algunos de sus rasgos, aunque éste es un tema apenas tenido en cuenta en los estudios sobre el cuarto evangelio.

Hay tres datos que hacen de ésta una propuesta plausible. En primer lugar, el frecuente uso de ἀδελφοί en las cartas de Juan para designar a los que formaban parte de la comunidad, que, dado el género epistolar de la obra, es un indicador más directo y

---

[391] Eva Marie Lassen, "The Roman Family: Ideal and Metaphor", en: H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families as Social Reality and Metaphor* (London - New York: Routledge, 1997) 103-120, 114-115; Bernabé, "La importancia de la familia", 47-49. Para otras características de la relación entre hermanos en el mundo grecorromano es importante la visión de Plutarco en su *Tratado sobre el amor fraterno*; un estudio pormenorizado de la obra y su relación con el Nuevo Testamento en Reidar Aasgaard, "Brotherhood in Plutach and Paul: Its Role and Character", en: H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families as Social Reality and Metaphor* (London - New York: Routledge, 1997) 166-182. Para el tipo de relaciones que existían entre los miembros del cristianismo naciente, cf. John H. Elliott, "The Jesus Movement Was not Egalitarian but Family-Oriented": *Biblical Interpretation* 11.2 (2003) 173-210. El autor considera que no se puede hablar de relaciones igualitarias, tal y como las concebimos en la actualidad, y que en las comunidades persistieron las diferencias económicas, sociales, por género, edad, etc.; a su juicio, sin embargo, todas ellas fueron relativizadas, de modo que toda persona sin distinción podía pertenecer al grupo y acceder a Dios.

[392] Así también Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 89-91. Los autores, sin embargo, creen que Juan es más reticente que los sinópticos a la hora de aplicar términos de parentesco de sustitución a los discípulos. A su juicio, los reserva para el tiempo posterior a la resurrección (20,17; 21,23), y por ello elige las categorías del amor y de la amistad para el periodo anterior (sobre todo en los discursos de despedida), categorías que parecen constituir un paso hacia el lenguaje explícito de parentesco que aparecerá al final, de modo que también los hermanos de Betania, amados por Jesús y sus amigos, anticipan la posterior "elevación de estatus" de los discípulos tras la Pascua. Ciertamente, el término ἀδελφός sólo se usa explícitamente en referencia a los discípulos una vez Jesús ha resucitado, pero, a nuestro juicio, hay que dar más importancia que la que otorgan los autores (cf. p. 91 n. 9), tal y como hemos hecho más arriba, a lo que el cuarto evangelio afirma en 1,12-13 y 3,3. Por otra parte, pensamos que el uso de ἀδελφός para designar la "familia sustitutiva de Jesús" puede ser un elemento más mediante el cual el cuarto evangelio, como iremos señalando, relaciona Jn 11,1-12,11 con las escenas pascuales.

[393] Philip A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians* (New York - London: T&T Clark, 2009), 63-81.

[394] Harland, *Dynamics of Identity*, 25-26.

explícito de la forma en la que los miembros del grupo comprendían las relaciones que tenían entre sí[395]. El segundo y tercero, que serán justificados con mayor detalle más adelante[396], nos vamos a limitar a apuntarlos aquí: (a) la "casa" mencionada por el texto (οἶκος, 11,20; οἰκία, 11,31; 12,3) no es explícitamente la casa de Marta y María, ya que el sustantivo no va en ningún momento acompañado de un posesivo o genitivo; esto parece apuntar a que no se trata de un espacio doméstico convencional sino de otro tipo, que quizá esté reflejando el lugar donde se reunía la comunidad joánica; (b) la comida que se narrará en 12,1-8, durante la que se produce la unción, presenta algunas características peculiares (un banquete funerario en honor de Jesús del que participan únicamente personas que creen en él, llevado a cabo en una casa de propiedad indeterminada) y puede asimismo estar reflejando acciones rituales que celebraba la comunidad tras la muerte de sus miembros difuntos, tal y como hacían también algunas asociaciones voluntarias.

3.2. Un contexto de amistad bajo amenaza de muerte (11,1-3)

Además de las relaciones de parentesco de los hermanos de Betania, el texto presenta asimismo las de amistad en lo que concierne a los lazos que les unen a todos ellos con Jesús. Lázaro es presentado a través de la voz de sus hermanas como un amigo de Jesús (11,3), algo que se recuerda en diversas ocasiones (11,5.11.36), indicando también la amistad que une a Jesús con Marta y María (11,5), y a Lázaro con los discípulos (11,11)[397]. Los textos contienen los términos φίλος, φιλέω y ἀγαπάω[398], y demandan el análisis de

---

[395] El sustantivo ἀδελφὸς aparece 16x en referencia a los miembros de la comunidad (cf. 1Jn 2,9-11; 3,10.12-17; 4,20-21; 5,16; 3Jn 3.5.10). Harland, *Dynamics of Identity*, 45.78-89 alude asimismo al término φιλός que encontramos en 3Jn 15 (οἱ φίλοι), que también puede designar la relación entre los creyentes joánicos. La razón por la que sostiene esta afirmación es que algunas asociaciones voluntarias de Egipto del periodo romano utilizaban φιλός como título del propio grupo. A su juicio, su uso en 3Jn podría estar indicando que, tanto la agrupación a la que pertenece el Presbítero (quien escribe la carta) como la de Gayo (su destinatario), se designaban a sí mismos, corporativamente, φίλοι. Algunos testimonios de Asia Menor, afirma también el autor, muestran que los miembros de las asociaciones voluntarias también se podían llamar entre sí φιλός.

[396] Los elementos que presentamos a continuación serán retomados más adelante en este mismo capítulo (punto 3.2), en el capítulo 4 (punto 2.3.2) y en el capítulo 5 (punto 3.3).

[397] Jn 11,3: "[…] Señor, mira que aquel a quien quieres (φιλεῖς) está enfermo"; 11,5: "Jesús quería (ἠγάπα) a Marta y a su hermana y a Lázaro"; 11,11: "Lázaro nuestro amigo (φίλος) duerme"; 11,36: "Mira cómo le quería (ἐφίλει)".

[398] Muchos autores consideran que en el cuarto evangelio son términos sinónimos, entre ellos Barret, *El evangelio*, 591 y Brown, *El evangelio I*, 675. J. N. Sanders, "'Those Whom Jesus Loved' (John XI.5)": *NTS* 1 (1954-1955) 29-41, 33, sin embargo, y aun reconociendo que no divergen totalmente, cree que Juan reserva ἀγαπάω para describir el amor especial de Jesús. A nuestro juicio, es razonable suponer que son sinónimos y que su uso se debe, como se observa en otros autores antiguos, a cuestiones de estilo (cf. Stauffer, "ἀψαπάω, ἀψάπη, ἀψαπητός", en: *GLNT* I, 92-146, col. 99). En el cuarto evangelio en general y en el texto que nos ocupa en particular, la amistad se expresa mediante φιλέω y ἀγαπάω, algo, como veremos, que encuentra un paralelismo parcial en la literatura del contexto. Para el uso de los términos en la literatura griega antigua y en el evangelio de Juan, cf. Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1728m-p.

dos aspectos: lo que designaba este vocabulario en el mundo grecorromano y lo que significaba la amistad en ese mismo contexto[399].

Entre los griegos, los términos φιλός, φιλέω y φιλία se utilizaban para expresar las relaciones de amistad y el tipo de vínculo y emociones que les caracterizaban. No eran, sin embargo, exclusivos de este campo semántico, ya que, pudiéndose traducir de modo general como "amigo"/"querido"[400], "amar" y "amistad" respectivamente, presentaban un abanico relativamente amplio de significados; de hecho, φιλία y φιλέω podían utilizarse, entre otros, para expresar el vínculo entre los miembros de una misma familia[401]. Esta diversidad era incluso más acusada en el caso de ἀγαπάω, que se usaba en más contextos que los anteriores (p.e., para mostrar agradecimiento o deseo por alguien o por algo)[402], aunque también para expresar sentimientos ligados a la amistad[403]. Por su parte, los romanos utilizaban *amicitia* y *amici*, que en este caso sí eran exclusivos del campo semántico de la amistad.

La amistad en el mundo antiguo[404] formaba parte de lo que la antropología denomina relaciones interpersonales de tipo voluntario, y como tales, se diferenciaban de aquéllas que se establecían por adscripción primaria (familia, pueblo, nación…), ya que los amigos se elegían entre ellos con libertad, y esa misma libertad regía en el mantenimiento del vínculo que les unía. Las relaciones patrón-cliente también eran voluntarias, y en este contexto era frecuente el uso de vocabulario de amistad, en concreto, φιλός y *amicus*. Así, por ejemplo, los patronos podían ser llamados amigos de sus clientes y viceversa (*Mem*. 2,9,3; *Juv. Sat*. 5,14.170)[405]. Sin embargo, mientras que en este caso las dos partes

---

[399] Aunque, efectivamente, acabamos de afirmar que algunos *collegia* utilizaban vocabulario de la amistad para designar a sus miembros, ese dato no lo vamos a tener en cuenta aquí, puesto que lo que nos proponemos comprender en este momento es el tipo de relación que propone el texto entre los hermanos y Jesús, y sus implicaciones.

[400] Φιλός puede ser tanto sustantivo como adjetivo.

[401] Los términos podían indicar amor, afecto o simpatía, y aplicarse a las relaciones dentro de la familia, a las de amistad, a las que tenían los ciudadanos entre sí por el mero hecho de serlo o a las que mantenían grupos que compartían un mismo proyecto y perseguían objetivos comunes. Cf. David Konstan, "Patrons and Friends": *CP* 90.4 (1995) 328-342, 331.

[402] Stauffer, "ἀψαπάω, ἀψάπη, ἀψαπητός", en: *GLNT* I, 92-146, col. 97.

[403] Así, por ejemplo, en Isócrates, *Demon*. 1: "[…] pues unos aprecian a sus amigos (τοὺς φίλους) sólo cuando están presentes; los otros, en cambio, también los aman (ἀγαπῶσι) cuando están muy lejos […]". En lo que sigue aparecerán ejemplos del uso de φιλός, por lo que no damos cuenta de ellos aquí.

[404] Para lo que sigue, cf. David Konstan, *Friendship in the Classical World* (New York: Cambridge University Press, 1997), 1-15.55-56.122-124; Miquel Pericás, *Qué se sabe de*, 153-163.

[405] Así, Jenofonte, *Mem*. 2.9.3, donde Sócrates le dice a Critón que muchos varones de la ciudad desearían tenerle como amigo, presentando el término en sentido de patronazgo: "¿No ves que es mucho más agradable sacar partido de un hombre como tú haciéndole favores que odiándole? Ten la seguridad de que aquí hay hombres de esa clase que ambicionarían tenerte por amigo (φίλῳ)". Algo semejante en Juvenal, donde se habla de la amistad en un contexto de banquete en el que parece que están en juego relaciones patrón-cliente; Juvenal, *Juv. Sat*. 5.14: "El fruto de una amistad (*amicitiae*)

pertenecían a diferente estatus social y buscaban el propio beneficio, la amistad en sentido estricto acontecía entre los pertenecientes a uno semejante y se basaba en la gratuidad. En resumen, aunque tanto en un tipo de relación como en otra podía utilizarse terminología ligada a la amistad, presentaban claras diferencias entre sí[406]. Además, mientras que φιλός se utilizaba indistintamente para la amistad y las relaciones de patronazgo o clientelismo, no ocurría lo mismo con el verbo ἀγαπάω, que, aunque tenía un amplio espectro de significados, no parece asociado en las fuentes a los vínculos del patronazgo o clientelismo. Esto nos conduce a pensar que la relación de Jesús con los hermanos de Betania que encontramos en el texto es una relación de amistad en sentido estricto[407].

La amistad también estaba caracterizada por la confianza, la empatía, el amor y la lealtad. Ésta podía adoptar diversas formas, entre ellas el apoyo mutuo y la obligación de ayuda en cualquier circunstancia, especialmente en situaciones difíciles (*Eth. Nic*. IX, 8; IX, 9[408]; Si 6,7-8; 12,8[409]); no hacerlo era signo de ser una falsa amistad. Asimismo, la comunicación entre amigos se caracterizaba por la franqueza y claridad (παρρησία); los amigos son aquellos que comunican "palabras y pensamiento" (*Eth. Nic*. IX, 9[410]) porque entre ellos hay confianza. La amistad, por tanto, implicaba el cumplimiento de determinadas expectativas y obligaciones.

---

importante es el alimento"; 5.170: "El que así usa de ti tiene entendederas: si puedes aguantarlo todo es que debes. Un buen día ofrecerás tu cabeza pelada al cero para que te den golpes en ella, y no temerás sufrir duros latigazos, digno como eres de un banquete así y un amigo (*amico*) tal".

[406] A este respecto, cf. Konstan, "Patrons and Friends", donde se pone de relieve cómo el uso un tanto indiscriminado de estos términos provocaba cierta ambigüedad social y expectativas en muchos casos equivocadas. Un ejemplo de ello se encuentra en la Sátira de Juvenal anteriormente citada.

[407] Citamos a este propósito Zeba A. Crook, "Fictive-friendship and the Fourth Gospel": *HTS TS* 67.3 (2011) http://dx.doi.org/10.4102/hts.v4167i4103.4997, quien sostiene que la amistad a la que se refiere Jn 15,13-15 ("Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos [φίλων]. Vosotros sois mis amigos [φίλοι] si hacéis lo que yo os mando. No os llamo ya siervos, porque el siervo nunca sabe lo que suele hacer su amo; a vosotros os he llamado amigos [φίλους], porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer") es, en realidad, una relación patrón-cliente. A nuestro juicio, también aquí (versículos relacionados con Jn 11,1-12,11) estamos ante una relación de amistad estrictamente hablando.

[408] Aristóteles, *Eth. nic*. IX, 8: "De otro lado, es verdad, acerca del hombre bueno, que llevará a cabo buenas acciones tanto en bien de sus amigos (τῶν φίλων) como de su patria"; IX, 9: "Y si es más propio del amigo (φίλου) hacer bien que recibirlo, y es propio del hombre bueno y de la virtud favorecer, y más noble hacer bien a los amigos (φίλους) que a los extraños, el hombre bueno tendrá necesidad de amigos a quienes favorecer […]".

[409] Si 6,7-8: "Si te echas un amigo (φίλον), échatelo probado, y no tengas prisa en confiarte a él. Porque hay amigo (φίλος) que lo es de ocasión, y no persevera en el día de tu angustia"; 12,8: "No se demuestra en la prosperidad el amigo (φίλος), ni queda oculto en la adversidad el enemigo".

[410] Aristóteles, *Eth. nic*. IX, 9: "[…] luego es preciso tener conciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας), porque así podría definirse la convivencia humana".

Por otra parte, la amistad en el mundo antiguo se entendía generalmente como un vínculo entre personas del mismo sexo, ya que cuando se hablaba de amistad entre varones y mujeres se aludía a los clientes de las cortesanas; esto provocaba que se tendiera a evitar el uso de los términos φιλός y φιλία para hablar de las relaciones entre varones y mujeres que socialmente se consideraran respetables[411]. Finalmente, otro valor ligado a la amistad era la disposición a dar la propia vida en beneficio del otro (*Symp*. 208d[412]; *Eth. nic*. IX, 9[413]; *Diog. Laert*. X, 120[414]). El ideal de morir por un amigo también existía en el judaísmo; algunos de sus escritos alaban a quienes eran capaces de sacrificar sus propias vidas en bien de sus amigos[415] (ExR 1,27)[416].

A la luz de los términos utilizados, por tanto, a esta peculiar familia de Betania le unen con Jesús vínculos de amistad, hecho que generaba expectativas de ayuda mutua, especialmente en circunstancias difíciles, e incluso de disposición a dar la vida por el otro. Este contexto es decisivo para descubrir la paradoja que entraña la introducción de la escena. Lázaro está enfermo, algo que en el mundo antiguo equivalía la mayor parte de las veces a muerte inminente[417], y por esta razón Marta y María envían mensajeros donde Jesús para notificárselo (11,3). La noticia, sin embargo, lejos de provocar una marcha inmediata de Jesús a Betania, hace que decida quedarse donde está dos días más (11,6) precisamente por la amistad que le une a todos ellos (11,5). El texto parece afirmar, por tanto, que la peculiar forma que tiene Jesús de expresar dicha amistad es permitiendo que Lázaro fallezca en su ausencia, un dato sorprendente y aparentemente sin sentido. Su significado, sin embargo, irá desentrañándose de forma paulatina a lo largo de la escena.

---

[411] Konstan, *Friendship*, 91.

[412] Platón, *Symp*. 208d: "Pues, ¿crees tú –continuó- que Alcestis hubiera muerto por Admeto (Ἄλκηστιν ὑπὲρ Ἀδμήτου ἀποθανεῖν), o que Aquiles hubiera seguido a Patroclo a su muerte o que hubiera anticipado la suya vuestro Codro en defensa de la realeza de sus hijos, si no hubieran creído que iba a quedar el recuerdo inmortal de su virtud que tenemos ahora nosotros?".

[413] Aristóteles, *Eth. nic*. IX, 8: "Es también verdad que el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos (τῶν φίλων) y de su patria, hasta morir por ellos (ὑπεραποθνήσκειν) si es preciso […] Este es igualmente el caso de los que dan su vida por otros (ὑπεραποθνήσκουσι): eligen, sin duda, un gran honor para sí mismos (μέγα κάλὸν ἑαυτοῖς)".

[414] *Diógenes Laercio* X, 120 dice lo siguiente sobre el sabio: "Por un amigo llegará a morir si es preciso (ὑπὲρ φίλου ποτὲ τεθνήξεσθαι)".

[415] Keener, *The Gospel of John II*, 1004-1005.

[416] ExR 1,27: "*Sucedió por aquellos días de Moisés se hizo mayor* (2,11). Moisés tenía entonces veintiún años, pero hay quienes dicen que tenía cuarenta. Moisés se hizo mayor […] *Fue a donde sus hermanos* (2,11). En dos ocasiones salió aquel justo y (ambas) han quedado registradas por El santo, bendito sea […] *Y observó su servidumbre* (2,11) ¿Qué quiere decir 'y observó'? Que vio todos sus trabajos y lloró diciendo: '¡Lo siento por vosotros! ¡Quién me permitiera morir en vuestro lugar! Pues no hay trabajo más penoso que el del barro".

[417] Hope - Marshall, "Introduction", 1.

3.3. El comienzo velado del ritual de duelo por Lázaro

Cuando Marta y María mandan avisar a Jesús del peligro de muerte que se cierne sobre Lázaro, él se encuentra, según 10,40, al otro lado del Jordán[418], huyendo del peligro a causa del conflicto con los judeos. Teniendo en cuenta que cuando a Jesús le llega el mensaje permanece dos días donde está (11,6), que cuando llega a Betania Lázaro lleva cuatro días en el sepulcro (11,17), que "el otro lado del Jordán" distaba de Betania un día de camino y que los judíos enterraban a sus muertos el mismo día del fallecimiento, se deduce: (1) en el momento en que Jesús recibe la noticia de la enfermedad de Lázaro y pronuncia las palabras de 11,4 ("Esta enfermedad no va a conducir a la muerte; es para que se manifieste la gloria de Dios, para que el hijo de Dios sea glorificado por ella") el fallecimiento ya ha tenido lugar[419] ; y, consecuentemente, (2) que la escena de Jesús con sus discípulos narrada en 11,4-16 acontece en el mismo tiempo narrativo que el comienzo del duelo por Lázaro en Betania, esto es, el dictamen de la muerte (*conclamatio mortis*) y el mandato de un varón de la familia de iniciar el periodo de duelo, la preparación del cadáver llevada a cabo por las mujeres de la familia (lavado, unción, vestido), los signos de duelo, la procesión hasta el lugar de enterramiento y el entierro mismo. Esto va a provocar que dichas acciones rituales queden "veladas" para el oyente del evangelio por las palabras de Jesús y el diálogo que mantiene con sus discípulos (11,4-16), ya que el foco de la acción se encuentra al otro lado del Jordán, donde éstos se encuentran, y no en Betania. Curiosamente, como vamos a exponer a continuación, de las declaraciones que Jesús va a realizar en esta parte destacan dos aspectos: (1) presentan un particular modo de comprender tanto la muerte de Lázaro como la suya propia; (2) parte de su contenido es el resultado de la interpretación de algunos textos veterotestamentarios mediante la cual se muestran las consecuencias beneficiosas de su muerte.

3.4. Una enfermedad que no es para la muerte sino para la gloria (11,4)

Cuando llega a oídos de Jesús la noticia de la muerte de su amigo hace la siguiente declaración: "Esta enfermedad no va a conducir a la muerte (πρὸς θάνατον); es para que se manifieste la gloria (δόξης) de Dios, para que el hijo de Dios sea glorificado (δοξασθῇ)

---

[418] El versículo no proporciona la localización exacta de la escena. Los autores discuten sobre en qué lugar se produce, ya que 1,28 nombra asimismo "el otro lado del Jordán" ("ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων") y parece identificar el lugar, dependiendo de los mss., bien con una Betania diferente de la de Judea (variante mayormente aceptada: Brown, *El evangelio I*, 221; Morris, *The Gospel*, 213-214; Keener, *The Gospel of John I*, 450) o bien con Bethabara. Por su parte, Wendy E. Sproston North, "'Bethany beyond the Jordan' (John 1:28) in Retrospect: the View from John 10:40 and Related Texts", en: B.J. Koet - S. Moyise - J. Verheyden (ed.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Essays in Honour of Maarten J.J. Menken* (Leiden - Boston: Brill, 2013) 129-140 ha propuesto recientemente, retomando parte de la posición anterior de P. Parker, que Jn 1,28 se refiere a Betania de Judea. La autora cree que la escena del Bautista (1,19-34) se sitúa en esta localidad, no en el lugar del bautismo de Juan; es decir, lee el texto del siguiente modo: "Esto ocurrió en Betania, al otro lado del Jordán [hace caso omiso de la coma, en coherencia con el original griego, aunque generalmente introducida en las traducciones modernas] donde Juan estaba bautizando".

[419] Keener, *The Gospel of John II*, 839-840.

por medio de ella (11,4)". En ella aparecen dos temas importantes del cuarto evangelio: su peculiar forma de comprender la muerte, y la idea de la gloria o glorificación.

El primero de estos temas lo encontramos en la alusión al tipo de enfermedad que aqueja a Lázaro, que, según Jesús, "no conduce a la muerte (οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον)". Esta expresión es poco usual en el Nuevo Testamento, apareciendo únicamente aquí y en 1Jn 5,16-17. En estos versículos de la primera carta de Juan la muerte tiene un sentido figurado, no biológico[420], y se relaciona con el pecado: es el estado en el que se encuentra todo aquel que no cree en Jesús; por tanto, creer tiene como consecuencia no morir[421]. El sentido de la expresión en 1Jn ilumina la de Jesús en el evangelio (11,4): ante la muerte biológica de Lázaro (que, aunque el texto no lo ha afirmado todavía explícitamente, ya se ha producido, como indicaremos después) Jesús se refiere, no a ésta, sino a un tipo de muerte de carácter figurado (la muerte que sufren los que no tienen fe), que a Lázaro no le va a alcanzar. Jesús, así, alude a la misma muerte que aparece en 8,51, cuyo significado no comprenden los judíos: "En verdad, en verdad os digo, si uno guarda mi palabra, no verá la muerte (θάνατον) que no acaba (εἰς τὸν αἰῶνα)" (8,51)[422].

El segundo tema al que apuntan las palabras de Jesús en 11,4 es al de la gloria o glorificación. En el evangelio de Juan son centrales los términos δόξα y δοξάζω; la comprensión de su significado requiere tener en cuenta el trasfondo veterotestamentario de los mismos así como su uso y sentido dentro del mundo grecorromano.

El término hebreo que la versión de los LXX traduce como δόξα es כָּבוֹד. כָּבוֹד se utiliza en la Biblia hebrea en referencia al prestigio, honor o dignidad tanto de los seres humanos como de Dios. De estos dos significados, privilegia sin embargo su uso en relación con Dios, utilizándose sobre todo para resaltar su gloria, poder y dominio sobre la naturaleza y la historia, su magnificencia y esplendor[423], algo que ha quedado reflejado en la Septuaginta, que gusta de utilizar δόξα para hablar de la majestad divina, la grandiosidad

[420] 1Jn 5,16-17: "Si alguno ve que su hermano comete algún pecado que no conduce a la muerte (πρὸς θάνατον), que pida, y Dios le dará vida (ζωήν) –esto a los que cometan pecados que no conducen a la muerte (πρὸς θάνατον), pues hay un pecado de muerte (πρὸς θάνατον); por ése no digo que pida-. Toda iniquidad es pecado, pero hay pecados que no conducen a la muerte (πρὸς θάνατον)".

[421] Para una discusión sobre el significado de la expresión en 1Jn 5,17-18, Judith M. Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles* (Cambridge - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 1991), 58-65.

[422] Para la interpretación de la expresión πρὸς θάνατον a la luz de 1Jn y otros pasajes de Juan, cf. Sproston North, *The Lazarus Story*, 91-94. Ver también Barret, *El evangelio*, 591; Keener, *The Gospel of John II*, 839.

[423] G. Kittel, "δόξα", en: *GLNT* II, 1348-1358; G. Kittel, "δόξα nei XX e nella letteratura giudeo-ellenistica", en: *GLNT* II, 1370-1378, cols. 1372-1373.

con la que Dios se revela[424]. Así, podríamos definir כָּבוֹד como la presencia divina que se hace visible en obras poderosas[425].

Por otra parte, en el mundo helenístico y grecorromano δόξα tenía que ver con la reputación, el honor y el estatus, ya que rendir honor a alguien era un medio de atribuirle un estatus alto[426]; un sentido que, como hemos señalado, estaba también presente en el término hebreo כָּבוֹד. En este contexto, δόξα es sinónimo de τιμή y κλέος. Los términos nos sitúan ante un valor central en el mundo mediterráneo antiguo, en el que el honor era "una reclamación del propio valor junto con el reconocimiento social de ese valor" que podía ser, bien asignado, por ejemplo, por nacer en una familia honorable o haberlo recibido de alguna persona notable o del mismo Dios, o bien adquirido mediante determinadas acciones o prácticas virtuosas. Esta adquisición de honor conllevaba siempre un grado de competitividad[427].

El significado que presentan en el cuarto evangelio δόξα y δοξάζω queda iluminado a la luz de ambas concepciones ya que, por una parte, en algunos de los lugares en los que aparecen se está aludiendo al Antiguo Testamento y, por otra, dado el contexto grecorromano en el que surgió el cuarto evangelio, no podemos obviar el sentido que los términos tenían en él[428].

En Juan las alusiones a la gloria y a la glorificación aparecen a lo largo de toda la obra[429]. En 1,14 se presenta al Logos como el Hijo Unigénito de Dios que recibe de Él la gloria y pone

---

[424] Margaret Pamment, "The Meaning of Doxa in the Fourth Gospel": *ZNW* 74 (1983) 12-16, 12.

[425] Raymond E. Brown, *El evangelio según Juan (XIII-XXI) II* (Madrid: Cristiandad, 1979; original inglés de 1978), 1475.

[426] H. Hegermann, "δόξα", en: *DENT* I, 1045-1055, cols. 1045-1047; *L&N*, 84.4-5.

[427] Malina, *El mundo*, 49.51-52; Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John* (New York: Cambridge University Press, 2007), 216-217. Jan G. van der Watt, "Double Entendre in the Gospel According to John", en: G. Van Belle - J.G. Van der Watt - P. Maritz (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (Leuven: Leuven University Press, 2005) 463-481, 466-467 también tiene en cuenta esta acepción de la gloria como honor y reputación en el cuarto evangelio.

[428] Algunos autores han puesto de manifiesto que la interpretación de estos términos en Juan se ha realizado en la mayor parte de los casos teniendo únicamente en cuenta la idea de la gloria en la Biblia hebrea, pasando por alto la dimensión del honor y perdiendo parte de su sentido en su contexto (así, Ronald A. Piper, "Glory, Honor and Patronage in the Fourth Gospel: Understanding the Doxa Given to Disciples in John 17", en: J.J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina* (Leiden - Boston - Köln: Brill, 2001) 281-309, 282-283; Brant, *Dialogue and Drama*, 240). Cf. también Neyrey, *The Gospel*, 216-218, quien revisa las principales alusiones a la gloria a partir del valor grecorromano del honor. En Moloney, *El evangelio*, 97, sin embargo, se observa el proceso contrario, ya que el autor hace una crítica a los biblistas que aplican los datos sobre el valor mediterráneo del honor a los textos joánicos en los que aparece el tema de la "gloria" y no tienen en cuenta las tradiciones veterotestamentarias.

[429] G. Van Belle, "The Death of Jesus and the Literary Unity of the Fourth Gospel", en: G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (Leuven: Leuven University Press, 2007) 3-64, 19 observa, tal y

su morada entre “nosotros”, un “nosotros” que contempla asimismo esa gloria[430]. El versículo presenta diferentes ecos veterotestamentarios, de los cuales resaltamos[431]: (1) dos textos del libro del Éxodo, significativos por el hecho de presentar a un tiempo las ideas de la Tienda y de la gloria: Ex 40,34-35, donde aparece la gloria de Yahvé que llena la Tienda del Encuentro[432] y Ex 33,18-34,9, donde Yahvé muestra su gloria, no su rostro, a Moisés[433]; y (2) 1 R 8,10-11, donde aparece la gloria de Yahvé habitando esta vez el Templo de Jerusalén[434]. A la luz de estas referencias veterotestamentarias y los dos elementos que conforman el sentido de כָּבוֹד se ilumina el significado de Jn 1,14. El texto presenta un lugar alternativo de la morada divina: el lugar donde Dios habita no es la Tienda del Encuentro del antiguo Israel ni el Templo de Jerusalén posterior, sino el Logos divino hecho carne en Jesús de Nazaret, el Hijo Único de Dios[435]; en este Logos encarnado se hace visible y manifiesto el esplendor divino.

Otra alusión significativa la encontramos en 2,11, donde se habla de la gloria tras el signo de Caná: el signo es ocasión de la manifestación de la gloria de Jesús y de conducir a la fe a los discípulos[436]. Nuevamente, descubrimos en el texto ecos veterotestamentarios[437]: por

---

como vamos a exponer a continuación, que la “gloria” en Juan tiene que ver tanto con los signos de Jesús como con su sufrimiento y muerte.

[430] Jn 1,14: “Y la Palabra se hizo carne y puso su Morada (ἐσκήνωσεν) entre nosotros; y hemos contemplado su gloria (δόξαν), gloria (δόξαν) que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad”.

[431] En lo que respecta a la relación de este versículo de Juan con textos del Antiguo Testamento hay mucha coincidencia en los autores. Cf. Barret, *El evangelio*, 248-249; Brown, *El evangelio I*, 211-212; Lindars, *The Gospel of John*, 94-95; Morris, *The Gospel*, 167; Moloney, *El evangelio*, 62-63; Keener, *The Gospel of John I*, 409-410. Algunos observan algunas otras referencias veterotestamentarias que no vamos a presentar aquí (p.e., Si 24,8.10).

[432] Ex 40,34-35: “La nube cubrió entonces la Tienda (אֶל־אֹהֶל; LXX: σκηνὴν) del Encuentro y la gloria de Yahvé (וּכְבוֹד יְהוָה; LXX: δόξης κυρίου) llenó la Morada. Moisés no podía entrar en la Tienda del Encuentro (אֶל־אֹהֶל; LXX: σκηνὴν), pues la Nube moraba sobre ella y la gloria de Yahvé (וּכְבוֹד יְהוָה; LXX: δόξης κυρίου) llenaba la morada”.

[433] Ex 33,18-23: “Entonces Moisés dijo a Yahvé: ‘Déjame ver tu gloria (אֶת־כְּבֹדֶךָ; LXX: δόξαν)’. Él le contestó: ‘Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad (כָּל־טוּבִי; LXX, sin embargo, traduce como τῇ δόξῃ μου) y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé; pues concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero’. Y añadió: ‘Pero mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida’. Yahvé añadió: ‘Aquí hay un sitio junto a mí; ponte sobre la roca. Al pasar mi gloria (כְּבֹדִי; LXX: δόξα), te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano para que veas mis espaldas, pero mi rostro no lo verás’”.

[434] 1 R 8,10-11: “Cuando los sacerdotes salieron del santuario, -pues la nube había llenado el templo de Yahvé-, los sacerdotes no pudieron permanecer ante la nube para completar el servicio, pues la gloria de Yahvé (כְּבוֹד־יְהוָה; LXX: δόξα κυρίου) llenaba el templo de Yahvé”.

[435] Mary L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Minnesota: The Liturgical Press, 2001), 26-27; Keener, *The Gospel of John I*, 409-410.

[436] Jn 2,11: “Éste fue el comienzo de los signos que realizó Jesús en Caná de Galilea; así manifestó su gloria (δόξαν) y creyeron en él sus discípulos”.

una parte a LXX Ex 15,1, versículo en el que se une el signo portentoso de la división del mar con la gloria de Yahvé, interpretando el texto hebreo que no hacía referencia explícita a la gloria[438], y por otra, a Ex 16,6-7, texto en el que la gloria de Yahvé se manifiesta en la provisión milagrosa de comida para el pueblo de Israel que no cree[439]. A la luz de estas referencias se ilumina el significado de Juan: en los signos de Jesús se hace manifiesto el poder divino (cf. 17,4).

Finalmente, otro grupo de textos de Juan utilizan δόξα y δοξάζω para referirse a la muerte en cruz de Jesús[440] y a "su hora"[441]: (1) en 7,39 el evangelio afirma que todavía no había Espíritu porque Jesús no había sido glorificado[442]; (2) en 12,16 encontramos una idea similar: los discípulos no comprenden el episodio de la entrada de Jesús en Jerusalén hasta el momento en el que es glorificado[443]; (3) en 12,23 Jesús afirma que ha llegado la hora en el que el Hijo de hombre sea glorificado, poniendo a continuación el ejemplo del grano de trigo que requiere morir para dar fruto[444]; (4) en 12,28, después de que Jesús hable de la turbación de su alma por la llegada de la hora, pide al Padre que glorifique su Nombre y así lo hace una voz del cielo[445]; (5) en 13,31-32 se repite la idea de la glorificación del Hijo del

---

[437] Cf. Brown, *El evangelio II*, 1475; Keener, *The Gospel of John I*, 515-516. Por su parte, Lindars, *The Gospel of John*, 132, aunque no se fija en las referencias al Antiguo Testamento, considera que en 2,11 Juan presenta la gloria de Jesús como el poder para hacer obras maravillosas y revelar al Dios que se despliega en ellas.

[438] LXX Ex 15,1b: "Cantemos al Señor, porque ha sido espléndidamente glorificado (δεδόξασται); caballo y jinete arrojó al mar".

[439] Ex 16,7: "[...] mañana veréis la gloria de Yahvé (אֶת־כְּבוֹד יְהוָה; LXX: τὴν δόξαν κυρίου), porque ha oído vuestras murmuraciones contra Él".

[440] En los versículos joánicos señalados (1,14 y 2,11) también aparece la crucifixión de Jesús, aunque no de un modo explícito: el tema de la σάρξ (1,14a) se liga en 6,51 a la muerte y resurrección (cf. Coloe, *God Dwells with Us*, 25) y la mención de la hora (ἡ ὥρα) tras el signo de Caná (2,4) apunta al mismo hecho (Keener, *The Gospel of John I*, 515).

[441] El motivo de "la hora de Jesús" en Juan está asociado en numerosas ocasiones a su muerte en cruz (7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1; cf. también 2,4; 4,21.23; 5,25.28; 16,2.4.21.25.32). Cf. Keener, *The Gospel of John I*, 507, quien aporta bibliografía sobre el tema.

[442] Jn 7,39: "Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado (ἐδοξάσθη)".

[443] Jn 12,16: "Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado (ἐδοξάσθη), cayeron en la cuenta de que esto estaba escrito sobre él".

[444] Jn 12,23: "Ha llegado la hora de que sea glorificado (δοξασθῇ) el Hijo de hombre".

[445] Jn 12,28: "'Padre, glorifica (δόξασόν) tu Nombre'. Vino entonces una voz del cielo: 'Lo he glorificado (ἐδόξασα) y de nuevo lo glorificaré (δοξάσω)'".

hombre y de Dios[446]; (6) en 17,1.5.24 aparece nuevamente la glorificación de Jesús ligada a la hora[447].

En el cuarto evangelio el motivo de la glorificación de Jesús vinculado a la Pasión presenta una peculiaridad: es una categoría que abarca al mismo tiempo los eventos de la crucifixión, la muerte y la posterior resurrección de los muertos. Para Juan, por tanto, la glorificación de Jesús no se produce sólo después de la muerte, como un acto posterior de reconocimiento y vindicación de Dios, sino ya en el hecho mismo de la cruz. Todos estos acontecimientos conforman la "hora de Jesús" y esta hora es la hora de su gloria[448].

Esta peculiaridad joánica, a saber, el hecho de presentar la crucifixión como glorificación, hace que se minimicen los rasgos de sufrimiento y humillación del desenlace de la vida de Jesús, algo que, además, se acentúa en otros lugares del relato de la Pasión, en los que el texto joánico presenta notables diferencias respecto a los sinópticos: Jesús conoce en todo momento lo que va a suceder (13,27; 18,4), no es un hombre humillado en la cruz sino triunfante (19,28-30), que tiene dominio sobre la situación (18,33-38), no se narra el sufrimiento de la escena del huerto de Getsemaní ni hay alusiones explícitas a la crucifixión salvo en los capítulos finales, y un largo etcétera[449]. A partir de lo dicho no se ha de inferir que Juan tenga un escaso interés en la muerte de Jesús o que intente eliminar el dato de la obra, ya que el cuarto evangelio repite desde el comienzo de los motivos de la hora, la elevación y glorificación, recordando al lector en todo momento la futura Pasión; lo que muestran más bien estos datos son un intento de explicar y presentar con sentido dicha muerte, adoptando una estrategia.

Según lo dicho más arriba sobre el significado del término δόξα en el contexto helenístico y grecorromano (el honor y el alto estatus que una persona posee por nacimiento o atribución de una persona notable o por Dios, o bien adquiere mediante acciones o

---

[446] Jn 13,31-32: "Ahora ha sido glorificado (ἐδοξάσθη) el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado (ἐδοξάσθη) en él. Si Dios ha sido glorificado en él (ἐδοξάσθη), Dios también le glorificará (δοξάσει) en sí mismo y le glorificará pronto (δοξάσει)".

[447] Jn 17,1: "Padre, ha llegado la hora; glorifica (δόξασόν) a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique a ti (δοξάσῃ)"; 17,5: "Ahora, Padre, glorifícame (δόξασόν) tú, junto a ti, con la gloria (τῇ δόξῃ) que tenía a tu lado antes de que el mundo fuese"; 17,24: "Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté estén también conmigo, para que contemplen mi gloria (τὴν δόξαν)".

[448] Un dato del propio evangelio justifica esta afirmación: el uso que hace Juan del adverbio εὐθὺς en 13,31 ("Ahora ha sido glorificado [νῦν ἐδοξάσθη] el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado [ἐδοξάσθη] en él"), que estaría indicando, no episodios separados (muerte – resurrección/glorificación), sino uno solo. La mayoría de autores avala esta afirmación. Cf. Barret, *El evangelio*, 498.642.684-685; Brown, *El evangelio II*, 853; Lindars, *The Gospel of John*, 301-302.462; Pamment, "The Meaning of Doxa", 13-14.16; John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (New York: Oxford University Press, [2]2007; [1]1991), 471.484; Morris, *The Gospel*, 606; Moloney, *El evangelio*, 270.397-398.469-470; Keener, *The Gospel of John I*, 729; Keener, *The Gospel of John II*, 872.920.1053; van der Watt, "Double Entendre", 469.

[449] Raymond E. Brown, *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro II* (Estella: Verbo Divino, 2005; original inglés de 1994), 76-78; van der Watt, "Double Entendre", 476-477.

prácticas virtuosas), se nos revela uno de los propósitos del cuarto evangelio: afirmar que hay una fuente de honor alternativa a la de los parámetros sociales que rigen cotidianamente el mundo, la de Dios, quien da honor a quien le es negado. De este modo, el conjunto de la presentación joánica de la pasión de Jesús es fruto de una interpretación por medio de la cual se acentúa más la elevación que la humillación o, mejor, esta última se presenta como la primera. En la cruz, ejemplo claro de humillación, Dios ha glorificado u honrado a Jesús; Dios da honor a Jesús en su crucifixión y a causa de ella[450]. Como señalaremos después, a nuestro juicio estos motivos están reflejando una interpretación de la muerte de Jesús a partir del Cuarto Cántico del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12).

Concluyendo, el conjunto de usos y significados de los términos de δόξα y δοξάζω que acabamos de señalar, esto es, la manifestación visible del esplendor divino a través de hechos portentosos, una imagen fuertemente anclada en el Antiguo Testamento, y la muerte en cruz de Jesús como el lugar donde Dios se manifiesta y le otorga su gloria, retando los parámetros convencionales del honor, iluminan el sentido de 11,4: "Esta enfermedad no va a conducir a la muerte; es para que se manifieste la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella". En este versículo confluyen ambas dimensiones, confluencia que será un enigma para quienes escuchen el cuarto evangelio por primera vez pero no para los familiarizados con él, quienes, por el contrario, podrían percibir los diversos temas evocados por la formulación de Jesús. El versículo es una prolepsis tanto de datos posteriores de 11,1-12,11 como del relato de la Pasión, por la que se anticipan los siguientes temas: (1) el signo en el que se manifestarán la gloria y poder divino a través de obras portentosas, esto es, la salida de Lázaro del sepulcro por la actuación de Jesús (11,43-44); (2) la consecuencia que dicho signo tendrá para Jesús: la decisión del Sanedrín de acabar con su vida (11,47-53), que provocará lo que el cuarto evangelio concibe como glorificación, esto es, su crucifixión y vindicación divina; (3) quien contemple con ojos de fe dicha glorificación recibirá lo que, como indicaremos después, es llamado por Juan "vida eterna", un tipo de vida que invierte los conceptos ordinarios (biológicos) de vida y muerte, de modo que la enfermedad de Lázaro no le hará morir en realidad.

3.5. La disposición de Jesús a afrontar un peligro de muerte (11,5-16)

Tras la sentencia de 11,4, el relato vincula mediante la partícula οὖν los dos elementos aparentemente contradictorios a los que hemos aludido más arriba[451]: Jesús es amigo de Marta, María y Lázaro, y cuando se entera de la enfermedad del último no acude

---

[450] Brown, *La muerte del Mesías I*, 78; Jerome H. Neyrey, "Despising the Shame of the Cross: Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative": *Semeia* 69 (1996) 113-137, 114-115; Neyrey, *The Gospel*, 216-218; Piper, "Glory, Honor and Patronage", 284. Por su parte, van der Watt, "Double Entendre", 472-478, llega a una conclusión similar, aunque se aproxima al tema aplicando a los textos la categoría de "juego de palabras" (*double entendre*).

[451] Raimo Hakola, "A Character Resurrected: Lazarus in the Fourth Gospel and Afterwards", en: D. Rhoads - K. Syreeni (ed.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 223-263, 237.

rápidamente donde él, sino que decide permanecer dos días "al otro lado del Jordán". En este contexto, se produce un diálogo con los discípulos que le acompañan (11,7-16).

Dicho diálogo va a girar en torno a dos temas. El primero de ellos es la disposición de Jesús a afrontar el peligro de muerte por el conflicto con los judeos, cuyo antecedente más inmediato es 10,31.39. La centralidad de este motivo viene dada por la inclusión literaria que forma la expresión "vayamos" (ἄγωμεν) en 11,7 y 11,16, que se repite asimismo en 11,15, y que en todo momento va unida a Judea. Jesús está decidido a abandonar su refugio "al otro lado del Jordán" y dirigirse a la región. El hecho de que el texto nombre Judea en lugar de la localidad de Betania acentúa aún más esta voluntad de Jesús[452], la cual, sin embargo, los discípulos no entienden. Ellos no ven más allá del peligro, y Jesús, mediante las imágenes del día y la noche características del dualismo joánico[453] (11,9-10), insiste en que deben seguirle a él (la luz) y aceptar su decisión de encarar el conflicto con los judeos, aunque pueda conducirle a la muerte[454]; según indica el uso de la primera persona del plural ("vayamos"), lo que propone es que todos ellos han de recorrer el mismo camino.

El segundo tema del diálogo trata sobre la realidad del hecho de la muerte, y se desarrolla según el típico recurso joánico del malentendido (presentación de una afirmación ambigua de Jesús que puede ser entendida de diversos modos, incomprensión de su interlocutor o interlocutores, que la comprenden en sentido literal, y su explicación posterior) mediante el cual se busca profundizar en algún aspecto[455]. Jesús afirma que Lázaro duerme

---

[452] Schnackenburg, *El evangelio II*, 401; Rochais, *Les recits de resurrection*, 114 ; Morris, *The Gospel*, 776.

[453] El recurso al dualismo es muy frecuente en la literatura del judaísmo del Segundo Templo y la rabínica (*1 Hen* 108,13-15; 1Q27, frag.1 col.I,5-7; GnR 3,8), y se caracteriza por presentar dos ideas opuestas (luz-oscuridad; vida-muerte) y relacionarlas, respectivamente, con los justos y los malvados. El cuarto evangelio utiliza en diferentes ocasiones las imágenes de la luz y la oscuridad, o del día y la noche (1,3-5; 3,19; 8,12; 9,4-5; 11,9-10; 12,46), asociando el primer elemento de cada par con Jesús y el segundo con las fuerzas que se oponen a él o lo rechaza, que generalmente es el grupo designado como "judíos". Cf. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 388-395; Reinhartz, *Befriending the Beloved*, 66-70.

[454] Así, Moloney, *El evangelio*, 341; Keener, *The Gospel of John II*, 840; Neyrey, *The Gospel*, 192. Para Schnackenburg, *El evangelio II*, 402-403, sin embargo, la imagen del "camino del día" se refiere al propio camino de Jesús, de su ministerio, que no está amenazado por ningún daño, y tiene el propósito de convencer a los discípulos de que se dirijan con él a Judea. A su juicio, el v. 10 significa que si los discípulos se niegan a caminar con Jesús perderán la salvación. La luz, según él, se refiere a "la iluminación interior que guía al creyente". Este autor no tiene en cuenta, por tanto, la función social que estos versículos podrían desempeñar en la audiencia joánica, ya que establecen una oposición entre los judíos de la comunidad joánica y otros grupos también judíos con los que ésta está en conflicto. Para otros autores como Rochais, *Les recits de resurrection*, 114, Schneiders, "Death in the Community", 49 y Stibbe, "A Tomb with a View", 51 las palabras de Jesús indican que él cree que todavía no corre todavía peligro (es la hora de la luz) porque su "hora", el tiempo de la noche y de la oscuridad, aún no ha llegado; ese momento, sin embargo, llegará en el futuro, porque el tiempo del día está limitado por la llegada de la noche.

[455] Para el malentendido joánico en general, cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth*, 152. Muchos autores entienden Jn 11,11-15 a partir del malentendido: Culpepper, *Anatomy of the Fourth*, 158.162; Morris, *The Gospel*, 778-779; Hakola, "A Character Resurrected", 237-238; Keener, *The Gospel of John II*, 840-

(κεκοίμηται)[456] y va a ir a despertarle (ἐξυπνίσω)[457], utilizando dos verbos que, al poder comprenderse tanto en sentido literal (dormir y despertar, en relación al sueño) como metafórico (morir y resucitar de la muerte), provocan la incomprensión de los discípulos, que lo entienden del primer modo: "Señor, si duerme (κεκοίμηται) se salvará (σωθήσεται)"[458] (11,12).

Tras la aclaración del narrador de que los discípulos no han comprendido a Jesús (11,13), el pleonasmo[459] τότε οὖν alerta de que a continuación la acción va a adquirir tintes más dramáticos (11,14)[460]. En primer lugar, Jesús afirma abiertamente (παρρησίᾳ, 11,14)[461] que Lázaro ha muerto, poniendo así fin al malentendido e indicando asimismo que anteriormente se refería al binomio muerte-resurrección, y no al del sueño-despertarse. Y añade después que se alegra (χαίρω) de no haber estado allí (11,15). Como señalaremos con mayor profundidad más adelante, no es ésta la única ocasión en la que el cuarto

---

841; Neyrey, *The Gospel*, 194. En el caso del texto que nos ocupa, el propio narrador afirma en 11,13 que estamos ante un malentendido.

[456] El verbo κοιμάω, aunque significa literalmente "dormir" (cf. Mt 28,13; Lc 22,45), es utilizado con frecuencia por el Nuevo Testamento de modo metafórico para hablar de la muerte (Hch 7,60; 1 Co 7,39; 1 Ts 4,13). El mismo hecho se observa asimismo en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria, donde lo encontramos en sentido literal (LXX Ex 22,26; Lv 15,4; 1 S 3,9; Job 7,4) pero también aludiendo a la muerte (LXX 1 R 2,10; Job 14,12; *TestIs* 7,9; *TestZab* 10,6) y a la muerte con esperanza de despertar de nuevo (Si 48,11). Esta relación entre muerte y sueño es muy común, no sólo en la tradición bíblica, sino en el mundo antiguo en general; un ejemplo claro de este fenómeno lo encontramos en la mitología griega, donde *Hypnos* (el dios del sueño) y *Thanatos* (el dios de la muerte) son hermanos entre sí (Plutarco, *Cons. Apoll.* 12). Cf. R. Bultmann, "θάνατος, θνῄσκω, ἀποθνῄσκω, συναποθνῄσκω, θανατόω, θνητός, ἀθανασία (ἀθάνατος)", en: *GLNT* IV, 159-196, cols.175-176; n. 60; Keener, *The Gospel of John II*, 841; Brant, *John*, 173.

[457] El verbo ἐξυπνίζω es un hápax neotestamentario que significa despertar. La raíz de la que procede (υπν) significa "sueño", en el sentido de "dormir" (Lc 8,23; 9,32; Hch 20,9), por lo que literalmente vendría a decir "sacar del sueño". En la Septuaginta lo encontramos con sentido literal en Jc 16,14.20 y 1 R 3,15, y con sentido metafórico para expresar que no se revive de la muerte en Job 14,12. En *TestJud* 25,5 se utiliza asimismo para designar la esperanza en la resurrección de los muertos.

[458] Esta asociación entre dormir y curarse o salvarse era muy común en el mundo antiguo; de hecho, en el culto del dios Asclepio o Esculapio, muy extendido en la cuenca mediterránea, las curaciones se producían mientras el enfermo dormía, un proceso llamado ἐγκοίμησις o *incubatio*. Cf. Brant, *John*, 173.

[459] Un pleonasmo es un recurso retórico que consiste en añadir más palabras de las necesarias con el fin de lograr una mayor expresividad.

[460] Así también en Jn 19,1.16; 20,8. Cf. Derek M.H. Tovey, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 180.

[461] William Klassen, "ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Johannine Corpus", en: J.T. Fitzgerald (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (Leiden - New York - Köln: Brill, 1997) 227-254 se centra en el estudio de este tema en los escritos joánicos, en los que encuentra un frecuente uso del término παρρησία, aunque su principal foco de atención es comparar la presentación de este motivo en Juan con los cínicos. Destaca su relación con la ética de la amistad y descubre tres significados en Juan: un discurso claro vs. un discurso oscuro (10,24; 11,14; 16,25.29), público vs. privado (7,4.13.26; 11,54), con coraje vs. tímido (7,26; 18,20).

evangelio une las ideas de la muerte y la alegría; aparecerán de nuevo en 14,28 en relación con la muerte del propio Jesús, de la cual deben alegrarse los discípulos porque volverá con ellos[462].

La alegría de Jesús en 11,15 está ligada asimismo al hecho de que, debido a la muerte de Lázaro, los discípulos creerán (ἵνα πιστεύσητε). Ya que πιστεύω está aquí en aoristo de subjuntivo (tiempo que expresa una acción puntual, a diferencia del presente de subjuntivo, que denota la continuación de algo que comenzó en el pasado, o el perfecto de subjuntivo, que indica una acción completa cuyo resultado perdura)[463], se podría pensar que Jesús se refiere a que la fe de los discípulos dé comienzo. Sin embargo, en tanto que el cuarto evangelio presenta un uso flexible de los tiempos, la expresión podría asimismo indicar un avance en su proceso de fe[464]. Por otra parte, aunque el texto no explicita qué es lo que los discípulos van a creer[465], dado que nos encontramos al final del diálogo se puede inferir que se trata de los dos temas de éste: los discípulos entenderán que Jesús ha de afrontar su propia muerte porque de ello depende que Lázaro, ya muerto, vuelva a la vida.

---

[462] Jn 14,28: "Habéis oído que os he dicho: Me voy y volveré a vosotros. Si me amarais, os alegraríais (ἐχάρητε) de que me vaya al Padre, porque el Padre es más grande que yo".

[463] Abbott, *Johannine Grammar*, 2524-2538; Herbert W. Smyth, *A Greek Grammar for Colleges* (New York - Boston - Cincinnati - Atlanta - Chicago: American Book Company, 1920), #1859-1860.

[464] La discusión sobre cómo interpretar el aoristo de subjuntivo en Juan ha estado muy ligada a la exégesis de 20,31, versículo con dos variantes: unos mss. leen πιστεύητε ($\mathfrak{P}^{66vid}$ ℵ* B Θ, *et alii*), otros leen πιστεύσητε (ℵ^2, A C D L W Ψ f$^{1.13}$ 33 𝔐). Dado que ambas lecturas tienen un fundamento antiguo sólido, las ediciones críticas representan ambas mediante el uso de corchetes y no toman una posición definitiva al respecto; cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London - New York: United Bible Societies, 1971), 256. Algunos estudiosos creen que de la variante que se elija depende el significado del versículo y, consecuentemente, el tipo de destinatarios de Juan, ya que el aoristo de subjuntivo sugeriría que el evangelio se ha escrito para los que todavía no creen en Jesús, mientras que el presente de subjuntivo indicaría que su propósito es consolidar la fe a aquellos que ya creen en él; así, por ejemplo, Brown, *El evangelio II*, 1376; Lindars, *The Gospel of John*, 617; Keener, *The Gospel of John II*, 1215-1216, quienes creen que la obra fue escrita para creyentes y aceptan la variante que contiene presente de subjuntivo. Algunos autores, sin embargo, sostienen que Juan estaba dirigido a personas que todavía no creían en Jesús (así, p.e., John A.T. Robinson, "The Destination and Purpose of St John's Gospel": *NTS* 6 117-131, para quien sus destinatarios eran judíos de la diáspora). Finalmente otros autores argumentan que Juan no presenta un uso rígido de los verbos, esto es, que utiliza el aoristo con sentido similar al presente (D.A. Carson, "Syntactical and Text-Critical Observations on John 20:30-31: One More Round on the Purpose of the Fourth Gospel": *JBL* 124.4 (2005) 693-714, 693-694.697-698.704-708); ésta es la opción que hemos tomado. Para lo que concierne a la interpretación de 11,15, cf. Farelly, *The Disciples*, 176-181; Susan E. Hylen, "The Disciples: The "Now" and "Not Yet" of Belief in Jesus", en: S.A. Hunt - F.D. Tolmie - R. Zimmerman (ed.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 214-227, 221-222.

[465] Ya que πιστεύω tiene aquí un sentido absoluto. El cuarto evangelio utiliza el verbo de las siguientes formas: (1) seguido de εἰς (36x); (2) en sentido absoluto (30x); (3) seguido de dativo (18x); (4) seguido de ὅτι (13x); (5) seguido de ἐν (1x). Cf. Keener, *The Gospel of John I*, 326.

Finalmente, son las palabras de Tomás las que cierran la escena: "Vayamos también nosotros a morir (ἀποθάνωμεν) con él (μετ᾽αὐτοῦ)" (11,16). La forma en la que está construida gramaticalmente la expresión de Tomás hace que podamos comprender μετ᾽αὐτοῦ tanto en referencia a Jesús como a Lázaro[466]. Sin embargo, el hecho de que en esta sección (cf. 11,7.15) ἄγωμεν acompañe a la idea del destino de muerte que Jesús se dispone a afrontar yendo a Betania, hace que la interpretación más probable sea la primera. Así, Tomás, asumiendo el papel de portavoz del grupo de discípulos, anticipa y explicita que la decisión de Jesús de ir a Judea va a acarrearle la muerte, se muestra decidido a acompañarle en ese camino y afirma estar dispuesto a morir por ello si es necesario. Sin embargo, en sus palabras late la típica ironía joánica, utilizada para indicar la incapacidad de algunos personajes para comprender a Jesús, de modo que sus afirmaciones apuntan precisamente a lo contrario de lo que afirman[467]. El recurso provoca que la disponibilidad de Tomás y, con él, del resto de los discípulos, permanezca como una realidad incierta (de hecho, la mayoría de ellos no estará junto a la cruz), algo que, al mismo tiempo, se convierte indirectamente en una exhortación a estar dispuesto a dar la vida por Jesús si es necesario; de ello será prototipo Lázaro, condenado a muerte al final de la unidad narrativa (12,11). Así, la disposición de Jesús a afrontar un peligro de muerte y su vínculo con la resucitación de Lázaro afectan a la actitud que los discípulos han de tener hacia su vida y su muerte. Éstos han de aceptar los conflictos derivados del seguimiento a Jesús, incluso morir (algo a lo que se aludirá también en 16,2, versículo que abordaremos en su momento), y, como se irá descubriendo paulatinamente, han de confiar asimismo en que la muerte no tendrá la última palabra para los que mueren por fidelidad al Dios de Israel proclamado por y manifestado en Jesús[468].

---

[466] Moloney, *El evangelio*, 351.

[467] Para el recurso en el cuarto evangelio en general y en este versículo en particular, cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth*, 166-167.179. También Keener, *The Gospel of John II*, 842. Para Barret, *El evangelio*, 596-597, la expresión de Tomás es indicio del entusiasmo por Jesús y también de una incomprensión del significado de su muerte. Por su parte, Moloney, *El evangelio*, 341.351-352 piensa que hay que entender las palabras de Tomás a la luz del equívoco persistente que manifiestan los discípulos; pese a lo admirable de sus palabras, él tampoco ha entendido la decisión de Jesús de ir a Judea. Brant, *John*, 174 cree que la incomprensión de Tomás viene dada porque se centra en la muerte, mientras que Jesús da más importancia al hecho de la resurrección.

[468] Diferimos en este aspecto de Moloney, *El evangelio*, 341; Moloney, "Can Everyone be Wrong", 512, quien cree que otro aspecto que muestra la incomprensión de Tomás es que Jesús sólo les ha pedido la fe y en ningún momento "les había pedido que se le unieran en una misión suicida". A nuestro juicio, esta interpretación no tiene suficientemente en cuenta los versículos del evangelio que hemos señalado, que presentan la muerte como consecuencia de seguir a Jesús, ni el uso reiterado de ἄγωμεν, que incluye a los discípulos en la marcha a Judea.

3.6. La muerte y resurrección de Jesús en el cuarto evangelio como origen de la vida eterna: interpretación de las Escrituras de Israel y creencias escatológicas

Llegados a este punto nos vamos a centrar en un tema de importancia decisiva para comprender el texto que nos ocupa: la escatología joánica y las creencias del cuarto evangelio en lo que concierne al destino de los muertos.

Hasta ahora hemos señalado algunas afirmaciones y asociaciones entre ideas que aparecen en Jn 11,1-12,11 y presentan algunos rasgos enigmáticos: (1) el concepto de muerte no se reduce al nivel biológico, ya que el fin de la vida natural de Lázaro no se considera muerte en realidad; (2) este hecho se vincula a la muerte del propio Jesús, quien la afronta libremente por ir a sacar del sepulcro a su amigo; (3) la relación entre la salida de Lázaro del sepulcro y la gloria de Jesús no se reduce al hecho portentoso en sí mismo sino a la definición joánica de la Pasión como glorificación. La razón de ocuparnos de la escatología y las creencias sobre el destino de los muertos del evangelio de Juan se debe a que ambos temas esclarecen estos tres aspectos enigmáticos que acabamos de señalar. Creemos, además, que los dos, tal y como vamos a exponer a continuación, son el resultado de la interpretación joánica de algunos textos del Antiguo Testamento, es decir, que la propuesta escatológica que encontramos en Juan es una relectura de algunas tradiciones veterotestamentarias. Aunque algunas de las cuestiones que vamos a presentar a continuación no aparecen explícitamente en los versículos que estamos abordando ahora (11,4-16), sí que, sin embargo, se evocan mediante los motivos que hemos señalado más arriba (el concepto joánico de la muerte, las consecuencias de la muerte de Jesús, la relación entre la salida de Lázaro del sepulcro y la glorificación de Jesús), e irán reapareciendo de diversos modos a lo largo de la narración.

La exposición seguirá los siguientes pasos. En primer lugar, describiremos cómo se vinculan dos temas centrales del cuarto evangelio con sendas tradiciones veterotestamentarias: (a) la relación de uno de los sentidos que presenta la gloria (a saber, el que tiene que ver con la muerte y resurrección de Jesús) con el Cuarto Cántico del Siervo de Yahvé de Isaías (52,13-53,12); (b) la relación del concepto de vida eterna con Dn 12,2. La razón por la que hemos escogido estos motivos y su consiguiente vinculación con textos del Antiguo Testamento es que son clave para comprender los versículos que estamos estudiando y, en relación con ellos, la concepción escatológica en Juan y sus creencias respecto al destino de los muertos.

En segundo lugar, presentaremos cómo el Cuarto Cántico del Siervo de Yahvé (52,13-53,12) fue retomado e interpretado por algunas obras judías; en concreto, prestaremos atención al modo en que fue entendido por la Septuaginta y la influencia que ejerció en los libros de Daniel y Sabiduría. Éste es un punto largo y complejo pero pertinente, ya que nos va a permitir constatar varios aspectos importantes, a saber: (a) que dicho Cántico fue clave para que algunos grupos afrontaran situaciones de injusticia y sufrimiento desde la fe en el Dios de Israel; (b) que constituyó uno de los puntos de arranque para afirmaciones de carácter escatológico; (c) que algunos de los motivos del Cántico y de sus

interpretaciones en el judaísmo son muy semejantes a algunos rasgos del cuarto evangelio.

En tercer lugar, nos centraremos en la escatología joánica y su vinculación con la muerte y resurrección de Jesús. Expondremos lo más característico de ella, esto es, su afirmación simultánea de la vivencia anticipada de la plenitud final y la espera en la intervención definitiva y futura de Dios. A continuación mostraremos cómo en otros textos judíos (en concreto, algunos de Qumrán y de Sabiduría) encontramos creencias similares. Esto nos permitirá: (a) mostrar que, aunque efectivamente el cuarto evangelio contiene su propia peculiaridad en lo que concierne a la escatología, tiene características en común con otros escritos; (b) descubrir que la experiencia de la escatología anticipada va en estas obras unida a una particular creencia sobre el destino de los muertos, afín a lo que generalmente definimos como "inmortalidad", algo que también aparece en Juan. Finalmente explicaremos que esa anticipación de la plenitud escatológica, que el cuarto evangelio denomina "vida eterna", tiene su origen en una de las interpretaciones que hace la obra de la muerte de Jesús.

3.6.1. El trasfondo veterotestamentario de la gloria y la vida eterna joánicas

Como hemos explicado más arriba, el motivo de la gloria en Juan tiene diferentes significados; uno de ellos está vinculado a la Pasión, que es entendida como glorificación. Tomados en este sentido, los términos "gloria" (δόξα) y "glorificar" (δοξάζω) nos conducen a otra imagen: la muerte de Jesús como "elevación" o "ser levantado" (ὑψόω), que encontramos en 3,14; 8,28; 12,32-34[469], que, a su vez, funciona como sinónimo de ἀναβαίνω[470] (3,13; 6,62; 20,17)[471]. Aunque ὑψόω significa literalmente "levantar", "exaltar" o "engrandecer", el cuarto evangelio lo utiliza con un sentido doble: la "elevación" de Jesús al ser alzado físicamente en la cruz conlleva su exaltación o glorificación[472], algo que aclara la propia obra en 12,33, donde, tras decir Jesús que va a

[469] Jn 3,14: "Y como Moisés elevó (ὕψωσεν) la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado (ὑψωθῆναι δεῖ) el Hijo del hombre"; 8,28: "Cuando hayáis levantado (ὑψώσητε) al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy"; 12,32-34: "Y yo cuando sea elevado (ὑψωθῶ) de la tierra, atraeré a todos hacia mí. Decía esto para significar de qué muerte iba a morir. La gente le respondió: 'Nosotros sabemos por la Ley que el Cristo permanece para siempre. ¿Cómo dices tú que es preciso que el Hijo del hombre sea elevado (δεῖ ὑψωθῆναι)?'".

[470] Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 468.

[471] Jn 3,13: "Nadie ha subido (ἀναβέβηκεν) al cielo, sino el que bajó del cielo: el Hijo del hombre"; 6,62: "¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir (ἀναβαίνοντα) adonde estaba antes?"; 20,17: "Replicó Jesús: 'Deja de tocarme, que todavía no he subido (ἀναβέβηκα) al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo (ἀναβαίνω) a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios'".

[472] G. Lüdeman, "ὑψόω", en: *DENT* II, 1910-1912. Para el uso del verbo ὑψόω en Juan, cf. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 468-469.

ser elevado (ὑψωθῶ) de la tierra, afirma: "Decía esto para dar a entender de qué tipo de muerte (θανάτῳ) iba a morir (ἀποθνήσκειν)"[473].

Algunos autores que observan la relación entre δόξα y δοξάζω con ὑψόω vinculan todas estas categorías joánicas con Dn 7,13-14. La razón para ello es que, como se puede observar en las citas anteriormente señaladas (Jn 3,14; 8,28; 12,32-34), el cuarto evangelio utiliza el verbo ὑψόω junto con "Hijo de hombre", un título que encontramos también en la versión griega Dn 7,13-14, donde, además, va acompañado del término δόξα[474]. Otros autores, sin embargo, han propuesto que Juan no depende aquí de Daniel sino más bien de la versión de los LXX del Cuarto Cántico del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12)[475]; esta postura es razonable tanto por el hecho de que el evangelio presenta otras alusiones al profeta Isaías[476] como porque la Septuaginta combina δοξάζω e ὑψόω (a diferencia de Daniel, que no utiliza ὑψόω en la cita señalada) en el primer versículo de dicho Cántico (52,13)[477]. A nuestro juicio ambas propuestas no tienen por qué ser totalmente

---

[473] En este caso, hemos hecho nuestra propia traducción del versículo para que sea más fiel al texto griego.

[474] Lindars es uno de los autores que relaciona la gloria joánica con Dn 7,13-14 (Lindars, *The Gospel of John*, 301-302). Mientras que en el texto hebreo de Dn 7,13-14 no aparece כָּבוֹד, en la Septuaginta sí encontramos la gloria que le es dada al Hijo del hombre. Como podemos comprobar a continuación en la expresión señalada en cursiva, la versión de los LXX modifica en gran medida la Biblia hebrea. Así, Dn 7,13-14: "Yo seguía mirando, y en la visión nocturna vi venir sobre las nubes del cielo alguien parecido a un ser humano, que se dirigió hacia el anciano y fue presentado ante él. *Le dieron poder* (שָׁלְטָן)*, honor* (וִיקָר) *y reino* (וּמַלְכוּ)*, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían* (LXX: Y se le dio a él una autoridad real, y todas las naciones de la tierra por linajes y toda la gloria [πᾶσα δόξα] estaba a su servicio). Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino no será destruido".

[475] Entre ellos, Brown, *El evangelio I*, 344-345.740-741; Pamment, "The Meaning of Doxa", 16; Keener, *The Gospel of John II*, 872; Catrin H. Williams, "Isaiah in John's Gospel", en: S. Moyise - M.J.J. Menken (ed.), *Isaiah in the New Testament: the New Testament and the Scriptures of Israel* (London - New York: T&T Clark, 2005) 101-116, 113-115 (el autor observa asimismo influencia de Is 6,10); Van Belle, "The Death of Jesus", 20-21; John A. Dennis, "The 'Lifting Up of the Son of Man' and the Dethroning of the 'Ruler of This World': Jesus' Death as the Defeat of the Devil in John 12,31-32", en: G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (Louvain: Peeters Publishers, 2007) 677-692, 686; Andreas J. Köstenberger, "John", en: G.K. Beale - D.A. Carson (ed.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Michigan: Baker Academic, 2007, edición digital 2011) 1289-1577, 1352-1353. La opinión opuesta en Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 470-471 n. 25, quien no cree que el texto de Isaías haya influido en estos motivos del cuarto evangelio. A su juicio, aunque la cita LXX Is 53,1 en Jn 12,38 podría hacer pensar en lo contrario, el hecho de que Juan nunca utilice juntos δόξα y ὑψόω hace desaconsejable sostener la influencia del Cántico.

[476] Cf. Williams, "Isaiah", 101-102.116, quien señala que Juan contiene cuatro citas explícitas en 1,23 (Is 40,3); 6,45 (Is 54,13); 12,38-39 (Is 6,10; 53,1) además de otros motivos, expresiones y temas en los que se percibe la influencia que ha ejercido Isaías (sobre todo el texto de la versión de los LXX) en el cuarto evangelio. Cf. también Köstenberger, "John", 1194-1211.1358-1363.

[477] LXX 52,13: "Mira, mi siervo tendrá noticia de ello y será exaltado (ὑψωθήσεται) y glorificado (δοξασθήσεται) en extremo". Esta afirmación no implica, sin embargo, negar que la idea de la gloria en Juan pueda proceder de otras tradiciones judías; de hecho, estamos convencidos de ello. Como ya vimos páginas atrás, la gloria y la glorificación joánicas tienen múltiples significados, muchos de ellos procedentes de tradiciones judías diversas. Aquí, por tanto, en relación con LXX Is 52,13-53,12, vamos a

excluyentes, ya que la única dependencia del texto de Isaías no explicaría la unión de las categorías de "glorificación" e "Hijo del hombre" que aparece en Jn 12,23. Hemos de tener, por tanto, en cuenta el libro de Daniel.

Además de las alusiones al Hijo del hombre (p.e., Jn 3,14; 12,23 [LXX Dn 7,13])[478], hay otros motivos de Daniel que parecen haber sido utilizados por el cuarto evangelio[479]: así, el tema de la "hora" (p.e., Jn 4,21; 13,1a [LXX Dn 12,1])[480], o la doble resurrección que aparece en Jn 5,28-29 y que, entre otros lugares veterotestamentarios, evoca LXX Dn 12,2[481]. Otro tema joánico que podría proceder de Daniel es el de "vida eterna" (ζωὴν αἰώνιον) que encontramos asimismo en LXX Dn 12,2. Como explicaremos después, esta fórmula se extendió notoriamente en el periodo intertestamentario para expresar la vida plena que se esperaba disfrutar en el más allá en los últimos tiempos, de modo que formaba parte del judaísmo que conoció Juan. Sin embargo, dado que otros lugares del cuarto evangelio reflejan el recurso al libro de Daniel, la relación también en este caso resulta plausible[482].

3.6.2. La interpretación de Is 52,13-53,12 en el judaísmo

3.6.2.1. La interpretación de Is 52,13-53,12 en la Septuaginta

La traducción al griego del texto hebreo de Isaías se llevó a cabo probablemente en Alejandría en el s. II a.C.[483]. Las diferencias que se aprecian entre las versiones hebrea y griega en lo que concierne al Cuarto Cántico del Siervo han conducido a pensar que el

---

tener en cuenta únicamente uno de esos sentidos, no todos; en concreto, el que tiene que ver con la muerte en cruz de Jesús y sus consecuencias.

[478] Jn 3,14: "Y, del mismo modo que Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου)"; 12,23: "Jesús les respondió: 'Ha llegado la hora de que el Hijo del hombre (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) sea glorificado'"; LXX Dn 7,13: "Yo observaba en una visión de la noche y, mira, sobre las nubes del cielo iba como un hijo de hombre (υἱὸς ἀνθρώπου), y llegó hasta el anciano en días, y los que habían ayudado llegaron junto a él".

[479] En Mihalios, *The Danielic Eschatological*, 4-7 se aporta un breve estado de la cuestión sobre el tema.

[480] Jn 4,21: "Jesús le contestó: 'Créeme, mujer, que llega la hora (ὥρα) en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre'"; 13,1a: "Antes de la fiesta de la Pascua, Jesús sabía que había llegado su hora (ὥρα) de pasar de este mundo al Padre"; LXX Dn 12,1: "Y en esa hora (ὥραν) pasará Mikhael, el gran mensajero, el establecido sobre los hijos de tu pueblo. Ese día será de angustia como no hubo desde que surgieron hasta ese día. Y ese día se salvará todo el pueblo que se halle inscrito en el libro".

[481] Jn 5,28-29: "No os extrañéis de esto: llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz; y los que hayan hecho el bien saldrán para una resurrección de vida (ἀνάστασιν ζωῆς), y los que hayan hecho el mal, para una resurrección de juicio (ἀνάστασιν κρίσεως)"; LXX Dn 12,2: "Y muchos de los que duermen en lo ancho de la tierra se levantarán (ἀναστήσονται), unos para una vida eterna (ζωὴν αἰώνιον), y otros para denuesto (ὀνειδισμόν), y otros para la dispersión [y vergüenza] eterna (αἰσχύνην αἰώνιον)".

[482] Mihalios, *The Danielic Eschatological*, 109-110.

[483] Antti Laato, *Who Is the Servant of the Lord? Jewish and Christian Interpretation on Isaiah 53 From Antiquity to the Middle Ages* (Eisenbrauns: Åbo Akademi University, 2012), 78-80.

traductor, bien dispuso de un texto diferente al hebreo que ha llegado hasta nosotros o bien quiso insertar en él cambios de forma intencionada con el fin de interpretarlo; la última parece ser la hipótesis más probable[484].

Nuestro interés en la forma en la que la Septuaginta comprendió el Cántico se debe, sobre todo, a que fue posiblemente la versión que llegó a manos de Juan y la que influyó en el libro de la Sabiduría, que abordaremos después. Presentamos a continuación algunas de las diferencias más significativas que presenta respecto al texto hebreo.

	Biblia hebrea	**LXX**
52,13	"Veréis a mi Siervo (עַבְדִּי) prosperar (יַשְׂכִּיל); será enaltecido (יָרוּם), levantado (וְנִשָּׂא) y ensalzado (וְגָבַהּ) sobremanera".	"Mira, mi siervo (παῖς) tendrá noticia (συνήσει) de ello y será exaltado (ὑψωθήσεται) y glorificado (δοξασθήσεται) en extremo".
53,8	"Detenido, sin defensor y sin juicio, ¿quién se ocupó de su generación? Fue arrancado de la tierra de los vivos, herido por las rebeldías de su pueblo;"	"En su humillación (ταπεινώσει) se le quitó (ἤρθη)[485] su juicio (κρίσις); ¿quién contará (διηγήσεται) su generación (γενεὰν)? Porque su vida (ζωὴ) está siendo arrebatada (αἴρεται)[486] de la tierra, fue conducido a la muerte (εἰς θάνατον) a causa de las iniquidades (ἀνομιῶν) de mi pueblo (τοῦ λαοῦ μου)".
53,9	"pusieron su tumba entre malvados, su sepultura entre malhechores. Por más que no cometió atropellos ni hubo nunca mentiras en su boca"	"Y pondré a los malvados (πονηροὺς) en lugar de su sepultura (ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ) y a los ricos (πλουσίους) en lugar de su muerte (ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ); porque no cometió iniquidad (ἀνομίαν), ni se encontró engaño (δόλος) en su boca".

[484] Así Martin Hengel - Daniel P. Bailey, "The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period", en: B. Janowski - P. Stuhlmacher (ed.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004) 75-146, 75. Por su parte, y pese a las diferencias entre el texto hebreo y griego, Darrel D. Hannah, "Isaiah within Judaism of the Second Temple Period", en: S. Moyise - M.J.J. Menken (ed.), *Isaiah in the New Testament: the New Testament and the Scriptures of Israel* (London - New York: T&T Clark, 2005) 7-33, 9-11 considera que el texto de Isaías de la Septuaginta presenta una destacable estabilidad respeto al hebreo si se compara con otros.

[485] El verbo ἄιρω, que hemos traducido como "quitar", tiene aquí el sentido de "anular" (Amador A. García Santos, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2011), 40). Al estar en voz pasiva indica que el juicio del Siervo es anulado/quitado por una acción de Dios.

[486] Aquí, sin embargo, ἄιρω significa "mover hacia arriba, levantar, alzar" y "transportar, llevar" (cf. García Santos, *Diccionario del griego bíblico*, 40). Nuevamente estamos ante una "pasiva divina": el acto de elevación y vindicación del Siervo pertenece también a Dios.

53,10	"Yahvé quiso quebrantarlo con males. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días; su mano ejecutará el designio de Yahvé".	"Y el Señor quiere (βούλεται) purificarlo (καθαρίσαι) de la injuria (πληγῆς). Si hacéis una ofrenda (ἐὰν δῶτε) por el pecado (περὶ ἁμαρτίας) vuestra alma (ψυχὴ) verá una descendencia (σπέρμα) de larga vida (μακρόβιον). Y el Señor quiere (βούλεται) librarlo (ἀφελεῖν) de…"
53,11	"Después de sufrir, verá la luz, el justo se saciará de su conocimiento. Mi Siervo justificará a muchos, pues las culpas de todos ellos soportará".	"…la fatiga (πόνου) de su alma (ψυχῆς), mostrarle (δεῖξαι) la luz (φῶς) y moldearle (πλάσαι) con inteligencia (συνέσει), hacer justicia (δικαιῶσαι) al justo (δίκαιον) que sirve (δουλεύοντα) bien a muchos, y él en persona cargará (ἀνοίσει) con los pecados (ἁμαρτίας) de ellos".

La versión de los LXX resume en 52,12 los tres verbos hebreos רום (enaltecer), **נָשָׂא** (levantar) y גָּבַהּ (ensalzar) en ὑψωθήσεται y δοξασθήσεται, ambos en voz pasiva o pasiva divina, omitiendo así **נָשָׂא**. Esta pareja de verbos griegos es una expresión típica del texto de Isaías de la Septuaginta; de entre los diferentes lugares en los que la encontramos resulta significativo 33,10. En este versículo, los dos términos tienen por sujeto a Yahvé, juez escatológico de las naciones que se levanta y será glorificado, y hace que las naciones sean castigadas y finalmente escuchen todo lo que Él ha realizado[487]. La semejanza entre 52,13 y 33,10 conduce a pensar que el autor de la versión de los LXX comprendió el Cuarto Cántico del Siervo de Yahvé a la luz del tiempo final en el que se produciría la intervención definitiva de Dios en la historia[488].

Otro de los cambios importantes lo encontramos en 53,9. Mientras que el texto hebreo describe en tercera persona la situación actual del Siervo como aquel que tiene "su tumba entre malvados, su sepultura entre malhechores", enfatizando su humillación, en la versión de los LXX es el Señor quien toma la palabra y, erigido en juez, promete juzgar a los malvados y ricos, y darles su tumba y su muerte, ya que el Siervo es inocente. En el texto de la Septuaginta, por tanto, se suaviza el sufrimiento del Siervo y se alude de nuevo a la idea de Dios como juez escatológico que ya aparecía en 52,13[489].

---

[487] LXX Is 33,10: "Ahora me levantaré (ἀναστήσομαι), dice el Señor, ahora seré glorificado (δοξασθήσομαι), ahora seré exaltado (ὑψωθήσομαι)". Aunque el versículo forma parte de lo que los estudios críticos consideran "primer Isaías", a juicio de J. Jeremías este hecho no resultaba relevante en la antigüedad; podemos presuponer, por tanto, que el judaísmo antiguo y/o el cristianismo primitivo consideraban el libro de Isaías como una unidad literaria. Cf. Hengel - Bailey, "The Effective History", 79.

[488] Hengel - Bailey, "The Effective History", 121-122; Laato, *Who Is the Servant*, 81.

[489] Hengel - Bailey, "The Effective History", 123.

El tercer cambio significativo aparece en el versículo siguiente: 53,10. Mientras que el texto hebreo afirma que Yahvé quiere "quebrantar con males" al Siervo, en la versión de los LXX desea purificarlo de un mal, de la injuria. Asimismo, la indicación de un acto sacrificial del Siervo ("Si se da a sí mismo en expiación") que le hará tener descendencia y larga vida ("verá descendencia, alargará sus días"), se transformará en la versión griega en una ofrenda que deberá hacer el "grupo nosotros" en virtud del cual serán sus almas/vidas (pl.), no la del Siervo, las que verán una larga descendencia, un motivo que también encontramos en 53,8, pero aplicado al Siervo, no al "grupo nosotros". En lo que respecta a 53,8, el texto hebreo contiene las ideas del arresto del Siervo y su arrebato de la tierra de los vivos; asimismo, menciona sus heridas a causa de las rebeldías del pueblo. La versión griega, sin embargo, convierte el juicio en un acto de vindicación de Dios, quien lo anula[490], afirmando a continuación, como ya hemos adelantado, que la descendencia del Siervo será tan grande que nadie puede dar cuenta de ella. Éste va a morir por las transgresiones del pueblo, pero la muerte no tendrá la última palabra, ya que va a ser arrebatado (levantado, αἴρεται) de la tierra[491]. A la luz de las afirmaciones de ambos versículos (LXX Is 53,8.10) parece que los dos destinos, el del Siervo y el del pueblo, se vinculan en virtud de la ofrenda que hace el pueblo por los pecados. Con otras palabras, dicha ofrenda se convierte en el medio por el que el "grupo nosotros" podrá participar del mismo destino del Siervo. Algunos estudiosos dan un paso más, y contemplan la posibilidad de que el texto griego esté afirmando la vida eterna tanto del Siervo como del "grupo nosotros"[492]. En todo caso, y aunque quizá sea ir demasiado lejos (sobre todo en lo que se refiere a este grupo, del que no se afirma explícitamente que va a "ser levantado" por una acción divina), ésta va a ser la interpretación que hará posteriormente el libro de la Sabiduría, como veremos.

---

[490] Como hemos señalado *supra*, nota 485, el verbo ἄιρω tiene aquí el sentido de "anular".

[491] Tal y como hemos indicado *supra*, nota 486, aquí ἄιρω, sin embargo, significa "mover hacia arriba" o "levantar".

[492] Cf. Hengel - Bailey, "The Effective History", 125-126. Los autores consideran la posibilidad de que las dos alusiones (53,8.10) a la posteridad o descendencia del Siervo y del "grupo nosotros" se estén refiriendo a la vida eterna del Siervo y a la restauración de Israel a través de la resurrección de los muertos ("The 'we' group of verses 1-7 will participate in the eternal life of the Servant […] The statement about congregation's seed or posterity in verse 10c corresponds to the Servant's generation in verse 8b [...] The restoration of Israel through the resurrection of the dead is presupposed. That the Servant himself has received a share in God's eternal life may already be hinted at in verse 8c"). Otros, sin embargo, afirman que el tema del que se trata es únicamente el de la restauración de Israel (cf. Korinna Zamfir, "'A Man in Suffering, Acquainted with the Bearing of Sickness'. The New Testament Reception of Isa 52-53 as a Reading of the LXX": *Sacra Scripta* XI.1 (2013) 112-136, 117). Laato, *Who Is the Servant*, 85-87 pone de manifiesto el debate sobre el tema y desarrolla la propuesta de D.A. Sapp ("The LXX, 1QIsa, and Mt Versions of Isaiah 53 and Christian Doctrine of Atonement", en: W.H. Bellinger – W.R. Farmer (eds), *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg: Trinity Press, 1998) 170-192), quien afirma que de la versión de los LXX, a diferencia del TM, no se puede inferir la muerte del Siervo y, por tanto, deja fuera del debate el tema de la vida eterna. Laato da a entender en algunas partes de su estudio (pp. 89.100) su acuerdo con Hengel en que en LXX Is 53,8.10 se apunta a la vida eterna.

En cuarto lugar, tras la mención en 53,10 de la prosperidad del "grupo nosotros", el texto griego introduce varios cambios en el hebreo hasta la primera parte del versículo siguiente: (1) se enfatizan diferentes actos de vindicación de Yahvé hacia el Siervo mediante una serie de infinitivos que dependen del verbo βούλομαι y cuyo sujeto es Dios: librarle de la fatiga de su alma, mostrarle la luz, moldearle con inteligencia y hacer justicia al justo que sirve a muchos; y (2) mientras que el sujeto principal de la acción en el texto hebreo es el Siervo, que justificará a muchos, en los LXX es el Señor, cuya actividad se dirige al Siervo; esta acción divina, a la luz del conjunto, es el requisito para que se produzca el perdón del pueblo a través de la muerte del Siervo[493].

En síntesis, destacamos los siguientes elementos de la versión de los LXX del Cántico del Siervo de Yahvé: (1) se eliminan las alusiones del texto hebreo a que los sufrimientos del Siervo proceden de Yahvé; (2) añade el motivo del juicio divino hacia los que rechazan al Siervo; (3) se acentúa la idea de la vindicación divina del Siervo; (4) aunque persisten los motivos del sufrimiento y muerte vicarios del Siervo (cf. LXX 53,4-7.8c.11)[494], aparecen atenuados, de modo que se observa un cambio sutil en el tema: del sufrimiento vicario del Siervo (texto hebreo) al sufrimiento del justo e inocente (LXX)[495]; además, la versión griega introduce la idea de que la ofrenda del "grupo nosotros" constituye un medio para participar del mismo destino que el Siervo; (5) así, Siervo y pueblo pueden compartir un destino de "larga vida"; como vamos a presentar a continuación, este motivo, todavía incipiente aquí, será desarrollado e interpretado más claramente por los libros de Daniel y la Sabiduría en relación con el destino de aquéllos que han muerto de forma injusta por ser fieles a Yahvé.

3.6.2.2. La interpretación de Is 52,13-53,12 en el libro de Daniel[496]

El libro de Isaías fue una de las obras más utilizadas en el judaísmo del Segundo Templo[497]. En lo que se refiere al Cuarto Cántico del Siervo de Yahvé, fue un pasaje retomado e

---

[493] Hengel - Bailey, "The Effective History", 126-128.

[494] En LXX Is 53,4-7 (versículos no incluidos en el cuerpo del texto con el fin de simplificar la exposición) se afirma lo siguiente: "Este lleva nuestros pecados y sufre por nosotros, y nosotros pensamos que estaba en apuros, atribulado y maltratado. Pero él en persona fue herido por nuestras iniquidades y está debilitado por nuestros pecados; sobre él está la instrucción de nuestra paz y con sus contusiones nosotros fuimos curados. Todos anduvimos errantes como ovejas, cada uno se ha extraviado en su camino; y el Señor lo entregó a nuestros pecados. Y él, a pesar de haber sido maltratado, no abre la boca. Fue llevado como oveja al degüello, y como cordero ante el esquilador, enmudecido, así no abre su boca".

[495] Hengel - Bailey, "The Effective History", 123-124; Laato, *Who Is the Servant*, 76.84.

[496] Aunque Daniel utilizó la versión hebrea de Isaías, presentamos este libro profético a continuación de LXX 52,13-53,12 para hacer más clara la exposición, ya que tanto él como Sabiduría van a utilizar el Cántico con una finalidad similar, esto es, desarrollar aspectos escatológicos, proceso que no aparece tan claramente en la Septuaginta.

[497] Hannah, "Isaiah within Judaism", 7.

interpretado por diferentes obras bíblicas y extrabíblicas a partir del periodo macabeo a causa de la persecución sufrida por el pueblo. Su huella se percibe, entre otros, en el libro de Daniel, en el segundo libro de los Macabeos y en la Sabiduría de Salomón[498], obras todas ellas que tratan de responder a una situación de hostilidad. Dada la datación que hemos propuesto para la traducción griega de Isaías, el texto del Cántico que influyó en Daniel fue el hebreo[499].

En el periodo helenístico algunos grupos judíos comenzaron a identificar a la figura del Siervo con los sabios y maestros de la Ley. Una de las razones para ello fue una particular comprensión de Is 52,13, que traducía el verbo hebreo שָׂכַל como "comprender" o "ser sabio" en lugar de "tener éxito" o "prosperar". Esta interpretación se hizo particularmente significativa en el s. II a.C., cuando los líderes de Israel comenzaron a ser perseguidos por Antíoco IV Epífanes; en este momento, la vindicación y exaltación del Siervo (Is 52,13) se convirtieron en paradigma de los maestros perseguidos. En Daniel encontramos esta particular interpretación del Cántico al utilizar el sustantivo מַשְׂכִּילִים y hacer un juego de palabras mediante זָהַר y זֹהַר, términos que pueden significar tanto "brillar" y "esplendor" por una parte, como "enseñar" por otra. El profeta Daniel, además, modifica el sentido de Is 53,11b ("Mi Siervo justificará [יַצְדִּיק] a muchos, pues las culpas de ellos soportará"), identificando la justificación que llevará a cabo el Siervo con la enseñanza de los maestros que conduce a muchos a ser justos[500].

> Los maestros (וְהַמַּשְׂכִּלִים) brillarán (יַזְהִרוּ) como el resplandor (כְּזֹהַר) del firmamento, y los que enseñaron a muchos a ser justos (וּמַצְדִּיקֵי), como las estrellas para siempre (Dn 12,3)

Daniel, sin embargo, no se limita a ensalzar la figura de los maestros en su contexto hostil. Afirma, asimismo, su resurrección en el último día[501] mediante la expresión חַיֵּי עוֹלָם, única en la Biblia hebrea, a partir de otro pasaje de Isaías, 26,19, versículo que utiliza la imagen de los muertos saliendo de los sepulcros metafóricamente para afirmar la futura

---

[498] George W.E. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins. Diversity, Continuity, and Transformation* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 18. Otra obra en la que ejerció influencia es *1 Hen* 62-63.

[499] Laato, *Who Is the Servant*, 80 cree que es posible que la visión que presenta Daniel del Cántico de Isaías influyera en la traducción griega de éste.

[500] Nickelsburg, *Resurrection, Immortality*, 38-39; Nickelsburg, *Ancient Judaism*, 18. Por su parte, Mihalios, *The Danielic Eschatological*, 50-51 observa la conexión de este versículo con el Cántico de Isaías, y cree que, aunque el término "sabio" no se refiere explícitamente al Mesías, Daniel puede estar haciendo una interpretación mesiánica del pasaje. A mi juicio, la interpretación de Nickelsburg resulta más convincente y menos forzada.

[501] Aunque propiamente Dn 12,2 no se refiere al último día, sí lo hace 12,4: "Y tú, Daniel, guarda estas palabras y sella el libro hasta el momento final. Muchos lo consultarán y aumentarán su saber".

restauración de Israel[502]. Introduce asimismo la idea de una resurrección de juicio para los malvados[503].

> Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán (הָקִיצוּ) y darán gritos de júbilo los moradores del polvo (עָפָר); pues tu rocío es rocío luminoso, y el país de las sombras parirá (Is 26,19)

> Muchos de los que descansan en el polvo (עָפָר) de la tierra se despertarán (יָקִיצוּ), unos para la vida eterna (לְחַיֵּי עוֹלָם), otros para la vergüenza y horror (לִדְרִאוֹן) eternos (Dn 12,2)

De este modo, el libro de Daniel, en un contexto de hostilidad que conduce incluso a la muerte a los fieles judíos precisamente por su fidelidad a Yahvé, retoma e interpreta de un modo particular la figura del Siervo de Isaías y la desarrolla teológicamente, hasta llegar a afirmar la resurrección de los muertos el último día. De este modo proporciona una salida a la crisis de estos israelitas que contemplan el sinsentido de la muerte que sufren los justos y la vida de la que, por el contrario, siguen gozando sus perseguidores y los que reniegan de su fe. En un contexto de persecución anuncia que Dios vindicará a su pueblo el último día resucitando a los muertos y juzgando a sus perseguidores.

3.6.2.3. La interpretación de Is 52,13-53,12 en el libro de la Sabiduría

En el caso del libro de la Sabiduría, la obra utiliza, a diferencia de Daniel, la versión griega del Cuarto Cántico de Yahvé. En Sabiduría se detecta un considerable número de influencias tanto de las Escrituras de Israel como de su propio contexto helenístico[504], y está constituida por tres partes: (1) Sb 1-5, centrada en el tema de la escatología e inmortalidad; (2) Sb 6-9, que desarrolla el tema de la sabiduría; (3) Sb 10-19, dedicada a la historia de Israel[505].

---

[502] Es posible, como sostiene Nickelsburg, *Resurrection, Immortality*, 33, que el motivo de la resurrección de juicio proceda de Is 66,24, ya que en toda la Biblia hebrea, el sustantivo דֵּרָאוֹן únicamente aparece aquí ("Y, al salir, podrán ver los cadáveres de aquellos que se rebelaron contra mí; pues su gusano no morirá, ni su fuego se apagará, y serán el asco [דֵּרָאוֹן] de todo el mundo") y en Dn 12,2.

[503] Nickelsburg, *Resurrection, Immortality*, 30-38; Mihalios, *The Danielic Eschatological*, 48-50.

[504] Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yavneh* (London - New York: Routledge, 2000), 86-87; John J. Collins, "La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche nella Sapienza di Salomone", en: G. Bellia - A. Passaro (ed.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (Roma: Città Nuova, 2004) 157-171, 162-163.

[505] Shannon Burkes, "Wisdom and Apocalypticism in the Wisdom of Solomon": *HTR* 95.1 (2002) 21-44, 24. En otros autores encontramos estructuras diferentes: George W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction* (Minneapolis: Fortress Press, [2]2005; [1]1981), 205 propone Sb 1,1-6,11; 6,12-9,18; 10-19; por su parte, M. Gilbert, "Wisdom Literature", en: M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (Philadelphia: Fortress Press, 1984) 283-324, 301-303 señala Sb 1-6; 7-9; 10-19.

La influencia de la versión griega del Cuarto Cántico del Siervo de Yahvé aparece en la primera de ellas, en la que la obra presenta a un justo injustamente perseguido por un grupo al que la obra llama "impíos" (ἀσεβεῖς). De entre los elementos comunes que se perciben, destacamos los siguientes[506]:

	LXX Is	**Sb**
Ambos son llamados "siervos del Señor"	52,13: "Mira, mi siervo (ὁ παῖς μου) tendrá noticia de ello"	2,13b: "se presenta como hijo del Señor (παῖδα κυρίου)"
El Siervo/justo posee el conocimiento "del Señor"	53,11: "Y el Señor quiere … moldearle (πλάσαι) con inteligencia (συνέσει)"	2,13a: "Presume de conocer (γνῶσιν) a Dios"
Ambos son condenados a muerte	53,8: "… fue conducido a la muerte (εἰς θάνατον)"	2,20: "Lo condenaremos a una muerte (θανάτῳ) humillante"
"Muchos"/los perseguidores quedan asombrados ante la inesperada exaltación o vindicación divina del Siervo/justo. Éste revela que lo que se percibe a simple vista (humillación, fracaso, muerte) es falso. Dios vindica al Siervo contra toda expectativa o lleva consigo a los justos, otorgándoles un destino feliz[507]	53,4b: "Nosotros pensamos que estaba en apuros, atribulado y maltratado" 52,13b-14:"…será exaltado (ὑψωθήσεται) y glorificado (δοξασθήσεται) en extremo. De igual manera que muchos quedarán pasmados (ἐκστήσονται) ante ti, tu apariencia será tenida en baja estima por los hombres y tu gloria (δόξα) despreciada por los hombres" 53,2: "Creció delante de él como un infante, como raíz en tierra sedienta, no tiene	3,1-3: "En cambio, la vida (ψυχαὶ) de los justos (δικαίων) está en manos de Dios (ἐν χειρὶ θεοῦ), y ningún tormento (βάσανος) les afectará (ἅψηται). Los insensatos (ἀφρόνων) pensaban que habían muerto (τεθνάναι); su tránsito les parecía una desgracia y su partida de entre nosotros, un desastre; pero ellos están en la paz (ἐν εἰρήνῃ)" 4,17-18: "ven la muerte (τελευτὴν) del sabio (σοφοῦ), pero no comprenden (νοήσουσιν) su propósito, ni

[506] Para este tema, cf. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality*, 83-87; Hengel - Bailey, "The Effective History", 129-133; Collins, "La reinterpretazione", 159-160; Laato, *Who Is the Servant*, 81.88-101.

[507] Burkes, "Wisdom and Apocalypticism ", 30-32.

	figura ni gloria. Y lo vimos, y no tenía forma ni belleza".	por qué el Señor lo ha puesto a salvo. Lo ven y lo desprecian, pero el Señor se reirá de ellos" 5,2: "Al verlo, quedarán sobrecogidos de espanto, desconcertados (ἐκστήσονται) por la increíble salvación (σωτηρίας)". Cf. 5,3-4
El Siervo/justo es vindicado por Dios	53,8: "En su humillación se le quitó (κρίσις) su juicio (ἤρθη); ¿quién contará su generación? Porque su vida está siendo arrebatada (ἤρθη) de la tierra"	5,5: "¿Cómo es que ha sido incluido entre los hijos de Dios (υἱοῖς θεοῦ) y comparte su herencia (κλῆρος) con los santos (ἐν ἁγίοις)?"
Los malvados/perseguidores recibirán un castigo y serán juzgados	53,9: "Y pondré (δώσω) a los malvados (πονηροὺς) en lugar de su sepultura (ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ) y a los ricos (πλουσίους) en lugar de su muerte (ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ)"	3,10: "Los impíos (ἀσεβεῖς), en cambio, serán castigados por sus razonamientos, por despreciar al justo (δικαίου) y apartarse del Señor" 4,16a: "El justo (δίκαιος) que muere (καμὼν) condena (κατακρινεῖ) a los impíos (ἀσεβεῖς) que viven (ζῶντας)". Cf. también 5,3-4.6b-7a.13
El destino del Siervo/justo (larga generación, arrebato al cielo, descanso eterno) abre una posibilidad nueva a "otros justos"	53,8: "En su humillación se le quitó (ἤρθη) su juicio; ¿quién contará su generación (γενεὰν)? Porque su vida (ζωὴ) está siendo arrebatada (αἴρεται) de la tierra" 53,10: "Si hacéis una ofrenda	4,7: "El justo (δίκαιος), aunque muera (τελευτῆσαι) prematuramente, tendrá descanso (ἀναπαύσει ἔσται)" 5,15: "Los justos (δίκαιοι), en cambio, viven (ζῶσιν) para

(larga generación, vivir eternamente)[508]	por el pecado vuestra alma (ψυχὴ) verá una descendencia (σπέρμα) de larga vida (μακρόβιον)"	siempre (εἰς τὸν αἰῶνα), encuentran su recompensa en el Señor, y el Altísimo cuida de ellos"

Como se puede observar en los elementos que acabamos de presentar, los puntos de contacto entre Sabiduría y la versión griega del Cántico son notables. Con esta afirmación, sin embargo, no pretendemos obviar otras ideas del contexto helenístico que indudablemente influyeron en la obra, por ejemplo, en lo que respecta a la inmortalidad, que mencionaremos más adelante, aunque a nuestro juicio LXX Is 52,13-53,12 pudo muy bien constituir el fundamento judío que permitió al libro de la Sabiduría expresar un concepto griego dentro de unos esquemas más semíticos.

Por otra parte, la semejanza entre la versión del Cántico de la Septuaginta y el libro de la Sabiduría no debe hacernos pasar por alto las diferencias, entre las que destacamos dos. En primer lugar, Sb da mayor importancia a un aspecto que ya había apuntado LXX Is, pero en menor medida: el juicio divino por el que se condena a los malvados y se vindica al justo[509]. En segundo lugar, omite un tema que, pese a estar mitigado ya en la versión griega de Isaías respecto al texto hebreo, todavía aparece en ella con claridad: el sufrimiento del Siervo para el perdón de los pecados del pueblo[510].

En lugar de desarrollar cómo el sufrimiento del Siervo es fuente de perdón para el pueblo, Sabiduría privilegia la idea del justo inocente que sufre injustamente y muere a manos de los impíos; pese al escepticismo de éstos (3,2)[511], él disfruta de un descanso y vida eternos, igual que todos los justos (3,1), porque Dios hizo al hombre inmortal (3,4) o incorruptible

[508] Laato, *Who Is the Servant*, 89, comentando Sb 2,1-5, señala que, mientras los enemigos del justo no creen en la vida más allá de la muerte, los justos tienen esperanza en ella; esto indica a su juicio que la obra interpreta que el final de LXX Is 53 apunta a la vida eterna del Siervo y del "grupo nosotros". Asimismo, afirma (p. 100) que Sb 5,15 tiene relación con la idea de que el Siervo de Isaías vivirá (53,10-11).

[509] Cf. Nickelsburg, *Ancient Judaism*, 75-76.132-133; Laato, *Who Is the Servant*, 101. Este proceso se observa también en otras obras, como *1 Hen* 62-63.

[510] Como ya hemos señalado en el punto anterior, la mitigación del tema del perdón de los pecados por el sufrimiento del Siervo en la versión griega se percibe sobre todo en 53,10. En la versión hebrea, este versículo afirma que si el Siervo se da a sí mismo en expiación (que procede del sufrimiento infringido por Dios mismo) se alargará su vida y descendencia. La Septuaginta, sin embargo, omite aquí el motivo expiatorio, aludiendo en su lugar a una ofrenda para el perdón que debe hacer el "grupo nosotros", aunque lo mantiene de algún modo en LXX Is 53,4-7.

[511] Cf. también Sb 2,16-17: "Nos considera moneda falsa y nos evita como a apestados; celebra el destino de los justos y presume de que Dios es su padre. Ya veremos si lleva razón, comprobando cuál es su desenlace: pues si el justo es hijo de Dios, él lo rescatará y lo librará del poder de sus adversarios".

(2,23)[512], de modo que las vidas del justo y la de todos los justos están en manos de Dios y no acaban aunque mueran biológicamente. La vida eterna[513], por tanto, es, según la Sabiduría, el destino que espera a los justos en el momento de su muerte. Así, en su relectura del Cántico de Isaías (en la que, como ya hemos señalado, también influyeron otras obras e ideas tanto de la tradición bíblica como del contexto helenístico), la Sabiduría de Salomón desarrolla ampliamente el motivo de la vida eterna e inmortal del justo inocente que sufre y, vinculada a ésta, la de todos los justos. El tema, ya apuntado en la versión griega de Is 52,13-53,12, presenta aquí un desarrollo mayor y ya desvinculado de la idea de la ofrenda: el justo de la Sabiduría no sufre ni muere vicariamente y a los justos no se les exige una ofrenda para participar de la misma vida eterna de la que él disfruta. La idea que presenta Sabiduría es más bien que el destino inmortal del justo hace descubrir o revela que ese mismo destino es el que espera al resto de los justos. En las páginas que siguen desarrollaremos más ampliamente este tema y mostraremos cómo va a ser uno de los elementos que aparecen en el cuarto evangelio aplicado a Jesús y a los que creen en él.

3.6.3. Muerte y resurrección de Jesús, y creencias escatológicas del cuarto evangelio

Una vez expuesta la relación de las categorías joánicas de "gloria" y "vida eterna" con LXX Is 52,13-53,13 y Dn 12,2, respectivamente, y descrita la forma en la que fue interpretado el Cuarto Cántico del Siervo de Yahvé en algunas obras judías, descripción que saca a la luz su comprensión en clave escatológica y su relación con el surgimiento de creencias sobre el destino de los muertos, nos disponemos a abordar los rasgos que presenta la escatología del cuarto evangelio y su vinculación con la muerte y resurrección de Jesús, ya que los acontecimientos pascuales provocaron una determinada relectura de los textos de Isaías y Daniel mencionados. Para una mejor comprensión del tema, expondremos asimismo las creencias escatológicas que aparecen en algunos textos de Qumrán y en el libro de la Sabiduría.

3.6.3.1. Simultaneidad entre escatología anticipada y futura en el evangelio de Juan

El concepto de "vida eterna" (ζωή αἰώνιος), o simplemente vida (ζωή)[514], es central en el cuarto evangelio[515]. Es un término fuertemente anclado en la tradición judía (su

[512] Sb 2,23: "Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad (ἀφθαρσίᾳ) y lo hizo a imagen de su mismo ser"; 3,4: "Aunque la gente pensaba que eran castigados, ellos tenían total esperanza en la inmortalidad (ἀθανασίας)".

[513] Aunque propiamente el libro de la Sabiduría, a diferencia de lo que hará el cuarto evangelio, no utiliza la expresión ζωή αἰώνιος, creemos que es legítimo utilizarla porque la obra afirma que los justos viven (ζῶσιν) para siempre (εἰς τὸν αἰῶνα) (5,15).

[514] Los dos términos son sinónimos en Juan. Cf. Dodd, *Interpretación*, 153.

[515] ζωή αἰώνιος (20x); ζωή (16x). Además contiene ζάω (17x) y ζωοποιέω (3x).

equivalente hebreo es חַיֵּי עוֹלָם) cuyo significado, sin embargo, fue sufriendo modificaciones. Algunos textos del Antiguo Testamento lo utilizan de forma metafórica con el fin de expresar el destino feliz de los justos dentro del ámbito de la vida terrena[516] (Dt 30,15-16a; Ez 3,18; Pr 13,14)[517]. En la literatura apocalíptica, sin embargo, y con el surgimiento en Israel de la creencia en la vida después de la muerte, su significado se amplía y comienza a asociarse con la existencia en el más allá[518] (Dn 12,2; *4 Mac* 15,1-3; *TestAs* 5,2; *SalSl* 3,11-12; *1 Hen* 40,9)[519].

El dato sorprendente del cuarto evangelio es presentar esta vida eterna como una posesión actual de aquéllos que creen en Jesús, algo en lo que difiere de los sinópticos[520]. Esto significa que, según su cosmovisión, esa "vida de la próxima era", de los últimos tiempos, puede ser experimentada anticipadamente en el tiempo de la comunidad.

---

[516] H.G. Link, "Vida", en: *DTNT* IV, 354-364, 356-357; Bultmann, "ζάω", en: *GLNT* III, 1410-1417, cols. 1410-1411; Von Rad, "ζάω", en: *GLNT* III, 1394-1410, cols. 1400-1401.

[517] Dt 30,15-16a: "Mira, yo pongo hoy ante ti vida (אֶת־הַחַיִּים; LXX: ζωὴν) y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahvé tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas a Yahvé tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás (וְחָיִיתָ; LXX: ζήσεσθε) y multiplicarás"; Ez 3,18: "Cuando yo diga al malvado: 'Vas a morir', si tú no le adviertes, si no hablas para advertir al malvado que abandone su mala conducta, a fin de que viva (לְחַיֹּתוֹ; LXX: ζῆσαι), él, el malvado, morirá por tu culpa, pero de su sangre yo te pediré cuenta a ti"; Pr 13,14: "La lección del sabio es fuente de vida (חַיִּים; LXX: ζωῆς), para sortear las trampas de la muerte".

[518] Bertram, "ζάω", en: *GLNT* III, 1417-1427; Dodd, *Interpretación*, 154-155.

[519] Dn 12,2: "Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán (יָקִיצוּ; LXX: ἀναστήσονται), unos para la vida eterna (לְחַיֵּי עוֹלָם/LXX: ζωὴν αἰώνιον), otros para la vergüenza y horror eternos"; *4 Mac* 15,1-3: "¡Oh razón, dueña de los afectos maternales! ¡Oh piedad, más preciosa para aquella madre que sus propios hijos! La madre, al tener que elegir entre la piedad y la momentánea salvación de sus siete hijos según las promesas del tirano, prefirió la piedad, que salva para la vida eterna (εἰς αἰωνίαν ζωὴν) según las promesas de Dios"; *TestAs* 5,2: "A la vida (ζωὴν) sucede la muerte; al honor, la deshonra; al día, la noche, y a la luz, las tinieblas. Todas las cosas están bajo el día, y las justas bajo la vida (ζωὴν). Por ello a la muerte le aguarda la vida eterna (αἰώνιος)"; *SalSl* 3,11-12: "La perdición del pecador es para siempre, de él no se acordará Dios cuando visite a los justos, ésta es la suerte del pecador para siempre. Mas los que son fieles al Señor resucitarán (ἀναστήσονται) para la vida eterna (εἰς ζωὴν αἰώνιον), su vida (ζωὴ), en la luz del Señor, no cesará (ἐκλείψει) nunca"; *1 Hen* 40,9: "El primero es Miguel, el misericordioso y longánimo; el segundo, Rafael, encargado de las enfermedades y heridas de los hijos de los hombres; el tercero, Gabriel, encargado de todo poder, y el cuarto, llamado Fanuel, encargado de la penitencia para la esperanza de los que heredarán la vida eterna". En los targumim la vida eterna también se liga a la vida tras la muerte. cf. Josep Ribera Florit, "La escatología en el targum Jonatan (Tg Jon) y su relación con el targum palestinense (Tg Pal)", en: V. Collado-Bertomeu - V. Vilar-Hueso (ed.), *II Simposio bíblico español* (Valencia - Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1987) 487-499, 492-493.

[520] Los evangelios sinópticos utilizan esta fórmula para referirse al futuro escatológico. Cf., entre otros, Mc 10,17.30 (par.); Mt 19,29; 25,46.

> Y, del mismo modo que Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga (ἔχῃ) en él la vida eterna (ζωὴν αἰώνιον) (Jn 3,14-15)[521]

La vida eterna es asimismo una realidad que, según Juan, la muerte no es capaz de arrebatar. De esta afirmación se deriva que, según el imaginario del cuarto evangelio, la muerte biológica no es muerte en realidad, puesto que todo el que cree en Jesús y muere seguirá poseyendo la misma vida eterna que ya tenía antes de morir.

> Éste es el pan que baja del cielo, para que quien lo coma no muera (μὴ ἀποθάνῃ). Yo soy el pan vivo (ζῶν), bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá (ζήσει) para siempre (εἰς τὸν αἰῶνα); y el pan que yo le voy a dar es mi carne, para vida del mundo (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς) (Jn 6,50-51)

> En verdad, en verdad os digo que si alguno guarda mi palabra, no gustará (θεωρήσῃ) la muerte (θάνατον) jamás (εἰς τὸν αἰῶνα) (Jn 8,51)

> Yo les doy (δίδωμι) vida eterna (ζωὴν αἰώνιον) y no perecerán (ἀπόλωνται) jamás (εἰς τὸν αἰῶνα) (Jn 10,28)[522]

> El que ama su vida (ψυχὴν), la perderá (ἀπολλύει); pero el que odia su vida (ἀπολλύει) en este mundo la guardará (φυλάξει) para una vida eterna (ζωὴν αἰώνιον) (Jn 12,25)[523]

Sin embargo, junto a estas afirmaciones sobre la vida eterna presente, en Juan encontramos otras que apuntan a un cumplimiento y plenitud de carácter futuro expresadas mediante la categoría de resurrección el último día.

> Y ésta es la voluntad del que me ha enviado: que no pierda nada de lo que él me ha dado, sino que lo resucite (ἀναστήσω) el último día ([ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρα). Ésta es la voluntad

---

[521] Cf. también Jn 3,36: "El que cree en el Hijo tiene (ἔχει) vida eterna (ζωὴν αἰώνιον)"; 5,24: "En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene (ἔχει) vida eterna (ζωὴν αἰώνιον)"; 6,47: "En verdad, en verdad os digo que el que cree, tiene (ἔχει) vida eterna (ζωὴν αἰώνιον)"; 6,54: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene (ἔχει) vida eterna (ζωὴν αἰώνιον)".

[522] Para un estudio de los términos que utiliza Juan para hablar de los diferentes tipos de muerte (θάνατος, νεκρός, ἀποθνήσκω y ἀπόλλυμι), cf. Culpepper, "Realized Eschatology", 263-264. También Clark-Soles, "I Will Raise", 42; Sandra M. Schneiders, "The Resurrection of the Body in the Fourth Gospel", en: S. Schneiders (ed.), *Jesus Risen in Our Midst. Essays on the Resurrection of Jesus in the Fourth Gospel* (Minnesota: Liturgical Press, 2013) 61-96, 66-67.

[523] Creemos que en este versículo también hay un sentido de presente en lo que se refiere a la vida eterna. El propósito aquí es mostrar que ésta es de una cualidad diferente a la biológica, expresada mediante ψυχὴν; cf. Schnackenburg, *El evangelio II*, 420. Además de los textos joánicos señalados, otros lugares contienen ideas semejantes, por ejemplo, 14,1-3: "No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios, creed también en mí. En la casa de mi Padre hay muchas mansiones; si no, no os habría dicho que voy a prepararos un lugar. Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo (εἰμὶ ἐγὼ) estéis también vosotros (ὑμεῖς ἦτε)".

de mi Padre: que quien vea al Hijo y crea en él tenga (ἔχῃ) vida eterna (ζωὴν αἰώνιον), y que yo le resucite (ἀναστήσω) el último día ([ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) (Jn 6,39-40)

Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envía no lo atrae; y yo le resucitaré (ἀναστήσω) el último día (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) (Jn 6,44)

El que come mi carne y bebe mi sangre tiene (ἔχει) vida eterna (ζωὴν αἰώνιον) y yo le resucitaré (ἀναστήσω) el último día (τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) (Jn 6,54)

Como ya hemos señalado en la historia de la investigación de Jn 11,1-12,11[524], la tesis de Bultmann, quien explicó esta tensión entre la anticipación de la plenitud en el tiempo presente y el cumplimiento en el último día a partir de la historia de la composición del evangelio, ejerció una enorme influencia en los estudios posteriores. La tendencia actual, sin embargo, es intentar acceder al sentido que pudo tener para la audiencia original del cuarto evangelio esto que venimos llamando "tensión" entre el presente y el futuro, aun cuando hoy pueda parecernos contradictoria.

A nuestro juicio, los textos expuestos más arriba muestran que en Juan conviven dos creencias respecto al destino de los muertos: (1) una cercana a lo que comúnmente se denomina "inmortalidad", y que va pareja a la idea de que en el tiempo presente se experimenta de forma anticipada la plenitud futura, ya que afirma que hay continuidad entre lo que se recibe de Dios en esta vida y la existencia tras la muerte, y (2) otra que afirma la resurrección el último día, esto es, que a pesar de la afirmación anterior, se espera un acontecimiento futuro en el que Dios intervendrá definitivamente en la historia[525]. Como iremos exponiendo paulatinamente, ambas creencias van a estar presentes en Jn 11,1-12,11.

En algunos de los textos de Qumrán y fragmentos del libro de la Sabiduría que vamos a presentar a continuación aparecen afirmaciones semejantes. Estas obras contribuyen a una mejor comprensión de los aspectos del cuarto evangelio que acabamos de señalar y, además, atestiguan que las creencias de Juan (aunque, como indicaremos en su momento, tienen unos rasgos particulares) son plausibles en el contexto judío de la época.

3.6.3.2. Simultaneidad entre escatología anticipada y futura en el judaísmo: textos de Qumrán y Sabiduría de Salomón

El cuarto evangelio no es la única obra judía que combina la imagen de la posesión actual de la "vida eterna" con la de un cumplimiento futuro de las esperanzas. Estos rasgos los encontramos también, aunque utilizando una terminología diversa, en la literatura de Qumrán y en la Sabiduría de Salomón.

---

[524] Cf. *supra* p. 25.

[525] Coloe, "The End is Where", 192-197.

Antes de seguir adelante, es pertinente realizar una aclaración metodológica sobre la forma en la que utilizaremos estos escritos para comprender el cuarto evangelio. En lo que respecta a los de Qumrán, los tendremos en cuenta como fuente para conocer el judaísmo de la época y la forma en la que, al menos algunos grupos, se comprendían a sí mismos y las Escrituras de Israel. De hecho, hoy se cree que muchos de los manuscritos hallados en las cuevas del Mar Muerto no son en realidad representativos de la propia comunidad sino de los esenios en general e, incluso, de otros grupos judíos[526]. En lo que concierne a la Sabiduría de Salomón, compuesto en Alejandría pocas décadas antes que Juan, algunos elementos que tiene en común con éste hacen pensar que el evangelista lo conoció e hizo uso de él[527]. De esta afirmación no se deriva necesariamente la localización del evangelio en Alejandría (de hecho, no situamos la obra ahí) ya que, dada la presencia de judíos de la Diáspora en Palestina, podemos presuponer que utilizarían sus escritos cuando se encontraban en Israel.

Los qumranitas afirmaban gozar de un estatus semejante al de los ángeles y vivir ya anticipadamente la plenitud del tiempo final, tal y como se percibe en la Regla de la Comunidad, que comienza definiendo su tiempo como el tiempo "de los últimos días" y denomina posteriormente a sus miembros como "los hijos de los cielos"[528].

> Y esta es la regla para toda la congregación de Israel **en los últimos días**, cuando se reúnan [en comunidad para mar]char (1Q28a [1QSa] I, 1])

> Mis ojos han contemplado lo que es por siempre, un saber que ha sido ocultado al ser humano, conocimiento y comprensión (ocultados) a los hijos de hombre, manantial de

[526] Para el tema, cf. Paul N. Anderson, "John and Qumran: Discovery and Interpretation over Sixty Years", en: M.L. Coloe - T. Thatcher (ed.), *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls. Sixty Years of Discovery and Debate* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011) 15-50, 50 (artículo que proporciona datos muy valiosos sobre los principales hitos en la historia de la investigación en lo que concierne a los manuscritos de Qumrán y la literatura joánica e indica asimismo pistas para la investigación futura). Cf. también James H. Charlesworth, "A Study in Shared Symbolism and Language: The Qumran Community and the Johannine Community", en: J.H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls III. The Scrolls and Christian Origins* (Waco: Baylor University Press, 2006) 97-152, 97.131; el autor es uno de los estudiosos que sostienen la influencia de loa esenios de Qumrán en el cuarto evangelio (cf. pp. 143-150 de la obra citada) ya que, a su juicio, dadas las características de Juan y las circunstancias socio-políticas del contexto, es razonable pensar que algunos esenios que huyeron en el periodo de la primera guerra judía pudieran pasar a formar parte de los grupos joánicos.

[527] A este respecto, hay diferencias entre los estudios. Algunos prestan atención a la relación entre el cuarto evangelio y la literatura sapiencial en general, mientras que otros se centran específicamente en los vínculos con la Sabiduría de Salomón. Por otra parte, mientras algunos estudios toman el conjunto de Juan, otros seleccionan algunos pasajes. Cf. bibliografía en Coloe, "The End is Where", 185. La autora considera que la literatura sapiencial judía, y especialmente Sb, ejerció influencia en el cuarto evangelio; igualmente Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 384-386. Cf. también la obra reciente dedicada totalmente a este tema: Cornelis Bennema, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

[528] Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea*, 117-118; Heikki Räisänen, *El nacimiento de las creencias cristianas* (Salamanca: Sígueme, 2011; original inglés de 2010), 130.

> justicia y cisterna de poder y fuente de gloria (ocultados) a la asamblea de carne. A quienes Dios ha escogido, se las ha dado como posesión eterna; hace que las hereden en el lote de los santos. **Él une su asamblea a los hijos de los cielos** para (formar) el consejo de la comunidad y el fundamento de la casa de santidad para ser una plantación eterna durante todos los tiempos futuros (1QS XI, 5-8)[529].

Sin embargo, también encontramos en sus escritos alusiones a un tiempo futuro, último, en el que todo será consumado y se producirá una guerra de tipo escatológico entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas.

> Y en el día en el que caigan los Kittim habrá un combate y destrucción feroz ante el Dios de Israel, pues este será el día fijado por él desde antiguo para la guerra de exterminio contra los hijos de las tinieblas. En este (día) se enfrentarán para gran destrucción la congregación de los dioses y la asamblea de los hombres. Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas guerrearán juntos por el poder de Dios, entre el grito de una multitud inmensa y el clamor de los dioses y de los hombres, en el día de la calamidad. Será un tiempo de tribulación pa[ra to]do el pueblo redimido por Dios. De todas sus tribulaciones, ninguna será como esta (1QM I, 9-12)[530]

Esta simultaneidad entre la creencia en el cumplimiento presente de las promesas y las expectativas de cara a la plenitud final se percibe también en lo que respecta a las creencias de los qumranitas sobre el destino de los muertos. Aunque durante las primeras décadas tras el descubrimiento de sus manuscritos se pensó que éstos no contenían la idea de la resurrección el último día (algo lógico a los ojos de los estudiosos, dado que la comunidad se consideraba a sí misma semejante a los ángeles), factores como el conocimiento de sus enterramientos y el estudio detallado de algunos de sus textos han conducido a conclusiones diferentes. Sobre los enterramientos, hoy sabemos que estos esenios eran enterrados en dirección Sur (cabeza) - Norte (pies), hecho que algunos estudiosos relacionan con la creencia (basada en *1Hen* 77,3[531]) de que el paraíso estaba

---

[529] Una idea semejante en 1QH XI, 19-23: "te doy gracias, Señor, porque has salvado mi vida de la fosa, y del Sheol Abadón tú me has alzado a una altura eterna, para que marche en una llanura sin fronteras. Y sé que hay esperanza para quien tú has modelado de la arcilla para ser comunidad eterna. Al espíritu perverso lo has purificado del gran pecado, para que pueda ocupar su puesto con el ejército de los santos, y pueda entrar en **comunión con la congregación de los hijos de los cielos**. Haces crecer el lote eterno para el hombre con los espíritus del conocimiento, para que alabe tu nombre junto en regocijo y cuente tus maravillas ante todas sus obras"; también en 1QH XIX, 3-4.10-14, todos ellos textos que J. Collins interpreta del mismo modo. Para Wright, *La resurrección*, 244, sin embargo, el último pasaje citado es indicio de la creencia en la resurrección de los muertos y no una afirmación del cumplimiento actual de las esperanzas escatológicas.

[530] La idea de la batalla final es el tema central del documento (de carácter apocalíptico) denominado "Regla de la Guerra" (1QM); un análisis detallado del mismo en Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea*, 93-109.

[531] *1 Hen* 77,3: "El cuarto punto, llamado norte, se divide en tres partes, una de las cuales es morada de hombres".

situado en el Norte[532]. En lo que concierne a los textos, contamos con diversos testimonios. Por una parte, dos manuscritos encontrados en la cueva 4 que afirman la resurrección futura de los muertos, aunque al dudarse que fueran compuestos por la propia comunidad, no permiten llegar a una conclusión definitiva sobre sus creencias al respecto; éstos son 4Q521, denominado "Sobre la resurrección"[533], y 4Q385, llamado el Pseudo Ezequiel[534]. La existencia, sin embargo, de otro manuscrito de autoría indiscutiblemente comunitaria que contiene la misma creencia, sí que constituye un testimonio más fidedigno[535], de modo que contamos con indicios suficientes para afirmar que los esenios de Qumrán afirmaban la resurrección futura de los muertos[536]. Este último texto al que hemos hecho referencia afirma lo siguiente:

> Si Dios te da la muerte en tu pobreza, confíate a Él y no se rebele contra Él tu espíritu. Entonces descansarás en la verdad. Y en tu muerte tu recuerdo florecerá pasa siempre. Y en el final heredarás el júbilo (4Q416 frg. 2 3.6-8)[537]

Por otra parte, algunos estudios, entre los que resaltan los realizados por J. Collins[538], consideran que estos esenios que afirmaban algún tipo de acontecimiento en el último día en el que Dios acabaría definitivamente con el mal y los muertos resucitarían, concebían también la idea de un juicio de carácter individual justo en el momento de la muerte. Así,

---

[532] Así, Émile Puech, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'una croyance dans le judaïsme ancien II. Les données qumraniennes et classiques* (Paris: Librairie Lecoffre, 1993), 693-702; James H. Charlesworth, "Resurrection: The Dead Sea Scrolls and the New Testament", en: J.H. Charlesworth, et al. (ed.), *Resurrection. The Origin and Future of a Biblical Doctrine* (London - New York: T&T Clark, 2006) 138-186, 145-146. Para un mayor desarrollo de los enterramientos en Qumrán, cf. Hachlili, *Jewish Funerary Customs*, 467-473.475-479. Para Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea*, 123-124, sin embargo, no está tan claro que se pueda deducir *1 Hen* 77,3 la localización del paraíso en el Norte. A su juicio, además, si efectivamente los esenios de Qumrán hubiesen sido enterrados en esa posición para estar frente al Paraíso, este hecho no constituiría una prueba de que creyeran en la resurrección de los muertos; la postura podría responder, por ejemplo, al deseo de estar orientados hacia el trono divino.

[533] 4Q521, frag 2 col II, 11-12: "y el Señor obrará acciones gloriosas como no han existido, como él lo ha di[cho,] pues curará a los malheridos, y a los muertos los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes […]".

[534] 4Q385 frag 2,7-8: "Y dijo de nuevo: 'Profetiza sobre los cuatro vientos del cielo, y soplarán los vientos [del cielo sobre ellos y vivirán,] y una gran multitud de hombres se alzará y bendecirá a YHWH Sebaot que [les ha hecho vivir']".

[535] Wright, *La resurrección*, 238-247 (el autor también considera como testimonio de la resurrección de los muertos algunos fragmentos de *Hodayot*); Charlesworth, "Resurrection", 151-153.

[536] Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea*, 126-129 cree, sin embargo, que aunque es posible que la comunidad de Qumrán creyera en la resurrección escatológica de los muertos, los indicios que tenemos en los textos apuntan a que su creencia más genuina era, como vamos a explicar a continuación, la recepción de un premio o castigo de carácter individual justo en el momento de la muerte.

[537] Traducción propia a partir de la traducción inglesa en Charlesworth, "Resurrection", 152.

[538] Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea*, 116-118.129.

creían que tras la muerte, y sin necesidad de esperar un acontecimiento futuro, los muertos recibían la "visita de Dios", por la que eran juzgados conforme a las opciones éticas individuales realizadas en vida, y los justos continuaban gozando de la "existencia como ángeles" de la que ya habían empezado a participar en la vida de la comunidad.

> Él creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad (1QS III, 17-19)[539]

> Estos son los consejos del espíritu a los hijos de la verdad en el mundo. Y la visita de todos los que en él marchan será para curación, paz abundante en una larga vida, fructuosa descendencia con todas las bendiciones perpetuas, gozo eterno con vida sin fin, y una corona de gloria con un vestido de majestad en la luz eterna (1QS 4,6-8)[540]

Estos elementos apuntan a una cosmovisión que afirma simultáneamente el cumplimiento presente, anticipado, de las esperanzas escatológicas, y la espera de unos acontecimientos futuros, y considera algún tipo de continuidad de la vida individual entre el momento de la muerte y la resurrección final de todos los muertos en el último día[541]. Es de destacar el hecho de que esto que llamamos "continuidad de la vida individual" (idea que comúnmente se denomina "inmortalidad", aunque el término no es utilizado en los escritos de Qumrán) está estrechamente ligado a la creencia en que la plenitud final se ha anticipado al hoy. Con otras palabras, la comunidad, que cree vivir anticipadamente lo

---

[539] Este fragmento daría la clave para interpretar el siguiente y otros semejantes, como 1QS 4,9-14: "Pero al espíritu de falsedad le pertenece la avaricia, la debilidad de manos en el servicio de la justicia […] Y la visita de todos los que marchan en él será para abundancia de castigos a manos de todos los ángeles de destrucción, para condenación eterna por la ira abrasadora del Dios de la venganza, para error perpetuo y vergüenza sin fin con la ignominia de la destrucción por el fuego de las regiones tenebrosas. Y todos los tiempos de sus generaciones se pasarán en llanto acerbo y amargos males en los abismos de tinieblas hasta su destrucción, sin que haya un resto o un sobrevivientes entre ellos"; 4,18-20: "Dios, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria, ha fijado un fin a la existencia de la injusticia, y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre. Entonces la verdad se alzará por siempre en el mundo que se ha contaminado en caminos de maldad durante el dominio de la injusticia, y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre. Entonces la verdad se alzará por siempre en el mundo que se ha contaminado en caminos de maldad durante el dominio de la injusticia hasta el momento decretado para el juicio". Cf. también CD-A II, 3-13.20; III, 20; VIII, 3-4.

[540] Aunque J. Collins no niega la existencia en la comunidad de algún tipo de creencia acerca de acontecimientos futuros, cree que la "visita" de Yahvé mencionada por éstos se refiere a un acontecimiento que se produce en el mismo momento de la muerte de cada individuo. Para ello aduce tres razones: son textos en los que el punto de mira es la conducta individual, carecen de alusiones al futuro y no utilizan el término "resurrección". Para E. Puech, sin embargo, esta "visita" se refiere al "juicio final" o al "día del Señor" (Puech, *La croyance des esséniens II*, 426-440, esp. 433-434). La postura de Collins es afín a lo que ya dijeran sobre los esenios Josefo e Hipólito de Roma: que creían en la inmortalidad del alma (así Josefo e Hipólito) y en la resurrección de los muertos (así Hipólito), aunque la interpretación de ambos testimonios presenta elementos difíciles; cf. John J. Collins, "The Essenes and the Afterlife", en: F. García Martínez - A. Steudel - E. Tigchelaar (ed.), *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (Leiden - Boston: Brill, 2006) 35-53. Para la visión de Josefo e Hipólito, cf. también Wright, *La resurrección*, 238-243.

[541] Wright, *La resurrección*, 238-247.262-263.

propio del final de los tiempos, confiesa asimismo que la muerte es un mero tránsito a un nuevo tipo de vida en la que se sigue disfrutando, en espera de la intervención definitiva de Dios, de aquello de lo que ya gozaba en la vida terrena.

Este conglomerado de creencias se detecta también en la Sabiduría de Salomón, lo cual no resulta extraño, ya que los textos de la Septuaginta hallados en Qumrán (aunque en concreto Sabiduría no está entre ellos) muestran algún tipo de contacto de la comunidad con el judaísmo egipcio[542]. Como se ha dicho anteriormente, la obra afirma que los justos están con Dios ya en esta vida y también tras la muerte.

> En cambio, la vida de los justos está en manos de Dios, y ningún tormento les afectará. Los insensatos pensaban que habían muerto; su tránsito les parecía una desgracia y su partida de entre nosotros, un desastre; pero ellos están en la paz. Aunque la gente pensaba que eran castigados, ellos tenían total esperanza en la inmortalidad (ἀθανασίας) (Sb 3,1-4)[543]

El uso del concepto de "inmortalidad" (ἀθανασία) en Sb responde al deseo de expresar que Dios es el origen de una vida que no termina con la muerte. Es asimismo reflejo del proceso de inculturación de los judíos de Alejandría o, dicho de otro modo, en un contexto (griego) en el que la cosmovisión hebrea (y, dentro de ella, la imagen de la resurrección de los muertos) resultaba incomprensible, se adopta terminología griega manteniendo los esquemas de pensamiento semíticos, o, al menos, algunos de sus rasgos más importantes.

Según Sabiduría, estos justos siguen en paz en las manos de Dios después de morir. Su vida continúa; no pasan a un estado de "no existencia" sino que la muerte se concibe como un paso a una nueva vida[544]. Estas ideas son afines a lo ya dicho en el capítulo 2 sobre el dato hallado en un óstracon de Egipto que atestigua la práctica de un ritual que celebraba que los difuntos continuaban con vida y acompañaban a los vivos[545].

Por otra parte, en Sabiduría también se descubren creencias sobre algún tipo de acontecimiento futuro. En 3,7 se habla de un "juicio" o "visita" que llevará a cabo Dios: "En el día del juicio (ἐπισκοπῆς) resplandecerán y como chispas en rastrojo correrán". Dado el

---

[542] Puech, "La conception de la vie", 219-220.

[543] Cf. también Sb 15,3: "Conocerte a ti es justicia consumada, y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad (ἀθανασίας)". El término ἀθανασία aparece asimismo en 4,1; 8,13.17. En 2,23 la obra utiliza el término ἀφθαρσία, que suele traducirse como inmortalidad.

[544] Coloe, "The End is Where", 183. Wright, *La resurrección*, 215-218.229-230 considera que estas ideas de Sabiduría indican la creencia en un tiempo intermedio entre la muerte individual y la resurrección de todos los justos, al igual que ocurre, a su juicio, en todas las afirmaciones sobre la resurrección, ya que estas implican que algún tipo de vida perdura durante el periodo entre la muerte individual y la resurrección final de los muertos. Para el autor, los conceptos de inmortalidad del alma y resurrección de los muertos no son antitéticos, tal y como se ha solido pensar.

[545] Cf. *supra* p. 72.

sentido del sustantivo[546], parece que se presenta aquí la imagen de un juicio divino en el último día. Esto estaría en consonancia con otras partes de la obra que contienen la idea de un juicio futuro, escatológico.

> Entonces el justo aguantará firme y lleno de confianza frente a los que lo oprimieron y despreciaron sus sufrimientos. Al verlo, quedarán sobrecogidos de espanto, desconcertados por la increíble salvación (Sb 5,1-2).

Por tanto, al igual que afirmábamos anteriormente respecto a algunos textos de Qumrán, el libro de la Sabiduría presenta una cosmovisión en la que se combinan el cumplimiento actual de las promesas y las expectativas de carácter futuro que, a su vez, están vinculadas con las creencias sobre el destino de los muertos.

3.6.3.3. La vida eterna joánica como consecuencia de la crucifixión y resurrección de Jesús

Una vez expuestas las expectativas escatológicas joánicas, las de los esenios de Qumrán y las que aparecen en el libro de la Sabiduría, y detectar los aspectos que tienen en común[547], vamos a presentar una característica peculiar del cuarto evangelio: vincular la experiencia actual de lo que se esperaba para el futuro a la muerte y resurrección de Jesús[548]. Aunque no todas las menciones a la posesión actual de los creyentes de la "vida

---

[546] Una de las acepciones que presenta ἐπισκοπή es precisamente la "visita" del poder divino, bien para recibir un premio o ser juzgado (*L&N*, 34.51).

[547] Entre los autores que perciben la similitud que presentan las ideas sobre la escatología en la literatura de Qumrán, el libro de la Sabiduría y el cuarto evangelio están Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea*, 120-121; Keener, *The Gospel of John I*, 328-329; John Ashton, "'Mystery' in the Dead Sea Scrolls and the Fourth Gospel", en: M.L. Coloe - T. Thatcher (ed.), *John, Qumran, and the Sead Sea Scrolls. Sixty Years of Discovery and Debate* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011) 53-68, 66-67. Para una exposición detallada de los elementos comunes entre Sabiduría y Juan sobre el tema que nos ocupa, cf. Coloe, "The End is Where". Sobre los motivos comunes que se perciben en lo que respecta a la escatología entre Juan y Qumrán, cf. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea*, 57-58.91-109.117-118.122; Grabbe, *Judaic Religion*, 259-260; Nickelsburg, *Ancient Judaism*, 128-129.133-134; Charlesworth, "Resurrection", 150.

[548] La cuestión del significado y las consecuencias de la muerte y resurrección de Jesús según el cuarto evangelio es un tema complejo y debatido, debido posiblemente a que en Juan conviven diferentes interpretaciones de estos acontecimientos. Las diferentes propuestas (según Dennis, "The Lifting Up", 686-687) se pueden resumir así: (1) la muerte de Jesús reporta "salvación" o "vida eterna"; (2) la muerte de Jesús significa el cumplimiento de las promesas de restauración sobre Israel; (3) la muerte de Jesús elimina los pecados. El debate que existe en torno a este tema se percibe asimismo en que no existe acuerdo sobre la categoría a la que pertenecen algunos textos y se complejiza aún más por el hecho de que Juan utiliza en determinadas ocasiones la preposición ὑπὲρ mas genitivo en relación con la muerte de Jesús (la expresión aparece en Jn 6,51; 10,11.15; 11,4.50.51.52; 13,37.38; 15,13; 17,19; 18,14), cuyo significado "a favor de", "en beneficio de" o "en lugar de" (H. Patsch, "ὑπὲρ", en: *DENT* II, 1870-1874, col. 1870) ha conducido a algunos autores a afirmar (sin distinguir entre unos pasajes y otros) que indica una interpretación sacrificial de la misma (entre ellos, Barret, *El evangelio*, 450, para quien todas las referencias con ὑπὲρ presentan una referencia sacrificial, aunque muestra cautela al reconocer que los textos no indican a qué tipo de sacrificio se refieren o el significado del mismo). A este respecto, hemos de mencionar asimismo la postura clásica de Bultmann y Käsemann, quienes consideraron que la imagen de la muerte de Jesús en el cuarto evangelio difería de la interpretación de la misma en el resto

eterna" se vinculan a los acontecimientos pascuales[549], sí lo hacen algunas de ellas, como las siguientes[550]:

> Y, del mismo modo que Moisés elevó (ὕψωσεν) la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado (ὑψωθῆναι) el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga (ἔχῃ) en él la vida eterna (ζωὴν αἰώνιον) (Jn 3,14-15)
>
> En verdad, en verdad os digo que llega la hora (ὥρα)[551] (ya estamos en ella) en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan, vivirán (ζήσουσιν) (5,25)
>
> El ladrón sólo viene a robar, matar y destruir. Yo he venido para que tengan vida (ζωὴν) y la tengan en abundancia. Yo soy el buen pastor. El buen pastor da (τίθησιν) su vida (ψυχὴν) por las ovejas […] Y doy mi vida (ψυχήν) por (ὑπὲρ) las ovejas […] Por eso me ama el Padre, porque doy (τίθημι) mi vida (ψυχήν) para recobrarla (λάβω) de nuevo. Nadie me la quita (αἴρει); yo la doy (τίθημι) voluntariamente. Tengo poder (ἐξουσίαν) para darla (θεῖναι) y poder (ἐξουσίαν) para recobrarla (λαβεῖν); ésa es la orden que he recibido de mi Padre (10,10-11.15b.17-18)[552]

---

del cristianismo primitivo, donde sí se concebía como sacrificio vicario. En Juan, según ellos, no es un evento soteriológico en sí mismo sino un elemento supeditado al propósito central, esto es, mostrar la misión del "revelador", y no dan importancia a los textos en los que aparece la preposición ὑπὲρ porque los consideran inserciones de un redactor posterior. Para este tema, cf. John A. Dennis, "Jesus' Death in John's Gospel: A Survey of Research from Bultmann to the Present with Special Reference to the Johannine Hyper-Texts": *CBR* 4.3 (2006) 331-363, 332-333.

[549] Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* 220 dice lo siguiente a propósito de la union entre "vida eterna" y muerte y resurrección de Jesús: "The occasion of the fusion of these two ideas is doubtless the resurrection of Jesus. This had had a similar impact upon the thinking of Paul. But Paul never quite existentializes or internalizes the concept of resurrection as he does that of death (Romans 6). This task is left to John". Una postura semejante en Lincoln, "I am the Resurrection", 128; Attridge, "From Discord".

[550] Hemos encontrado diferentes posiciones en lo que respecta a los textos que presentamos a continuación. Coincidimos básicamente con Jan G. van der Watt, "Salvation in the Gospel According to John", en: J.G. van der Watt (ed.), *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology* (Leiden - Boston: Brill, 2005) 101-131, 115-116. Para Morris, *The Gospel*, 564 n. 123 en Jn 10 hay una interpretación sacrificial de la muerte de Jesús, mientras que Dennis, "The Lifting Up", 686-687 considera que 10,15-16 pertenece a la categoría de restauración. Por su parte, Urban C. Von Wahlde, "The Interpretation of the Death of Jesus in John against the Background of First Century Jewish Eschatological Expectations ", en: G. van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (Leuven: Leuven University Press, 2007) 555-565, 560 cree que 10,11.15 tienen sentido sacrificial de carácter expiatorio y sustitutivo.

[551] Esta referencia a "la hora" evoca la Pasión.

[552] Aunque el capítulo 10 del cuarto evangelio alude a diferentes pasajes veterotestamentarios, entre los que destaca Ez 34, tal y como ha sido percibido por muchos intérpretes (entre ellos Morris, *The Gospel*, 722; Keener, *The Gospel of John I*, 797-802; Köstenberger, "John", 1318), el mismo Köstenberger (p. 1320) indica también su relación con Is 52,13-53,12, pasaje con el que, a su juicio, comparte la idea del sacrificio.

> Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis (θεωρεῖτέ), porque yo vivo (ζῷ) y también vosotros viviréis (ζήσετε)[553] (14,19)

Estas afirmaciones típicas de Juan pueden explicarse, al menos en parte, a la luz de las expectativas escatológicas del judaísmo del Segundo Templo. Durante el tiempo del destierro, en el postexilio y en el periodo macabeo se esperaba una intervención de Dios que daría un giro decisivo a la historia, expectativas que continuaron vivas, se acrecentaron y reinterpretaron durante la era de dominación romana. Éstas, aunque presentaban diferencias en los diferentes grupos, afirmaban básicamente aspectos como, entre otros, la liberación de los enemigos, la resurrección de los muertos, el juicio y destrucción de los malos y la vida eterna de los justos, la reunión de todas las naciones, la renovación del templo, la pureza y la justicia. Algunos sectores judíos pensaban que el tiempo final estaba próximo mientras que otros afirmaban que había llegado ya, y, aunque no todos esperaban la venida de un Mesías, estaba bastante extendida la espera de una figura escatológica, de modo que determinados acontecimientos o la emergencia de algunos personajes podían fácilmente generar la creencia en un cumplimiento inminente de aquello que se esperaba para el final de los tiempos[554]. En este contexto, la afirmación de que Jesús había sido resucitado por Dios, un hecho que se esperaba para el tiempo final en el que Dios intervendría en la historia, puede explicar el surgimiento de la creencia de que todo eso que se esperaba para el futuro ya estaba aconteciendo de forma anticipada en el tiempo presente de la comunidad, experiencia que el cuarto evangelio formula bajo la expresión "vida eterna".

Por otra parte, hay otros dos aspectos que están relacionados con las expectativas escatológicas del judaísmo del Segundo Templo y que explican el carácter peculiar de la vida eterna joánica: en primer lugar, la interpretación de algunos pasajes de la Escritura y, en segundo, algunos aspectos de la propia vida comunitaria.

En lo que respecta a la Escritura, hemos de señalar LXX Is 52,13-53,12 y algunos pasajes de los libros de Daniel y Sabiduría, textos todos ellos que (tal y como hemos indicado páginas atrás) proporcionan una respuesta al sufrimiento injusto que padecen aquellos que son fieles al Dios de Israel por el hecho de serlo, y permitieron explicar qué significaban la muerte de Jesús y resurrección de Jesús y sus implicaciones para los creyentes. Puesto que por varias razones (entre ellas, que Juan suele hacer alusiones implícitas a la Escritura más que introducir citas literales, y que las tres obras señaladas tienen varios motivos en común) no es fácil determinar con exactitud la procedencia de unos motivos y otros de los textos joánicos, expondremos una especie de "escenario plausible".

---

[553] Las alusiones a "ver" y "vivir" se refieren aquí a Jesús resucitado.

[554] Culpepper, "Realized Eschatology", 258; Räisänen, *El nacimiento*, 128-129; Lester L. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism. History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus* (London - New York: T&T Clark, 2010), 87-88.97.105.

Es muy posible que Juan releyera la versión griega del Cántico de Isaías, que interpretó de forma mesiánica[555] al identificar al Siervo con Jesús. La imagen de la futura glorificación y exaltación del Siervo de la Septuaginta (LXX 52,13) pudo muy bien constituir el origen de la afirmación de que con la muerte y resurrección de Jesús había comenzado el tiempo final y se anticipaba la plenitud futura para quienes creyeran en él[556], idea que formuló mediante la expresión "vida eterna". Esta idea no era del todo ajena a la versión griega del Cántico, ya que ésta concibió el texto hebreo a la luz de la intervención definitiva de Dios en la historia e insinuó la larga vida que le esperaba al Siervo tras ser "levantado", una vida que presentó extensible, asimismo, al "grupo nosotros" (LXX Is 53,8.10). Por otra parte, el autor del cuarto evangelio, al igual que la Septuaginta (LXX Is 53,9), minimizó los rasgos más sufrientes y humillantes de la muerte de Jesús, no por querer obviar el dato o el drama de la crucifixión (recordados a lo largo de toda la obra), sino por el deseo de subrayar la actividad vindicativa de un Dios que no abandona a quienes sufren de forma injusta por vivir conforme a su proyecto, y les otorga el honor y la gloria (LXX Is 52,13) que les son arrebatadas.

El autor del cuarto evangelio contó, además, con otras tradiciones que pueden explicar un desarrollo similar. En primer lugar LXX Dn 12,2, versículo que afirma la resurrección futura de los muertos mediante la fórmula "vida eterna", y, con ella, el restablecimiento de Yahvé, en el tiempo final, de la justicia. Juan la interpretó desde una perspectiva de cumplimiento, esto es, concibió que los acontecimientos ligados a la Pasión eran un indicio de que los últimos tiempos (momento en el que Daniel presenta la resurrección, cf. 12,4) ya habían llegado, de modo que la "vida eterna" anunciada para el futuro había comenzado ya, anticipadamente. Sin embargo, curiosamente, el cuarto evangelio conservó asimismo la dimensión futura de Dn 12,2 en 5,28-29, pasaje en el que sustituye la fórmula "vida eterna" (ζωή αἰώνιος) de la versión griega del texto profético por el término resurrección (ἀνάστασις). Este cambio es muy significativo, ya que apunta a la experiencia (y creencia) de que la anticipación de la plenitud final no se identifica plenamente con ésta, de modo que la comunidad seguía esperando unos acontecimientos escatológicos y definitivos por los que todas las promesas se verían cumplidas. No podemos tampoco descartar un posible influjo del libro de la Sabiduría[557], obra que, según lo visto, resaltamos lo siguiente: (a) Dios interviene en la historia vindicando al justo que sufre injustamente y anticipando la plenitud final al hoy de la historia; (b) Dios dota a cuantos creen en él de una vida que posee cualidades que la muerte no puede arrebatar, ya que la siguen disfrutando los que han visto el final de su existencia terrena (3,1-3; 4,7;

---

[555] Algunos escritos de Qumrán también hacen una interpretación mesiánica del Siervo; en concreto, uno de los rollos del profeta Isaías (1QIs[a]) y un fragmento hímnico llamado "Himno de Autoglorificación" encontrado en la cueva 4 (4Q491c). Cf. Hengel - Bailey, "The Effective History", 101-105.140-141.

[556] Catrin H. Williams, "The Testimony of Isaiah and Johannine Christology", en: C.M. McGinnis - P.K. Tull (ed.), *'As Those Who Are Taught'. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006) 107-124, 120.

[557] Coloe, "The End is Where", 192-193.

5,15); y (c) esa anticipación del tiempo final llegará a un cumplimiento pleno en los últimos días (3,7; 5,1-2).

Queda finalmente por señalar el último rasgo referido más arriba, esto es, algunos elementos de la vida de la comunidad en la que se escribe el cuarto evangelio que pudieron contribuir a generar y mantener la experiencia de que la vida eterna o la plenitud final se anticipaba en el tiempo presente. A este respecto[558], los textos muestran un grupo formado por personas procedentes tanto del judaísmo como de la gentilidad (12,20-22), aspecto que pudo concebirse como la reunión de todas las naciones que se esperaba para el tiempo final. Asimismo, otros factores pueden explicar que el grupo concibiera que ya estaban viviendo anticipadamente la plenitud de los últimos días, a saber: la celebración de comidas rituales (6,34-66; 12,1-8) y actos comunitarios de culto[559] en los que experimentaban la presencia del Espíritu (14,16-18.26), el estudio y proclamación de las Escrituras de Israel, el hecho de que los miembros de la comunidad se llamaran a sí mismos hijos de Dios (1,12), hermanos pertenecientes a la "familia de Dios" (11,1-3; 20,18), con relaciones igualitarias de amistad y amor independientemente de su condición o procedencia (15,12-17) y cultivaran la paz (14,27).

Sin embargo, indudablemente la comunidad padecía asimismo dificultades, la división y la injusticia (un aspecto que también reflejará el relato de Lázaro: 12,10; cf. también 16,2) que amenazaban esa experiencia actual de la vida eterna. Según lo visto más arriba, ni la escatología anticipada (tal y como se percibe en Sabiduría) ni la futura (como aparece en Daniel) son ajenas a los contextos de sufrimiento, sino todo lo contrario. Estas tradiciones judías nacen en unas realidades políticas y sociales concretas, y constituyen una respuesta a una situación difícil, hostil y amenazante provocada por fuerzas contrarias al proyecto del Dios de Israel, afirmando que finalmente la justicia de Dios tendrá la última palabra[560].

---

[558] Para este tema, cf. Culpepper, "Realized Eschatology", 254-275. El autor aporta ideas importantes, aunque su argumento es diferente al que presentamos aquí. Detecta los datos de Juan en los que se percibe, y en esto estamos de acuerdo, que está retomando algunas expectativas escatológicas judías (cuyas características hemos expuesto más arriba) y las presenta como cumplidas, y a continuación (y aquí diferimos de su planteamiento) presenta cuáles fueron las consecuencias de dichas creencias para la vida comunitaria. Parece considerar, por tanto, que las creencias sobre la "escatología realizada" generaron el estilo de vida que describe después. A nuestro juicio, sin embargo, el proceso pudo ser más circular que lineal, esto es, que el modo concreto de vivir hiciera surgir y sostener las creencias sobre esa "vida eterna".

[559] David E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity* (Leiden: Brill, 1972), 45-46.90.107

[560] Claudia Setzer, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self Definition* (Boston - Leiden: Brill, 2004), 1-2. Aunque la autora se refiere de forma explícita a las afirmaciones sobre la resurrección futura de los muertos, está de acuerdo con la posición que ha ido imponiéndose en los últimos años, y que también hemos adoptado en este trabajo, que sostiene que las creencias sobre el destino de los muertos no pueden reducirse únicamente a "resurrección del cuerpo" e "inmortalidad del alma", ya que entre ambos polos hay un abanico grande de ideas sobre la vida del más allá. Consecuentemente, la idea judía de inmortalidad no es ajena a la intervención de Dios que restablece la justicia, contra lo que en ocasiones se afirma.

Sin embargo, sólo las expectativas de cumplimiento futuro dan una respuesta definitiva al problema del mal, de modo que la presencia en el cuarto evangelio de la perspectiva del "último día" es un indicio de las dificultades e injusticia arriba mencionadas y de la respuesta que les da.

Por tanto, y a modo de síntesis, el cuarto evangelio comparte con otras obras judías (Sb y algunos textos de la comunidad de Qumrán) similares expectativas escatológicas, aunque, respecto a ellas, presenta una peculiaridad: vincularlas a la muerte y resurrección de Jesús, acontecimientos que generaron la convicción de que el tiempo final había llegado. La interpretación de algunos pasajes de la Escritura desde Jesús (en concreto, tradiciones que dan una respuesta a la pregunta por el sufrimiento del justo) reforzó tal convencimiento y proporcionó asimismo la fórmula de "vida eterna" que encontramos repetidamente en Juan. Las expectativas escatológicas joánicas afirmaban la posesión actual de un tipo de existencia procedente de Dios que no terminaba con la muerte biológica, así como el cumplimiento final y definitivo de las esperanzas por una intervención divina; por tanto, tenían un significado tanto en lo que respecta a la situación actual de los vivos como al destino de los muertos. Estas creencias no surgieron ni se mantuvieron al margen de la propia vida comunitaria. Todo lo contrario, algunas de las características de ésta contribuyeron también a generar y mantener la convicción de que, efectivamente, el tiempo final ya se estaba cumpliendo anticipadamente. Las dificultades, sin embargo, constituirían una amenaza para su mantenimiento, y en este contexto cobran mayor sentido las afirmaciones escatológicas de cumplimiento futuro. Como veremos en el siguiente capítulo, todos estos temas van a hacer aparición en el texto que estamos estudiando: qué tipo de vida disfrutan los vivos que creen en Jesús (11,26a) y cuál es el destino de los muertos que mueren por causas naturales (11,14) y a causa de la injusticia (12,10); de estos dos últimos será representativo Lázaro de Betania.

3.7. Resumen

Los datos introductorios de la escena (11,1-3) presentan una familia no convencional, formada únicamente por hermanos, lo cual induce a pensar que en ella se está reflejando una comunidad de discípulos con la que la audiencia del cuarto evangelio pudo identificarse; los datos, apuntan, asimismo a que la comunidad joánica podía haber adoptado algunos de los elementos de los *collegia* grecorromanos.

Marta, María y Lázaro están unidos con Jesús mediante lazos de amistad, un tipo de relación caracterizada por la igualdad de estatus (a este respecto se asemejaban a las que existían entre hermanos de una misma familia) y la gratuidad, entre otros. De los amigos, asimismo, se esperaba el apoyo y la ayuda, especialmente en situaciones difíciles. A la luz de estos datos sorprende que el texto vincule la decisión de Jesús de retrasar su viaje a Betania al enterarse de la enfermedad de Lázaro con la amistad que les une a todos ellos.

A partir de Jn 11,4 hemos aplicado el modelo ritual, que en esta sección permite poner de manifiesto que parte de las acciones de duelo por Lázaro quedan "veladas" por las palabras de Jesús y su diálogo con los discípulos. Este dato es significativo, ya que sus

declaraciones van a estar dirigidas a anticipar lo que ocurrirá en el sepulcro de Lázaro (lugar de manifestación de la gloria divina), a afirmar su propia muerte, que está dispuesto a afrontar y se describe como glorificación, y a redefinir lo que significan la vida y la muerte desde patrones no biológicos, redefinición que, además, está vinculada a su próxima crucifixión.

Los temas señalados nos conducían a exponer la relación de los motivos joánicos de "gloria" y "vida eterna" con dos pasajes veterotestamentarios, Is 52,13-53,12 y Dn 12,2, vinculados entre sí en el curso de la tradición, que explican, junto al libro de la Sabiduría (cuyo origen está asimismo parcialmente ligado al Cántico de Isaías), determinados desarrollos escatológicos en el judaísmo, y reflejan el intento de algunos grupos judíos de dar respuesta al sufrimiento ocasionado por la fidelidad a Yahvé. Describíamos asimismo las características de la escatología joánica, caracterizada por mantener simultáneamente su carácter anticipado (que se expresa mediante la fórmula "vida eterna") y el cumplimiento futuro, en los últimos tiempos, y que tiene consecuencias en lo que se refiere al destino de los muertos, ya que la "vida eterna" se presenta como un don que se mantiene más allá del umbral de la muerte. Encontramos creencias afines a éstas en algunos escritos de Qumrán y en el libro de la Sabiduría, aunque el cuarto evangelio presenta un rasgo peculiar: vincularlas a la muerte y resurrección de Jesús, acontecimientos que posiblemente generaron una peculiar interpretación de LXX Is 52,13-53,12, Dn 12,2 y el libro de la Sabiduría, y, consecuentemente, la formulación de la escatología joánica que encontramos en los textos. El origen de esta formulación, sin embargo, es asimismo inseparable de algunas experiencias comunitarias derivadas de su estilo de vida, por las que afirmaban que, aunque en medio de dificultades, conflictos e injusticia, cuya restauración acontecería al final de los tiempos, vivían ya anticipadamente parte de la plenitud de los últimos días.

4. Jesús en Betania y ruptura del duelo por Lázaro (Jn 11,17-44)

17 Ἐλθὼν οὖν ὁ Ἰησοῦς εὗρεν αὐτὸν τέσσαρας ἤδη ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ. 18 ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἰεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε. 19 πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐληλύθεισαν πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ[561] ἵνα παραμυθήσωνται αὐτὰς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. 20 ἡ οὖν Μάρθα ὡς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοῦς ἔρχεται ὑπήντησεν αὐτῷ· Μαριὰμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο. 21 εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα

[561] El versículo presenta algunas variantes significativas. $\mathfrak{P}^{66,75vid}$ ℵ B C* L W X 33 leen πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ. D omite τὴν antes de Μάρθαν, siendo su lectura πρὸς Μάρθαν καὶ Μαριὰμ. Encontramos una lectura diferente asimismo en $\mathfrak{P}^{45vid}$ A C^3 K Δ Θ Π Ψ f^1 f^{13}: τὰς περί Μάρθαν καὶ Μαριὰμ. Hemos aceptado la primera variante porque los mss. son antiguos e importantes, y es la lectura más difícil, puesto que es inusual colocar un artículo en singular delante de dos nombres; lo lógico sería añadir otro artículo delante de Μαριὰμ u omitirlo delante de Μάρθαν, lo cual explica la variante que encontramos en D. Según Blass - Debrunner - Funk, *A Greek Grammar*, #260, en griego clásico y en el del Nuevo Testamento, a diferencia de lo que ocurre en griego moderno, los nombres propios no llevan artículo salvo que sea como resultado de una anáfora o haya un uso coloquial de la lengua.

πρὸς τὸν Ἰησοῦν· κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου· 22 ἀλλὰ[562] καὶ
νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός. 23 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς·
ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. 24 λέγει αὐτῷ ἡ Μάρθα· οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ
ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. 25 εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ
ζωή[563]· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, 26 καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων
εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα. πιστεύεις τοῦτο; 27 λέγει αὐτῷ· ναὶ κύριε, ἐγὼ
πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. 28 Καὶ
τοῦτο εἰποῦσα ἀπῆλθεν καὶ ἐφώνησεν Μαριὰμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς λάθρᾳ εἰποῦσα·
ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε. 29 ἐκείνη δὲ ὡς ἤκουσεν ἠγέρθη ταχὺ καὶ
ἤρχετο πρὸς αὐτόν. 30 οὔπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην, ἀλλ᾽ ἦν ἔτι ἐν τῷ
τόπῳ ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα. 31 οἱ οὖν Ἰουδαῖοι οἱ ὄντες μετ᾽ αὐτῆς ἐν τῇ
οἰκίᾳ καὶ παραμυθούμενοι αὐτήν, ἰδόντες τὴν Μαριὰμ ὅτι ταχέως ἀνέστη καὶ
ἐξῆλθεν, ἠκολούθησαν αὐτῇ δόξαντες ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ. 32
Ἡ οὖν Μαριὰμ ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐτὸν ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς
πόδας λέγουσα αὐτῷ· κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἄν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός. 33 Ἰησοῦς
οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας,
ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν[564] 34 καὶ εἶπεν· ποῦ τεθείκατε
αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ· κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε. 35 ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς. 36 ἔλεγον οὖν
οἱ Ἰουδαῖοι· ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν. 37 τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν· οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ
ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ; 38 Ἰησοῦς
οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον· ἦν δὲ σπήλαιον καὶ λίθος
ἐπέκειτο ἐπ᾽ αὐτῷ. 39 λέγει ὁ Ἰησοῦς· ἄρατε τὸν λίθον. λέγει αὐτῷ ἡ ἀδελφὴ τοῦ

---

[562] Algunos mss. ($\mathfrak{P}^{75}$ ℵ B C* *et alii*) no contienen esta partícula, que aparece, sin embargo, en $\mathfrak{P}^{45.66}$ ℵ^{2} A C^{3} D L W Θ Ψ *et alii*. Su presencia o ausencia modifica el sentido de la expresión. Aunque *NA*^{27} no toma partido por ninguna variante, por lo que coloca ἀλλὰ entre corchetes, la mayoría de los comentaristas traduce el versículo incluyéndola. A nuestro juicio, su presencia es acorde con el sentido del conjunto, por lo que consideramos que pertenecía al texto original.

[563] $\mathfrak{P}^{45}$ syr^{s} Cyp, algunos mss. de la VL *et alii* omiten la segunda parte: καὶ ἡ ζωή. Para algunos autores, la lectura breve podría ser la original de acuerdo al criterio *lectio brevior probabilior*; así Barret, *El evangelio*, 600 (a su juicio, el significado del texto en ambas lecturas vendría a ser muy similar); Boismard - Lamouille, *L'Evangile de Jean*, 277 (el autor considera que la fórmula breve es más acorde con la típicamente joánica "Yo soy"). Otros, sin embargo, aceptan la lectura larga atestiguada en $\mathfrak{P}^{66}$ $\mathfrak{P}^{75}$ ℵ A C D L *et alii*. Así Metzger, *A Textual Commentary*, 234; Frédéric Manns, *L'evangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1991), 236, y *NA*^{27}. Esta elección parece más aconsejable dado que los testigos son antiguos e importantes. Brown, *El evangelio I*, 744 considera que, aunque es más fácil de explicar la adición que la omisión, la presencia de καὶ ἡ ζωή es acorde con el sentido del texto, con lo que parece inclinarse por esta opción. Cree, además, que la omisión ha podido estar motivada por el hecho de que en el v. 23 Jesús diga únicamente ἀναστάσει.

[564] Algunos mss. ($\mathfrak{P}^{45vid}$ [$\mathfrak{P}^{66c}$] D [Θ], f^{1} *et alii*) leen, en cambio, ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμούμενος ($\mathfrak{P}^{66c}$ Θ leen εμβριμωμενος en lugar de ἐμβριμούμενος). La elección de la variante que presentamos se debe al criterio de dificultad, ya que la acepción más común de ἐμβριμάομαι es "enfadarse" (una emoción que los escribas querrían evitar aplicarle a Jesús). La comprensión de la expresión se complica, además, por el hecho de que es una emoción que va junto a τῷ πνεύματι y ἑαυτὸν, que apuntan al propio interior, lo cual pudo generar variantes que intentaran facilitar el sentido de la expresión joánica. Así, Barret, *El evangelio*, 605; Brown, *El evangelio I*,745; Metzger, *A Textual Commentary*, 235; Manns, *L'evangile*, 236.

τετελευτηκότος Μάρθα· κύριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν. [40] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; [41] ἦραν οὖν τὸν λίθον. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν· πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. [42] ἐγὼ δὲ ἤδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις, ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. [43] καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν· Λάζαρε, δεῦρο ἔξω. [44] ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν.

[17] Así que cuando vino Jesús lo[565] encontró llevando ya cuatro días en el sepulcro. [18] Betania estaba cerca de Jerusalén, como a unos quince estadios. [19] Muchos de los judeos habían ido hacia Marta y María para consolarlas por su hermano. [20] Así que Marta cuando oyó que Jesús viene fue al encuentro de él[566]. María estaba sentada en la casa. [21] Así que Marta le dijo a Jesús: "Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano. [22] Pero incluso ahora[567] sigo sabiendo[568] que cuanto pidas a Dios, Dios te lo dará". [23] Le dice Jesús: "Tu hermano resucitará". [24] Le dice Marta: "Yo sigo sabiendo que resucitará en la resurrección en el último día". [25] Le dijo Jesús: "Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá, [26] y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. ¿Crees esto?". [27] Le dice a él: "Sí, Señor, yo sigo creyendo que tú eres el Cristo, el hijo de Dios, el que viene al mundo". [28] Y dicho esto partió y llamó a María su hermana en secreto, diciendo[569]: "El maestro está ahí[570] y te llama". [29] Ella, cuando oyó, se levantó rápidamente

---

[565] Entendemos que se refiere a Lázaro, esto es, el pronombre no es aquí reflexivo. Aunque no suele ser la traducción habitual (la Biblia de Jerusalén traduce "se encontró") el hecho de que tanto αὐτὸν como τέσσαρας ἡμέρας ἔχοντα estén en acusativo muestra que ésta es la traducción más fiel al texto griego. La misma traducción en Brant, *John*, 174.

[566] Encontramos aquí una combinación de los tiempos aoristo y presente. Como se ha señalado anteriormente (cf. *supra*, nota 370) el uso del tiempo presente logra evocar más vivamente en la audiencia los eventos que se narran, provocando la impresión de que aquello que dicen o realizan los personajes está teniendo lugar en el tiempo y espacio en el que el texto es leído o escuchado. Cf. Brant, *John*, 36.

[567] En griego clásico, la expresión καὶ νῦν significaba "incluso ahora" pero no se utilizaba con este sentido al comienzo de una oración, de modo que si se omite ἀλλὰ (como hacen algunos mss.) habría que traducir como "y ahora" (esto es, la deducción que se saca de un nuevo saber). La inclusión de ἀλλὰ, sin embargo, hace que el significado sea "aún así" o "incluso ahora" (esto es, el mantenimiento de una acción anterior, en esta caso, que tiene que ver con "saber"). A nuestro juicio, este último sentido es más acorde al verbo οἶδα, que al estar en perfecto indica la continuación de una acción que comenzó en el pasado. Cf. Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1719e; W. Radl, "νῦν", *DENT* II, cols. 443-446,445; *LSJ*, 1185.

[568] Elegimos esta traducción tanto aquí como en 11,24 con el fin de reflejar el sentido del perfecto οἶδα.

[569] Las expresiones "dicho esto" y "diciendo" responden al mismo término griego εἰποῦσα que aparece en esta oración en dos ocasiones.

[570] El verbo πάρειμι significa "estar presente" o "haber llegado". Hemos optado por esta traducción para destacar que está en presente y no en perfecto.

y empezó a venir[571] hacia él. [30] Jesús todavía no había venido al pueblo sino que estaba todavía en el lugar en el que lo encontró Marta. [31] Así que los judeos que estaban con ella en la casa consolándola, al ver a María que se levantaba rápidamente y salía, la siguieron, pensando que salía al sepulcro para llorar allí. [32] Así que cuando María vino donde estaba Jesús, al verle, cayó a sus pies diciéndole: "Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto el hermano mío[572]". [33] Así que a Jesús, como vio que ella lloraba y que lloraban los judeos que habían venido con ella, se le conmovió el espíritu y se turbó. [34] Y dijo: "¿Dónde le habéis puesto?". Le dicen a él: "Señor, ven y lo ves[573]". [35] Jesús derramó lágrimas. [36] Así que decían los judeos: "Mira cómo le quería". [37] Algunos de ellos decían: "Este que abrió los ojos del ciego, ¿no podía hacer que este no muriera?". [38] Así que Jesús va al sepulcro conmoviéndose de nuevo en su interior. Era una cueva y estaba cerrada por una piedra[574]. [39] Dice Jesús: "Quitad la piedra". Le dice Marta, la hermana del que había muerto: "Señor, ya huele, porque es el cuarto día". [40] Le dice Jesús: "¿No te dije que si crees verás la gloria de Dios?". [41] Así que quitaron la piedra. Jesús levantó los ojos a lo alto y dijo: "Padre, te doy gracias porque me escuchaste. [42] Yo había sabido que siempre me escuchas. Pero te hablé a causa de la multitud que me ha rodeado[575] para que crean que tú me enviaste". [43] Y dicho esto gritó con fuerte voz: "¡Lázaro, ven aquí fuera[576]!". [44] Y salió el muerto, atado

---

[571] Cuando en el cuarto evangelio un verbo en tiempo imperfecto (aquí ἤρχετο) va precedido del aoristo de otro verbo (aquí ἠγέρθη), el primero adquiere el significado de "empezó a" mas el verbo en infinitivo, o "estaba" más el verbo en gerundio ("empezó a venir" o "estaba yendo"). En este caso, además, el texto crea un intervalo de tiempo entre el "empezar a venir" (11,29) y la "venida" como tal (11,32). Juan utiliza este recurso para introducir una acción importante. Cf. Abbott, *Johannine Grammar*, 2465

[572] Hago esta traducción en lugar de "mi hermano" para resaltar una pequeña, aunque significativa, diferencia entre las expresiones de Marta y María.

[573] Mientras que ἔρχου está en imperativo presente, ἴδε está en imperativo aoristo.

[574] El verbo ἐπίκειμαι puede significar (1) estar o descansar sobre algo y (2) oprimir o presionar (F. Büchsel, "ἐπίκειμαι", en: GLNT V, 316; *L&N*, 19,43; 85,4). La preposición ἐπί que le acompaña aquí, y que también forma parte del propio verbo, puede significar tanto "sobre" (acorde con la primera acepción) como "contra" (acorde con la segunda). La opción por una u otra traducción influye en la forma en la que se comprenda la forma del sepulcro: de la primera acepción derivaría un tipo de sepultura vertical y subterránea con una piedra sobre ella, mientras que de la segunda se desprende la idea de un sepulcro horizontal con una piedra contra su apertura. Para decidir entre una acepción u otra es necesario atender al contexto, y éste nos hace inclinarnos por la segunda opción, ya que, como justificaremos más adelante, creemos que el evangelista ha construido esta escena utilizando muchos elementos de la que describe la tumba de Jesús, y esta última tiene una orientación horizontal; así también Lindars, *The Gospel of John*, 399 y Brant, *John*, 176. G. Bouwman, "ἐπίκειμαι", en: *DENT* I, 1509 -1511, col. 1510, sin embargo, atribuye a este versículo la primera acepción.

[575] El significado de la expresión es "con el fin de ayudar a la multitud". La preposición διὰ con acusativo indica causa, pudiendo ser traducida como "a causa de" y ser entendida como "en favor de" o "en beneficio de". Cf. Abbott, *Johannine Grammar*, 2294; Moulton - Turner, *A Grammar III*, #267-268; Maximiliano Zerwick, *El griego del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 1997; original latino de1966), 112.

[576] Optamos aquí por una traducción literal. La expresión carece de verbo, estando formada por dos adverbios: (1) ἔξω, literalmente "fuera"; y (2) δεῦρο, que puede tener sentido temporal (en este caso

de pies y brazos con vendas y su rostro había sido envuelto en un sudario. Les dice Jesús: "Liberadlo y dejadle ir".

4.1. Una muerte irreversible y una escena situada durante el proceso de duelo (11,17-18)

Los vv. 17-18 introducen la siguiente escena, en la que Jesús llega a Betania[577]. El pueblo es presentado en referencia a Jerusalén ("Betania estaba cerca de Jerusalén, como a unos quince estadios"), recordando nuevamente el conflicto de Jesús con los judeos de la ciudad y el peligro de muerte que está dispuesto a afrontar con su llegada voluntaria a Judea (10,39; 11,7-8)[578]. Informan, además, de que cuando Jesús llega al pueblo encuentra a Lázaro en el sepulcro desde hace cuatro días. El dato indica que está verdaderamente muerto, ya que en el judaísmo de la época se consideraba que el alma andaba en torno al cuerpo difunto durante tres días y al cuarto marchaba al reino de los muertos, desapareciendo cualquier esperanza de volver a la vida[579] (QoR XII, 6[580]; LvR XVIII, I[581]). Por esta razón era costumbre visitar las tumbas al tercer día, ya que permitía comprobar que la muerte verdaderamente había tenido lugar. A la luz del contexto se deduce que esta alusión pretende destacar que la situación de Lázaro es ya irrevocable cuando Jesús entra en escena. La mención explícita del sepulcro (ἐν τῷ μνημείῳ, 11,7), provoca una mayor acentuación del motivo de la muerte.

Desde el punto de vista del ritual y en lo que se refiere a Lázaro, la escena se sitúa en el momento en el que el difunto ha dejado atrás la fase liminar y ha pasado al "mundo de los

---

significaría "ya" o "ahora") o, como aquí, espacial. Cuando tiene un uso absoluto, como en este versículo, tiene implícita la idea de movimiento y puede significar tanto "aquí" como "ven aquí". Cf. L. Oberlinner, "δεῦρο", en: *DENT* I, 877; García Santos, *Diccionario del griego bíblico*, 194; *L&N*, 84.24.

[577] Esta Betania está localizada en las laderas este del Monte de los Olivos, 3 km al este de Jerusalén, y aparece también en los evangelios sinópticos (Mc 11,11.12 y par.; Lc 24,50). Actualmente se llama *El-'Aziriyeh*, nombre árabe que mantiene su antigua vinculación con Lázaro. Algunos mss. aluden en 1,19-28 (cf. 10,40-42) a otra Betania al otro lado del Jordán. Cf. Larry J. Perkins, "Bethany", en: *ABD* I, 702-703, 703.

[578] Morris, *The Gospel*, 782; Keener, *The Gospel of John II*, 842; Brant, *John*, 174.

[579] Brown, *El evangelio I*, 676; Schnackenburg, *El evangelio II*, 406; Morris, *The Gospel*, 782; Hakola, "A Character Resurrected", 229.

[580] QoR XII, 6: "('Debes pensar en tu Creador… antes de que…') se haga añicos el cántaro en la fuente se refiere al estómago humano, (porque) a los tres días (de la muerte), éste se rompe y le devuelve (lo que contenga) a la boca, diciéndole: 'ahí tienes, ¡toma lo que me diste después de robar y saquear!'".

[581] LvR XVIII, I: "[…] R. Abba b. R. Pappai y R. Joshua de Siknin dijeron en nombre de R. Levi: Durante tres días [después de la muerte] el alma ronda el cuerpo, intentando volver a entrar en él, pero en cuanto ve que su apariencia cambia, se va, como está escrito, *Cuando la carne que está sobre él se deforma, su alma se lamentará sobre él* (Job XIV, 22). Bar Ḳappara dijo: El dolor del duelo dura tres días. ¿Por qué? Porque [durante ese periodo de tiempo] se reconoce la forma de la cara, tal y como hemos aprendido en la Misná: La evidencia [para probar la muerte de un hombre] es admisible sólo en lo que respecta a toda la cara, con la nariz, y sólo [para quien ha visto el cadáver] en los tres días [después de la muerte]" (traducción propia a partir de la traducción inglesa).

muertos". Esta agregación a un nuevo estado no se completará totalmente, sin embargo, hasta que se lleve a cabo el segundo entierro, momento en el que se abría el sepulcro, se extraían los huesos y se colocaban en osarios. Esta práctica funeraria, que no era exclusiva del judaísmo, es interpretada por la teoría de los ritos de paso como el rito que señala el tránsito definitivo a la fase de agregación y el final completo del duelo.

Además de mostrar que Lázaro está irremediablemente muerto, lo que indica la llegada de Jesús al cuarto día es que no ha participado en la primera fase ritual; su conducta no responde a las expectativas sociales, ya que se esperaba que los amigos estuvieran presentes en ese tipo de circunstancias. Los que responden a ellas son, por el contrario, los judeos, un grupo numeroso (πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων, 11,19) que acude donde Marta y María con el fin de consolarlas.

El propósito de proporcionar consuelo de los judeos (παραμυθήσωνται)[582] alude a la fase ritual en la que la familia del difunto recibe las condolencias de los familiares y amigos[583], y sitúa indirectamente a Marta y María dentro de la comunidad religiosa judía[584]. Esta presentación introduce un elemento ambiguo o de sorpresa en el relato. Por un lado, parece que el texto relaciona a estos judeos con Jerusalén ("Betania estaba cerca de Jerusalén […] muchos judeos habían venido […]", 11,18-19)[585], lo cual recuerda al lector el grupo con el que Jesús está en conflicto (10,39). Pero estos judeos son, sin embargo, amigos de los hermanos de Betania, quienes están unidos asimismo a Jesús por lazos de amistad. Este grupo es presentado, por tanto, como amigos y enemigos simultáneamente[586].

En último lugar, el dato del "cuarto día" después de la muerte sitúa la escena en la fase ritual en la que los protagonistas son los vivos, principalmente los más cercanos al difunto.

---

[582] El verbo está en pluscuamperfecto, un tiempo utilizado frecuentemente por Juan (más que el resto de evangelios) para hacer un "paréntesis" o una afirmación fuera de su tiempo cronológico sobre un pensamiento posterior a este. Cf. Abbott, *Johannine Grammar*, 2480.

[583] El verbo παραμυθέομαι tiene una amplia gama de significados: hablar amigablemente, amonestar o exhortar, persuadir, animar, así como suplicar y consolar; cf. M. Wolter, "παραμυθέομαι", en: *DENT* II, 764; G. Stählin, "παραμυθέομαι", en: GLNT IX, 723-744, cols. 723-731; *LSJ*, 1318. En la literatura grecorromana se utilizaba para expresar la consolación ofrecida a los afectados por la muerte; así, por ejemplo, *Thuc.* II, 44,1: "Por eso no os compadezco ahora a vosotros, sus padres, cuantos estáis presentes, sino que intentaré consolaros (παραμυθήσομαι); pues criados en medio de toda clase de adversidades sabéis que la buena fortuna pertenece a los que reciben, como estos ahora, la muerte más hermosa, al tiempo que vosotros recibís el dolor, y a aquellos para quienes el destino dispuso que obtuvieran la felicidad y luego la muerte"; Plutarco, *Cons. Apoll*. 104c: "En ese espíritu también Crántor, cuando trata de consolar (παραμυθούμενος) a Hipocles por la muerte de sus hijos, dice […]".

[584] Gail R. O'Day, "Martha: Seeing the Glory of God", en: S.A. Hunt - F.D. Tolmie - R. Zimmerman (ed.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 487-503, 493.

[585] Keener, *The Gospel of John II*, 842.

[586] Stibbe, *John's Gospel*, 85; O'Day, "Martha", 493.

Tal y como afirma la teoría de los ritos de paso[587], no sólo los muertos sino también los vivos que están en duelo atraviesan las fases de separación, liminaridad y agregación. En el caso de los supervivientes, aunque suele considerarse que el paso de la liminaridad a la agregación se produce tras el entierro o la incineración, en realidad el proceso es más largo, ya que no finaliza hasta haber completado el ciclo total del duelo. En este caso, la frontera entre liminaridad y agregación no es nítida ya que, aunque las restricciones de las prácticas cotidianas y los ritos específicos de esta fase van disminuyendo conforme el tiempo avanza, el estatus ambiguo y de indefinición de estatus persiste (aunque sea en grado decreciente), y con él, la atribución de impureza[588]. Éste es el contexto ritual presupuesto por el texto: Marta y María están todavía afectadas por la muerte y, por tanto, han de llevar a cabo los ritos exigidos para este periodo ritual; de este modo podrán de forma paulatina superar la crisis y los cambios existenciales provocados por el fallecimiento de su hermano y retornar finalmente a sus vidas cotidianas.

A esta crisis ocasionada por la muerte aluden implícitamente las palabras que le dirigen a Jesús en el preciso momento en el que cada una de ellas se encuentra con él:

> Marta: "Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano" (11,21)
> María: "Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto el hermano mío" (11,32)

Al margen de la leve diferencia entre ambas expresiones, a la que aludiremos más adelante, lo que queremos poner de relieve en este momento es que, pese a que pueden apuntar a la confianza en el poder sanador de Jesús[589], lo que destacan más bien es el hecho de la muerte (que nombran explícitamente), los lazos de parentesco que les une al difunto (es su hermano) y sus sentimientos ante el hecho (desearían que Lázaro no hubiera muerto, que Jesús hubiera estado allí para impedirlo). Al evocar el momento en el que enviaron a avisar a Jesús de la situación y su retraso deliberado, hacen asimismo recordar la enfermedad de Lázaro que provocó el fatal desenlace[590]. Además, si tenemos

---

[587] Cf. *supra* pp. 78-80.

[588] Como se explicó en las pp. 79-80 del presente trabajo (cf. también *supra*, nota 305), la antropología atribuye la noción de impureza, no sólo a aquellas situaciones en las que se entra en contacto con alguna sustancia o cuerpo que la provoque (fluidos corporales, cadáveres, etc.), sino también a las personas que se encuentran en la fase ritual intermedia (liminaridad). La impureza en este caso proviene de la ambigüedad de estatus, ya que han abandonado su situación inicial y todavía no se han incorporado a la definitiva.

[589] Aunque a nuestro juicio no es lo más importante, muchos de los estudiosos del cuarto evangelio ponen esto de relieve; entre ellos, Schnackenburg, *El evangelio II*, 407; Lindars, *The Gospel of John*, 394; Morris, *The Gospel*, 783; Moloney, *El evangelio*, 342; Keener, *The Gospel of John II*, 843; Zumstein, *L'Évangile I*, 372).

[590] La interpretación del significado de estas palabras está lejos de ser unánime. A nuestro juicio, el contexto afectado por la muerte que presupone nuestro trabajo ayuda a comprenderlas mejor. Las principales propuestas pueden resumirse del siguiente modo: (1) indican un reproche hacia Jesús por su ausencia y por no haber impedido la muerte de Lázaro (Schneiders, "Death in the Community", 48; Attridge, "From Discord", 10); (2) son un indicio de la crisis comunitaria debida al retraso de la Parusía (Martin, "History and Eschatology", 336-337), precipitada además por una experiencia de persecución en la comunidad (Sproston North, "Lord, If you"); (3) indican lamento (no necesariamente en el sentido

en cuenta los datos que aportan las ciencias sociales en lo que concierne a los efectos de la muerte sobre los individuos y los grupos[591], esto es, una situación de anomía, en la que el orden fundamental que da sentido a la vida se desintegra y se pierden algunas convicciones morales y cognitivas, las palabras de Marta y María podrían estar reflejando también el desmoronamiento de algunas creencias de tipo religioso. Ellas son desde el comienzo del relato unos personajes vinculados estrechamente a Jesús, esto es, "creyentes" en sentido joánico, lo cual conlleva aceptar una determinada cosmovisión que la anomía provocada por la muerte hace que se desmorone. Por tanto, en la "construcción" de estos personajes se estaría reflejando uno de los aspectos que la experiencia de la muerte pone en cuestión cuando se trata de alguien que forma parte de un grupo religioso: la fe; en este caso, la fe en Jesús.

Las características que hemos entresacado de la expresión puesta en boca de las hermanas (11,21.32) son muy afines a las de los lamentos rituales de las mujeres que, como dijimos páginas atrás[592], contenían temas como el hecho en sí de la muerte, el destino de los muertos, lo que provocó la muerte del difunto, la pena y los sentimientos de pérdida, episodios biográficos del muerto y los vínculos que unían al fallecido con la mujer que entonaba el lamento. Los lamentos, además, tenían un tono de protesta frente a la muerte y sus consecuencias negativas sobre los que continuaban vivos. Aunque dada la brevedad de la expresión de las hermanas de Betania no es posible considerarla un lamento como tal, el hecho de que encontremos en ellas de forma muy resumida algunos de los rasgos centrales de los lamentos hace pensar que el cuarto evangelio ha tenido en cuenta este género propio del mundo de las mujeres a la hora de crear la escena.

4.2. El espacio simbólico conformado por la familia de Betania (11,19)

En 11,19 nos encontramos con una expresión formada por la preposición πρὸς mas los nombres de Marta y María en acusativo (πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ), mediante la cual se pone de relieve el movimiento de un grupo de judeos que se han dirigido desde Jerusalén hasta el lugar en el que ellas están[593]. En 11,45 encontramos nuevamente esta construcción (Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ), un

---

ritual que destacaremos después) y sufrimiento ante el hecho de la muerte y su poder destructor (Morris, *The Gospel*, 784; Bart J. Koet - Wendy E. Sproston North, "The Image of Martha in Luke 10,38-42 and in John 11,1-12,8", en: J. Verheyden - G. Van Belle - J.G. Van der Watt (ed.), *Miracles and Imaginery in Luke and John. Festschrift Ulrich Busse* (Leuven - Paris - Dudley, MA: Uitgeverij Peeters, 2008) 47-66, 62; O'Day, "Martha", 492-493; Zumstein, *L'Évangile I*, 372) o lamento ritual (Standhartinger, "What Women Were Accustomed", 566-567).

[591] Cf. *supra* pp. 42-43.

[592] Cf. *supra* pp. 54-59.

[593] En la mayoría de los casos, y cuando va acompañada de un verbo de movimiento, la preposición πρὸς más acusativo se utiliza con el fin de mostrar el lugar, la cosa o la persona hacia los que algo o alguien se dirige. Cf. W. Radl, "πρὸς", en: *DENT* II, 1156-1159; Blass - Debrunner - Funk, *A Greek Grammar*, #239.

versículo que recuerda, aunque en esta ocasión sin nombrar a Marta, la visita anteriormente mencionada. Uno de los aspectos que esta expresión pone de manifiesto es que el texto presupone una audiencia sabedora de que, tras la muerte de su hermano, Marta y María no pueden estar en otro lugar si no es en su casa o en el sepulcro, los espacios convencionales para las mujeres en duelo. Hay, sin embargo, otro lugar que requiere mayor atención, que explicamos a continuación.

Algunos datos referentes al espacio del texto objeto de nuestro estudio son sorprendentes, y, llamativamente, no han sido observados por la mayor parte de los estudiosos. Como ya hemos señalado, y pese a lo que las traducciones a lenguas modernas suelen indicar, en 11,19 no se nombra explícitamente la casa, sino que se utiliza la expresión πρὸς τὴν, al igual que en 11,45. Por otra parte, hay alusiones explícitas a una casa, designada mediante οἶκος (11,20) y οἰκία (11,31; 12,3)[594].

Aunque la aparente falta de coherencia en el uso de los términos (por una parte, las dos ocasiones en las que aparece πρὸς mas acusativo presentan una sutil diferencia entre sí, y, por otra, encontramos tanto οἶκος como οἰκία) hace que no resulte fácil dar una respuesta definitiva, la propuesta que presentamos a continuación permite descubrir cierta lógica. A nuestro juicio, las referencias explícitas a una "casa" (con οἶκος y οἰκία) pretenden destacar el contexto ritual en el que se enmarca la escena y las consecuencias derivadas de ello; en concreto, el proceso de duelo en el que se encuentran las hermanas (que van a romper para ir al encuentro con Jesús) y el hecho de que Jesús evite ese espacio hasta el momento en el que se haya transformado en un lugar de vida tras la salida de Lázaro del sepulcro (12,1-2), donde se celebrará un banquete y se llevará a cabo una unción perfumada.

El sentido de la expresión πρὸς más acusativo es, sin embargo, muy diferente. Mediante ella el cuarto evangelio ha querido destacar, no principalmente el espacio físico al que se dirigen los judeos (que, según lo que señala después el propio texto en 11,20, es, en efecto, la casa), sino el hecho de que acuden donde las hermanas de Betania, quienes junto a Lázaro constituyen, según lo dicho más arriba, una "familia" extraña, que presenta rasgos con los que la comunidad joánica fácilmente se podría identificar. Como vamos a mostrar a continuación, hay aquí un aspecto que tiene que ver con la función que desempeñarán las hermanas, sobre todo María, para que los que forman parte de ese grupo de judeos conozcan a Jesús y finalmente algunos de ellos lleguen a creer en él.

---

[594] Comparado con los sinópticos, el cuarto evangelio utiliza con menor frecuencia los términos οἶκος (9-12-31-4) y οἰκία (24-16-20-5). En Juan encontramos οἶκος en 2,16.17; 11,20 y οἰκία en 4,53; 8,35; 11,31; 12,3; 14,2. Ambos términos tienen un significado muy similar en griego clásico y en la versión de los LXX: pueden designar el edificio donde se vive (por extensión puede referirse a un templo como "casa de Dios" o a una tumba como la "casa de los muertos"), la familia que habita en él, la herencia que deja alguien tras su muerte así como todo lo conectado con la casa y la familia (todos sus bienes y propiedades). Cf. P. Weigandt, "οἶκος", en: *DENT* II, 500-508; O. Michel, "οἶκος", en: GLNT VIII, 337-368, cols. 337-341; O. Michel, "οἰκία", en: GLNT VIII, cols. 368-377; *L&N*, 7.2; 7.3; 10.8; 57.21; *LSJ*, 1203-1204.

A nuestro juicio, el significado que presenta aquí πρὸς mas acusativo se clarifica a la luz de otros lugares del cuarto evangelio, que se pueden englobar dentro de dos temas. El primero de ellos viene dado por dos expresiones un tanto sorprendentes y muy características de Juan, que hacen referencia a un grupo de personas que creen en Jesús y mantienen estrechos vínculos entre sí[595]. Una de estas expresiones la encontramos en 20,10, versículo en el que se dice que Pedro y el discípulo amado, tras entrar en el sepulcro de Jesús y encontrarlo vacío, regresan "donde los suyos" (πρὸς αὐτοὺς)[596]. La segunda expresión es "lo propio" (ὁ ἴδιος) que aparece en diferentes lugares del cuarto evangelio, aunque de todos ellos nos interesan especialmente 1,11; 10,3-4; 13,1; 19,27[597], versículos que tienen en común señalar a un grupo de personas que "pertenecen" a Jesús en sentido joánico, esto es, una comunidad en la que sus miembros tienen entre sí vínculos de parentesco sustitutivo y de amistad con Jesús[598]. El segundo tema de Juan que clarifica el sentido de la expresión πρὸς mas acusativo tiene relación con todos aquellos lugares en los que el vínculo que establecen con Jesús quienes creen en él se expresa mediante la idea de "acercarse" a Jesús o "ser atraídos" por él mismo, que en muchos lugares se indica mediante la misma expresión (p.e., 1,41-42; 3,1-2; 4,30.40)[599]. Sobre este aspecto en particular volveremos en el capítulo siguiente.

Por tanto, y resumiendo los dos temas a los que hemos hecho referencia, podemos decir que Juan utiliza en diferentes lugares de su obra unos términos muy particulares (πρὸς αὐτοὺς y ὁ ἴδιος) con el fin de designar el grupo formado por los seguidores de Jesús y asimismo, mediante la idea de "acercarse a Jesús" (πρὸς), señala el primer paso que conduce a la fe. Teniendo en cuenta estos datos, ese "ir" de los judeos hacia las hermanas de Betania (πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ) podría tener un sentido semejante al expresado mediante πρὸς αὐτοὺς y ὁ ἴδιος, esto es, que el grupo se dirige a una comunidad de seguidores de Jesús, lo cual, por otra parte, resulta coherente con el tipo de

---

[595] Este aspecto ha sido destacado por Carmen Bernabé, "Espacio, género".

[596] El texto griego dice ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί, cuya traducción vendría a ser "partieron de nuevo los discípulos hacia los suyos"; curiosamente la Biblia de Jerusalén traduce, al igual que en 11,19 y 11,45, como "a casa" ("Los discípulos, entonces, volvieron a casa").

[597] Jn 1,11: "Vino a los suyos (τὰ ἴδια), mas los suyos (οἱ ἴδιοι) no la recibieron"; 10,3-4 (la traducción es mía): "a este le abre el portero, y las ovejas escuchan su voz y llama a sus propias ovejas (τὰ ἴδια πρόβατα) por su nombre y las saca fuera. Cuando ha sacado todas las propias (τὰ ἴδια πάντα), va delante de ellas y las ovejas le siguen, porque conocen su voz"; 13,1: "Antes de la fiesta de la Pascua, Jesús sabía que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre. Él, que había amado a los suyos (τοὺς ἰδίους) que estaban en el mundo, los amó hasta el final"; 19,27: "Luego dijo al discípulo: 'Ahí tienes a tu madre'. Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa (τὰ ἴδια)".

[598] Cf. *supra* pp. 105-108.

[599] Jn 1,41-42: "Andrés encuentra primero a su propio hermano, Simón, y le dijo: 'Hemos encontrado al Mesías' –que quiere decir, Cristo-. Y le llevó donde Jesús (πρὸς τὸν Ἰησοῦν)"; 3,1-2: "Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue éste donde Jesús (πρὸς αὐτὸν) de noche y le dijo […]"; 4,30: "Salieron del pueblo y se encaminaron hacia él (πρὸς αὐτόν)"; 4,40: "Cuando llegaron a él (πρὸς αὐτόν) los samaritanos, le rogaron que se quedara con ellos".

familia tan peculiar que ellas constituyen. Del texto, además, se infiere que dicho acercamiento les conducirá finalmente a la fe en Jesús, lo cual está en consonancia con lo dicho sobre el uso joánico de πρὸς para expresar el primer contacto que tienen con él futuros seguidores. Y a este respecto se observa una progresión: mientras que en primer lugar los judíos acuden donde Marta y María (πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ, 11,19), posteriormente sólo se nombra a la última (πρὸς τὴν Μαριὰμ, 11,45a). Este dato es muy significativo porque más adelante el texto vinculará de forma explícita el acercamiento de los judeos donde María y la fe de algunos de ellos en Jesús (ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, 11,45b). Como expondremos después, ella va a ser, en efecto, el puente entre Jesús y los judeos, ya que estos últimos la seguirán cuando abandone la casa para ir al encuentro con Jesús (11,31) y, consecuentemente, serán testigos del signo en el sepulcro.

4.3. El abandono de Marta y María del espacio ritual de la casa (11,20.28-31)

La escena está situada en el periodo de duelo que los judíos denominaban *shiv'ah*, que comenzaba tras el entierro y tenía una duración de siete días. Como dijimos en su momento, era la fase más estricta y con más restricciones: se requerían signos visibles, como llevar vestiduras rasgadas, ir sin calzado o cubrirse la cabeza salvo en el caso de una visita, y no se debía salir de la de casa a no ser que fuera para visitar el sepulcro.

Durante el duelo, las casas eran, como los sepulcros, lugares de muerte: estaban afectadas por su olor mientras albergaban a los cadáveres (pese a los intentos de contrarrestarlo con perfumes) y en ellas estaban los familiares más cercanos en duelo, sujetos a las prescripciones que acabamos de señalar. Marta y María, sin embargo, van a abandonar este espacio[600].

La primera que sale de ella es Marta, cuya acción se describe con viveza mediante el uso repetido de οὖν (11,20.21), partícula que logra traer al tiempo presente los acontecimientos así como mostrar la progresión de los mismos[601]. Al oír (ἤκουσεν) que viene Jesús, sale a su encuentro (ὑπήντησεν), mientras que María se queda sentada en la casa (ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο). El texto conjuga de forma sorprendente los tiempos presente y aoristo, aplicando el primero a Jesús (que "viene") y el segundo a Marta (que "oyó" y "salió a su encuentro"), un recurso que logra hacer de la "venida" de Jesús una realidad vívida y actual para la audiencia del relato. Al mismo tiempo se realza también la iniciativa que toma Marta al ser ésta sujeto de ὑπαντάω ("salir al encuentro"), un verbo que denota su deseo de encontrarse personalmente con él. El término será nuevamente atribuido a Marta en 11,30, un versículo que, al describir la marcha de María donde Jesús, recuerda la primera salida de la hermana de ésta.

---

[600] Aunque, como hemos explicado, la expresión πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ de 11,19 no se refiere explícitamente a la "casa", se debe a las razones que hemos señalado y no porque las hermanas no estén de hecho allí, algo que el propio texto indica en 11,20.

[601] Cf. *supra*, nota 368.

La escena tiene lugar fuera de la casa y del pueblo, algo que conocemos por 11,30 ("Jesús todavía no había venido al pueblo, sino que estaba todavía en el lugar en el que lo encontró Marta")[602], y ambos están solos. Algunos estudiosos han propuesto que este hecho se debe al conflicto de Jesús con los judeos y al peligro de muerte que le acecha[603]; sin embargo, esta razón difícilmente se mantiene si se tiene en cuenta que en 11,7-16 Jesús se muestra decidido a ir a Betania siendo consciente de sus implicaciones y que posteriormente algunos judeos acudirán donde él junto a María sin que el texto aluda a conflicto alguno.

A este mismo lugar se dirigirá después María, quien se había quedado en la casa cuando su hermana salió de ella. Su acción comienza cuando Marta abandona el lugar en el que se había encontrado con Jesús y va a buscarla para darle un mensaje "en secreto" (λάθρᾳ): "El Maestro (ὁ διδάσκαλος) está aquí (πάρεστιν) y te llama (φωνεῖ σε)", 11,28. El texto hace nuevamente un juego con el uso de los tiempos verbales aoristo y presente, reservando este último para las palabras que Marta dirige a María, de modo que la presencia de Jesús "aquí" y su acto de "llamar" se destacan haciéndose una realidad vívida para la audiencia del relato. El hecho de llamar a Jesús "maestro" (διδάσκαλος) no es muy frecuente en Juan[604] y es llamativo que tres de los lugares en los que se utiliza este sustantivo (13,13-14; 20,16) tienen algún tipo de conexión con el personaje de María de Betania[605]. Por otra parte, el carácter "secreto" del mensaje no se debe al deseo de Marta de proteger a Jesús frente a los judeos[606]; su finalidad es más bien ligar con María la llegada de éstos donde él, un motivo que aparecerá nuevamente en 11,45[607]. De este

---

[602] El verbo ὑπαντάω puede significar tanto "salir al encuentro" como "encontrarse con"; cf. H. Probst, "ὑπαντάω", en: *DENT* II, 1867.

[603] Brown, *El evangelio I*, 678; Keener, *The Gospel of John II*, 843.845.

[604] Las frecuencias en los evangelios son: 12-12-16-7. En Juan encontramos este sustantivo en 1,38; 3,2.10; 13,13-14; 20,16. Por otra parte, el cuarto evangelio hace un uso mayor que los sinópticos del hebreo ῥαββί (1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8; en este caso las frecuencias son 4-3-0-8) y utiliza en una ocasión ραββουνι (20,16).

[605] Tal y como señalaremos en su momento, hay un vínculo entre la escena joánica de la unción (12,1-8) y el lavatorio de los pies (13,1-15). La otra conexión que hemos indicado es el pasaje de la aparición de Jesús a María Magdalena, de cuyos paralelismos con María de Betania sí que daremos cuenta.

[606] Así también lo consideran otros autores, como Moloney, "Can Everyone be Wrong", 515, quien afirma que, si bien relacionar el motivo de la información secreta con el peligro que acecha a Jesús puede ser una solución, esta interpretación no tiene en cuenta el hecho de que los judeos son caracterizados en esta sección del evangelio mucho más positivamente que en el resto. Otros autores, sin embargo, comprenden el "secreto" a la luz del conflicto, lo mismo que el hecho de que el encuentro de las hermanas con Jesús se produzca fuera de Betania; así, por ejemplo, Lee, *The Symbolic Narratives*, 207; Adeline Fehribach, *Las mujeres en la vida del novio. Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos en el cuarto evangelio* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001; original inglés de 1998), 160; Keener, *The Gospel of John II*, 845.

[607] Conway, *Men and Women*, 143, sin embargo, cree que la razón para utilizar aquí λάθρᾳ es que el evangelista quiere dejar claro que Marta y María tienen un acceso privilegiado a Jesús.

modo, el texto logra mostrar que el contacto que establecerán los judeos con Jesús se debe al hecho de que siguen los pasos de María, esto es, a que es ella la que los conduce hacia él.

Mediante el uso de dos adverbios muy similares (ταχὺ y ταχέως, 11,29.31), el texto describe la rapidez con la que María se pone en movimiento nada más recibir la noticia. Dado que el cuarto evangelio utiliza en muy raras ocasiones adverbios[608], esta repetición insinúa el propósito de destacar el apremio que le mueve. El acto de levantarse rápidamente (ἠγέρθη ταχὺ) tiene, además, una connotación especial; no indica el mero acto de erguirse sino el abandono de un estado de letargo[609] que, dado el contexto y dado también que está sentada, tiene que ver con el duelo, ya que ésta es una posición corporal habitual en aquellos que están participando en ritos por los muertos[610]. Este dato no hace sino insistir, por tanto, en que María está siguiendo las pautas rituales establecidas y en el espacio ritual correspondiente.

Por otra parte, el uso simultáneo de aoristo (ἠγέρθη) e imperfecto (ἤρχετο) en 11,29, que en Juan adquiere el significado de "empezar a venir", marca el intervalo temporal entre el momento en el que se pone en movimiento y el de su llegada donde está Jesús (11,32), y hace de introducción a lo que se narrará posteriormente, una introducción que, al ser descrita de este modo, pretende generar expectativas e indicar que lo que se producirá a continuación es importante[611].

María se encuentra con Jesús en el mismo lugar que su hermana, en las afueras de Betania, algo que el texto se encarga de afirmar con claridad (11,31: "Jesús no había venido al pueblo sino que estaba todavía en el lugar en el que lo encontró Marta"). Mientras que en el caso de Marta el relato no aporta ningún dato sobre la razón por la que se reúne con Jesús en el camino que se dirigía a Betania (podría ser debido, por ejemplo, a que se quisiera meramente destacar la rapidez de ella), en esta ocasión sí lo hace. Hay un detalle que nos permite conocer que la elección de este espacio se debe al propio Jesús: el mensaje que éste hace llegar a María a través de Marta: "El Maestro está ahí y te llama" (11,28). Jesús, por tanto, pide que sea María quien acuda donde él y no a la inversa. Parece, por tanto, que quiere permanecer en las afueras del pueblo y evitar entrar en la

---

[608] Abbott, *Johannine Grammar*, 1902.

[609] Abbott, *Johannine Grammar*, 2554.

[610] En Ez 8,14 las mujeres que hacen duelo por Tamuz están sentadas: "Me llevó a la puerta septentrional del templo de Yahvé; allí estaban sentadas (LXX: καθήμεναι) las mujeres, plañendo (LXX: θρηνοῦσαι) a Tamuz". Asimismo, Plutarco también habla de mujeres en duelo adoptando esta postura corporal (*Cons. ux*. 7: "El que sufre el duelo está sentado [καθήται] ofreciéndose al que acierte a acercarse"). El mismo autor describe en el nº 11 de la misma obra el especial duelo por los niños, cuyo rito no incluye estar sentado junto a sus cuerpos ("Ni tampoco se demoran allí en los lugares del enterramiento ni junto a las tumbas ni en la exposición del cadáver ni es costumbre sentarse [παρακαθήνται] junto a los cuerpos").

[611] Cf. lo dicho *supra*, nota 571.

casa en duelo[612], y es este deseo lo que provoca que el encuentro con María se produzca, como en el caso de Marta, en un espacio fronterizo y en un ambiente de intimidad.

La elección de este espacio fronterizo es muy significativa, tanto en lo que concierne a las hermanas, que abandonan el espacio ritual de muerte, como en lo que concierne a Jesús, que no entra en él. A la luz de lo que sabemos sobre la función ritual de la casa, el hecho de que Marta y María la abandonen para ir, no ya al sepulcro, hecho que sería considerado normal para mujeres en sus circunstancias, sino a un lugar liminar, indica el abandono del espacio ritual de muerte, la ruptura de los ritos de duelo y la asunción de un comportamiento diferente al que cabría esperar. Este último aspecto queda magníficamente reflejado en los personajes de los judeos, quienes siguen los pasos de María con unas expectativas que, si bien son lógicas (creen que ella se dirige al sepulcro), son erróneas: en lugar de ir a la tumba van a acudir, por ir tras María, al espacio fronterizo en el que se encuentra Jesús.

Dado que, desde la perspectiva de los ritos de paso, la fase de liminaridad es un periodo intermedio entre una situación inicial (separación) y otra posterior (reintegración), y está caracterizada por la ambigüedad de estatus, el carácter liminar del lugar donde Marta y María se encuentran con Jesús es un indicador de la situación intermedia, de tránsito y abierta al cambio que ellas asumen al decidir abandonar la casa (espacio de muerte) con el fin de salir al paso de Jesús (que va a constituir un espacio simbólico de vida). Como vamos a exponer en los dos puntos siguientes, en los encuentros de ambas con él se van a producir acciones que presentan características rituales: fórmulas de fe, en el caso del protagonizado por Marta, y postración, lamento ritual y un particular "ver" en el protagonizado por María. Tanto en un caso como en otro, además, vamos a encontrar alusiones diversas a la escena de la aparición de Jesús Resucitado a María Magdalena (20,1-18), abriendo así paso a la primera conclusión del proceso ritual que encontraremos en 11,43-44, esto es, la salida de Lázaro, vivo, del sepulcro; como explicaremos en su momento, el final definitivo de dicho proceso no se producirá hasta la cena narrada en 12,1-8.

La elección de ese espacio liminar es también un indicador de la peculiar situación de Jesús. Él ha decidido abandonar el lugar seguro en el que se encontraba "al otro lado del Jordán" y afrontar el peligro de muerte que implica dirigirse a Judea (10,39-11,16), con lo que se encuentra asimismo en un periodo de tránsito, a medio camino entre la vida y la muerte. Como expondremos más adelante, la escena en la que interviene para sacar a Lázaro del sepulcro va a representar también para él, como hemos dicho a propósito de Marta y María, el primer hito de la culminación del proceso de transformación. La tumba de su amigo va a ser descrita en términos muy semejantes a la suya propia, anticipando así su próxima condena a muerte (11,53). Sin embargo, éste no será el final. Jesús volverá a la

[612] En el cuarto evangelio encontramos con frecuencia esta imagen de un Jesús reacio a estar en espacios domésticos. Cf. Carmen Bernabé, "Espacio, género".

vida, algo que aparecerá de diferentes modos en las acciones rituales que se producen en el encuentro con Marta y María, y, finalmente, en la resucitación de Lázaro.

4.4. Jesús y Marta en las afueras de Betania: espacio liminar y fórmulas rituales (11,21-27)

4.4.1. El diálogo entre Jesús y Marta

Aunque la primera acción de Marta en la escena es corporal (sale de la casa y se acerca a Jesús), a partir del momento en que ambos se encuentran lo que destaca es el diálogo entre ellos, comenzado por ella y narrado en estilo directo (11,21). Su final no se produce en 11,27 sino posteriormente, en la escena del sepulcro (11,39-40), donde las últimas palabras serán las pronunciadas por Jesús, no por Marta. Teniendo en cuenta el conjunto podemos afirmar, por tanto, que la escena está construida según el típico esquema joánico por el que los diálogos son cerrados por Jesús y no por su interlocutor[613].

Esta primera escena está marcada por las palabras que ambos se dirigen mutuamente, introducidas por el verbo λέγω, que aparece conjugado en dos tiempos diferentes: presente y aoristo. La combinación de λέγει y εἶπεν tanto en lo que respecta a Jesús como a Marta es significativa, ya que, si bien el cuarto evangelio mezcla frecuentemente el tiempo presente y aoristo con el fin de destacar la acción presentada con el primero, con el verbo λέγω realiza lo contrario: utiliza εἶπεν para introducir afirmaciones importantes de Jesús[614].

4.4.1.1. La confianza de Marta en la eficacia de la oración de Jesús

Tras dirigir a Jesús las palabras que mencionábamos más arriba (“Señor, si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano”, 11,21) Marta expresa su primera confesión de fe que, al ser introducida mediante la expresión ἀλλὰ καὶ νῦν, indica que se mantiene a pesar del hecho de la muerte[615]: “Pero incluso ahora sigo sabiendo que cuanto pidas a Dios, Dios te lo dará” (11,22). Así, Marta es caracterizada como una mujer afectada porque a su hermano le ha sido arrebatada la vida pero quien, al mismo tiempo, y aún en medio de esa crisis, sigue creyendo en Jesús. El uso del tiempo perfecto (οἶδα), que expresa una acción iniciada en el pasado que se mantiene en el presente, es también un indicador de que, a pesar de sus circunstancias adversas, la fe de Marta persiste.

---

[613] En todos los diálogos es Jesús quien pronuncia la última palabra: así en el que mantiene con Nicodemo, que finaliza con un discurso de Jesús (3,11-21), con la mujer de Samaría (4,25) y con el ciego de nacimiento (9,39). Cf. también 6,53-58.64-65. Conway, *Men and Women*, 143 afirma que Marta es el único personaje del cuarto evangelio que tiene la última palabra en el diálogo con Jesús; no considera, por tanto, que la escena de Jesús con Marta finaliza, no en 11,27, sino en 11,40.

[614] Ver, entre otros lugares, 1,42; 4,48; cf. también Abbott, *Johannine Grammar*, 2456.

[615] Para los problemas de crítica textual que presenta esta expresión y las diferentes posibilidades de traducción, cf. *supra*, notas 562 y 567.

La confesión de fe de Marta adopta la forma de una sentencia breve que repite ὁ θεός en sus dos partes e incluye el binomio "pedir" (αἰτέω) y "dar" (δίδωμι), conformando una estructura paralela mediante la que se resalta la acción de Jesús (quien "pide"), pero sobre todo la de Dios ("destinatario" de la petición de Jesús y quien "da" a éste lo que ha pedido). Estas palabras de Marta están relacionadas con las que dirá el propio Jesús en 11,41b-42a ante el sepulcro abierto de Lázaro, con las que, haciendo eco de LXX Sal 117,21[616], da gracias al Padre por haberle escuchado.

11,22		**11,41b-42a**	
ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός	Pero incluso ahora sigo sabiendo que cuanto pidas a Dios, Dios te lo dará	πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. ἐγὼ δὲ ἤδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις	Padre, te doy gracias porque me escuchaste. Yo había sabido que siempre me escuchas

Como señalaremos más adelante, es la expresión puesta en boca de Marta la que permite comprender el contenido de la posterior oración de acción de gracias de Jesús, ya que hasta este momento Jesús no se ha dirigido a Dios. Así, podemos considerar que las palabras de Marta dan la clave interpretativa de las de Jesús y al mismo tiempo son una prolepsis de ellas, provocando, como observamos en otros lugares del texto, que el oyente familiarizado con la historia haga las conexiones necesarias para evocar las segundas al escuchar las primeras y viceversa[617]. Quedan así ligadas, por tanto, la escena en las afueras del pueblo y la del sepulcro.

El tema de pedir a Dios no es exclusivo de este texto; lo encontramos en otros pasajes joánicos en los que, bien los discípulos como personajes del evangelio, o bien los destinatarios de la primera carta de Juan, son invitados a pedir a Dios en el nombre de

[616] LXX Sal 117,21a: "Te alabaré (ἐξομολογήσομαί), porque me has escuchado (ἐπήκουσάς) y has sido para mí salvación". Entre los autores que observan la relación de 11,41b-42a con el Salmo, Wendy E. Sproston North, "Jesus' Prayer in John 11", en: S. Moyise (ed.), *The Old Testament in the New Testament. Essays in Honour of J. L. North* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) 164-180, 176; Köstenberger, "John", 1443-1444.

[617] Así también Sproston North, "Jesus' Prayer", 169-178 y Zumstein, *L'Évangile I*, 372. Otros autores, sin embargo, prestan atención a temas diversos, sin tener en cuenta la relación entre ambas escenas: (1) algunos se preguntan si en la confesión de Marta aparece o no la esperanza que Jesús resucite a su hermano y, a la luz de lo que dirá en 11,39, creen que no; así Brown, *El evangelio I*, 689 y Morris, *The Gospel*, 784; (2) otros autores creen que las palabras de Marta en 11,21 son una petición implícita para que Jesús resucite a Lázaro; así Lindars, *The Gospel of John*,394; Keener, *The Gospel of John II*, 844. Por su parte, Schnackenburg, *El evangelio II*, 407-408 cree que estos debates son estériles y que el diálogo se comprende mejor si se considera a la luz de la intencionalidad del evangelista, que quiso presentar aquí a Marta como una mujer dispuesta a creer, cuya expresión de fe es lo suficientemente generalizada ("todo lo que pidas a Dios") como para estar abierta a todas las posibilidades.

Jesús (Jn 15,7.16b; 16,23b-24; 1Jn 3,22; 5,14-15)[618] o directamente a Jesús (Jn 14,13-14)[619]. La peculiaridad que encontramos en 11,22 y 11,41b-42a es que aquí se afirma el poder de la oración de Jesús, mientras que en el resto de los casos se habla del poder de la oración de los que creen en él[620]. Por otra parte, nos remite a las tradiciones preevangélicas, ya que en los sinópticos encontramos sentencias muy semejantes a las que tenemos en Juan, en las que se repite el binomio "pedir" y "dar" (Mt 7,7; Lc 11,9)[621].

4.4.1.2. Jesús como "resurrección y vida"

Jesús responde a Marta con una afirmación precedida de λέγει (indicando así su carácter secundario en este caso) cuyo tema central es la resurrección: "Tu hermano resucitará (ἀναστήσεται)" (11,23). Esto provoca una nueva respuesta de Marta: "Yo sé que resucitará (ἀναστήσεται) en la resurrección (ἀναστάσει) en el último día (ἐν τῇ ἐσχάτῃ

---

[618] Jn 15,7: "Si permanecéis en mí, y mis palabras permanecen en vosotros, pedid (αἰτήσασθε) lo que queráis y lo conseguiréis (γενήσεται ὑμῖν)"; 15,16b: "de modo que todo lo que pidáis (αἰτήσητε) al Padre en mi nombre, él os lo conceda (δῷ)"; 16,23b-24: "En verdad, en verdad os digo que el Padre os concederá (δώσει) lo que pidáis (αἰτήσητε) en mi nombre. Hasta ahora nada le habéis pedido (ᾐτήσατε) en mi nombre. Pedid (αἰτεῖτε) y recibiréis (λήμψεσθε), para que sea perfecto vuestro gozo"; 1Jn 3,22: "y obtendremos (λαμβάνομεν) de él [Dios] todo lo que le pidamos (αἰτῶμεν), porque guardamos sus mandamientos y hacemos lo que a él le agrada"; 5,14-15: "Esta es la confianza plena que tenemos en él: que si le pedimos (αἰτώμεθα) algo conforme a su voluntad, seguro que nos escucha (ἀκούει). Y si sabemos que él escucha (ἀκούει) todo cuanto le pedimos (αἰτώμεθα), también sabemos que tenemos conseguido (ἔχομεν) todo lo que hayamos pedido (τὰ αἰτήματα ἃ ᾐτήκαμεν)". Algunas de estas citas plantean problemas de interpretación. En el caso de 15,7, aunque permanece indeterminado a quién se dirige la oración y no hay una posición unánime entre los comentaristas, creemos que tanto el hecho de que 15,16b se refiera a Dios como la voz pasiva de γίνομαι permiten interpretar del mismo modo la primera. Así, p.e., Brown, *El evangelio II*, 915. Otros, sin embargo, adoptan la postura contraria, entre otros, Morris, *The Gospel*, 961-962. Asimismo, en 1Jn 5,14-15, aunque no aparece explícitamente el objeto de la oración, los comentaristas consideran que es Dios; así C. Haas - M. De Jonge - J.L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Letters of John* (London: United Bible Societies, 1972), 125-126; Sproston North, "Jesus' Prayer", 170-171.

[619] Jn 14,13-14: "Y yo os concederé (ποιήσω) todo lo que pidáis (αἰτήσητε) en mi nombre […] Si me pedís (αἰτήσητέ) algo en mi nombre, yo os lo concederé (ποιήσω)".

[620] Sproston North, "Jesus' Prayer", 171-174 cree que Jn 11,22.41b-42a refleja la aplicación joánica de un *logion* de la tradición por la cual lo que originalmente se afirmaba de los seguidores de Jesús (esto es, el sentido que presentan los logia anteriormente citados, cf. *supra*, notas 618 y 619, y los que se mencionan en la nota siguiente) es aplicado después al propio Jesús. A su juicio, por tanto, lo correspondiente al "cristianismo" se convierte en "cristología".

[621] Mt 7,7: "Pedid (αἰτεῖτε) y se os dará (δοθήσεται); buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá"; Lc 11,9: "Yo os digo: Pedid (αἰτεῖτε) y se os dará (δοθήσεται); buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá". Al igual que en estos textos, también en los de Juan a los que estamos haciendo referencia se repite el verbo αἰτέω en la primera parte de la sentencia. Con el fin de expresar la acción de "dar" de la segunda parte, el cuarto evangelio utiliza un vocabulario más variado; recurre a δίδωμι, pero también a λαμβάνω, ποιέω, γίνομαι, ἀκούω y ἔχω. Para la relación de algunos de los textos joánicos a los que hemos hecho referencia con la tradición preevangélica que ha quedado plasmada en los sinópticos, cf. C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978; original inglés de 1963), 349-351 (su análisis, sin embargo, no tiene en cuenta el vículo que hemos señalado entre las palabras de Marta y la oración de Jesús).

ἡμέρᾳ)" (11,24). Hasta este momento las palabras de ambos se mueven dentro de las creencias de algunos sectores judíos de la época en lo que concierne al destino de los muertos, ideas que, por otra parte, encontramos en otras secciones del cuarto evangelio (6,39.40.44.54): los muertos resucitarán en el tiempo final[622]. Llegado este punto, sin embargo, Jesús provoca un cambio de perspectiva en el diálogo mediante la afirmación más importante de esta sección, introducida por εἶπεν[623]:

Jn 11,25-26a	
ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· **ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ** κἂν *ἀποθάνῃ* ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ **πιστεύων εἰς ἐμὲ** οὐ μὴ *ἀποθάνῃ* εἰς τὸν αἰῶνα	Yo soy la resurrección y la vida. **El que cree en mí**, aunque muera, vivirá, y todo el que vive y **cree en mí** no morirá para siempre

La primera parte tiene la forma típicamente joánica de la afirmación solemne "Yo soy". Lo que le sigue es una sentencia bipartita[624], en la que se repiten tres términos (creer, morir, vivir), cuya finalidad es explicar lo que se ha dicho en primer lugar, esto es, el significado de que Jesús sea "la resurrección y la vida"[625].

La sentencia puede ser interpretada de dos formas, dependiendo si se considera un "paralelismo sintético" o un "paralelismo sinónimo"[626]. El paralelismo sintético se caracteriza porque su segundo elemento presenta un avance mayor del que le precede, de modo que los autores que entienden la sentencia a la luz de este recurso asumen que el contenido del v. 25b ("El que cree en mí, aunque muera, vivirá") presenta un mayor desarrollo en el v. 26a ("y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre"); consideran asimismo que estas dos afirmaciones de Jesús explican respectivamente el

[622] Ernst, *Martha from the Margins*, 33 hace notar correctamente que los estudiosos del cuarto evangelio únicamente tienen en cuenta la relación de estas palabras de Marta con la confesión de fe "tradicional" del judaísmo, sin tener en cuenta que esta creencia también forma parte de Juan y, por tanto, puede considerarse "joánica".

[623] Señalamos los términos que se repiten mediante cursiva, negrita y subrayado ya que es un aspecto importante de cara a comprender el significado de la sentencia. Nos servirá también (tal y como diremos después) para explicar que estas palabras de Jesús pueden ser comprendidas, bajo determinadas condiciones, como lenguaje ritual.

[624] Stibbe, "A Tomb with a View", 51 considera que la sentencia tiene forma de quiasmo: cree que en v. 25b se está hablando de la muerte física (b^1) y de la vida espiritual (a^1), y en el v. 26a de la vida física (a^2) y de la muerte espiritual (b^2).

[625] Brown, *El evangelio I*, 689.

[626] Estos términos fueron acuñados por el ya considerado clásico Lowth, *Lectures*, 205-211 (las páginas forman parte de la lección nº 19). Para otra explicación detallada de los mismos y su aplicación a Jn 11,25-26, cf. Henneberry, *The Raising of Lazarus*, 138-141.

contenido del dicho "yo soy", esto es, la idea de "resurrección" (ἡ ἀνάστασις) y de "vida" (ἡ ζωή). Así, la expresión "El que cree en mí, aunque muera, vivirá" revelaría el contenido ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις y significaría que todo aquel que cree en Jesús será resucitado; por otro lado, "y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre" estaría explicando ἐγώ εἰμι [….] ἡ ζωή, y haría referencia a la vida eterna de la que ya disfrutan los que están vivos por el hecho de creer en Jesús[627].

Por su parte, en el paralelismo sinónimo ambas partes de la sentencia tienen un sentido semejante, lo que, aplicado a 11,25b-26a, implicaría que sus dos elementos parten de la situación real de los creyentes ("muertos" en el v. 25; "vivos" en el v. 26) y finalizan aludiendo a la vida eterna de la que todos ellos, los muertos y los vivos, disfrutan. En el segundo elemento, esta vida eterna de los vivos se formula mediante la expresión enfática οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα[628].

Decidir entre un tipo de paralelismo u otro no es tarea sencilla; tampoco lo es interpretar estos versículos, ya que ninguna de las opciones permite explicar todos los datos del cuarto evangelio a los que apunta esta sentencia de Jesús. Una vez reconocido esto, creemos, sin embargo, que el "paralelismo sinónimo" es el que posibilita una mejor comprensión del conjunto[629].

Un dato que no se puede obviar es que, aunque en v. 25a Jesús afirma ser la resurrección (ἡ ἀνάστασις), en la sentencia posterior (vv. 25b-26a) no encontramos los términos ἀνάστασις o ἀνίστημι, sino que, por el contrario, lo que se repite es el verbo ζάω en distintas formas (ζήσεται, v. 25; ὁ ζῶν, v. 26). Esto hace pensar que el tema central de estos versículos no es lo que Juan entiende por "resurrección" sino su concepto de "vida eterna"; en ese caso, las dos partes de la sentencia se estarían refiriendo al mismo tema y estaríamos ante un paralelismo sinónimo.

Esta opción se ve apoyada por dos razones, una terminológica y otra en relación al contexto narrativo: (1) resulta coherente con el conjunto del cuarto evangelio, ya que a lo largo de toda la obra se percibe un uso diferenciado de los términos relacionados con la vida (ζωή αἰώνιος, ζάω) de aquellos relacionados con la resurrección (ἀνάστασις,

---

[627] Entre los autores clásicos que asumen el "paralelismo sintético" está Dodd, *Interpretación*, 364-365; el propio Henneberry se decanta por él. Una representante más reciente es Lee, *The Symbolic Narratives*, 204.

[628] Algunos de los autores clásicos representativos del "paralelismo sinónimo" son Barret, *El evangelio*, 600-601 (aunque diferimos en la interpretación del significado de los versículos, como se señalará después) y Schnackenburg, *El evangelio II*, 409-410. Entre los autores más recientes, Léon-Dufour, *Lectura del evangelio II*, 331; Zumstein, *L'Évangile I*, 37.

[629] Juan parece hacer uso de este recurso en otros lugares, lo cual puede apoyar nuestra opción que, por otro lado, también asumen otros, como los arriba indicados; así, por ejemplo, en 20,17b: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios". Cf. Marianne Meye Thompson, "'God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen': The Characterization of God in the Gospel of John": *Semeia* 63 (1993) 177-204, 197.

ἀνίστημι), estando los primeros ligados a los acontecimientos que tienen lugar en el hoy de la historia, tanto en lo que se refiere a los vivos como a los muertos (3,15; 5,24-25; 6,50-51.57.58; 14,19)[630], mientras que los segundos se utilizan para hablar (excepto en lo que respecta a Jesús) de lo que ocurrirá con los muertos al final de los tiempos, en el último día (5,29; 6,39,40.44.54)[631]; (2) las palabras de Jesús en los vv. 25b-26a, al estar originadas por las de Marta en 11,24 ("Yo sé que resucitará en la resurrección del último día"), deben ser comprendidas como una profundización de estas últimas; con otras palabras, el texto muestra que la confesión de fe de Marta, aunque correcta (el mismo Jesús la pronuncia en el versículo anterior), es insuficiente para el que cree en Jesús como "la resurrección y la vida". Cabría, sin embargo, pensar que los versículos que siguen presentan la forma peculiar en la que el cuarto evangelio interpreta el acontecimiento de la resurrección desde Jesús y que, por tanto, estarían hablando de la "resurrección" y no de la "vida eterna". Un dato que proporciona 5,28-29 hace que nos inclinemos a desechar esa opción, ya que en esos versículos, efectivamente, sí que desarrolla el tema (esto es, la interpretación de la resurrección derivada del acontecimiento de Jesús), pero utiliza, a diferencia de 11,25b-26a, el sustantivo ἀνάστασις. Así, a la luz de todos estos datos, parece pertinente afirmar que el tema central de la sentencia de los vv. 25b-26a es lo que el cuarto evangelio entiende como "vida eterna" y no la "resurrección el último día" entendida desde Jesús[632].

---

[630] Jn 3,15: "[…] para que todo el que crea tenga en él la vida eterna (ζωὴν αἰώνιον)"; 5,24-25: "En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna (ζωὴν αἰώνιον) y no incurre en el juicio, pues ha pasado de la muerte a la vida (ζωήν). En verdad, en verdad os digo que llega la hora (ya estamos en ella) en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán (ζήσουσιν)"; 6,51: " Si uno come de este pan, vivirá (ζήσει) para siempre"; 6,57: "Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá (ζήσει) por mí"; 6,58: "[…] el que coma de este pan vivirá (ζήσει) para siempre"; 14,19: "[…] porque yo vivo y también vosotros viviréis (ζήσετε)".

[631] Jn 5,29: "y los que hayan hecho el bien saldrán para una resurrección (ἀνάστασιν) de vida, y los que hayan hecho el mal, para una resurrección (ἀνάστασιν) de juicio"; 6,39: "[…] que no se pierda nada de lo que él me ha dado, sino que lo resucite el último día (ἀναστήσω αὐτὸ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ)"; 6,40: "[…] y que yo le resucite el último día (ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ)"; 6,44: "[…] y yo le resucitaré el último día (ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ)"; 6,54: "… y yo le resucitaré el último día (ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ)". La excepción a este uso la encontramos en referencia a Jesús, de cuya resurrección se habla mediante ἀνίστημι y ἀνάστασις; así en 20,9 ("Pues hasta entonces no habían comprendido que, según la Escritura, Jesús debía resucitar [ἀναστῆναι] de entre los muertos") y en la fórmula "yo soy" de 11,25a. Sin embargo, en las referencias del narrador a la resucitación de Lázaro no se utiliza ἀνίστημι sino ἐγείρω: 12,1: "[…] Lázaro, a quien Jesús resucitó (ἤγειρεν) de entre los muertos"; 12,9: "[…] Lázaro, a quien resucitó (ἤγειρεν) de entre los muertos"; 12,17: "[…] cuando llamó a Lázaro de la tumba y lo resucitó (ἤγειρεν) de entre los muertos". Aunque, efectivamente, Juan también utiliza ἐγείρω para hablar de la resurrección de Jesús (2,22 y 21,14), lo que no hace nunca es utilizar ἀνίστημι para expresar la de Lázaro u otro tipo de resurrección diferente a la del "último día" salvo, como hemos señalado, en lo que concierne a Jesús.

[632] Aunque creemos que esta interpretación es la que permite comprender mejor los datos del texto, la consideración de un paralelismo sintético es tentadora porque posibilita afirmar que tanto en Jn 5,25-29 como en Jn 11,25-26 y 11,43-44 (la escena del sepulcro), el cuarto evangelio está presentando simultáneamente sus ideas de la "vida eterna" actual de los creyentes y de la "resurrección de los

La interpretación que acabamos de realizar deja todavía algo sin explicar: por qué Jesús habla de sí mismo como ἡ ἀνάστασις en 11,25a. En nuestra opinión, por dos razones que están relacionadas entre sí. La primera de ellas es que esa afirmación, por la que Jesús se denomina a sí mismo "resurrección", permite desarrollar después (en vv. 25b-26a) unas creencias novedosas sobre el destino de los muertos, y que dan un paso más respecto a las que el propio evangelio expresa mediante los términos ἀνάστασις y ἀνίστημι (la resurrección de los muertos en el último día de la que hablan Marta y el propio Jesús en 11,23-24), a saber, que los que creen en Jesús reciben la "vida eterna", un tipo de vida que no acaba aunque se traspase el umbral que separan la vida y la muerte, y que páginas atrás definíamos como una creencia afín a lo que generalmente se entiende en Teología como inmortalidad[633]. Con otras palabras, la expresión ἡ ἀνάστασις constituye un medio apropiado de introducir una novedad en lo que se refiere a las creencias sobre el destino de los muertos, ya que establece el fundamento de tal novedad: el propio Jesús que, por tanto, se convierte en principio interpretativo y transformador de tales creencias. La segunda razón es que el texto quiere relacionar de manera causal las afirmaciones sobre la vida eterna de los vivos y de los muertos de 11,25b-26a con la propia muerte y resurrección de Jesús. Como también explicamos en el capítulo anterior, para el cuarto evangelio son esa muerte y resurrección las que han mostrado que los que creen en él, aunque mueran físicamente (κἂν ἀποθάνῃ), viven (ζήσεται), esto es, que el traspaso de la barrera de la muerte no les hace perder la vida eterna de la que ya participaban en vida; de esta misma vida eterna es de lo que se habla en el versículo siguiente: una vida eterna que poseen los que están vivos físicamente y creen (καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ), y que les hace no morir para siempre (οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα).

Por tanto, a través de la sentencia de 11,25b-26a el cuarto evangelio afirma que la muerte y resurrección de Jesús dan una respuesta a dos situaciones diversas: la de los vivos que creen en él, de los que se dice que participan ya anticipadamente de la vida eterna, y la de los creyentes que mueren, de los que se dice que seguirán viviendo tras morir porque no pierden la vida eterna que ya tenían[634].

---

muertos el último día" (como hace, p.e., Dodd, *Interpretación*, 364-365). Sin embargo, esta opción no explica por qué en Jn 11,25-26 no se afirma que los muertos resucitan (ἀνάστασις / ἀνίστημι).

[633] Cf. *supra* pp. 139.143-144, donde hemos explicado el significado de la idea de inmortalidad en el ámbito del judaísmo y, consecuentemente, en el cuarto evangelio (aunque, como tal, el término no aparezca en la obra).

[634] Las diferencias más significativas entre los estudiosos del cuarto evangelio en lo que se refiere a la interpretación de estos versículos son las siguientes: (1) interpretarlos en referencia a la resurrección final de los muertos; (2) comprenderlos tanto en relación con la vida eterna actual de los que creen en Jesús como con la resurrección el último día; (3) considerar que tratan de la vida eterna actual de los creyentes y de la vida eterna de la que seguirán disfrutando justo después de morir. Nuestra interpretación se sitúa dentro del grupo (3). A la luz de los autores representativos de las diferentes posturas, parece que éstas han evolucionado progresivamente desde (1) hasta (2) y (3). Así, entre los autores de la interpretación (1) están los estudios más antiguos: Barret, *El evangelio*, 600; Martin, "History and Eschatology", 338.341-342; Aune, *The Cultic Setting*, 120-121. Algunos representantes de (2) son Schneiders, "Death in the Community", 52.55; Frey, "Eschatology in the Johannine", 79-80;

4.4.1.3. La segunda confesión de fe de Marta

Tras pronunciar su sentencia, Jesús le pregunta a Marta si cree en lo que él ha dicho (πιστεύεις τοῦτο;, 11,26b), a lo que ella responde con la fórmula de fe: "Sí, Señor, yo sigo creyendo (πεπίστευκα) que tú eres el Cristo (ὁ χριστὸς), el hijo de Dios (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), el que viene al mundo (ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος)" (11,27). Esta fe de Marta es expresada, al igual que en 11,22, mediante un verbo en tiempo perfecto (πεπίστευκα), señalando así que comenzó a creer en el pasado y continúa creyendo en el hoy.

La última expresión puesta en boca de Marta (ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος) remite nuevamente a la posterior escena en el sepulcro de Lázaro, en concreto al momento en el que Jesús, en su oración de acción de gracias al Padre, habla de sí mismo como de su "enviado" (σύ με ἀπέστειλας, 11,42). En el cuarto evangelio ambas imágenes, Jesús como quien viene al mundo y Jesús como enviado del Padre, son semejantes[635]. La relación entre 11,27 y 11,42 se refuerza, además, por el hecho de que en las palabras de Marta se está aludiendo nuevamente, al igual que en 11,22 (versículo asimismo relacionado con 11,41b-42a), a LXX Sal 117,26: "Bendito el que viene (LXX: ὁ ἐρχόμενος) en nombre del Señor"[636].

Por su parte, los dos primeros títulos (ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) remiten a la primera conclusión del evangelio (20,30-31), que afirma que las señales (σημεῖα) de Jesús han sido escritas "para que creáis (ἵνα πιστεύ[σ]ητε[637]) que Jesús es el Cristo (ὁ χριστὸς), el Hijo de Dios (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), y para que creyendo (πιστεύοντες) tengáis vida (ζωὴν) en su nombre". Dado que la finalidad de 20,30-31 es sintetizar el conjunto de la obra (los signos

---

Attridge, "From Discord", 10-12. Finalmente, la autora que más claramente se sitúa en (3) y con quien compartimos la interpretación de estos versículos es M. Coloe (cf. Coloe, *Dwelling in the Household*, 86-88; Coloe, "The End is Where", 191-193). Otros estudiosos llegan a conclusiones semejantes a las de Coloe son Morris, *The Gospel*, 785-786 y Zumstein, *L'Évangile I*, 373-375. La postura de otros es, a nuestro juicio, un tanto imprecisa, posiblemente debido a que a la hora de interpretar el texto no tienen en cuenta el abanico de creencias de la época sobre el destino de los muertos ni explicitan la cosmovisión que proponen estos versículos. Así, por ejemplo, Brown, *El evangelio I*, 689 ("Jesús es la resurrección en el sentido de que todo el que crea en él, aunque descienda a la tumba, irá a la vida eterna"); Schnackenburg, *El evangelio II*, 410 ("De este modo la sentencia contrapone la existencia natural a la vida eterna, y muestra que la fe traspasa la frontera de la muerte corporal y que, por Jesús, la vida terrena alcanza una nueva dimensión"); Lee, *The Symbolic Narratives*, 203-204 ("Verse 25b [ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ] explains the meaning of and refers to eternal life [ζήσεται] which continues beyond the boundaries of physical death [κἂν ἀποθάνῃ]"); Moloney, *El evangelio*, 342 ("[...] la fe en él da la vida ahora y después […] El creyente, aunque muera físicamente, vivirá espiritualmente [v. 25], y el creyente que vive espiritualmente nunca morirá espiritualmente […] el creyente que se encuentra a este lado de la muerte *vive* [subrayado del autor] en el espíritu […], y el que cree en él ahora vivirá en el otro lado de la muerte física").

[635] Para la relación del título con la imagen joánica del "enviado del Padre", cf. Schnackenburg, *El evangelio II*, 411-412; 603 n. 47; Schneiders, "Death in the Community", 53; Morris, *The Gospel*, 787.

[636] Sproston North, "Jesus' Prayer", 175.

[637] Para los problemas de crítica textual que presenta este versículo y sus posibles interpretaciones, cf. *supra*, nota 464.

de Jesús) y el objetivo de la misma (fortalecer la fe en él y así recibir la "vida", esto es, la "vida eterna")[638], el hecho de que Marta sea presentada confesando su fe en los mismos términos que esta fórmula conclusiva, una fe que comenzó en el pasado y persiste en el presente (así el perfecto πεπίστευκα), indica que es presentada como una creyente según los parámetros joánicos[639].

Cabe preguntarse, sin embargo, por qué Marta no repite en su confesión las mismas palabras de Jesús, algo así como "Sí, Señor, yo sigo creyendo que tú eres la resurrección y la vida". Muchos autores han justificado mediante este motivo del texto su visión de Marta como un personaje de fe inadecuada o insuficiente, imagen que refuerzan apoyándose en lo que dirá después a Jesús ante la tumba de su hermano ("Señor, ya huele, porque es el cuarto día", 11,39), que conciben como otro indicio de incomprensión[640]. A nuestro juicio, concebir el personaje de Marta bajo los términos de "personaje de fe insuficiente" o "fe procesual"[641] imposibilita descubrir otros matices[642], y sus aparentes inconsistencias se

---

[638] Keener, *The Gospel of John II*, 1213-1216.

[639] Adoptamos así una postura "intermedia" de un modo semejante a algunos autores: Lee, *The Symbolic Narratives*, 201-206, quien destaca la evolución de la fe de Marta; ver también Dorothy A. Lee, "Martha and Mary: Levels of Characterization in Luke and John", en: C.W. Skinner (ed.), *Characters and Characterization in the Gospel of John* (London - New Delhi - New York - Sidney: Bloomsbury T&T Clark, 2012) 197-220, 201-205); Stibbe, "A Tomb with a View", 47; Conway, "Speaking through Ambiguity", 335. El hecho de que las diferentes afirmaciones de fe de Marta se expresen con diversos verbos (οἶδα en 11,22.24 y πιστεύω en 11,27) no parece ser significativo, ya que Juan no hace una clara distinción entre ellos (Brown, *El evangelio II*, 1486-1489).

[640] Así, por ejemplo, Brown, *El evangelio I*, 688, quien afirma que "en el v. 39 se advierte que aún no cree que Jesús tenga el poder de dar la vida. Le considera como un intermediario al que Dios escucha (v. 22), pero aún no ha comprendido que Jesús es la vida misma (v. 25)"; Moloney, "Can Everyone be Wrong", 514-515, quien cree que todas las afirmaciones de fe de Marta son erróneas ("Martha gets wrong each time she articulates her beliefs: in Jesus as a God-directed miracle worker [vv. 21-2], in the resurrection at the end of time as the explanation of Jesus' promise that Lazarus would rise [v. 24], and in a confession that reflects Jewish messianic expectation [v. 27]"; Ruben Zimmermann, "The Narrative Hermeneutics in John 11. Learning with Lazarus How to Understand Death, Life, and Resurrection", en: C.R. Koester - R. Bieringer (ed.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 75-101, 83.90-93 cree que Marta es un "modelo de incomprensión" porque interpreta la afirmación de Jesús de 11,24 como resurrección el ultimo día y no admite que para que se produzca la glorificación de Jesús es necesaria la muerte (11,39-40).

[641] Representantes de esta postura que sostienen un proceso de fe de Marta son, entre otros Lee, *The Symbolic Narratives*, 201-206.212-214, quien destaca la evolución de la fe de Marta: los vv. 20-27.39-40 muestran, a su juicio, que en lugar de ser una verdadera discípula es una mujer que no comprende, un personaje ambiguo cuya fe requiere un desarrollo mayor en lo que concierne a las preguntas fundamentales de la vida y de la muerte, y que será plena únicamente después del signo (ver también Lee, "Martha and Mary", 201-205) y Stibbe, "A Tomb with a View", 47, quien establece la siguiente evolución de la fe de Marta: el v. 21 muestra que cree que Jesús es un mero sanador, el v. 22 presenta un avance y, finalmente, las palabras de Jesús en vv. 25b-26a le conducen a una fe completa; el proceso de fe de Marta queda reflejado a su juicio en el texto mediante el paso de un mero "yo sé" (vv. 22.24) a un "yo creo" (v. 27).

[642] Como ya indicamos en la historia de la investigación, ésta es la crítica que han hecho en los últimos años los estudiosos de la caracterización de los personajes del cuarto evangelio.

pueden comprender de otro modo si tenemos en cuenta, tal y como señalábamos en el capítulo 2 del presente trabajo, lo que el acontecimiento de la muerte provoca en los individuos y en los grupos: una situación en la que se desintegra el orden fundamental que aporta sentido a la vida y se cuestionan algunas convicciones morales y cognitivas. Teniendo esto en cuenta, el personaje de Marta podría muy bien reflejar la situación vital de los que creen en Jesús (no hay que perder de vista que es presentada desde el inicio como una persona "amada por Jesús" [11,5], que cree en el poder de su oración [11,22], hecho que se ratificará después [11,41b-42a], y que confiesa su fe en los mismos términos que propone el cuarto evangelio [11,26]) y se ven afectados por el hecho de la muerte[643]. De ahí su insistencia en ella y que no confiese la fe en los mismos términos que Jesús le propone.

4.4.2. Las palabras de Jesús y Marta como lenguaje ritual

Como indicamos en el capítulo 2, uno de los elementos del ritual es el lenguaje que se utiliza en él, un lenguaje que se diferencia del ordinario por el contexto (ritual) en el que se pronuncia, por su carácter performativo (en el sentido de que tiene eficacia ya que su principal finalidad no es descriptiva o informativa sino transformadora, esto es, hace realidad aquello que dice) y, finalmente, por la forma que presenta. En lo que respecta a ésta, al lenguaje ritual, decíamos, le caracteriza el uso de estereotipos, el formalismo, la estilización, y el uso de un vocabulario reducido y vocablos arcaicos. En muchas ocasiones son sentencias en las que se observa el recurso al paralelismo, homologías o fórmulas de fe, u oraciones dirigidas a la divinidad. Estos rasgos hacen que el lenguaje ritual se fije con facilidad en la memoria de quienes lo utilizan.

Si analizamos el diálogo que se produce entre Marta y Jesús desde la perspectiva del lenguaje ritual, descubrimos que algunas expresiones formuladas por ambos presentan los rasgos correspondientes a ese tipo. En concreto, las dos que presentan forma de "sentencia" y la que hemos denominado más arriba "confesión de fe".

[643] Nos situamos, por tanto, entre los autores que sostienen que Marta es presentada como una creyente en parámetros joánicos, aunque tratamos de explicar la caracterización del personaje desde las ciencias sociales. Entre los autores que resaltan la fe plena de Marta desde el principio hasta el final están: Schneiders, "Death in the Community", 53-55, quien cree que el hecho de que no esperara que su hermano volviera a la vida no indica una fe deficiente; Reinhartz, *Befriending the Beloved*, 55, quien considera que la confesión de Marta en 11,27 atestigua su comprensión profunda de la resurrección y su fe en el poder de dar la vida que Dios ha otorgado a Jesús; Conway, "Speaking through Ambiguity", 335, quien se basa sobre todo en la relación entre 11,27 y 20,30-31, y cree que las palabras de Marta en 11,39 introducen tensión y más elementos en la caracterización del personaje; Ernst, *Martha from the Margins*, 33.37, que aporta diferentes razones: lo que dice Marta en 11,24 es, a su juicio, acorde con la fe joánica (6,39.40.44.54), Jesús en ningún momento corrige sus afirmaciones y, al confesar su fe antes de ver el signo, se convierte en ejemplo de aquellos que creen sin haber visto (20,29).

La primera de ellas es la sentencia en boca de Marta (11,22), que a su vez es una confesión de fe, que, según la exposición precedente, constituye un paralelismo[644].

ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν **αἰτήσῃ** τὸν θεὸν **δώσει** σοι ὁ θεός

Pero incluso ahora sigo sabiendo que cuanto **pidas** a Dios, Dios te lo **dará**

Esta fórmula es una prolepsis y, a la vez, constituye la clave hermenéutica de la que pronunciará Jesús ante el sepulcro abierto de Lázaro (11,41b-42). El tema central es la eficacia de la oración de petición de Jesús a Dios, eficacia que, y la luz de su vínculo con 11,41b-42, tiene que ver con hacer posible que Lázaro salga del sepulcro.

La segunda es otra sentencia, esta vez dicha por Jesús (11,25-26a), que parte con la afirmación solemne "yo soy" para conformar después un paralelismo.

ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή·
ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν *ἀποθάνῃ* ζήσεται,
καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ **πιστεύων εἰς ἐμὲ** οὐ μὴ *ἀποθάνῃ* εἰς τὸν αἰῶνα

Yo soy la resurrección y la vida.
El que **cree en mí**, aunque *muera*, vivirá,
y todo el que vive y **cree en mí** no *morirá* para siempre

El tema central aquí es la vida eterna que reciben los que creen en Jesús, que es la resurrección y la vida, una vida eterna que perdura aun traspasando las barreras de la muerte.

La tercera es una fórmula de confesión de fe que Marta dirige a Jesús (11,27).

ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος

Yo sigo creyendo que tú eres el Cristo, el hijo de Dios, el que viene al mundo

En esta fórmula Marta aparece como una creyente según los parámetros joánicos (cf. 20,31) y con la que anticipa la idea de Jesús como el "enviado de Dios" que aparecerá de nuevo en la escena del sepulcro (11,42).

Contempladas todas estas fórmulas desde la perspectiva del lenguaje ritual, y en lo que concierne en primer lugar a lo dicho por Jesús, sus palabras son eficaces en dos aspectos: (1) respecto a su propia identidad, en tanto que lo que dice le constituye a él mismo como "resurrección y vida", y (2) respecto a los que creen en él, quienes "aunque hayan muerto vivirán […] y no morirán para siempre". Dicho de otro modo, la fórmula puesta en boca de

[644] En todas las fórmulas o sentencias que presentamos a continuación señalaremos con negrita, subrayado y cursiva los términos que se repiten, ya que es un rasgo significativo de lo que venimos designando "lenguaje ritual".

Jesús crea una conexión ritual entre lo que él afirma ser ("resurrección y vida") y lo que reciben los que creen en él tanto mientras viven como cuando mueren: la vida eterna.

En lo que respecta a Marta, sus palabras ("pero incluso ahora sigo sabiendo […]", "yo sigo creyendo […]") la transforman o, más bien, a la luz del conjunto del texto, la ratifican como una mujer que cree en Jesús: cree en el poder de su oración (cuya verosimilitud el relato confirmará después) y cree que es el Cristo, el Hijo de Dios, "el que ha de venir". La perspectiva ritual, además, permite descubrir otro elemento de Marta: es una mujer que forma parte del grupo de discípulos de Jesús (11,5) que, en estas circunstancias particulares de estar afectada por la muerte y, consecuentemente, experimentar que muchos fundamentos vitales se desmoronan, confirma la fe que había aceptado en el pasado. Además, y a la luz de lo dicho por Jesús, posee, como también Lázaro, la "vida eterna".

El hecho de que estas tres expresiones sean lenguaje ritual significa que su principal finalidad no es informar sobre una realidad o describirla, sino hacer una afirmación performativa en el sentido de Austin, esto es, que lleva a cabo lo que dice. En el capítulo 5, cuando abordemos la capacidad transformadora del texto al ser proclamado en un contexto ritual, retomaremos nuevamente estas fórmulas y la función que podrían desempeñar en la vida comunitaria; nos referiremos, en concreto, al modo en que constituían un medio para mantener viva la relación con Jesús y dotar de sentido las circunstancias que tenía que afrontar, entre ellas, la muerte de los creyentes. No hemos de perder tampoco de vista el hecho de que las características que presentan remiten a la confesión de fe de la comunidad joánica, o, dicho de otro modo, son consecuencia de su actividad teológica. Así, estamos ante un doble proceso: por una parte, las tres expresiones han nacido en el seno de una comunidad que se pregunta e indaga sobre la identidad de Jesús y, por otra, constituyen al mismo tiempo (siempre y cuando se cumplan determinadas circunstancias, tal como explicaremos en el capítulo 5) un tipo de lenguaje con capacidad para transformar a esa misma comunidad en la que vieron la luz.

4.5. Jesús y María en las afueras de Betania: espacio liminar y acciones rituales (11,32-38a)

4.5.1. María de Betania: acción ritual y memoria de María Magdalena

En la escena del encuentro entre María y Jesús, a diferencia de la protagonizada por Marta, apenas hay palabras, sino gestos; es una escena en la que destaca la corporalidad[645]. Lo único que expresa verbalmente María es la situación en la que se

[645] Muchos autores han detectado el diferente carácter de ambas escenas, aunque no siempre coinciden en su definición. Kitzberger, "Mary of Bethany", 574-575 relaciona a Marta con el discurso teológico sobre la resurrección y a María con la acción; Conway, *Men and Women*, 151 destaca el discurso teológico de Marta que desemboca en la autorrevelación de Jesús y en su propia confesión de fe, y el rol de María en conducir a los judeos a la fe y provocar mediante sus lágrimas que Jesús resucite a Lázaro; Hakola, "A Character Resurrected", 238-239 subraya, por su parte, que ambas hermanas expresan su fe, aunque de distinto modo: Marta mediante las palabras, María mediante un acto de devoción.

encuentra por la muerte de su hermano, palabras que, como hemos señalado más arriba, presentan una pequeña diferencia respecto a las dichas por su hermana:

> Marta: κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός **μου** (11,21)
> María: κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἄν **μου** ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός (11,32)

Como se puede observar, en la expresión de María el posesivo se separa del sustantivo del que depende. El hecho de ubicar μου en este lugar peculiar quiebra la secuencia que cabría esperar: hace que la partícula ἂν quede separada del verbo principal ἀπέθανεν[646] y que el posesivo μου quede desligado del sustantivo ὁ ἀδελφός. Como consecuencia de esta ruptura se genera una expresión de carácter más emocional[647], que queda enfatizada por la posición corporal de María cuando la pronuncia (11,32): está a los pies de Jesús (ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας) desde el momento en el que le ve (ἰδοῦσα αὐτὸν).

Este gesto de María a los pies de Jesús[648] ha sido interpretado por los estudiosos del cuarto evangelio de formas muy diversas: como un acto de reconocimiento de autoridad (típico de las escenas evangélicas de milagro) y devoción[649], de súplica[650], de fe[651] o de homenaje[652]. Sin embargo, estas propuestas no han tenido suficientemente en cuenta tres elementos de la escena: (1) que está situada en un contexto de duelo; (2) que se produce cuando María "ve" (ἰδοῦσα, 11,32) a Jesús; (3) que María está llorando (κλαίουσαν,

---

[646] La partícula ἂν, que no tiene traducción en castellano, se utiliza en la apódosis de las oraciones condicionales introducidas por εἰ, y aparece generalmente junto al verbo principal, bien delante, bien detrás (Lc 7,39; Jn 5,46; 8,19). Cf. G. Schneider, "ἂν", en: *DENT* I, 218-219, col. 218.

[647] Así lo observa Abbott, *Johannine Grammar*, 2566. El autor señala, además, que todo lo que Marta hace y dice hasta 11,21 (su marcha donde Jesús, el uso de εἶπεν para introducir la primera frase que pronuncia y la expresión κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου, cuyas palabras están colocadas según patrones convencionales) sigue una secuencia lógica y responde a una acción deliberada, mientras que lo que el texto atribuye a María (levantarse rápidamente, caer a los pies de Jesús) prepara para una expresión emocional; precisamente es esto lo que sugiere el orden inusual de sus palabras que hemos señalado anteriormente. Una visión semejante en Stephen Voorwinde, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel. Human or Divine?* (New York: T&T Clark, 2005), 168. Hemos de decir que es llamativo el hecho de que muy pocos estudiosos han señalado que las palabras de Marta y María presentan esta pequeña pero, creemos, significativa diferencia.

[648] Es muy posible que haya aquí una influencia de tipo tradicional, ya que en Lc 10,39 María está sentada junto a los pies de Jesús (παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου). Sin embargo, creemos que la mayor parte de los rasgos del personaje de María de Betania en el cuarto evangelio se deben al interés y finalidad de la obra. Lo mismo pensamos en lo que respecta a la figura de Marta, que en Lc 10,40 aparece "empeñada en muchos servicios" (εριεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν) y en Jn 12,2 está sirviendo (διηκόνει) la mesa.

[649] Kitzberger, "Mary of Bethany", 576; Hakola, "A Character Resurrected", 238-239; Keener, *The Gospel of John II*, 845.

[650] Lindars, *The Gospel of John*, 397; Brant, *John*, 175.

[651] Lee, *The Symbolic Narratives*, 207; Zumstein, *L'Évangile I*, 376.

[652] Morris, *The Gospel*, 789.

11,33). Estos detalles remiten a otros lugares del cuarto evangelio en los que está en juego el duelo por Jesús y se habla asimismo de "ver" y de "llorar" que aportan claves importantes para comprender la escena. Como vamos a mostrar a continuación, todos ellos son textos en los que el tema central es la muerte y resurrección de Jesús: una sección de los discursos de despedida (16,16-20) y la aparición del Resucitado a María Magdalena (20,1-18)[653].

El verbo κλαίω, aunque tiene diferentes acepciones, es un término preferentemente ligado al duelo[654]. Éste es el uso que hace de él el cuarto evangelio, ya que sólo lo utiliza en referencia al llanto por los muertos[655]: (1) en el pasaje que estamos estudiando, donde María (y los judeos que la acompañan) lloran por Lázaro (11,31.33); (2) en uno de los discursos de despedida (16,20), donde Jesús anticipa a sus discípulos que llorarán su muerte; (3) aplicado a María Magdalena, que también llora por la muerte de Jesús (20,11.13.15).

En los discursos de despedida κλαίω va acompañado de θρηνέω, término que designa la acción ritual de entonar lamentos (16,20)[656]. Este versículo que hemos señalado forma

---

[653] Entre los autores consultados, únicamente Lindars alude a la relación entre estos motivos (estar a los pies - ver – llorar), y cree que la escena del encuentro entre María de Betania y Jesús ha sido construida con elementos de 20,1-18. Uno de los datos que a su juicio avalan su propuesta es la forma verbal ἰδοῦσα en 11,31, innecesaria para el curso de la acción, y que tendría la finalidad de relacionar a ambas mujeres ("Although John appears not to identify the two Marys, he has, as we has seen, imagined the scene in the light of the Resurrection traditions. So Mary here is a blend of the Lucan tradition of the sister of Martha and of John's own account of Mary Magdalene [...] The link between the two narratives would explain the unnecessary *and saw him* [subrayado del autor] in the present verse"). Cf. Lindars, *The Gospel of John*, 397.

[654] En la versión de los LXX κλαίω traduce generalmente el hebreo בָּכָה, que se utiliza para hablar, entre otros, del duelo por los difuntos (Gn 23,2; 2 S 1,12; Is 15,2-5), de la lamentación ritual en el Templo (Jc 20,26) o del llanto espontáneo ante una situación emotiva o de tristeza (Gn 27,38; 1 S 1,7-8). Cf. F. Stolz, "בכה", en: *DTMAT* I, 457-460; V. Hamp, "בכה", en: *GLAT* I, 1295-1304; Joan Salazar Infante, "Jesus Shed Tears in Frustration: The Contribution of *dakryō* and *klaiō* to the Interpretation of John 11:35": *Pacifica* 27.3 (2014) 239-252, 243 n. 19. En el Nuevo Testamento presenta acepciones similares (llanto por una separación, por una conmoción interna, para expresar vergüenza y arrepentimiento), pero la más común es la de expresar el dolor por los difuntos en un contexto ritual de duelo, de modo que suele ir acompañado de términos que indican lamentación ritual, como πενθέω o θρηνέω (Mc 16,10; Lc 6,25; 7,32; Jn 16,20). Cf. H. Balz, "κλαίω", en: *DENT* I, 2332-2335; K. H. Rengstorf, "κλαίω", en: GLNT V, 491-499; *LSJ*, 955-956.

[655] Éste es un hecho significativo, además de exclusivo, en Juan. Si bien los evangelios sinópticos utilizan κλαίω en contexto de duelo por los muertos (Mc 5,38-39 y par.; Lc 7,13) y por la muerte de Jesús (fMc 16,10), también se usa con acepciones diferentes (cf. p.e., Mt 2,18; Lc 6,21.25; 7,32.38). Curiosamente, es el verbo con el que se habla de las lágrimas de Pedro tras su triple negación a Jesús, pasaje que está también en Juan quien, sin embargo, omite el dato de "llorar". Así, Mc 14,72:"Y rompió a llorar (ἔκλαιεν)"; Mt 26,75: "Y saliendo fuera, rompió a llorar (ἔκλαυσεν) amargamente"; Lc 22,62: "Y saliendo fuera, rompió a llorar (ἔκλαυσεν) amargamente"; en Jn 18,27, tras la tercera negación, únicamente se señala que cantó el gallo. Esto hace pensar que el cuarto evangelio ha evitado utilizar κλαίω con otras acepciones con el fin de restringir su sentido al del llanto ritual por los muertos.

[656] W, Radl, "θρηνέω", "θρῆνος", en: *DENT* I, 1896; G. Stählin, "θρηνέω, θρῆνος", en: GLNT IV, 541-560, cols. 543-544.552.

parte de lo que se considera la segunda sección (16,4b-33) de una unidad discursiva que actualmente conforma los capítulos del 15 al 17; está vinculada a su vez con la primera parte de los discursos de despedida de Jesús (13,31-14,31), con la que presenta algunos elementos en común y otros de carácter propio[657]. En concreto, los motivos del duelo a los que estamos haciendo referencia son exclusivos de esta parte.

Tanto en los discursos de despedida en general como en esta sección en particular, el cuarto evangelio pone en boca de Jesús, entre otros, temas que adelantan los acontecimientos pascuales[658]. Consecuentemente, son fruto de la labor literaria y teológica de Juan, que retrotrae al tiempo de Jesús aspectos que le interesan de forma particular con el fin de instruir a la comunidad y afrontar sus propias circunstancias. El tema que nos interesa principalmente es el anuncio de la muerte de Jesús y el consecuente duelo de los discípulos, y la visión del Resucitado que finalmente tendrán éstos[659]. Estos eventos se expresan recurrentemente a través de las imágenes de un "no ver" (οὐκέτι […] θεωρέω) inicial y un "ver" (ὁράω) posterior, y con ellos el cuarto evangelio sale al paso de la crisis generada por la ausencia de Jesús tras su muerte, hace explícitas las implicaciones que se derivan de su marcha e insiste en la visión de Cristo Resucitado[660].

> Dentro de poco ya no (οὐκέτι) me veréis (θεωρεῖτέ)[661], y dentro de otro poco me veréis (ὄψεσθέ) de nuevo. Entonces algunos de sus discípulos comentaron entre sí: "¿Qué es

---

[657] Generalmente se considera que la primera parte de los discursos (13,31-14,31) estaba ya presente en una versión antigua del evangelio, a la cual se le añadieron después los capítulos 15-17. Uno de los datos que avalan esta propuesta es la inconsistencia entre lo que se dice en 14,31 ("Levantaos, vámonos de aquí"), el largo discurso que sigue y el hecho de que abandonen el lugar en el que estaban en 18,1 ("Dicho esto, pasó Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el que entraron él y sus discípulos"). El material añadido presenta tres partes: (1) 15,1-16,4a; (2) 16,4b-33 (paralela a la sección más antigua, de 13,31-14,31); (3) 17. Para este tema, cf. Brown, *El evangelio II*, 821-839; Rudolf Schnackenburg, *El evangelio según San Juan III. Versión, comentario e índices* (Barcelona: Herder, 1980; original alemán de 1975), 123-125.

[658] Aunque Brant, *John*, 222 considera que 16,16 puede ser una continuación de los versículos anteriores, centrados en la venida del Paráclito, la mayoría de los comentaristas cree que a partir de este versículo se introduce un tema nuevo (algo que esta autora tampoco niega de forma definitiva). Así, por ejemplo, Barret, *El evangelio*, 746; Brown, *El evangelio II*, 980; Lindars, *The Gospel of John*, 506; Morris, *The Gospel*, 1004; Keener, *The Gospel of John II*, 1043.

[659] Así también Lindars, *The Gospel of John*, 506-507; Morris, *The Gospel*, 1004-1005; 1021, n. 38; Keener, *The Gospel of John II*, 1043-1044; Brant, *John*, 222. Hay autores, sin embargo, que plantean que estos versículos son deliberadamente ambiguos y que con ellos el cuarto evangelio se está refiriendo a dos acontecimientos diferentes: (1) la muerte y resurrección; (2) la marcha de Jesús al Padre, su ascensión y su retorno en la parusía al final de los tiempos. Esta postura es la de, entre otros, Barret, *El evangelio*, 746-747; Brown, *El evangelio II*, 993-995.

[660] Jean Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21) II* (Genève: Labor et fides, 2007), 143-144.

[661] Aunque el verbo θεωρέω está en estos versículos en presente de indicativo, suele traducirse habitualmente como futuro porque se entiende que es fruto de una influencia semítica. Este semitismo es el que hace que se utilice el presente para expresar una acción todavía no iniciada pero que

> esto que nos dice: 'Dentro de poco ya no me veréis (οὐ θεωρεῖτέ) y dentro de otro poco me veréis (ὄψεσθέ) de nuevo' y que 'voy al Padre'?". Así que decían: "¿Qué es ese 'poco'? No sabemos lo que dice". Jesús supo que querían preguntarle y les dijo: "¿Os preguntáis sobre lo que dije: 'Dentro de poco no me veréis (οὐ θεωρεῖτέ) y dentro de otro poco me veréis (ὄψεσθέ) de nuevo'? En verdad en verdad os digo que lloraréis (κλαύσετε) y entonaréis lamentos (θρηνήσετε), y el mundo se alegrará (χαρήσεται). Vosotros estaréis apenados (λυπηθήσεσθε), pero vuestra pena (λύπη) se convertirá en alegría (χαρὰν) (Jn 16,16-20)[662]

El cuarto evangelio[663] utiliza con mayor frecuencia ὁράω (73x) que θεωρέω (22x)[664]. Aunque el uso que ambos presentan en conjunto no permite llegar a ninguna afirmación concluyente[665], si nos atenemos únicamente a los relatos de aparición se perciben las diferencias entre ellos: mientras que θεωρέω se utiliza para designar una visión sensorial[666] de Jesús Resucitado que no alcanza a comprender (de hecho, en algunos lugares va junto a οὐκ […] οἶδα)[667], ὁράω, sin embargo, indica una visión que ha

---

comenzará en un breve espacio de tiempo. Cf. Gianfranco Nolli, *Evangelo secondo Giovanni* (Cittá del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987), 596.

[662] Traducción propia.

[663] Para el uso de los verbos ὁράω y θεωρέω en el cuarto evangelio, cf. sobre todo Frédéric Manns, "En marge des récits de la résurrection dans l'évangile de Jean: le verbe voir": *RevSR* 57 (1983) 10-28, 13-16, quien explica las diferencias de significado que presentan ambos. Hay otros autores que creen que en Juan ambos verbos se utilizan de forma diversa: Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1597-1698; Schnackenburg, *El evangelio III*, 197. Sin embargo, otros piensan que no (Morris, *The Gospel*, 1021 n. 38) o dejan abierta la cuestión (Brown, *El evangelio II*, 1473-1474), considerando que, aunque parece que indican diversas formas de ver, no es posible una propuesta definitiva puesto que la coherencia de uso en Juan no es total.

[664] Otro verbo que Juan utiliza con cierta frecuencia para "ver" es βλέπω, pero éste nunca expresa la visión (ya sea imperfecta o más comprensiva) del Resucitado (cf. 20,1.5).

[665] El verbo θεωρέω aparece en muchas ocasiones con el sentido convencional de "ver" (por ejemplo, 2,23; 4,19; 6,2; 7,3; 8,51; 9,8; 10,12; 12,19), lo mismo que ὁράω (ver 1,47.48.50; 5,6.14; 12,9; también en la sección de Lázaro: 11,3.31.33.36; 12,9).

[666] El hecho de que hablemos aquí de "visión sensorial" no significa que entendamos literalmente la expresión. Creemos que la insistencia de los relatos de aparición en que los discípulos ven, tocan y escuchan a Jesús y comen con él (Mt 28,9.17; Lc 24,30-31.36-43; Jn 20,27; 21,9-14) no significa que lo vieran, tocaran y escucharan de la misma manera a la que lo hacían durante el tiempo del ministerio público; de otro modo resultaría muy difícil explicar, por ejemplo, por qué los textos señalan la dificultad de los discípulos para reconocerle (cf. Mt 28,17; Lc 24,16; Jn 21,4). Pensamos, por tanto, que esta imagen de los textos responde al propósito de expresar que el que ha resucitado es el mismo que quien fue crucificado. Así, lo que en los textos aparece como "visión sensorial" apunta a una experiencia de reconocimiento de la nueva vida de Jesús de carácter extraordinario, es decir, que no pertenece a un ámbito cotidiano o sensorial en sentido estricto. Para la interpretación de los relatos de aparición, cf. Xabier Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca: Sígueme, [2]1974; [1]1973, original francés de 1971), 263-303.

[667] Así en Jn 20,6, donde el ver imperfecto de Pedro contrasta con el posterior del "otro discípulo", expresado, como veremos, con ὁράω: "Así que viene también Simón Pedro siguiéndole, y entra en el

descubierto la nueva condición de Jesús, de modo que suele ir acompañado de verbos como πιστεύω o χαίρω[668].

Esta diferencia de usos de θεωρέω y ὁράω[669] que se observa en los relatos de aparición ilumina el sentido de Jn 16,16-20. Estos versículos expresan y distinguen dos experiencias de los discípulos: (1) tras la muerte de Jesús va a haber un tiempo en el que no le verán ni, por tanto, podrán reconocerle como Resucitado (οὐ / οὐκέτι θεωρέω)[670]; este tiempo se identifica con la pena (λυπέω, λύπη)[671] y con las acciones rituales culturalmente atribuidas a las mujeres de entonar lamentos por los muertos (θρηνέω) y llorar (κλαίω), motivo este también recurrente en la escena de aparición a María Magdalena (20,11.13.15)[672]; (2) llegará un momento en el que le verán y reconocerán como Señor Resucitado (ὁράω), que será, por el contrario, un tiempo de alegría (χαρά)[673]. No hay que

---

sepulcro y ve (θεωρεῖ) las vendas tendidas". Lo mismo se percibe en el caso de María Magdalena; Jn 20,12: "y ve (θεωρεῖ) dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno en la cabeza y otro en los pies"; 20,14: "dicho esto, se volvió y ve (θεωρεῖ) a Jesús de pie y no sabía (οὐκ ᾔδει) que es Jesús". Traducción propia.

[668] Jn 20,8: "Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado el primero al sepulcro; vio (εἶδεν) y creyó (ἐπίστευσεν)"; 20,20: "Los discípulos se alegraron (ἐχάρησαν) de ver (ἰδόντες) al Señor"; 20,25: "Si no veo (ἑωράκαμεν) en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y mi mano en su costado, no creeré (οὐ μὴ πιστεύσω)"; 20,27: "Acerca aquí tu dedo y mira (ἴδε) mis manos; trae tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo sino creyente (πιστός)"; 20,29: "Porque me has visto (ἑώρακάς) has creído (πεπίστευκας). Dichosos los que no han visto (ἰδόντες) y han creído (πιστεύσαντες)".

[669] El versículo más problemático en lo que respecta al uso diferenciado de θεωρέω y ὁράω que sostenemos aquí es 14,19, donde se utiliza el primero de ellos tanto para expresar el hecho de "no ver" como el de "ver" en alusión al Resucitado: "dentro de poco el mundo ya no me verá (θεωρεῖ) pero vosotros me veréis (θεωρεῖτέ), porque yo vivo y también vosotros viviréis" (traducción propia). Sin embargo, una posible explicación a esta excepción puede encontrarse en la historia del texto, ya que, como hemos señalado (cf. *supra*, nota 657), la sección a la que pertenece este versículo (13,31-14,31) formaba parte de una versión del evangelio más primitiva a la que se le añadieron (posiblemente con material también tradicional) los capítulos 15-17.

[670] Así, si interpretamos el sentido de (οὐ / οὐκέτι) θεωρέω en 16,16-20 a la luz de su significado en los relatos de aparición vendría a designar el "no ver" de los discípulos en el periodo comprendido entre la muerte de Jesús y el reconocimiento posterior del Resucitado.

[671] Ver también 16,10b: "porque me voy al Padre, y ya no me veréis (θεωρεῖτέ)"; 16,22a: "y así que vosotros tenéis ahora de verdad aflicción (λύπην)" (traducción propia). El verbo λυπέω y el sustantivo λύπη hacen referencia al dolor, sufrimiento o aflicción provocados por diferentes circunstancias, entre ellas la muerte. Por tanto, dependiendo del contexto en el que sean utilizados, pueden ser términos ligados al duelo. Cf. H. Balz, "λυπέω", "λύπη", en: *DENT* II, cols. 88-94; R. Bultmann, "λύπη, λυπέω", en: GLNT VI, 843-871, cols. 843-845.856-857.

[672] Jn 20,11: "Estaba María junto al sepulcro, fuera, llorando (κλαίουσα) […]"; 20,13: "Le preguntaron: 'Mujer, ¿por qué lloras (κλαίεις)?'"; 20,15: "Le preguntó Jesús: 'Mujer, ¿por qué lloras (κλαίεις)?'".

[673] Ver también 16,22b: "y así que vosotros tenéis ahora de verdad aflicción (λύπην), pero os veré (ὄψομαι) otra vez, y vuestro corazón se alegrará (χαρήσεται), y nadie arrebata de vosotros vuestra alegría (χαρὰν)" (traducción propia); aquí, sin embargo, el sujeto de "ver" es el propio Jesús, aunque sus palabras aluden a acontecimientos semejantes de los referidos más arriba.

perder de vista, además, que la repetición de temas semejantes en 16,16-20 y 20,1-18 apunta a la actividad literaria y teológica del grupo que está detrás del cuarto evangelio, que crea esta sección del discurso de despedida retomando y releyendo el relato del sepulcro con el fin, como ya hemos señalado, de salir al paso de la experiencia de la ausencia de Jesús en el tiempo de la comunidad mediante la insistencia en la visión del Resucitado.

Esta serie de motivos que hemos expuesto ilumina el encuentro de María de Betania. Ella, como María Magdalena, ve (ἰδοῦσα) a Jesús, esto es, le descubre como resucitado, y es entonces cuando cae a sus pies (ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας, 11,32). Nuevamente estamos aquí ante una prolepsis que introduce un motivo pascual más en la escena y que refleja una tarea semejante a la que decíamos respecto a 16,16-20: algunos rasgos de María de Betania parecen indicar una relectura de María Magdalena[674], aunque con una finalidad diversa a la del citado fragmento de los discursos de despedida. Aquí se trataría más bien de la pregunta por el destino de los muertos, cuya respuesta la encuentra Juan en la muerte y resurrección de Jesús, que por esta razón se evocan a través de los motivos de la aparición en el sepulcro.

El contexto de duelo en el que se llevan a cabo las acciones de María y sus propias características hacen pertinente el análisis ritual de las mismas. Como ya se dijo en el capítulo dedicado al tema[675], uno de los elementos más relevantes de la conducta ritual es su carácter corporal: el cuerpo participa activamente a lo largo de todo el proceso mediante gestos o movimientos que son los que posibilitan la eficacia ritual. Los elementos de análisis de las acciones rituales que señalábamos en su momento y que nos disponemos a aplicar son los siguientes: qué se hace y cuándo, cuáles son las acciones más significativas, la coherencia o incoherencia que existe entre ellas o en lo que respecta al contexto, y cuáles son los sentidos que se emplean.

Las acciones de María especialmente significativas son “ver” a Jesús, “caer a sus pies” tras la visión y “llorar” ritualmente por su hermano muerto (11,32-33). A la luz del paralelismo de la escena con la de la aparición a María Magdalena se descubre que su postración es consecuencia de su visión del Resucitado; ella reconoce su nueva condición y su visión la

---

[674] Además de los motivos de “ver” y “llorar”, hay otros elementos en común: a Jesús se le llama “maestro” (διδάσκαλος / ραββουνι-διδάσκαλε) en ambos casos (11,28; 20,16), las dos se encuentran a los pies de Jesús (las palabras que éste dirige a María en 20,17 pueden presuponer esta postura corporal), en ambos lugares se alude a una “llamada” (ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε/λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριάμ) de Jesús (11,28; 20,16), y otras imágenes sobre la tumba y los cuerpos muertos a las que haremos referencia más adelante. Muchos estudiosos destacan la conexión que presentan María de Betania y María Magdalena en el cuarto evangelio; entre ellos, Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1466; Barret, *El evangelio*, 747; Lindars, *The Gospel of John*, 397; Kitzberger, "Mary of Bethany", 584; Mercedes Navarro, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8* (Estella: Verbo Divino, 1999), 250, n. 155; Hakola, "A Character Resurrected", 232. Este paralelismo de las dos mujeres, resultado, como hemos señalado, de la actividad literaria y teológica del grupo joánico a partir de la escena del sepulcro (20,1-18), explica que ambas hayan sido confundidas por la tradición. Para el tema y bibliografía, cf. Beavis, "Reconsidering", 281-289.

[675] Cf. *supra* p. 81.

constituye en una mujer con una mirada transformada, capaz de descubrir la acción vindicativa y restauradora de la vida de Dios en el cuerpo muerto del crucificado.

En María hay, sin embargo, una contradicción que no existe en 16,16-20.22 ni en la escena de aparición del Resucitado a María Magdalena: en su visión y consecuente postración continúa llorando, es decir, persiste en acciones rituales de duelo por Lázaro que son acordes, por otro lado, con las palabras que pronuncia: "Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto el hermano mío" (11,32). Esta contradicción se explica porque Lázaro continúa muerto; el tiempo del abandono de la pena y de las lágrimas, y el paso a la alegría (16,20; 20,16.18.20) llegarán más adelante, cuando Lázaro salga del sepulcro. María, por tanto, ha dado el primer paso de "ver" al Resucitado, y sólo más adelante conocerá sus consecuencias.

4.5.2. Contexto ritual de pena y contexto ritual de alegría

En los textos a los que hemos aludido más arriba de los discursos de despedida (16,16-20.22) y de la aparición del Resucitado a María Magdalena (20,11-18) se observa un giro rotundo a nivel emocional: hay un tiempo de "no ver" (θεωρέω), que es el tiempo del duelo por Jesús, un periodo de tristeza en el que se llevan a cabo las acciones rituales atribuidas culturalmente a las mujeres de llorar y entonar lamentos, y hay un tiempo de "ver" (ὁράω), que, a diferencia del anterior, se caracteriza por la alegría.

Como señalamos en el capítulo 2[676], las emociones son inseparables del contexto en el que aparecen, ya que cada cultura define la conexión entre las diferentes situaciones y los estados emocionales asociados a ellas. Este hecho era incluso más acusado en el mundo antiguo, donde el entorno socio-cultural tenía un poder configurador mayor sobre las emociones individuales. Este fenómeno social se observa también en los contextos rituales, ya que en ellos unas fases están asociadas a las emociones de pena (provocando un "estado ritual de pena" mediante el desarrollo de determinadas acciones) y otras a las de alegría (generando un "estado ritual de alegría" a través nuevamente de unos actos específicos). En lo que respecta al duelo, pertenece al ámbito asociado a las emociones de pena y a acciones rituales como llorar, asunción de suciedad o ayuno, y su final se marca mediante la ejecución de acciones rituales específicas (entre ellos, los banquetes) que vehiculan el cambio a un estado emocional de alegría.

Los datos expuestos iluminan lo que 11,32-33 afirma sobre María de Betania así como algunos elementos de los pasajes joánicos con los que dicho versículo tiene relación: 16,16-20 y 20,11-18; también la sorprendente expresión de Jesús en 11,14-15 ("Así que en este momento les dijo claramente: 'Lázaro está muerto [ἀπέθανεν], y me alegro [χαίρω] por vosotros de no haber estado allí, para que creáis"), que, como dijimos páginas atrás, sería abordada posteriormente.

[676] Cf. *supra* pp. 83-84.

Como venimos afirmando, en Jn 16,16-20 y 20,11-18 aparecen dos tipos de experiencias visionarias que, pese a algunas diferencias, presentan rasgos semejantes[677]: una, expresada con θεωρέω, que no alcanza a reconocer al Resucitado (16,16.17.19; 20,12.14) y otra, expresada con ὁράω, que sin embargo sí lo hace (16,16.17.19; 20,18). La primera visión, de carácter imperfecto, estaría dentro de lo que hemos definido como "estado ritual de pena" (cf. λυπέω y λύπη, 16,20) generado por las acciones rituales de llorar (κλαίω, 16,20; 20,11.13.15) y lamentarse (θρηνέω, 16,20); la segunda, que logra penetrar en el sentido de lo que se manifiesta, estaría dentro del "estado ritual de alegría" (χαρά, 16,20; también 16,22; 20,20), pero, sin embargo, aparentemente, no tiene ninguna acción ritual asociada a él.

Desde el punto de vista ritual, este último elemento señalado (el tránsito de un estado de pena a uno de alegría sin mediación de un cambio de ritos) representa una anomalía. Lo que cabría esperar ritualmente es que el estado de alegría aconteciera una vez concluido el ciclo del duelo por Jesús (al menos, unas determinadas fases de él), con la celebración de los actos rituales pertinentes (por ejemplo, un banquete). Esta anomalía está revelando, sin embargo, que lo que está en juego aquí es que el ritual de duelo se ha quebrado porque aquél que creían muerto está vivo; con otras palabras, es la resurrección de Jesús y, consecuentemente, la "visión" del Resucitado, lo que pone fin a las acciones rituales que expresan la pena. Sin embargo, y como señalaremos después, creemos que hay indicios suficientes en el texto para sostener que Juan está proponiendo que las acciones rituales de llanto y lamentos (ligadas social y culturalmente al ámbito femenino) constituyen un vehículo para descubrir que la muerte ha dado paso a una nueva vida.

Lo dicho ratifica la interpretación que hacíamos más arriba sobre la aparente incongruencia entre las acciones de María de Betania en 11,32-33 (reconoce anticipadamente a Jesús como resucitado y, consecuentemente, se postra ante él, y su persistencia en un estado de duelo por su hermano mediante el llanto ritual). En su caso, y a diferencia de lo que ocurre en 16,16-20 y 20,1-18, la visión de la que es objeto no provoca el cese de las lágrimas y el tránsito a la alegría porque está llorando por Lázaro, no por Jesús. De este modo, el texto deja el personaje de María abierto a una posterior mejor comprensión de las consecuencias que tiene su visión de Jesús como Cristo Resucitado sobre el destino de su hermano muerto. Esto no ocurre, sin embargo, en lo que respecta al propio Jesús, ya que, mediante la afirmación que hizo más atrás a sus discípulos ("Así que en este momento les dijo claramente: 'Lázaro está muerto [ἀπέθανεν], y me alegro [χαίρω] por vosotros de no haber estado allí, para que creáis", 11,14-15) es presentado por el texto anticipando que en el caso de Lázaro ocurrirá algo similar a lo que muestran

[677] Tal y como hemos indicado más atrás, la principal diferencia entre ambas es que en 16,16-20 tenemos οὐ / οὐκέτι θεωρέω y en 20,11-18 no hay partícula negativa, esto es, en los discursos de despedida se indica un periodo en el que Jesús "no está" con los discípulos y, por tanto, ni le ven ni le reconocen, mientras que en 20,11-18 Jesús "está" pero María Magdalena no es capaz de reconocer su nueva condición resucitada.

16,16-20 y 20,11-18 sobre él mismo: también su muerte se asocia a la alegría y no a la pena.

4.5.3. La respuesta emocional de Jesús ante la muerte de Lázaro y ante su propia muerte

Las lágrimas rituales de María y de los judeos que le acompañan (κλαίουσαν /κλαίοντας, 11,33) provocan en Jesús una respuesta altamente emocional, descrita en 11,33-38 en los siguientes términos: se le conmueve el espíritu (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι), se turba (ἐτάραξεν ἑαυτὸν), derrama lágrimas (ἐδάκρυσεν) y se conmueve de nuevo en su interior (ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ). Este dato del texto (que abordaremos más adelante desde la perspectiva de la construcción del género) es muy sorprendente porque contrasta con la forma en la que versículos atrás Jesús había hablado de la muerte de su amigo y de la suya propia.

El significado que presenta aquí el verbo ἐμβριμάομαι está lejos de ser claro a la luz de las diversas interpretaciones del mismo. La dificultad procede del hecho de que, además de ser un término poco utilizado tanto en la versión de los LXX como en el Nuevo Testamento, significa literalmente "estar airado", "increpar" o "reprochar"[678]. Esto ha provocado que algunos autores acepten este significado[679] y atribuyan el enfado de Jesús, bien al hecho de la muerte (la de Lázaro y la anticipación de la propia)[680], o bien a la falta de fe que, a su juicio, se observa en María y en los judeos que están con ella[681]. Sin embargo, a la luz del contexto, en el que Jesús no manifiesta una actitud hostil ante María y sus acompañantes ni signos de recriminar su llanto (al contrario, él mismo llorará posteriormente), y teniendo asimismo en cuenta que el verbo ἐμβριμάομαι presenta aquí la peculiaridad de ir acompañado tanto de τῷ πνεύματι (11,33) como de ἐν ἑαυτῷ (11,38), expresiones ambas que sitúan la acción dentro del propio Jesús, creemos más apropiado un significado diferente al de la ira. Además, y como vamos a ver a continuación, tener en cuenta las dos emociones que acompañan a ἐμβριμάομαι en 11,33 y 11,35 (ἐτάραξεν ἑαυτὸν y las indicadas por ἐδάκρυσεν, respectivamente) contribuye a

---

[678] En la versión de los LXX encontramos: (1) el sustantivo ἐμβριμήματι en una ocasión (Lm 2,6), traduciendo el hebreo זַעַם, en referencia al enfado o indignación de Yahvé; (2) el verbo ἐμβριμάομαι en otra ocasión (Dn 11,30), traduciendo el mismo término hebreo y con un sentido semejante al anterior. En el Nuevo Testamento aparece en Mc 1,41; 14,5; Mt 9,30; en los tres casos connota asimismo enfado o reproche. Cf. N. Walter, "ἐμβριμάομαι", en: *DENT* I, 1353; *LSJ*, 540.

[679] Para el estado de la cuestión del tema, cf. Cullen I.K. Story, "The Mental Attitude of Jesus at Bethany: John 11.33-38": *NTS* 37 (1991) 51-66; Sproston North, *The Lazarus Story*, 148-151; Voorwinde, *Jesus' Emotions*, 169-177. Los autores ofrecen un resumen de las diferentes formas en las que se ha interpretado este verbo en las traducciones antiguas, en los Padres de la Iglesia y en estudios más recientes.

[680] Algunos autores que interpretan el verbo como enfado o indignación por el hecho de la muerte son Culpepper, *Anatomy of the Fourth*, 111; Voorwinde, *Jesus' Emotions*, 177.

[681] Autores representativos de ligar el enfado a la falta de fe son, entre otros, Schnackenburg, *El evangelio II*, 415-416; Moloney, *El evangelio*, 344-345; Coloe, *Dwelling in the Household*, 90.

su interpretación. Vamos a proceder, por tanto, a analizar los verbos ταράσσω y δακρύω con este fin.

El verbo ταράσσω aparece en 11,33 acompañado de ἑαυτὸν. El término puede significar "agitar", "inquietar" o "estar perturbado (física o mentalmente) o confuso", tanto en sentido literal como metafórico[682]. Cuando se utiliza de este segundo modo hace referencia a una emoción o conmoción profunda, y ésta es la acepción que encontramos en el cuarto evangelio. Los lugares en los que aparece son significativos[683], ya que en todos ellos la conmoción está provocada por el hecho de la muerte de Jesús, y su sujeto es tanto el propio Jesús como los discípulos.

> Ahora mi alma está turbada (ἡ ψυχή μου τετάρακται). Y, ¿qué voy a decir? ¡Padre líbrame de esta hora! Pero, ¡si he llegado a esta hora precisamente para esto! (12,27)
>
> Cuando pronunció estas palabras, Jesús se turbó en su interior (ἐταράχθη τῷ πνεύματι) y declaró: 'En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me entregará' (13,21)
>
> No se turbe vuestro corazón (Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία). Creéis en Dios: creed también en mí (14,1)
>
> No se turbe vuestro corazón (μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία) ni se acobarde (14,27b)[684]

Dado, por tanto, el uso que el cuarto evangelio hace del verbo ταράσσω, es razonable sostener que la conmoción de Jesús en 11,33 tiene su origen en la perspectiva próxima de su propia muerte[685]. No podemos perder de vista, además, esto que venimos denominando "doble hilo narrativo" en el texto por el que la posible muerte de Jesús acompaña el relato de Lázaro desde el inicio y se recuerda de diferentes modos, entre ellos, aludiendo al peligro mortal por el conflicto con los judeos que asume voluntariamente yendo a Betania (10,39; 11,8.16) o anticipando su próxima muerte entendida como glorificación (11,4) que culminará finalmente en una nueva vida resucitada (11,25-26) por la que dará vida también a Lázaro (11,4.11).

---

[682] H. Balz, "ταράσσω", en: *DENT* II, 1685-1686; *LSJ*, 1757-1758.

[683] El único lugar que no tenemos en cuenta es 5,7, donde presenta un significado literal: "Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita (ταραχθῇ) el agua".

[684] Traducción propia.

[685] Voorwinde, *Jesus' Emotions*, 177-182 estudia pormenorizadamente el significado que presenta en 11,33 el verbo ταράσσω y su relación con el resto de lugares de Juan en los que aparece, y llega a conclusiones semejantes a las que presentamos aquí. Para Salazar Infante, "Jesus Shed Tears", 248, sin embargo, Juan utiliza ταράσσω en 11,33 con un sentido literal, esto es, "agitarse" o "ser movido a", y considera que lo que quiere expresar es que la muerte de Lázaro "le mueve" a Jesús a la acción, esto es, a resucitarle. Esto explicaría, a su juicio, las palabras que pronuncia a continuación, en el v. 34: "¿Dónde le habéis puesto?". En nuestra opinión, el hecho de que ταράσσω aparezca siempre en el cuarto evangelio en referencia a la muerte de Jesús apunta a que el texto quiere evocar las emociones ligadas a la misma.

Por su parte, el verbo δακρύω es un *hapax legomenon* del Nuevo Testamento e indica la acción de llorar acompañada de un derramamiento de lágrimas[686]. Es un verbo que la Septuaginta utiliza en escasas ocasiones (Job 3,24; Ez 27,35; Mi 2,6; Si 12,16; 31,13; 2 M 4,37; *3 Mac* 4,4; 6,23; *4 Mac* 15,20)[687] con el fin de expresar las emociones de pena por una desgracia o por la muerte[688]. Dado que en algunas ocasiones lo encontramos en contextos narrativos explícitamente ligados al duelo por los muertos[689], podemos inferir que indica el llanto ritual por los difuntos. Éste es el uso que se aprecia asimismo en la literatura helenística y grecorromana, donde, tal y como señalamos en el capítulo 2, aparece con un sentido semejante a κλαίω para expresar las lágrimas rituales por los

[686] El sustantivo correspondiente, δάκρυον, únicamente aparece en Lc 7,38.44. Cf. G. Schneider, "δακρύω", "δάκρυον", en: *DENT* I, 826; *LSJ*, 367.

[687] LXX Job 3,24: "Pues ante mis alimentos, un suspiro ha venido, y yo lloro (δακρύω), atormentado de miedo"; LXX Ez 27,35: "Todos los que habitan las islas se entristecieron por ti, y sus reyes con asombro se asombraron, y lloró (ἐδάκρυσεν) su rostro"; LXX Mi 2,6: "No derraméis lágrimas (κλαίετε δάκρυσιν), que no lloren (δακρυέτωσαν) por eso, pues él no rechazará objetos de reproches"; LXX 2 M 4,37: "Así pues, Antíoco, afligido anímicamente y conmovido, llorando (δακρύσας) por la sensatez y la gran moderación del difunto"; *3 Mac* 4,4: "Pues con amargura de ánimo y sin ninguna piedad eran expulsados todos a la vez por las autoridades de cada ciudad, de modo que ante estos inhabituales castigos incluso algunos de sus enemigos, al ver ante sus ojos la piedad común y al reflexionar sobre el imprevisible vuelco de la vida humana, lloran (δακρύειν) por la desdichada expulsión de aquellos"; 6,23: "Pues cuando escuchó el clamor y vio a todos de bruces en espera de la muerte, comenzó a llorar (δακρύσας), mientras amenazaba con ira a sus amigos diciéndoles"; *4 Mac* 15,20: "Has visto las carnes amputadas de tus hijos, las de unos sobre las de otros, manos desmembradas sobre manos desmembradas, cabezas desolladas sobre cabezas desolladas, cómo caían cadáveres sobre cadáveres y, al ver el lugar repleto de gente por los tormentos de tus hijos, no derramaste ni una lágrima (ἐδάκρυσας)". Por su parte, el libro del Eclesiástico utiliza el término para hablar de aquéllos que derraman lágrimas engañosas; indirectamente, su autor parece comprender que su significado está ligado a la pena (aunque, en este caso, sería fingida). Si 12,16: "El enemigo se muestra dulce con sus labios, pero con su corazón maquina echarte al hoyo; el enemigo llora con sus ojos (δακρύσει), pero si encuentra ocasión no se harta de sangre"; 31,13: "recuerda que ojo envidioso es cosa mala. ¿Qué hay creado peor que el ojo? Por eso llora (δακρύει) a la vista de cualquier cosa". Aunque, como hemos señalado arriba, δακρύω no es utilizado con frecuencia por la Septuaginta (lo hace únicamente en los textos que acabamos de presentar), no ocurre lo mismo con el sustantivo δάκρυον, que encontramos en más ocasiones, algunas de ellas para expresar llanto ritual. Así LXX Lm 2,11a: "El llanto (δάκρυσιν) consume mis ojos"; 2,18b: "corran a torrentes tus lágrimas (δάκρυα)".

[688] No compartimos la opinión de Salazar Infante, "Jesus Shed Tears", 245-246, quien considera en la versión de los LXX el verbo δακρύω se usa en contextos tan diferentes que no se puede llegar a una conclusión definitiva ni a establecer que expresa emociones ligadas al duelo por los muertos.

[689] Así, en LXX Job 3,22 se habla de los que suspiran por la muerte (τοῦ θανάτου). LXX Ez 27,32 habla del duelo por Tiro, utilizando los términos θρῆνος y θρήνημα. Mi 2,4, versículo que pertenece a un oráculo de juicio, se refiere a los lamentos (θρηνηθήσεται θρῆνος) que se cantarán por los injustos. *3 Mac* 4,3 habla del llanto y lamentaciones (κοπετοῦ καὶ γόων) que se harán por los judeos. Según García Santos, *Diccionario del griego bíblico*, 188, sin embargo, y sorprendentemente, el verbo δακρύω significa simplemente derramar lágrimas, llorar por algo, sin tener en cuenta la dimensión ritual a la que apunta.

muertos, al igual que el sustantivo δάκρυον (*Il*. VI, 496; XXIV, 4.9; *Leg*. XII, 959e; *Cons. ux*. 9; *De Luc*. 12)[690].

Al ser un verbo que expresa estado o condición, que en este caso (11,35) está en aoristo, constituye lo que se denomina aoristo ingresivo o incoativo que, como tal, indica el momento en el que da comienzo la acción a la que hace referencia, en este caso, llorar[691]. El texto, por tanto, muestra a un Jesús afectado por la muerte que en ese preciso instante experimenta una emoción que le provoca ese tipo de llanto. El hecho de que este acto de llorar de Jesús se exprese por medio de δακρύω y no de κλαίω, como en el caso de María y los judeos, puede hacer pensar que Juan ha querido establecer una diferencia entre ambos términos con el fin de distinguir las emociones de Jesús de las del resto. Sin embargo, dado que, tal y como hemos señalado más arriba, los dos son utilizados por diferentes fuentes (la literatura bíblica, helenística y grecorromana) para expresar el llanto ritual por los muertos, podemos sostener que tal diferencia puede responder meramente a cuestiones de estilo[692].

Hay, además, otro detalle del texto que nos aporta información sobre el sentido de δακρύω en 11,35: la oración de la que constituye el verbo principal es asindética, esto es, carece de una partícula que la una a lo que la precede. El cuarto evangelio, aunque habitualmente conecta las oraciones mediante καὶ, δὲ o οὖν, recurre con cierta frecuencia al asíndeton[693], al igual que hacen los sinópticos. El asíndeton puede ser gramatical o retórico; de ellos, nos interesa de forma especial el último, ya que se distingue del gramatical principalmente por utilizarse para expresar emociones, tal y como ocurre en el versículo que estamos abordando. Este tipo de asíndeton genera viveza narrativa y logra un mayor impacto en la audiencia mediante la presentación de diferentes elementos (ideas, emociones) de forma separada, distinguiéndolos de los anteriores, y no como una

---

[690] Para el texto de Homero, *Il*. VI, 496; XXIV, 4.9, cf. *supra*, nota 184; Platón, *Leg*. XII, 959e: "El imponer que se llore (δακρύειν) al finado (τετελευτηκότα) o que no, sería cosa fea"; para Plutarco, *Cons. ux*. 9, cf. *supra,* nota 212; para Luciano, *Luct*. 12, cf. *supra*, nota 150.

[691] Moulton - Turner, *A Grammar III*, 71-72.

[692] Así también Andrew T. Lincoln, "The Lazarus Story: A Literary Perspective", en: R. Bauckham - C. Mosser (ed.), *The Gospel of John and Christian Theology* (Michigan - Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008) 2759-3046 (version Kindle), 5792, n. 27. Sin embargo, Voorwinde, *Jesus' Emotions*, 182 cree que es posible que el texto quiera distinguir entre el llanto ruidoso de María y los judeos del llanto silencioso y pacífico de Jesús. Por su parte, Salazar Infante, "Jesus Shed Tears", 241-246.249 resume las cuatro diferentes interpretaciones que se han dado de este peculiar "llorar" de Jesús, que no son muy diferentes de las ya expuestas sobre la concepción del verbo ἐμβριμάομαι: (1) pena por la muerte de un amigo querido; (2) tristeza y oscuridad a causa de la persecución y la inevitabilidad de la muerte; (3) la perspectiva de su propia pasión y muerte; (4) la falta de fe de María y los judeos. El autor cree que el significado de δακρύω en 11,35 tiene que ver con la frustración de Jesús ante la falta de fe de quienes lo rodean. Llega a esta conclusión (1) tras un estudio detallado del uso del verbo en la Septuaginta, cuyas conclusiones hemos discutido más arriba, y (2) porque, a su juicio, κλαίω está indiscutiblemente ligado al duelo en el cuarto evangelio y, por tanto, el uso de δακρύω indica un tipo de emoción que no está originada por el hecho de la muerte.

[693] Blass - Debrunner - Funk, *A Greek Grammar*, #462.

mera explicación de ellos sino más bien como un avance respecto a él[694]. Teniendo en cuenta las características señaladas, podemos afirmar que el contenido de 11,35 logra crear un impacto emocional a quien lo escuche, no sólo por lo que dice (esto es, que Jesús se conmueve hasta las lágrimas) sino por cómo lo dice (mediante el recurso al asíndeton)[695].

Tras este desarrollo sobre el significado de los términos ταράσσω y δακρύω, ya estamos en condiciones de sostener que, dado el sentido de éstos, lo que parece indicar el discutido verbo ἐμβριμάομαι que va junto a ellos (11,33.38) es, no enfado o ira, sino una emoción de conmoción debida al hecho de la muerte. Queda todavía, sin embargo, por determinar con mayor precisión (1) a qué muerte está ligada (¿la de Lázaro, la de Jesús?) la conmoción expresada por ἐμβριμάομαι y (2) a qué muerte se deben (¿la de Lázaro, la de Jesús?) las lágrimas expresadas por δακρύω. Para ello hemos de prestar atención a las conexiones que presentan entre sí el conjunto de términos que acabamos de analizar[696]. Presentamos a continuación un esquema que sintetiza nuestra propuesta y que posteriormente justificaremos.

A	[33]Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι	[33] Así que a Jesús, como vio que ella lloraba y que lloraban los judeos que habían venido con ella, se le conmovió el espíritu	Conmoción debida a ver llorar a María y a los judeos por la muerte de Lázaro
B	καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν	y se turbó	Perturbación debida a la evocación de su propia muerte (cf. 12,27; 13,21; 14,1.27b)
C	[34]καὶ εἶπεν· ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ· κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε. [35]ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦ	[34] Y dijo: "¿Dónde le habéis puesto?" Le dicen a él: "Señor, ven y lo ves". [35] Jesús derramó lágrimas.	Lágrimas de pena debidas a la evocación del cuerpo muerto de Lázaro y el suyo propio (cf. 20,1-18)

[694] Smyth, *A Greek Grammar*, #2165.

[695] Para diferentes usos del asíndeton en el cuarto evangelio, ver Poythress, "The Use of the Intersentence", 332-333. El autor cree que la construcción asindética de 11,35 indica que hay una perturbación en la conexión causal de los eventos narrativos del contexto. Al no ofrecer un análisis detallado, no es posible saber cómo entiende la ruptura en el versículo que nos ocupa. Para este tema, ver también Salazar Infante, "Jesus Shed Tears", 249-250.

[696] Hakola, "A Character Resurrected", 240-246 discute ampliamente las dificultades para interpretar el significado de este verbo; finalmente, cree que para establecerlo es necesario tener en cuenta el contexto narrativo, como proponemos aquí.

D	[38] Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον·	[38] Así que Jesús va al sepulcro conmoviéndose de nuevo en su interior	Conmoción ligada a la marcha hacia el sepulcro de Lázaro y el suyo propio (cf. 20,1-18)

A nuestro juicio, la emoción señalada en A (11,33ab) y expresada mediante el verbo ἐμβριμάομαι, tiene su origen en el hecho de que Jesús ve llorar a María y a los judeos que la acompañan a causa de la muerte de Lázaro. La razón que nos conduce a sostener esta relación es la construcción sintáctica, ya que el verbo εἶδεν, que es el verbo de la proposición subordinada introducida por ὡς, depende del verbo principal ἐνεβριμήσατο; de εἶδεν dependen a su vez los participios κλαίουσαν y κλαίοντας, ya que son su objeto directo.

En lo que respecta a la emoción indicada en B (11,33c), expresada en esta ocasión con el verbo ταράσσω, creemos que la perturbación de Jesús se debe a la anticipación de su propia muerte. La razón que lo sostiene es que, tal y como hemos explicado más arriba, éste es el tema que está en juego en el resto de lugares del cuarto evangelio en que encontramos el término (12,27; 13,21; 14,1.27b). La sintaxis avala nuestra propuesta, ya que ἐτάραξεν es el verbo principal de una proposición independiente a la anterior, a la que está unida mediante καὶ, según la característica parataxis joánica. Por tanto, a lo que se refiere 11,33b es a la perturbación que origina en Jesús su próxima crucifixión.

Mientras que, a nuestro juicio, las emociones de 11,33 (A y B) tienen su origen en la muerte de Lázaro y la de Jesús, respectivamente, las que hemos señalado como C y D (11,34-35a.38, expresadas con δακρύω y ἐμβριμάομαι) nacen como consecuencia de ambas muertes. En esta parte, el texto alude a varios elementos de la escena de la tumba del propio Jesús, de modo que ésta y la de Lázaro aparecen estrechamente vinculadas.

El elemento más evidente que liga ambos espacios es la mención explícita del sepulcro (μνημεῖον, 11,38), término que también María Magdalena repite sin cesar para indicar que el de Jesús está vacío (20,1.2.3.4.6.8.11)[697]. Otro elemento es la expresión "¿Dónde le habéis puesto?" (ποῦ τεθείκατε αὐτόν, 11,34), que evoca la afirmación constante de María Magdalena de no saber "dónde han puesto al Señor" (20,2.13.15)[698]. La respuesta

[697] Jn 20,1: "El primer día de la semana fue María Magdalena de madrugada al sepulcro (εἰς τὸ μνημεῖον) cuando todavía estaba oscuro y vio que la piedra estaba retirada del sepulcro (ἐκ τοῦ μνημείου)"; 20, 2: "Se han llevado del sepulcro (ἐκ τοῦ μνημείου) al Señor"; 20,3: "y se encaminaron al sepulcro (εἰς τὸ μνημεῖον)"; 20,4: "y llegó primero al sepulcro (εἰς τὸ μνημεῖον)"; 20,6: "entró en el sepulcro (εἰς τὸ μνημεῖον)"; 20,8: "el que había llegado el primero al sepulcro (εἰς τὸ μνημεῖον)"; 20,11: "Estaba María junto al sepulcro (πρὸς τῷ μνημείῳ), fuera, llorando".

[698] Jn 20,2: "Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto (οὐκ οἴδαμεν **ποῦ ἔθηκαν αὐτόν**); 20,13: "Le preguntaron: 'Mujer, ¿por qué lloras?' Ella les respondió: 'Porque se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto (οὐκ οἶδα **ποῦ ἔθηκαν αὐτόν**)'"; 20,15: "Señor, si te lo has llevado, dime dónde lo has puesto (εἰπέ μοι **ποῦ ἔθηκας αὐτόν**) para que yo me lo lleve".

que Jesús recibe, "Señor, ven y lo ves" (ἔρχου καὶ ἴδε, 11,34), remite asimismo a la escena de la tumba vacía, pero de un modo indirecto, ya que parece ser un dato de la tradición de la tumba de Jesús que Juan ha desplazado al relato de Lázaro. Curiosamente, tanto Marcos como Mateo han conservado el dato del mandato que reciben las mujeres que van a la tumba de Jesús de "ver el lugar" que su cuerpo había ocupado antes (Mc 16,6; Mt 28,5-6)[699]. Sin embargo, no encontramos una mención semejante en los relatos de aparición lucano y joánico. En lo que respecta a este último, parece haber colocado dicha mención, anticipadamente, en 11,34, esto es, en la peculiar reelaboración del relato de aparición del Resucitado que es el relato de Lázaro.

Por tanto, a la luz de la relación que establece el texto entre ambos sepulcros, se deduce que las lágrimas de Jesús (ἐδράκυσεν) están originadas, no sólo por la muerte de Lázaro sino por la suya. Este mismo vínculo persiste en la mención de Jesús dirigiéndose a la tumba de Lázaro (11,38). Es la marcha hacia ella la que genera su conmoción final (ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ), tal y como indica el hecho de que ἐμβριμώμενος dependa del verbo principal ἔρχεται[700].

De modo que las emociones de Jesús que encontramos en 11,33-35a.38 se deben tanto a la irremediable muerte de su amigo como a la anticipación de la propia. A este respecto, los vínculos que presenta el texto con la escena del sepulcro de Jesús son claros y deliberados. Jesús, quien ya había anticipado su muerte y estaba dispuesto a afrontarla (11,4.7.11.15), se muestra aquí, sin embargo, y sin negar lo anterior, vulnerable, turbado y conmovido. A la luz del doble hilo narrativo que a nuestro juicio presenta el relato, la marcha de Jesús hacia el sepulcro de Lázaro implica para él decidir de nuevo asumir su propio destino de muerte[701]. Las dos muertes, los dos sepulcros y los dos duelos nuevamente se entrecruzan.

4.6. El sepulcro como lugar de vida (11,38b-44)

4.6.1. La marcha al sepulcro

El sepulcro es otro de los espacios centrales, junto con la casa, del ritual de duelo. Como ya se dijo anteriormente, las tumbas son un lugar liminar por ser el espacio en el que simbólicamente vivían los muertos, de ahí que en la antigüedad los cementerios se

[699] Mc 16,6: "Pero él les dijo: 'No os asustéis; sé que buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado. Pero ha resucitado, ya no está aquí. Ved el lugar (ἴδε ὁ τόπος) donde lo pusieron"; Mt 28,5-6: "El ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: 'Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el Crucificado. Pero no está aquí, pues ha resucitado, como había anunciado. Venid, ved el lugar donde estaba (ἴδετε τὸν τόπον)".

[700] Schnackenburg, *El evangelio II*, 417, sin embargo, liga esta segunda conmoción de Jesús a lo que dicen los judeos en el versículo anterior, basándose en la presencia al comienzo de la partícula οὖν. En nuestra opinión tiene más peso el nexo entre las dos formas verbales.

[701] Conway, *Men and Women*, 148; Sproston North, *The Lazarus Story*, 147-148; Neyrey, *The Gospel*, 199.

consideraran impuros y estuvieran ubicados fuera de las poblaciones. Son asimismo un lugar de agregación, ya que el entierro o la incineración marcaban el tránsito de los difuntos a su nueva vida. Y son también un espacio tradicionalmente ligado a las mujeres, donde velan y lloran a sus muertos, y un lugar de la memoria: en ellos se recuerda, no sólo la vida de los difuntos, sino también, dado el caso, los eventos maravillosos ligados a su muerte. Como veremos posteriormente, la tumba de Lázaro va a ser ocasión de recuerdo de la tumba de Jesús, de su muerte y resurrección.

La marcha al sepulcro de Lázaro por parte de Jesús hace que por primera vez desde el comienzo del episodio se introduzca en un espacio de muerte, ya que anteriormente había evitado ir a la casa en duelo. Este hecho hace que continúe permaneciendo (de forma paradójica) en un espacio liminar, ya que los cementerios se encontraban fuera de los límites del pueblo. Jesús, por tanto, sigue estando en la frontera.

Como ya dijimos páginas atrás, los teóricos del ritual proponen como categoría de análisis de los espacios rituales su posible conformación simbólica con otro lugar, de manera que constituyan la réplica de otro. Si la aplicamos al sepulcro de Lázaro, la respuesta que encontramos es que es análogo al de Jesús. Como iremos viendo paulatinamente, el cuarto evangelio ha querido vincular simbólicamente ambas tumbas tanto en su descripción como en lo que respecta a los acontecimientos que ocurren dentro de ellas.

4.6.2. "Oler" la muerte y "ver" al Resucitado

La primera actuación de Jesús al llegar al sepulcro de Lázaro es ordenar que sea retirada la piedra, con un mandato que, al estar expresado por medio de un imperativo aoristo, indica una mayor autoridad[702] (11,39). La orden queda suspendida en el aire a causa de la intervención de Marta. Su aparición nuevamente en escena hace que el hecho de la muerte de su hermano y su carácter irreversible se acentúen: es descrita como la "hermana del muerto" (ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος)[703], algo innecesario a estas alturas del relato, y pronuncia unas palabras que aluden al olor del cuerpo en fase de descomposición, repitiendo lo ya dicho en 11,17 sobre los cuatro días de Lázaro en el sepulcro: "Señor, ya huele (ὄζει)[704], porque es el cuarto día"[705].

---

[702] Abbott, *Johannine Grammar*, 2437; Moulton - Turner, *A Grammar III*, 74-75.

[703] Cf. O'Day, "Martha", 495; Zumstein, *L'Évangile I* 377, n. 69, quienes resaltan que la forma τετελευτηκότος, un participio perfecto activo, enfatiza el carácter irremediable de la muerte de Lázaro (y, consecuentemente, el poder de Jesús para devolverle a la vida) así como el vínculo que une a Marta con el hecho de la muerte.

[704] El verbo ὄζω es un *hapax legomenon* del Nuevo Testamento.

[705] Cf. Dorothy A. Lee, "The Gospel of John and the Five Senses": *JBL* 129.1 (2010) 115-127, 124-125 quien pone de relieve, de forma acertada a nuestro juicio, que el cuarto evangelio utiliza los sentidos, también el del olfato, en sentido simbólico para enfatizar las ideas de la muerte y, como veremos en la escena de la unción, de la vida.

Desde una perspectiva ritual, la alusión al olor que hace el texto es muy significativa. Como ya dijimos páginas atrás[706], la muerte en la antigüedad estaba muy asociada al mal olor; más aún para las mujeres, por su atención directa a los cuerpos muertos y por sus visitas posteriores al sepulcro, quienes conocían muy bien el olor característico de la descomposición corporal pese a intentar contrarrestarlo mediante el uso de perfumes. El sentido del olfato acompaña los procesos rituales, también los destinados a los muertos, de modo que el mal olor se asocia a la pérdida, a la liminaridad y a las fases más estrictas del duelo, y el buen olor al final del proceso y a la agregación; consecuentemente, las experiencias olfativas generan a nivel emocional lo que venimos denominando "estados rituales de pena" o "estados rituales de alegría", según el caso. El olor, además, tiene capacidad para unificar los estados emocionales de un grupo reunido y generar sentidos compartidos.

Teniendo esto en cuenta, lo que hace Marta a través de sus palabras no es revelar su falta de fe, como creen algunos intérpretes, sino afirmar el hecho de la muerte y sus consecuencias reales, y verbalizar el mal olor que están experimentando todos los congregados en el sepulcro[707]. En este contexto no es extraño que sea precisamente ella, una mujer y hermana del difunto, que ya habría hecho visitas previas a la tumba, la encargada de expresarlo. A una audiencia familiarizada con los sepulcros difícilmente le pasaría desapercibida esta alusión; todo lo contrario, el poder de los olores para persistir en la memoria hace plausible que la mención hiciera resurgir de la memoria experiencias vividas anteriormente en otras tumbas.

La expresión de Marta aludiendo al olor provocado por la muerte de su hermano incita las últimas palabras que Jesús le dirige explícitamente a ella, que ponen fin al diálogo comenzado en 11,21[708]: "¿No te dije que si crees (ἐὰν πιστεύσῃς) verás (ὄψῃ) la gloria de Dios?" (11,40). Esta expresión, un tanto críptica (ya que en realidad Jesús nada había dicho a Marta explícitamente sobre ello), remite a la pregunta "¿Crees (πιστεύεις) esto?" que él le había lanzado tras su propia proclamación como la resurrección y la vida (11,25-26) así como a su declaración de 11,4: "esta enfermedad no va a conducir a la muerte; es para que se manifieste la gloria (δόξης) de Dios, para que el hijo de Dios sea glorificado (δοξασθῇ) por ella".

El "ver" (ὄψῃ) de Marta está condicionado al hecho de que previamente crea (ἐὰν πιστεύσῃς), y éste es un tema significativo que generalmente no ha sido tenido en cuenta

---

[706] Cf. *supra* pp. 85-87.

[707] Así también Ernst, *Martha from the Margins*, 40. La autora, asimismo, interpreta este versículo teniendo en cuenta las aportaciones de disciplinas que explican la experiencia del olor. Para las opiniones contrarias, cf. *supra* p. 173.

[708] Como dijimos anteriormente, una de las características de los diálogos del cuarto evangelio es que finalizan con una intervención de Jesús, no de sus interlocutores, lo cual conducía a pensar que Juan construyó el de Jesús y Marta como un único diálogo en dos fases y que concluye aquí. Cf. *supra* p. 165.

por los estudiosos[709]. En ningún otro signo de Jesús del cuarto evangelio se requiere "creer" para poder "ver" el acto realizado por él. La respuesta a este enigma está en el verbo utilizado aquí, ὁράω, un término que, según lo dicho más arriba, Juan usa preferentemente para expresar la visión de Jesús resucitado[710]. Teniendo esto en cuenta, lo que Jesús promete a Marta si cree, no es únicamente "ver" salir a su hermano del sepulcro (algo que va a ser a continuación un hecho visible para todos), sino "verle" a él como glorificado/resucitado en la tumba de su hermano. Ambos acontecimientos, esto es, la resucitación de Lázaro y la resurrección de Jesús, se unen en esta expresión, un proceso de identificación que se observa asimismo (como expondremos con mayor detenimiento más adelante) en la descripción en términos muy semejantes de los dos sepulcros y de los acontecimientos ligados a ellos. De este modo, la promesa que Jesús hace aquí a Marta vincula a ésta con el "ver" de su hermana María en 11,32 y con el de los testigos de la resurrección, especialmente con el de María Magdalena (20,18)[711].

Hay aquí un dato significativo porque, como veremos posteriormente, cuando el cuarto evangelio habla de los sepulcros y de la transformación de los cuerpos muertos en cuerpos vivos, habla también de personajes femeninos que son testigos de ello. Dicho de otro modo, en Juan concurren estos tres elementos: (1) sepulcros, (2) cuerpos muertos transformados y (3) mujeres que "ven" al Resucitado, concurrencia que puede explicarse culturalmente por el protagonismo que tenían en la antigüedad las mujeres en el ritual de duelo, por su presencia en los sepulcros y por el desempeño de acciones rituales insustituibles en este espacio ritual. El cuarto evangelio hace así de las mujeres (Marta y

---

[709] Por ejemplo, Barret, *El evangelio*, 608 hace notar que, mientras en otros lugares (por ejemplo, 2,11) la fe es el resultado de ver la gloria, aquí la fe es condición, pero cree que no hay contradicción entre ambas cosas. Keener, *The Gospel of John II*, 847-848 piensa que esta peculiaridad de la afirmación de Jesús tiene únicamente que ver con el propósito de conducir a Marta a un nivel de fe más profundo: "Although throughout the Gospel seeing signs often provoques the most basic level of faith, Jesus calls Martha, who already has confessed her faith (11:21-22,27) to a deeper level of faith: if she believes, then she will see. Thus she woultd see God's glory (11:40) in Jesus's sign (2:11) […] In this case, the glory was the divine purpose for which Lazarus had died: that Jesus might be glorified (11:4), ultimately by the cross". Por su parte, Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community* (Minneapolis: Fortress Press, [2]2003; [1]1995), 66 ha relacionado estas palabras de Jesús con las que dirá después de la reacción de Tomás en 20,29, proclamando dichosos a los que crean sin haber visto; sin embargo, a nuestro juicio, lo que se dice en los dos lugares no es exactamente lo mismo: en el caso de Tomás hay un "creer sin ver" mientras que en el de Marta es un "creer para ver".

[710] Muchos comentaristas hacen notar la relación de esta pregunta de Jesús con 11,4.25-26. Así, por ejemplo, Brown, *El evangelio I*, 680.691; Lindars, *The Gospel of John*, 400; Conway, *Men and Women*, 150; Keener, *The Gospel of John II*, 848; Zumstein, *L'Évangile I*, 377. Sin embargo, no han percibido que el uso del verbo tiene relación también aquí con el "ver" de María de Betania y María Magdalena y, consecuentemente, con las alusiones al mismo tema en los relatos de aparición y los discursos de despedida.

[711] Reinhartz, *Befriending the Beloved*, 55-56 resalta excepcionalmente (ya que rara vez lo hacen los comentaristas) la relación entre los personajes de Marta y María Magdalena, aunque no fundamenta su postura en los vínculos terminológicos como hemos hecho aquí. Para la autora, ambas tienen un rol como creyentes y seguidoras de Jesús, y el encuentro con él conduce a las dos a una mayor profundización en su comprensión y fe.

María de Betania, y María Magdalena) testigos privilegiados de las transformaciones corporales que se producen en los sepulcros; ellas, las encargadas de las principales funciones en el ritual de duelo, son asimismo las destinatarias de una "revelación": "ven" al Resucitado que ha salido de su tumba y "ven" también a otros muertos que salen vivos de sus sepulcros por la acción realizada por Jesús.

4.6.3. La eficacia de la oración de Jesús

Tras ser quitada la piedra y ante la tumba ya abierta de Lázaro, Jesús, con los ojos alzados hacia lo alto (ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω, 11,41), dirige al Padre una oración de acción de gracias[712]. En sus palabras encontramos: (1) una sentencia breve que conforma un paralelismo y (2) una nueva alusión al hecho de creer, esta vez en referencia a todos los presentes.

Jn 11,41b-42	
πάτερ, εὐχαριστῶ **σοι** ὅτι ἤκουσάς μου. ἐγὼ δὲ ἤδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις, ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας	**Padre**, **te** doy gracias porque me escuchaste. Yo había sabido que siempre me escuchas. Pero te hablé a causa de la multitud que me ha rodeado, para que crean que tú me enviaste

La sentencia breve es una fórmula de acción de gracias que, tal y como muestra su estructura paralela conformada por la repetición de "Padre" (sustantivo implícito en el pronombre posterior σοι) y "escuchar", destaca el acto de escucha de Dios a Jesús, que es el motivo del agradecimiento[713]. Ciertamente, ningún dato del texto menciona de forma explícita una petición previa de Jesús, lo cual ha dado lugar a muy diversas interpretaciones[714]. La respuesta está, tal y como hemos señalado anteriormente, en la

[712] En Jn 6,5 y 17,1 también encontramos a Jesús levantando los ojos en un acto de oración. Cf. Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1608.

[713] Abbott, *Johannine Grammar*, 2552 afirma que una repetición en la que se observa un cambio de orden indica una diferencia de énfasis. En este caso, la repetición "lógica", a su juicio, sería colocar el elemento repetido (ἤκουσάς μου) al comienzo de la parte siguiente y no al final. Sin embargo, el segundo elemento comienza con ἐγὼ, no con ἤκουσάς μου. Juan, además, ha modificado el lugar que ocupa el posesivo μου.

[714] Sproston North, "Jesus' Prayer", 166-169 resume (y rebate) las principales interpretaciones: (1) algunos autores consideran que la oración de Jesús es un artificio, un gesto cuyo único propósito es causar impacto entre los presentes; (2) otros autores creen que esta oración presupone un acto de petición y que éste puede detallarse si se observa con profundidad la historia; los partidarios de esta opción generalmente sitúan este momento en el v. 33, donde Jesús se turba; (3) otros, finalmente,

relación que presentan estos versículos con lo dicho por Marta en 11,21 ("sé que todo lo que le pidas a Dios, Dios te lo dará", 11,22), donde sí aparece el poder de la petición de Jesús. Por tanto, podemos decir, son las palabras prolépticas de Marta las que proporcionan el marco de comprensión de esta oración de Jesús, que se formula aquí únicamente como acción de gracias y no como petición por razón de tal prolepsis[715]. Dicha oración, además, provoca que el milagro posterior se vincule a la acción divina; es Dios, por medio de Jesús, su enviado, quien tiene poder para sacar a los muertos del sepulcro.

La segunda parte de la oración clarifica la motivación de la misma: que los presentes crean que Jesús es el enviado de Dios[716]. Nuevamente aparece aquí el tema de la fe, añadiendo, además, el rasgo de Jesús como el "enviado" divino (cf. 11,27). En este caso, no se trata sólo de la fe de los discípulos (11,15) ni de la de Marta (11,26b.40), sino de la de todos los presentes.

Comprendida desde una perspectiva ritual, la oración de Jesús ha de ser considerada como lenguaje ritual. Específicamente, una oración es un acto de comunicación entre los seres humanos y Dios que, a la luz de la teoría ritual adoptada en este estudio, adquiere significado en su propia ejecución y es de carácter performativo, esto es, tiene eficacia en cuanto que lleva a cabo eso que expresa[717]. Al colocar la oración en los labios de Jesús, el objetivo del texto no es principalmente dar una información sobre la relación de Jesús con Dios o sobre las características de lo que se va a producir después, sino realizar o hacer efectivas la relación paternofilial de Jesús con Dios, la petición que Jesús le hace al Padre, el acto de escucha de éste y la consecuente acción de gracias, y la vinculación de lo que va a suceder después (la salida de Lázaro de la tumba) a la acción de Dios. Así, en el acto de orar, Jesús queda constituido en el hijo de Dios cuya acción depende del poder del Padre, y éste se erige como un Dios que escucha la petición de Jesús y saca a los muertos de las tumbas. Asimismo, hemos de tener en cuenta el contexto en el que Jesús la realiza: ante la tumba abierta donde Lázaro yace muerto, y ante un grupo reunido alrededor, que es testigo de la oración de Jesús y testigo, por tanto, del tipo de relación que une a Jesús con Dios y de que este último, el Padre, va a ser el sujeto del milagro. Tal y como dicen algunos teóricos del ritual, las acciones rituales son insustituibles. Lo que tenemos aquí no es una declaración sobre el poder divino para resucitar a los muertos como la consignada, por ejemplo, en 5,21 ("Como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo

---

creen que esta oración intenta mostrar la unidad que existe entre Jesús y el Padre, una unidad que hace innecesaria cualquier petición.

[715] Sproston North, "Jesus' Prayer", 176.

[716] Nuevamente nos encontramos aquí con la expresión ἵνα más aoristo subjuntivo. Cf. *supra*, notas 464 y 637.

[717] Eric J. Rothgery, "Prayer", en: F.A. Salamone (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals* (New York - London: Routledge, 2004) 336-339, 336. Ver también Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory*, 160.201, quien afirma que las oraciones comparten con la conducta ritual en general su carácter performativo.

da vida a los que quiere"), sino una actuación cuyo contexto ritual hace de ella un acto eficaz que atribuye a Dios el poder de resucitar a los muertos tras escuchar la petición de Jesús.

Este carácter ritual de las palabras de Jesús ante la tumba de su amigo Lázaro será retomado en el capítulo 5, momento en el que explicaremos cómo el relato adquiría un poder transformador al ser proclamado en un contexto ritual. En este caso, el hecho de que la fórmula que encontramos en 11,41b-42 esté estrechamente vinculada (tal y como hemos indicado anteriormente) a otros lugares de los escritos joánicos que mencionan el poder de la oración "en el nombre de Jesús" o la dirigida directamente a él (Jn 14,13-14; 15,7.16b; 16,23b-24; 1Jn 3,22; 5,14-15), apunta con mayor claridad a una comunidad que lleva a cabo acciones rituales. Uno de los elementos que tienen en común todos los pasajes mencionados es que tras ellos se puede vislumbrar el grupo joánico. Dentro de ellos, dado el contexto narrativo, 11,41b-42 presenta una característica específica: apuntar a una comunidad que plasma en una fórmula de fe lo que cree que es una las consecuencias de la muerte y resurrección de Jesús: que Dios tiene poder para transformar la muerte en una nueva vida. Al mismo tiempo, dicha fórmula que, según lo dicho, nace en el seno de la comunidad, al ser proclamada en un contexto ritual, va a adquirir, como señalaremos en el último capítulo, una función performativa para el grupo.

4.6.4. La salida de Lázaro del sepulcro: un acto ritual invertido

Como se dijo páginas atrás, el texto que estamos estudiando no describe los primeros ritos de duelo (el momento oficial de la muerte junto con la *conclamatio mortis*, el lavado, unción y vestido del cadáver, el entierro) ya que el relato está construido de tal modo que, durante el tiempo en el que supuestamente se están llevando a cabo, la acción narrativa está situada en el lugar donde Jesús está con sus discípulos (11,4-16). Cuando Jesús se acerca a Betania y la narración describe los acontecimientos que se producen en el pueblo, estos ritos iniciales ya han tenido lugar. Curiosamente, va a ser ahora, en el momento en que Jesús hace salir a Lázaro de la tumba, cuando se dé cuenta de los ritos que en su día se produjeron y no se narraron: por esta escena el lector es informado de cómo era el sepulcro donde fue enterrado, del hecho del entierro en sí, y de las vendas y el sudario que fueron colocadas sobre su cuerpo.

Tras el acto ritual de oración de Jesús, Jesús alza potentemente la voz (φωνῇ μεγάλῃ) y grita (ἐκραύγασεν) el nombre de Lázaro, utilizando el texto aquí una redundancia cuyo fin es indicar la potencia de la voz de Jesús[718]. A continuación le ordena ponerse en movimiento y "venir aquí fuera" del sepulcro (Λάζαρε, δεῦρο ἔξω)[719]. En comparación

[718] De hecho, en el resto de lugares en que aparece κραυγάζω en el Nuevo Testamento nunca va acompañado de φωνῇ μεγάλῃ; cf. Mt 12,19; Lc 4,41; Jn 12,13; 18,40; 19,6; 19,12.15; Hch 22,23. Para el tema ver Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1752f (quien muestra el uso diferenciado del cuarto evangelio de κραυγάζω y κράζω); H.-W. Kuhn, "κραυγάζω", en: *DENT* I, 2404.

[719] Como ya se ha señalado anteriormente (cf. *supra*, nota 576), hemos optado por una traducción literal de la expresión, formada por dos adverbios y carente de verbo, y que lleva implícita la idea de movimiento.

con los sinópticos, el cuarto evangelio utiliza con más frecuencia el verbo κραυγάζω[720], un término que aparece la mayor parte de las veces en el relato de la Pasión en referencia a los gritos emitidos por los judeos para condenar a muerte a Jesús (18,40; 19,6.12.15). En este caso, sin embargo, no estamos ante un grito para la muerte sino para la vida[721], ya que Lázaro sale del sepulcro. La última acción de Jesús sobre Lázaro es una orden, enfatizada nuevamente mediante otro imperativo aoristo[722]: "Liberadlo y dejadle ir" (λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν, 11,44).

Como acabamos de decir, el texto no narra los primeros ritos dirigidos a Lázaro. El que en el mundo grecorromano daba inicio al proceso era la *conclamatio mortis*, que consistía en llamar con voz alta al difunto por su propio nombre con el fin de verificar que la muerte se había producido. Lo que tenemos en 11,43 puede ser visto algo así como una *conclamatio resurrectionis*: el grito de Jesús verifica, no la muerte de Lázaro, sino su nueva vida; con él da comienzo, no el ritual de duelo, sino, simbólicamente, la nueva existencia de Lázaro. El texto, que no ha narrado el enterramiento de Lázaro ni los cuidados anteriores de los que ha sido objeto su cuerpo, presta sin embargo detallada atención a su salida de la tumba y a describir las ropas con las que anteriormente otros habían cubierto su cuerpo. Lo que Juan está expresando a través de estos detalles es una acción ritual invertida. Mediante esta serie de acontecimientos situados en el sepulcro, que desde una perspectiva ritual es el espacio de tránsito a una nueva vida, expresa cuál es el destino de los muertos cuando se cree en Jesús Resucitado: un destino de vida, como vamos a exponer con más detalle a continuación.

4.6.5. El sepulcro como espacio de transformación

En lo que sigue vamos a desarrollar con más detalle el significado de la salida de Lázaro del sepulcro. Para ello, vamos a presentar en primer lugar los datos en los que coinciden y en los que se diferencian los sepulcros de Lázaro y de Jesús, a continuación explicaremos lo que ocurre en ambas tumbas mediante la categoría de transformación y finalmente describiremos cuál es la relación de la salida de Lázaro del sepulcro con las creencias comunitarias sobre el destino de los muertos.

4.6.5.1. El paralelismo entre el sepulcro de Lázaro y el de Jesús

Los detalles en los que coinciden los sepulcros de Lázaro y de Jesús son claros, tal y como presentamos en el siguiente esquema.

---

[720] La frecuencia con la que aparecen en los cuatro evangelios es la siguiente: 1-0-1-6.

[721] Así, estamos de acuerdo con Stibbe, "A Tomb with a View", 50, quien además piensa que, mediante el uso de este verbo, 11,44 estaría haciendo una referencia proléptica a la pasión, con mucha carga irónica. Brown, *El evangelio I*, 680, sin embargo, cree dudoso que el evangelista haya querido contrastar ambos tipos de "gritos".

[722] Otro ejemplo en 11,34. Cf. *supra*, nota 573.

Lázaro		Jesús	
Sepulcro cerrado con una piedra	11,38: "…y estaba cerrada por una piedra (λίθος)" 11,39: "Quitad (ἄρατε) la piedra (τὸν λίθον)" 11,41: "Así que quitaron (ἦραν) la piedra (τὸν λίθον)"	Sepulcro cerrado con una piedra	20,1: "Vio que la piedra (τὸν λίθον) estaba retirada (ἠρμένον) del sepulcro"
El cuerpo muerto fue envuelto con vendas (aunque el hecho no es narrado)	11,44: "atado de pies y brazos con vendas (κειρίαις)"	José de Arimatea y Nicodemo envuelven el cuerpo muerto con lienzos El discípulo amado y Pedro ven los lienzos que habían cubierto su cuerpo	19,40: "Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos (ὀθονίοις)" 20,5: "Al asomarse, vio los lienzos (τὰ ὀθόνια) en el suelo" 20,6: "vio los lienzos (τὰ ὀθόνια) en el suelo"
El rostro del muerto es cubierto por un sudario (aunque el hecho no es narrado)	11,44: "y su rostro había sido envuelto en un sudario (σουδαρίῳ)"	Pedro ve el sudario que había cubierto su rostro (aunque el hecho no es narrado)	20,7: "pero el sudario (σουδάριον) que había cubierto su cabeza no estaba junto a los lienzos (ὀθονίων) sino plegado en un lugar aparte"

Según lo presentado, ambos sepulcros están cerrados por una piedra (λίθος), que es retirada (αἴρω), y los cuerpos de los dos han sido envueltos en vendas (κειρία /ὀθόνιον) y en un sudario (σουδάριον). Este último detalle es muy significativo ya que en la escena del enterramiento de Jesús nada se dice sobre un sudario que, sin embargo, se nombra en 20,7; el dato, por tanto, constituye un elemento más que muestra la estrecha relación entre Jn 11,1-12,11 y 20,1-18.

Los elementos paralelos entre la tumba de Jesús y la de Lázaro van acompañados, asimismo, de algunas diferencias: mientras que la piedra de la tumba de Lázaro necesitará

ser retirada por los que acompañan a Jesús, la que cubría la entrada de la de Jesús ya ha sido desplazada cuando María Magdalena primero y el discípulo amado después la descubren vacía[723]; asimismo, Lázaro requerirá que le sean retiradas las vendas y el sudario, a diferencia de Jesús, cuyas vendas y sudario son encontrados ya quitados, depositados en el lugar donde anteriormente yacía su cuerpo muerto[724]. Mediante estas diferencias el texto establece una distinción entre la resurrección de Jesús y la resucitación de Lázaro: mientras que en el primer caso se produce sin mediación humana, ésta se requiere en el segundo que, además, produce la vuelta de Lázaro a una vida dentro de los parámetros ordinarios, algo que no ocurre en el caso de Jesús. A nuestro juicio, esta particular construcción de la escena, que refleja que el episodio de Lázaro ha sido elaborado sobre la base de la escena del sepulcro de Jesús manteniendo algunos detalles y modificando otros, logra expresar dos aspectos: que es la fe en Jesús, muerto y resucitado, la que hace confesar el destino de vida que espera a los muertos, y que lo que en el plano narrativo venimos denominando "resucitación" de Lázaro es un símbolo de dicha esperanza en la vida del más allá que, como ya dijimos en su momento y señalaremos nuevamente, en el cuarto evangelio contiene ideas afines al concepto de inmortalidad como de la resurrección el último día.

4.6.5.2. La transformación de los cuerpos difuntos de Lázaro y Jesús

La salida de Lázaro del sepulcro es consecuencia de una transformación corporal (un cuerpo muerto se transforma en un cuerpo vivo) que se produce en dicho espacio. Y es una transformación además que, dados los elementos paralelos que presenta con el sepulcro de Jesús, el texto relaciona con la transformación que se produce en el cuerpo muerto de éste[725].

La categoría de transformación hace referencia a un proceso en el que se produce un cambio pero hay una continuidad. En la antigüedad eran muy frecuentes las historias de

---

[723] Mientras que los evangelios sinópticos utilizan el verbo ἀποκυλίω para expresar la idea de "retirar la piedra" (Mc 16,3.4; Mt 28,2; Lc 24,2), Juan hace uso en ambos casos (el de Lázaro y el de Jesús) de αἴρω. Este detalle constituye, a nuestro juicio, un indicio más de los vínculos con los que el cuarto evangelio ha querido presentar ambas escenas.

[724] Tanto las semejanzas como las diferencias han sido objeto de atención por la mayor parte de los estudiosos. Algunos ejemplos son Lindars, *The Gospel of John*, 399.402; Lee, *The Symbolic Narratives*, 214-216; Keener, *The Gospel of John II*, 848.

[725] Debo el concepto de "transformación" a la obra Turid Karlsen Seim - Jorunn Økland (ed.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2009) que, a nuestro juicio, es un concepto que resulta iluminador para los temas que estamos estudiando aquí. El trabajo de Seim y Økland utiliza esta categoría para explicar tanto las creencias sobre la resurrección de los muertos en general como la creencia en la resurrección de Jesús en particular (considerada única y prototípica por las primitivas comunidades cristianas). Cf. Turid Karlsen Seim - Jorunn Økland, "Introduction", en: T.K. Seim - J. Økland (ed.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2009) 1-18, 16.

transformación, y algunas de ellas estaban ligadas a los sepulcros. Un ejemplo de ello lo constituía el fenómeno de las apoteosis de algunos emperadores romanos, de los que consecuentemente se creía que habían sido glorificados. Estos fenómenos tienen relación con la conducta ritual, ya que dichas apoteosis se celebraban ritualmente durante el proceso de duelo y seguían recordándose posteriormente en los sepulcros; esto convertía las tumbas en lugares donde se recordaba, no únicamente la muerte, sino también la nueva vida[726]. Por otra parte, el vínculo que hemos señalado entre apoteosis y ritual resulta lógico, ya que, como afirma la antropología[727], todo tránsito requiere una acción ritual que lo exprese y haga efectivo. Desde esta perspectiva, para que los supervivientes afirmen que los difuntos han pasado a una nueva vida es preciso el desarrollo de acciones rituales específicas.

En el cuarto evangelio se observa, comparativamente, una mayor insistencia en el cuerpo muerto de Jesús y, consecuentemente, en la transformación que éste experimenta. Este hecho va a repercutir en la escena de Lázaro, dados los paralelos que presenta con el relato del sepulcro vacío y la aparición del Resucitado.

Aunque los relatos de la Pasión de los cuatro evangelios hacen referencia al cuerpo muerto de Jesús, que es recogido, preparado y depositado en una tumba por José de Arimatea (Mc 15,45-46; Mt 27,59-60; Lc 23,52-55; Jn 19,38-42)[728], y todos ellos aluden en la escena del sepulcro al lugar que anteriormente ocupaba el cadáver y al hecho de que ya no está ahí (Mc 16,6; Mt 28,6; Lc 24,3.6; Jn 20,2.13.15)[729], Juan es el que más repite la idea del cuerpo, que se percibe en los cuatro aspectos siguientes.

---

[726] Davies, *Death, Ritual and Belief*, 129; Hope, "Contempt and Respect", 109; Seim - Økland, "Introduction", 2-3.

[727] Cf. *supra* pp. 77-80.

[728] Los textos utilizan el sustantivo σῶμα, salvo en una ocasión en Marcos. Así Mc 15,43.45-46: "[…] tuvo la valentía de entrar donde Pilato y pedirle el cuerpo (σῶμα) de Jesús […] Informado por el centurión, concedió el cuerpo (πτῶμα) a José. Este compró una sábana y lo descolgó de la cruz; lo envolvió luego en ella y lo puso en un sepulcro que estaba excavado en la roca"; Mt 27,58-60: "Se presentó a Pilato y pidió el cuerpo (σῶμα) de Jesús […] José tomó el cuerpo (σῶμα), lo envolvió en una sábana limpia y lo puso en su sepulcro nuevo"; Lc 23,52-53: "Se presentó a Pilato y pidió el cuerpo (σῶμα) de Jesús. Después de descolgarlo, lo envolvió en una sábana y lo puso en un sepulcro excavado en la roca, en el que nadie había sido enterrado todavía"; Jn 19,38-42: "[…] pidió a Pilato autorización para retirar el cuerpo (σῶμα) de Jesús. Pilato se lo concedió. Fueron, pues, y retiraron su cuerpo (σῶμα) […] Tomaron el cuerpo (σῶμα) de Jesús y lo envolvieron en lienzos con los aromas, conforme a la costumbre judía de sepultar. En el lugar donde había sido crucificado había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el que nadie todavía había sido depositado. Allí, pues, pusieron a Jesús".

[729] Mc 16,6: "[…] ha resucitado, ya no está aquí (οὐκ ἔστιν ὧδε). Ved el lugar donde lo pusieron (ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν)"; Mt 28,6: "no está aquí (οὐκ ἔστιν ὧδε), pues ha resucitado, como había anunciado. Venid, ved el lugar donde estaba (δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο)"; Lc 24,3.6: "Al entrar, no hallaron el cuerpo (σῶμα) del Señor Jesús […] No está aquí (οὐκ ἔστιν ὧδε), ha resucitado". Jn 20,2: "Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto (οὐκ οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν); 20,13: "[…] se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto (οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν)'"; 20,15: "[…] dime dónde lo has puesto (εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν)".

En primer lugar, en la reiterada preocupación de María Magdalena por no hallarlo. Cuando, según los evangelios sinópticos, llegan las mujeres al sepulcro, ven la piedra rodada (Mc 16,4; Mt 28,1-2; Lc 24,2) y a un joven, un ángel o dos hombres, de quien(es) escuchan la noticia de que el cuerpo de Jesús no está (Mc 16,5-6a; Mt 28,5-6a; Lc 24,5-6a)[730]. En esta parte, Lucas presenta una peculiaridad, ya que, según su versión, son las mujeres las que constatan, antes y por ellas mismas, la ausencia del cadáver (Lc 24,3)[731]. El texto joánico se asemeja parcialmente a este rasgo lucano (aunque lo alarga de forma considerable), ya que, según su versión, también María Magdalena descubre la desaparición del cuerpo, lo que le lleva a repetir sin cesar que se han llevado el cuerpo de Jesús y no sabe dónde está (20,2.13.15)[732].

En segundo lugar, en la descripción de los lienzos (ὀθονίων) y el sudario (σουδάριον) que habían cubierto a Jesús, que yacen sobre el suelo de la tumba (20,7), detalles que no encontramos en los sinópticos[733].

En tercer lugar, en la escena joánica los seres que están en el sepulcro (en este caso dos ángeles) están sentados donde antes había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabeza y otro a los pies (20,12)[734]. En los sinópticos la ubicación del joven, del ángel o de los dos hombres es más imprecisa y, en todo caso, no guarda relación con el lugar del cadáver: Marcos dice que estaba "sentado en el lado derecho" (16,6), en Mateo está sentado sobre la piedra del sepulcro (28,2) y Lucas únicamente afirma que "se presentaron ante ellas" (24,4). El dato del cuarto evangelio es muy significativo, no sólo porque la presencia de los ángeles delimita el espacio anteriormente ocupado por el cuerpo de Jesús, sino porque, desde el punto de vista ritual, el modo en el que se colocan en los sepulcros la cabeza y los

---

[730] Mc 16,4-6a: "Pero, al alzar la mirada, vieron que la piedra estaba ya retirada; y eso que era muy grande. Al entrar en el sepulcro, vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. Pero él les dijo: 'No os asustéis; sé que buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado. Pero ha resucitado, ya no está aquí"; Mt 28,1-2: "Pasado el sábado, al alborear el primer día de la semana, María Magdalena y la otra Maria fueron a ver el sepulcro. De pronto se produjo un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella"; 28,5-6a: "El ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: 'Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el Crucificado. Pero no está aquí, pues ha resucitado, como había anunciado'"; Lc 24,2: "Pero encontraron que la piedra había sido retirada del sepulcro"; 24,5-6a: "Asustadas, inclinaron el rostro a tierra; pero ellos les dijeron: '¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado".

[731] Lc 24,3: "Al entrar, no hallaron el cuerpo del Señor Jesús".

[732] El texto repite básicamente la misma expresión (cf. *supra*, nota 698): οὐκ οἴδα(μεν) ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

[733] Cf. las citas *supra* p. 199.

[734] Jn 20,12: "y vio dos ángeles de blanco, sentados (καθεζομένους) donde había estado el cuerpo (σῶμα) de Jesús, uno a la cabecera (κεφαλῇ) y otro a los pies (ποσίν)".

pies es muy importante; la dirección a la que están dirigidos es generalmente acorde con las creencias y esperanzas de los grupos[735].

Finalmente, y en cuarto lugar, la primera aparición del Resucitado en Juan es a María Magdalena, la misma que anteriormente estaba tan preocupada por no encontrar el cadáver. El cuarto evangelio es afín en esta ocasión a Mateo, quien también narra la aparición de Jesús a las mujeres que habían ido a visitar la tumba (28,9-10), aunque el texto joánico, además de ser más rico en detalles, subraya la transformación sufrida por el cuerpo de Jesús al describir con insistencia la dificultad de María Magdalena para reconocerle.

El conjunto de estos elementos que acabamos de señalar muestra, por tanto, que el cuarto evangelio insiste en dos aspectos: el cuerpo muerto de Jesús y la transformación que ha experimentado tras la resurrección. Este cambio tiene lugar dentro del sepulcro y convierte a éste en un lugar de vida y no de muerte. El fundamento de dicho cambio es la acción de Dios, que ha resucitado a Jesús. Sin embargo, desde el punto de vista antropológico apunta también a un contexto ritual ya que, tal y como hemos señalado más arriba, los procesos de tránsito van siempre acompañados de ritos que los expresen y hagan efectivos. En el caso de los muertos, son acciones rituales realizadas por los supervivientes tras las cuales estos pueden ya afirmar la nueva vida del difunto.

Tras esta exposición del modo en el que el cuarto evangelio presenta y describe el cadáver de Jesús y lo que ocurre en su sepulcro, vamos a volver de nuevo nuestra mirada a Lázaro teniendo en cuenta los datos mencionados. A la luz de éstos podemos decir que en la tumba de Lázaro, al ser un lugar de recuerdo de la de Jesús (cf. los elementos comunes ya señalados)[736], se hace memoria de la transformación que se ha producido en el cuerpo de este último, y es dicha memoria lo que provoca la transformación del de Lázaro. Igualmente, la transformación del sepulcro de Jesús en un lugar de vida hace que la tumba de Lázaro se convierta igualmente en un espacio que deja atrás la muerte. En ambos casos son mujeres las testigos privilegiadas. En el primero de ellos, exclusivamente María Magdalena; en el segundo son Marta y María las protagonistas, aunque acompañadas por otros. Sobre este tema en particular volveremos después.

4.6.5.3. La peculiar “marcha” de Lázaro

Hemos de prestar atención, finalmente, a las últimas palabras de Jesús, que son una orden a los que están presentes: “dejadle ir (ὑπάγειν)” (11,44b).

---

[735] Cf., por ejemplo, lo dicho en las pp. 141-142 del presente trabajo a propósito de los enterramientos de Qumrán, en los que se observa una orientación sur (cabeza) – norte (pies) debido posiblemente a que el Paraíso se ubicaba en el norte. La manera, por otra parte, de colocar los féretros en los sepulcros cuando son de tipo *loculi* suele ser introduciendo en primer lugar la cabeza, lo cual responde a la simbología del re-nacimiento: al igual que en el parto lo primero que sale es la cabeza, lo mismo ocurre en el tránsito a la nueva vida. Cf. Huntinton - Metclaf, *Celebrations of Death*, 116.

[736] Recordamos aquí algunos de los términos semejantes: λίθος, αἴρω, σουδάριον.

El verbo ὑπάγω puesto en boca de Jesús para designar el movimiento de salida de Lázaro del sepulcro presenta un sentido ambiguo. Es un término frecuentemente utilizado por el cuarto evangelio[737] que presenta significados como "ir", "volver" o "volver a casa"[738]. Teniendo esto en cuenta, habría que pensar que indica simplemente el hecho de que Lázaro, ya vivo, regresa a su vida cotidiana. Sin embargo, no hemos de pasar por alto que este verbo es utilizado por el cuarto evangelio para hablar de la "marcha" de Jesús al Padre (7,33; 8,14.21; 13,3.33.36; 14,4.28; 16,5.10.17) y designar su propio proceso de "salida" de este mundo a través de su muerte y su "entrada" en el ámbito divino[739].

A nuestro juicio, el hecho de que Juan utilice precisamente ὑπάγω para expresar el movimiento de Lázaro desde dentro hacia fuera del sepulcro tiene que ver con el sentido simbólico que ha querido otorgar al relato. Es muy razonable pensar que en una escena como ésta, que, como venimos señalando, ha sido construida teniendo en cuenta las que describen el sepulcro de Jesús y los acontecimientos ligados a él, este verbo haya sido elegido precisamente para expresar que Lázaro es ejemplo de lo dicho en 11,25b-26a a propósito del destino de los muertos: que éstos continúan vivos tras traspasar la barrera de la muerte[740], una creencia que, como ya explicamos, tiene su origen en la propia resurrección de Jesús. Aunque el texto va a mostrar a continuación al hermano de Betania retornando a su cotidianidad y a una vida susceptible nuevamente de muerte (12,1-11), él es al mismo tiempo (simbólicamente) aquél que, gracias a la palabra de Jesús, ha abandonado el sepulcro y, atravesando la frontera de la muerte, vive una nueva vida en las manos de Dios (Sb 3,1).

Por otra parte, no podemos pasar por alto la relación que tiene la imagen con 5,28-29, versículos en los que, como se ha dicho anteriormente, el cuarto evangelio presenta la resurrección de los muertos el último día: al final de los tiempos, los que creen en Jesús

---

[737] En el evangelio de Juan el verbo tiene un mayor uso que en los sinópticos. Las frecuencias son las siguientes: 19-15-5-32.

[738] Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1652a. Para el autor, en 4,16; 6,67; 18,8; 11,44 presenta el sentido de "volver a casa".

[739] *L&N*, 23.101 contemplan para ὑπάγω la acepción de "morir"; en este caso, el verbo tendría un sentido figurativo: "marchar de esta vida" como una expresión eufemística con el fin de designar la muerte.

[740] Nuevamente, nuestra interpretación de esta escena de la salida de Lázaro del sepulcro es acorde con la ofrecida por Coloe, "The End is Where", 191-193. La autora afirma en las pp. 192-193: "Jesus calls Lazarus by name and commands him to come forth. Since this miracle is brought about only by the word of Jesus, Lazarus must still be alive, able to hear the voice of Jesus and to follow him as Jesus leads him out of apparent *death* to life. The tomb of Lazarus, his *death*, has not meant non-existence in Sheol. The raising of Lazarus thus demonstrates the immortality or Wisdom perception of life after *death*" (los subrayados de la autora). Las posturas de los estudiosos a la hora de interpretar estos versículos coincide básicamente con las adoptadas frente a 11,25b-26a (cf. *supra*, nota 634) y no las vamos a repetir aquí en su totalidad; únicamente indicamos que se dividen en: (1) Lázaro simboliza la resurrección de los muertos en el último día; (2) Lázaro simboliza la vida eterna de la que disfrutan los creyentes en esta vida y la resurrección de los muertos el último día; (3) Lázaro simboliza que la vida de los creyentes perdura más allá de las fronteras de la muerte.

resucitarán para una resurrección de vida y no de juicio, una idea que toma de Dn 12,2 y que en este caso, a diferencia de lo que decíamos a propósito de la vida eterna (expresión presente en el texto profético), mantiene su perspectiva futura original.

> Y muchos de los que duermen en lo ancho de la tierra se levantarán (ἀναστήσονται), unos para una vida eterna (ζωὴν αἰώνιον), y otros para denuesto (ὀνειδισμόν), y otros para la dispersión [y vergüenza] eterna (αἰσχύνην αἰώνιον) (LXX Dn 12,2).

> No os extrañéis de esto: llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros (μνημείοις) oirán su voz; y los que hayan hecho el bien saldrán (ἐκπορεύσονται) para una resurrección (ἀνάστασιν) de vida, y los que hayan hecho el mal, para una resurrección (ἀνάστασιν) de juicio (Jn 5,28-29)

Los vínculos que presentan estas palabras con Lázaro obligan a considerar que en el relato protagonizado por él no sólo están contenidas creencias acordes con la imagen de la "inmortalidad", como hemos dicho hasta este momento, sino también con la de la "resurrección el último día". Esto podría explicar que Juan aluda de forma explícita a la "resurrección" de Lázaro (12,1.9.17), pero utilizando para ello, no ἀνίστημι (que es el verbo que se usa para hablar, bien de la resurrección de Jesús, cf. 20,9; 11,25b, bien de la "resurrección el último día", cf. 5,29; 6,39.40.44.54[741]) sino ἐγείρω (12,1.9.17)[742]. Esta distinción puede estar indicando que la vuelta a la vida de Lázaro no se identifica plenamente con la resurrección de los muertos el último día (ya que es un acontecimiento futuro que la comunidad joánica sigue esperando), sino que constituye un símbolo cuyo fin es expresar las expectativas futuras. Por tanto, a la luz del conjunto, lo acontecido al hermano de Betania estaría expresando los dos tipos de creencias respecto al destino de los muertos que conviven dentro del cuarto evangelio, como también conviven, entre otras, en la literatura de Qumrán y en el libro de la Sabiduría: (1) la muerte es un paso a otra vida en la que se sigue disfrutando anticipadamente de la "vida eterna" (11,4.25b-26a.44; cf. 5,24-25); (2) pero en espera de la resurrección final de los muertos (11,44; cf. 5,28-29).

4.6.6. Sepulcros, mujeres y visiones de cuerpos transformados

El análisis que hemos realizado en estas páginas revela que la primera testigo de la transformación que se produce en el cuerpo muerto de Jesús es María Magdalena, y éste es un elemento que la escena de aparición del Resucitado comparte con la de Lázaro: en ambos relatos, los personajes centrales, además del "muerto transformado", son mujeres. Si tenemos en cuenta el conjunto del cuarto evangelio, podemos afirmar, además, que cuando en los textos de tipo narrativo (es decir, no discursivos) encontramos sepulcros y

---

[741] Para los textos, cf. también *supra* pp. 138-139.

[742] Jn 12,1: "[…] Lázaro, a quien Jesús resucitó (ἤγειρεν) de entre los muertos"; 12,9: "… Lázaro, a quien resucitó (ἤγειρεν) de entre los muertos"; 12,17: "[…] cuando llamó a Lázaro de la tumba y lo resucitó (ἤγειρεν) de entre los muertos […]".

cuerpos muertos que son transformados en cuerpos vivos, las protagonistas son siempre personajes femeninos. Aunque a simple vista se podría pensar que hay lugares de Juan donde hay testigos varones de estos acontecimientos, una mirada atenta a los mismos muestra que carecen de alguno de los elementos señalados: (1) o bien contienen alusiones a sepulcros y cuerpos transformados, pero el texto tiene la forma literaria de discurso (5,28-29), (2) o bien aluden al sepulcro y a un cuerpo muerto pero éste no es transformado en un cuerpo vivo (19,38-42) o no hay una aparición explícita (20,4-8), (3) o bien hay un cuerpo que ya ha sido transformado pero en la escena no hay sepulcro (20,19-29; 21,1-14).

Por otra parte, María Magdalena, Marta y María de Betania comparten en los relatos, aparte de un contexto de duelo (María Magdalena y María de Betania coinciden, además, en llorar ritualmente, κλαίω, a los muertos), ser sujetos de experiencias visionarias similares. Éstas son expresadas en el cuarto evangelio mediante el verbo ὁράω, que indica una visión capaz de reconocer al Resucitado y que se distingue expresamente de otro tipo de visión (indicada por θεωρέω), que, por el contrario, aunque apunta a un ver de tipo sensorial, no logra reconocer la realidad de la resurrección[743].

A la luz de todo lo dicho sobre la elaboración de la escena de Lázaro a partir de Jn 20,1-18 podemos pensar que el ritual de duelo por Jesús que lleva a cabo María Magdalena, y que se quiebra por la resurrección, se ha convertido en el cuarto evangelio en prototipo del duelo por uno de los que forman parte de la "peculiar familia de Betania" y son amigos de Jesús, esto es, los creyentes de la comunidad joánica. Un duelo que asimismo se rompe porque Lázaro, como consecuencia de la resurrección de Jesús, tampoco está muerto. Aunque retomaremos el tema en su momento, esto explicaría que en torno al sepulcro de Lázaro, a pesar del protagonismo que tienen sus hermanas, haya otras personas reunidas, algo que persistirá significativamente, y como también indicaremos, en el posterior banquete (de carácter funerario) que se celebrará también en Betania.

En todo caso, lo que resulta claro es que, nuevamente, y al igual que ocurre en el caso de Jesús, el ritual de difuntos por Lázaro tiene mujeres como actores principales que hacen duelo y finalmente "ven" que la muerte ha sido transformada en vida por la intervención de Dios. Su presencia destacada en la historia es acorde al protagonismo que tradicionalmente, y como consecuencia de la configuración cultural, han tenido las mujeres en las acciones rituales por los muertos en las casas y en los sepulcros, y, consecuentemente, en los ámbitos fronterizos de la existencia, entre la vida y la muerte. Estos contextos liminares, indefinidos y ambiguos, que pueden provocar tanto repulsión como atracción, aparecen aquí como contextos privilegiados para la experiencia visual del

[743] Resulta llamativo a este respecto el hecho de que en 11,45 el cuarto evangelio utiliza otro verbo diferente, θεάομαι, para expresar lo que "han visto" los judeos en la tumba de Lázaro; este uso puede indicar que Juan ha querido relacionar más estrechamente a las hermanas de Betania que a los judeos con la visión de Jesús resucitado.

Resucitado, y, por tanto, para el descubrimiento por parte de los supervivientes de que los que, creyendo en Jesús, mueren, viven una vida nueva.

4.7. Resumen

Jesús llega a Betania en una fase ritual en la que las acciones de duelo por Lázaro ya han finalizado (el entierro se ha producido) y son sus hermanas, como supervivientes, las que deben cerrar su propio ciclo. Las palabras que ambas pronuncian cuando se encuentran con Jesús muestran la situación de crisis en la que se encuentran y evocan los lamentos rituales típicos de las mujeres del Mediterráneo antiguo. El texto, a través de la expresión πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ, evoca de nuevo el peculiar carácter de la familia de Betania, núcleo que parece apuntar a la comunidad para la que se escribe el cuarto evangelio; significativamente, el acercamiento de los judeos a ellas (y sobre todo a María) va a contribuir a que posteriormente muchos de ellos crean en Jesús.

Marta y María abandonan el espacio de duelo y de muerte que representa la casa y se encuentran con Jesús a las afueras del pueblo, en un lugar liminar que es indicativo de la situación ambigua en la que se encuentran tanto ellas, que dejan el lugar en el que debían estar, como el propio Jesús, que está recorriendo un camino que finalmente le conducirá a la muerte.

El encuentro entre Jesús y Marta se caracteriza por un diálogo que contiene fórmulas con signos de lenguaje ritual. En ellas, Marta aparece como una mujer creyente aunque afectada por la muerte de su hermano, y Jesús es presentado como Resurrección y Vida, que dota a quienes creen en él (muerto y resucitado) de una vida eterna que no acaba aunque se produzca la muerte biológica.

Por el contrario, el encuentro entre Jesús y María va a estar marcado por los gestos. Las acciones de María ("visión" del Resucitado y consecuente adoración, y llanto ritual) tienen rasgos rituales, y presentan muchos elementos en común con las que llevará a cabo María Magdalena y las que aparecen en 16,16-20, texto que es asimismo una reelaboración de 20,1-18. Estos vínculos muestran cómo la escena del sepulcro de Jesús se retoma en el relato de Lázaro con el fin de unir el destino de éste tras su muerte con el de Jesús. Así como María Magdalena "ve" al Resucitado, así también lo "ve" María de Betania, pero ésta, a diferencia de aquélla, durante la celebración del ritual de duelo por Lázaro, no por el de Jesús. En lo que respecta a éste, su encuentro con María y con los que le acompañan produce en él una turbación y conmoción tal que le conducen hasta las lágrimas, pero la razón de ello no es únicamente la muerte de su amigo, sino la suya propia, que se expresa a través de motivos que evocan su sepulcro.

El sepulcro de Lázaro es descrito en términos muy semejantes al de Jesús, y este factor configura el significado de los acontecimientos que se van a producir en él. Habiendo llegado ya al lugar, Jesús le pide a Marta creer para "ver", haciéndola potencial sujeto, como su hermana, de una experiencia visionaria del Resucitado que, en este caso, está relacionada directamente con descubrirle a él vivo en el sepulcro de Lázaro. A continuación pronuncia una oración, que forma parte del lenguaje ritual, con la cual

vincula el signo que va a llevar a cabo con la acción divina, para ordenar después a Lázaro salir del sepulcro, salida que evoca un rito de enterramiento invertido. El sepulcro de Lázaro es presentado como un espacio en el que se hace memoria de la transformación que se operó en el de Jesús, memoria que es origen de la transformación que también va a acontecer en él. La forma en la que Lázaro emerge de la tumba apunta a las dos creencias sobre el destino de los muertos que encontramos en otros lugares del evangelio: una vinculada a la vida eterna y afín a la idea de inmortalidad, y otra futura, en el día final.

Finalmente, hemos hecho notar que en los textos narrativos del cuarto evangelio confluyen los siguientes elementos, muchos de los cuales son acordes con los datos de la antropología y la historia: mujeres como protagonistas, sepulcros, muertos que se transforman en cuerpos vivos y experiencias visuales del Resucitado. Los datos apuntan, además, a que en Juan el relato del duelo por Jesús y consiguiente resurrección (20,1-18) se ha convertido en prototipo del duelo por los difuntos creyentes y, consecuentemente, en una forma de afirmar que así como Jesús está vivo, así también lo están cuantos creen en él.

CAPÍTULO 4

EL BANQUETE FUNERARIO POR LÁZARO. INTERPRETACIÓN RITUAL DE JN 11,45-12,11

1. Introducción

El presente capítulo está dedicado al estudio de Jn 11,45-12,11, que presenta, al igual que la sección anterior (11,1-44), dos grandes partes: una fuera de Betania (11,45-57), en la que de nuevo aparece Jesús amenazado de muerte (esta vez condenado), lo que provoca su huida a un lugar aislado, y otra en Betania (12,1-8), donde otra vez las acciones centrales tienen carácter ritual. Finalmente nos encontramos con unos versículos que cierran toda la unidad literaria (12,9-11), que dan cuenta de la nueva amenaza de muerte que se cierne sobre Lázaro, esta vez no por causas naturales sino por ser condenado por parte de las autoridades judías. Este hecho está estrechamente vinculado a la condena a muerte de Jesús, y ambos datos, que conforman una inclusión literaria de toda la sección (11,1-12,11) proporcionan claves fundamentales para la interpretación del conjunto.

2. Estancia de Jesús en Efraín (Jn 11,45-57)

45 Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν· 46 τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ἀπῆλθον πρὸς τοὺς Φαρισαίους καὶ εἶπαν αὐτοῖς ἃ ἐποίησεν Ἰησοῦς. 47 Συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον καὶ ἔλεγον· τί ποιοῦμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα; 48 ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν, καὶ ἐλεύσονται οἱ ωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος. 49 εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, 50 οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν[744] ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. 51 τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνῄσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, 52 καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν. 53 ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν. 54 Ὁ οὖν Ἰησοῦς οὐκέτι παρρησίᾳ περιεπάτει ἐν τοῖς

[744] Algunos mss. (A W Θ Ψ 0250 $f^{1.13}$ 33 *et alii*) leen ἡμῖν en lugar de ὑμῖν, lectura atestiguada por su parte en $\mathfrak{P}^{45.66}$ B D L *et alii*. Aceptamos esta segunda lectura, con *NA*[27]; Metzger, *A Textual Commentary*, 235 y Barret, *El evangelio*, 616, tanto por la calidad de los testigos como porque en el versículo anterior también se usa la segunda persona del plural.

Ἰουδαίοις, ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραὶμ[745] λεγομένην πόλιν, κἀκεῖ ἔμεινεν μετὰ τῶν μαθητῶν. [55] Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἰεροσόλυμα ἐκ τῆς χώρας πρὸ τοῦ πάσχα ἵνα ἁγνίσωσιν ἑαυτούς. [56] ἐζήτουν οὖν τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔλεγον μετ᾽ ἀλλήλων ἐν τῷ ἱερῷ ἑστηκότες· τί δοκεῖ ὑμῖν; ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς τὴν ἑορτήν; [57] δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰς ἵνα ἐάν τις γνῷ ποῦ ἐστιν μηνύσῃ, ὅπως πιάσωσιν αὐτόν.

[45] Así que muchos de los judeos que fueron hacia María y vieron lo que hizo Jesús creyeron en él. [46] Pero algunos de ellos partieron hacia los fariseos y les dijeron lo que hizo Jesús. [47] Así que los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron al Sanedrín y decían: '¿Qué hacemos, puesto que el hombre hace muchos signos? [48] Si le permitimos esto, todos creerán en él, y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar[746] y nuestra nación. [49] Pero uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: 'Vosotros seguís sin saber nada [50] ni os dais cuenta de que es preferible para vosotros que muera un hombre por el pueblo y no perezca toda la nación'. [51] Pero no dijo esto por su cuenta sino que al ser sumo sacerdote aquel año profetizó que iba a morir por la nación. [52] Y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios dispersos. [53] Así que desde ese día decidieron matarlo. [54] Así que Jesús ya no podía andar abiertamente entre los judeos sino que partió de allí, hacia la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraín, y permaneció allí con los discípulos. [55] Pero se acercaba la Pascua de los judeos, y muchos de la región subieron a Jerusalén antes de la Pascua para purificarse. [56] Así que buscaban a Jesús y se decían unos a otros mientras seguían en el Templo: '¿Qué pensáis? ¿Que no viene a la fiesta? [57] Pero los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que, si alguno sabía dónde está, informara con el fin de cogerlo.

2.1. Introducción

En esta sección la acción se desarrolla fuera de Betania; en primer lugar, en Jerusalén, donde acontece la condena a muerte de Jesús, y después en Efraín, el lugar elegido por Jesús para retirarse con sus discípulos. Desde el inicio se acentúa la división que se produce entre los judeos tras la resucitación de Lázaro: unos creen en Jesús mientras que otros le denuncian ante las autoridades, provocando así su condena a muerte y la consiguiente huída. De hecho, estas dos reacciones opuestas por parte de los judeos quedan resaltadas en el texto mediante la repetición de los mismos términos, tal y como mostramos a continuación.

[745] D localiza la escena en Σαμφουριν, pero podría deberse a una corrupción semítica (*šēm 'efrayīm*); así Barret, *El evangelio*, 618.

[746] Lo más probable es que la expresión griega τὸν τόπον haga referencia al Templo, aunque no se puede descartar que pueda indicar la ciudad de Jerusalén. Cf. Barret, *El evangelio*, 615; Brown, *El evangelio I*, 695-696.

> Πολλοὶ οὖν **ἐκ τῶν Ἰουδαίων** οἱ ἐλθόντες *πρὸς τὴν* Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν (11,45)
>
> τινὲς δὲ **ἐξ αὐτῶν** ἀπῆλθον *πρὸς τοὺς* Φαρισαίους καὶ εἶπαν αὐτοῖς ἃ ἐποίησεν Ἰησοῦς (11,46)

Aunque todos estos judeos formaban parte del grupo que habían sido testigos de los acontecimientos del sepulcro de Lázaro, algunos (ἐκ τῶν Ἰουδαίων / ἐξ αὐτῶν) llegan a la fe mientras que otros deciden acudir a las autoridades; de los primeros se recuerda que habían ido (οἱ ἐλθόντες) anteriormente donde (πρὸς τὴν) María mientras que de los segundos se señala que van (ἀπῆλθον) donde (πρὸς τοὺς) los fariseos. En ambos casos, lo realizado por Jesús (ἃ ἐποίησεν) constituye la motivación principal de su acción, aunque en el caso de unos será la fe y en el de otros, la acusación. Estas dos diferentes reacciones aparecerán nuevamente al final del relato (12,9-11), donde se dará cuenta de la atracción que ejerce Jesús a causa de Lázaro y la condena a muerte que sufrirá éste por ser su testigo.

En el análisis que sigue procederemos del siguiente modo: en primer lugar, nos detendremos en la relación que tiene el grupo de judeos que creen en Jesús con María de Betania; en segundo lugar, nos centraremos en la condena a muerte por parte de las autoridades de Judea y describiremos los rasgos que presenta la segunda marcha de Jesús a un lugar retirado.

2.2. María de Betania y la fe de los judeos en Jesús (11,45)

Como acabamos de señalar, los judeos que creen en Jesús tras la salida de Lázaro del sepulcro aparecen ligados a María de Betania. El texto arranca con una noticia que recuerda la proporcionada en 11,19:

> **Πολλοὶ** δὲ *ἐκ τῶν Ἰουδαίων* ἐληλύθεισαν ***πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ*** ἵνα παραμυθήσωνται αὐτὰς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ (11,19)
>
> **Πολλοὶ** οὖν *ἐκ τῶν Ἰουδαίων* οἱ ἐλθόντες ***πρὸς τὴν Μαριὰμ*** καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν (11,45).

Como ya dijimos anteriormente, la peculiar forma de expresión que encontramos en ambos versículos destaca el acercamiento de este grupo de judeos donde las personas, en concreto donde Marta y María o sólo donde esta última; es decir, pese a lo que leemos en las traducciones modernas, el texto original no menciona en ningún momento la casa, sino más bien el movimiento, la aproximación, mediante la preposición πρὸς seguida de uno o dos nombres en acusativo[747]. Según lo que entonces argumentábamos, mediante esta construcción se logra destacar, no principalmente el espacio (en concreto, una casa) sino el hecho de que los judeos acuden donde la(s) hermana(s) de Betania que, junto a Lázaro, constituyen una familia cuyo carácter peculiar (ausencia de esposos o esposa, de padres y

[747] Cf. *supra* p. 158.

de hijos) la hacen identificable con la comunidad a la que fue dirigido el cuarto evangelio; otras expresiones que también encontramos en la obra, a saber, "donde los suyos" (πρὸς αὐτοὺς) en 20,10, y "lo propio" (ὁ ἴδιος) en 1,11; 10,3-4; 13,1; 19,27, parecen apuntar igualmente al grupo joánico.

Hay, además, otro elemento relevante para lo que nos ocupa, que también mencionábamos, aunque sólo someramente, más arriba[748]: la tendencia de Juan a expresar la manera en la que diferentes personajes llegan a creer en Jesús mediante la idea de "acercarse" a él o "ser atraídos" por él, a lo que se suma el hecho de que en ese proceso de acercamiento hay, con mucha frecuencia, una tercera persona que tiene un rol decisivo de mediación. Un ejemplo del primero de los casos (esto es, indicar el proceso de fe a través de la idea de "acercarse donde Jesús") lo encontramos en Nicodemo, quien va donde Jesús (ἦλθεν πρὸς αὐτὸν, 3,2). Hallamos el segundo caso (esto es, el acercamiento a Jesús se produce gracias a la intervención de una tercera persona) en Pedro, que es llevado a Jesús por su hermano (ἤγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν, 1,42) y en los samaritanos, cuyo acercamiento a Jesús (πρὸς αὐτόν, 4,30; πρὸς αὐτὸν, 4,40) se produce después de escuchar el testimonio de la mujer de su pueblo[749]. Por el contrario, la increencia se expresa en Juan mediante, entre otras, la idea de no querer ir donde Jesús (5,40)[750]. Este conjunto de datos es muy significativo para comprender lo que el cuarto evangelio expresa al indicar que los judeos se acercan donde Marta y María o, sobre todo aquí, donde María: es un modo de resaltar su función como instrumento para que este grupo conozca a Jesús y crea en él[751].

En el conjunto del relato, además, se observa una progresión: mientras que en un primer momento estos judeos se acercan a ambas hermanas (11,19), después el vínculo se estrecha especialmente con María (11,45). Este grupo se encontrará con Jesús y será testigo de lo que se produce en el sepulcro de Lázaro gracias a que, como ya vimos en su momento, ella abandona la casa y su estado de duelo, y ellos siguen sus pasos (11,29-31). Por tanto, 11,45 nombra únicamente a María porque lo que se quiere destacar es su función mediadora entre ellos y Jesús, y el rol decisivo que ha desempeñado para que ellos finalmente lleguen a la fe[752].

---

[748] Cf. *supra* pp. 159-160.

[749] Cf. también Jn 1,47; 6,37.44.45.65; 7,37.50; 10,41; 12,32.

[750] Jn 5,40: "pero vosotros no queréis venir a mí (πρός με) para tener vida".

[751] Tal y como hemos ido señalando en el capítulo anterior, María de Betania y María Magdalena presentan algunos rasgos en común. Éstos parecen deberse a la intención del evangelista, que ha querido vincular los acontecimientos de la tumba de Jesús a los de la tumba de Lázaro y, como señalaremos después, unir las resurrecciones de muertos en los sepulcros a personajes femeninos. La presentación de María de Betania como mediadora para que los judeos crean en Jesús puede ser asimismo otro elemento en común con María Magdalena, encargada de anunciar a los discípulos la resurrección de Jesús (20,18).

[752] Una autora que observa el rol activo de María para que los judeos lleguen a creer en Jesús es Conway, *Men and Women*, 151.

2.3. La condena a muerte de Jesús y su segundo ocultamiento (11,46-54)

Las noticias que llevan algunos de los judeos testigos del signo de Lázaro a los fariseos (11,46) provoca una reunión de las autoridades religiosas, que perciben a Jesús como una seria amenaza. En sus palabras "vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar y nuestra nación" (11,48b) asoma una visión del judaísmo en la que el Templo tiene un rol tan determinante que su destrucción implicaría la desaparición de la identidad judía[753]. Caifás interviene a continuación: "es preferible para vosotros que muera un hombre por el pueblo (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ) y no perezca toda la nación (τὸ ἔθνος)" (11,50). Los sustantivos λαός y ἔθνος son aquí sinónimos y se identifican con la nación de Israel[754]. Sus palabras reflejan de forma irónica la perspectiva del cuarto evangelio: aunque son pronunciadas precisamente para señalar la amenaza que supone Jesús para la visión que tienen del judaísmo sus autoridades jerosolimitanas (a juicio de Caifás, es preferible acabar con su vida antes de que él acabe con la de Israel), Jesús, a diferencia de lo que creen, no va a provocar la destrucción del pueblo sino que, al contrario, su muerte va a hacer que no perezca.

Tras la intervención de Caifás, el evangelista inserta en el texto un sentido que, asumiendo la última parte de sus palabras, las amplía[755]: Jesús no sólo va a morir "por la nación (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους) sino también para reunir (συναγάγῃ) en uno a los hijos de Dios (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ) dispersos (διεσκορπισμένα)" (11,51b-52). El cuarto evangelio introduce nuevamente aquí su visión de las consecuencias benéficas de la muerte de Jesús utilizando la preposición ὑπὲρ. Como ya dijimos páginas atrás[756], en 11,1-16 la crucifixión de Jesús se presenta como "dar la vida en beneficio de otros"[757] en el sentido de que dota de "salvación" y "vida eterna" a cuantos creen en él. Según la interpretación que

---

[753] Lindars, *The Gospel of John*, 405.

[754] Aunque ha sido un tema discutido (sobre todo porque el texto coloca en labios de Caifás tanto λαός como ἔθνος, mientras que después, en la interpretación que hace el evangelista de sus palabras omite λαός), ambos términos pueden significar "pueblo" y "nación" (así en la versión de los LXX y el Nuevo Testamento), y presentar una connotación socio-política; dependiendo del contexto, ἔθνος puede designar, por tanto, al pueblo de Israel. Sin embargo, su plural, esto es, ἔθνη, se utiliza, también en la Septuaginta y en el Nuevo Testamento en referencia a los gentiles. Cf. N. Walter, "ἔθνος", en: *DENT* I, 1158-1164; H. Frankemölle, "λαός", en: *DENT* II, 15-29; *L&N*, 11.12; 11.37; 11.55. Para una explicación más detallada sobre el uso y significado de los términos, cf. John A. Dennis, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel. The Johannine Appropiation of Restoration Theology in the Light of John 11.47-52* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 247- 256. El autor llega a las siguientes conclusiones: (1) en la versión de los LXX, ἔθνος y λαός se utilizan en muchos casos indistintamente para designar a Israel; (2) en la literatura del Segundo Templo son equivalentes y se usan en referencia al pueblo étnico y geográfico conocido como Ἰουδαῖοι; (3) no hay nada en 11,48-52 que indique con claridad que Juan no los considere como términos sinónimos.

[755] C. H. Dodd, "The Prophecy of Caiaphas (John XI 47-53)", en: O. Cullmann (ed.), *Neotestamentica et Patristica* (Leiden: Brill, 1962) 134-143, 138.

[756] Cf. *supra* pp. 111.123-151.

[757] Cf. también Jn 15,13: "Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por los amigos (ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ)".

proponíamos en ese momento, para Juan la muerte de Jesús es en beneficio de su amigo Lázaro, no sólo porque está dispuesto a afrontar un peligro de muerte acudiendo a Betania para sacarle del sepulcro, sino porque, al aceptar la muerte ha mostrado que ésta, tras la resurrección y como consecuencia de ella, no tiene la última palabra. Estas ideas aparecen asimismo en el capítulo 10, donde Jesús afirma tener poder para recuperar su vida después de morir (10,17-18), haber venido para que las ovejas tengan vida (10,10-11) y dar la vida por ellas (ὑπὲρ τῶν προβάτων, 10,15).

Mientras que en los lugares del cuarto evangelio a los que acabamos de referirnos el tema central es el beneficio que la muerte de Jesús reporta a cuantos creen en él (ὑπὲρ τῶν προβάτων, 10,15; ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ, 15,3), la peculiaridad de 11,49-52 radica en dos aspectos: (1) en que proporciona información sobre cómo se comprende la comunidad para la que se escribe el cuarto evangelio en relación con el judaísmo; y (2) en que indica la manera en la que él interpreta su propia tradición religiosa a la luz de Jesús.

En lo que respecta al primer aspecto, las palabras de Caifás y la interpretación que hace el narrador de las mismas dan cuenta de que Juan se entiende a sí mismo, y consecuentemente a la audiencia a la que dirige su obra, dentro de las fronteras del judaísmo: la muerte de Jesús es en beneficio de la nación, esto es, de Israel (11,51-52). Él, sin embargo, no comprende Israel según los parámetros de los dirigentes de Judea; para el autor del cuarto evangelio también forman parte del pueblo los "hijos de Dios dispersos (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ)"[758], esto es, las gentes procedentes de la gentilidad que van a creer en Jesús (cf. 10,16)[759]. Todos, judíos y gentiles, por su fe en Jesús, forman parte del renovado, pero único, pueblo de Israel[760].

---

[758] La expresión "hijos de Dios" (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ) únicamente aparece en Juan aquí y en 1,12 ("Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios [τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ], a los que creen en su nombre"). Dado el sentido de este último versículo, es razonable pensar que se refiere a los que creen en Jesús.

[759] Jn 10,16: "También tengo otras ovejas que son de este redil; también a éstas debo conducir: escucharán mi voz y habrá un solo rebaño, bajo un solo pastor".

[760] Así Brown, *El evangelio I*, 697.699-700, quien, además de identificar a los "hijos de Dios dispersos" con el grupo de creyentes en Jesús (abarcando tanto procedentes del judaísmo como de la gentilidad) considera que tras la afirmación de Juan late la idea de que esta "nueva comunidad" se comprende a sí misma dentro del ámbito del judaísmo. La mayoría de los autores identifica a los "hijos de Dios" con los que se adhieren a Jesús, tanto gentiles como judíos, y relacionan la expresión con los pasajes veterotestamentarios que hablan de la reunión de todos los pueblos en el tiempo final (Is 11,12; 43,5-8; 49,5-6; Jr 23,2-3; Ez 11,17; 20,34; 28,25; 34,12-13, entre otros). Cf. Schnackenburg, *El evangelio II*, 445-446; Lindars, *The Gospel of John*, 407; Morris, *The Gospel*, 804; Keener, *The Gospel of John II*, 857; Köstenberger, "John", 1428; Zumstein, *L'Évangile I*, 381. La interpretación que hace J. Dennis de la expresión "hijos de Dios dispersos" es, sin embargo, diferente, ya que, a su juicio, se refiere a los judíos de la diáspora; para él, y aunque no niega que puede haber en la obra una perspectiva universalista, el cuarto evangelio está destinado a Israel, comprendido como Judea, Samaría, Galilea y la Diáspora (cf. Dennis, *Jesus' Death and the Gathering*, 346-348). Por su parte, Barret, aun reconociendo que el verbo griego διασκορπίζω se refiere en las fuentes judías al judaísmo de la diáspora, cree que al estar aquí unido a τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, hay que entenderlo como la reunión de todos los que pertenecen a Jesús, lo cual incluye también a los paganos (Barret, *El evangelio*, 617-618).

La decisión de acabar con la vida de Jesús provoca un nuevo aislamiento de éste, al igual que en 10,39-11,16. La localidad a la que acude en esta ocasión no es evidente, y, aunque es un tema discutido, la mayoría de los estudiosos se inclinan por identificarla con la actual *Et-Taiyibeh*, a unos 6 km al nordeste de Betel y 24 km al nordeste de Jerusalén; está en una colina desde la que se puede contemplar Jericó y el Mar Muerto, y algunos autores creen que es la misma localidad que la que el Antiguo Testamento llama Ofrá o Efrón (Jos 15,9; 18,23)[761].

Dado que la huída de Jesús a Efraín, una localidad judía, se debe a que ya no puede "andar abiertamente entre los judeos" (11,54), el texto nos remite de nuevo al tema ya abordado anteriormente, a saber, la ambigüedad del término ιουδαῖοι en el cuarto evangelio[762] y la conveniencia de identificar a este grupo, sobre todo en algunos pasajes, con las autoridades religiosas judías ligadas a Jerusalén y no con los "judíos" en general[763].

Tras este periodo de aislamiento, Jesús decide acudir a Betania, donde, como vamos a señalar a continuación, van a llevarse a cabo nuevamente acciones rituales de duelo.

3. La cena en Betania (Jn 12,1-8)

[1] Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος ὁ τεθνηκώς[764], ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς. [2] ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ

---

[761] Algunos autores afirman simplemente que se trata de una localidad de la antigua provincia de Samaría y que es esto lo que ha querido destacar Juan; otros han relacionado la localidad con la nombrada en 2 S 13,23, aunque ésta también es una referencia vaga. La opción que hemos asumido es apoyada por testimonio de Josefo, quien nombra una Efraín que está en Judea (*BelJ*. 4,550-551: "Mientras tanto, Vespasiano salió de Cesarea el quinto día del mes de Daisio y marchó contra las regiones de Judea que aún no habían sido sometidas. Subió a las montañas y se apoderó de dos toparquías, llamadas Gofna y Acrabatene, y luego de las pequeñas poblaciones de Betela y Efraín […]"). Para el tema, Brown, *El evangelio I*, 697; Lindars, *The Gospel of John*, 409-410; Keener, *The Gospel of John II*, 858; Henry O. Thompson, "Ephraim", en: *ABD* II, 556. Un artículo reciente (Jerome Murphy-O'Connor, "Place Names in the Fourth Gospel (II): Bethany (Jn 1:28; 11:18) and Ephraim (Jn 11:54)": *RB* 120.1 (2013) 85-98, 94-98) sigue manteniendo que la identificación con *Et-Taiyibeh* es la postura más razonable.

[762] Cf. *supra* pp. 35-36.

[763] James H. Charlesworth, "The Gospel of John: Exclusivism Caused by a Social Setting Different from That of Jesus (John 11:54 and 14:6)", en: R. Bieringer - D. Pollefeyt - F. Vandecasteele-Vannenville (ed.), *Antijudaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium* (Assen: Royal Van Gorcum, 2001) 479-513, 479-492 aborda el tema en general y también atendiendo a la peculiaridad que presenta el dato de Jn 11,54.

[764] Aceptamos la lectura larga (ὁ τεθνηκώς después de "Lázaro"), que contienen $\mathfrak{P}^{66}$ A D Δ Θ Ψ *et alii*, contra *NA*[27] y Barret, *El evangelio*, 623, quienes aceptan la lectura breve, contenida en ℵ B L W X it *et alii*; lo mismo Metzger, *A Textual Commentary*, 236, para quien la versión larga es una glosa, aunque insertada en una fecha temprana, dada la antigüedad de $\mathfrak{P}^{66}$. A nuestro juicio, la omisión de la expresión de algunos mss. puede deberse a que los escribas consideraran innecesario este dato (un proceso similar al que apuntábamos en 11,39); cf. Philip W. Comfort, *New Testament Text and Translation Commentary. Commentary on the Variant Readings of the Ancient New Testament Manuscripts and How They Relate to the Major English Translations* (Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2008), 301-302. Otros autores adoptan nuestra misma posición. Así Frédéric Manns, "Lecture symbolique de Jean 12,1-11": *LASBF* 36 (1986) 85-110, 90 (aunque no toma postura explícitamente, parece apostar por la

Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. [3] Ἡ οὖν Μαριὰμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου[765] πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. [4] λέγει δὲ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι· [5] διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; [6] εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. [7] εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ[766] αὐτό· [8] τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε[767].

[1] Así que Jesús fue a Betania seis días antes de la Pascua, donde estaba Lázaro[768] el muerto, al que Jesús resucitó de los muertos. [2] Así que allí le prepararon una cena, y Marta servía, mientras que Lázaro era uno de los que estaban reclinados con él. [3] Así que María, tomando una libra de perfume de nardo auténtico[769], muy caro, ungió los pies de Jesús y

---

lectura larga, ya que apunta que la precisión tiene la función de relacionar este episodio con el precedente); Fortna, *The Fourth Gospel*, 144 n. 324; Navarro, *Ungido para la vida*, 165-166 n. 4.

[765] $\mathfrak{P}^{66*}$ D it omiten νάρδου. Aceptamos la lectura que contiene el término con la mayoría de autores (*NA*[27]; Barret, *El evangelio*, 625; Brown, *El evangelio I*, 706; Manns, "Lecture symbolique", 90; Metzger, *A Textual Commentary* y Comfort, *New Testament Text* de hecho ni tan siquiera discuten la variante). Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 165-177 discuten con detenimiento el tema. Creen que la lectura original no contenía νάρδου; su presencia en la mayoría de mss. se debe, a su juicio, a la armonización con Mc 14,3 y a que los escribas consideraron que el término πιστικῆς requería un sustantivo femenino del que depender (los autores creen que los mss. originales contenían únicamente el adjetivo, pero utilizado como sustantivo). Si bien reconocemos que los autores logran explicar la omisión de $\mathfrak{P}^{66*}$ D it, creemos que el conjunto de la expresión en Juan se debe a que sigue aquí una tradición semejante a la de Marcos.

[766] Algunos mss. (A $f^{1.13}$) leen τετήρεκεν. Aceptamos la lectura τηρήσῃ por ser la que más problemas plantea para interpretar el texto; la variante se debe precisamente a un intento de facilitar la comprensión y, como diremos más adelante, creemos que en realidad, y pese a no ser la lectura original, proporciona la interpretación correcta (Barret, *El evangelio*, 629; Dodd, *La tradición histórica*, 175-176; Brown, *El evangelio I*, 707; Schnackenburg, *El evangelio II*, 455-457).

[767] D VL sy^{s} omiten todo el versículo; algunos comentaristas creen que ésta es la lectura original y que la expresión es una glosa que resulta artificial en la versión de la unción del cuarto evangelio, cuyo propósito es armonizarla con la de Marcos (Barret, *El evangelio*, 629-630; Dodd, *La tradición histórica*, 174; Brown, *El evangelio I*, 777; Lindars, *The Gospel of John*, 418). Por nuestra parte, y con *NA*[27], creemos que, dada la presencia del versículo en los principales mss. ($\mathfrak{P}^{66.75}$ ℵ A B L Θ W Δ Ψ *et alii*), es razonable pensar que estaba en el texto original. Cf. también Metzger, *A Textual Commentary*, 236-237.

[768] Mediante la expresión ὅπου ἦν Λάζαρος, que hemos traducido como "donde estaba Lázaro", el cuarto evangelio vincula explícitamente esta escena con la precedente; con otras palabras, recuerda que Betania ya ha sido mencionada anteriormente y que en ella ha tenido lugar una acción importante de Jesús. En otros lugares se observa un procedimiento semejante: 4,46; 6,23; 7,42; 10,40. Cf. Abbott, *Johannine Grammar*, 2172.

[769] Traducimos así πιστικῆς, un término poco utilizado en el Nuevo Testamento (sólo aparece aquí y en Mc 14,3) y con significado incierto. Generalmente se cree que es una forma derivada de πιστός o πίστις, aunque algunos autores creen que puede proceder de πίνω (en cuyo caso haría referencia a un líquido). La traducción como "auténtico" quiere destacar que el perfume es de nardo "sin adulterar". Cf. Blass - Debrunner - Funk, *A Greek Grammar*, #113.2; James H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek II. Accidence and Word Formation with an Appendix on Semitism in the New Testament* (London -

secó con sus cabellos sus pies[770]. La casa se llenó del olor del perfume. [4] Dice Judas el Iscariote, uno de sus discípulos, el que va a entregarlo: [5] '¿Por qué no se vendió este perfume por trescientos denarios y se dio a los pobres?'. [6] Dijo esto, no porque le importaban los pobres, sino porque era ladrón y, teniendo la bolsa, se llevaba lo que se echaba en ella. [7] Así que dijo Jesús: 'Déjala, porque lo ha guardado[771] para el día de mi sepultura. [8] Porque siempre tendréis a los pobres con vosotros, pero a mí no siempre me tendréis '.

3.1. Introducción

La llegada de Jesús a Betania se produce tras sufrir una amenaza de muerte, que esta vez se convierte en sentencia firme (11,46-53.57), y un periodo de ocultamiento (11,54), aspectos que no son obviados por el texto sino, todo lo contrario, recogidos mediante la partícula οὖν (12,1), que liga esta escena a lo que la precede. Así, Betania sigue siendo un lugar de Judea en el que Jesús corre peligro, y su decisión de acudir de nuevo allí revela su voluntad de enfrentarse a él[772].

La relación de esta nueva incursión de Jesús en Betania con la primera se señala asimismo recordando la muerte y resucitación de Lázaro (12,1). La localidad va a ser otra vez un espacio de celebración de acciones rituales: un banquete y una unción. Aunque ambas aparecen también en sus paralelos sinópticos, las descritas por Juan presentan características muy específicas.

En el análisis que sigue procederemos del siguiente modo. En primer lugar, prestaremos atención a la forma en la que el cuarto evangelio ha reelaborado la historia sobre la unción de Jesús, conocida a través de la tradición. En segundo lugar, analizaremos el contexto ritual principal en el que transcurre la escena, un banquete, con el fin de esclarecer a qué tipo de comida se refiere el texto. Para ello nos serviremos, además de las ciencias sociales, de otros elementos de la escena, tales como el grupo que participa de la comida, el espacio en el que ésta se desarrolla y el tiempo ritual en el que se celebra. En tercer lugar, examinaremos la segunda acción ritual que se lleva a cabo, esto es, la unción de Jesús con perfume, con el fin de determinar las características de la misma y sus efectos, tanto sobre Jesús como sobre los demás comensales; a este respecto, presentaremos algunos textos de la tradición judía que, a nuestro parecer, han sido utilizados para construir la escena y que le dotan de un significado específico. Finalmente, en cuarto lugar,

---

New York: T&T Clark, 1963, reimpr. 2004), 379-308; G. Barth, "πιστικός", en: *DTNT* II, col. 942. Ver también Brown, *El evangelio I*, 706.

[770] Mantenemos esta traducción, pese a no resultar fácil en castellano, con el fin de tener presente la repetición del sustantivo πούς en el texto griego original.

[771] Traducimos τηρήσῃ como si fuera τετήρεκεν porque creemos que es la mejor forma de comprender la expresión y resulta coherente con el conjunto del pasaje. En su momento justificaremos con mayor detenimiento el tema.

[772] Abbott, *Johannine Grammar*, 2635.

y mediante la aplicación de algunos datos de las ciencias sociales, describiremos el significado y efectos de la acción ritual que se lleva a cabo.

3.2. La elaboración joánica de la tradición de la unción

Todos los evangelios relatan que Jesús fue ungido por una mujer[773]. Aunque, como se ha venido señalando, nuestro trabajo tiene por objeto de estudio el texto en su estado actual, en este caso la comparación de la perícopa con sus paralelos permite poner de relieve los aspectos propiamente joánicos y, por tanto, la actividad redaccional del evangelista y algunos de sus intereses. Presentamos a continuación los elementos de los textos que tienen mayor importancia para nuestro trabajo[774].

	Mc	**Lc**	**Jn**
Localidad	Betania (14,3).	Pueblo innominado de Galilea (7,37).	Betania (12,1).
Dónde se produce	Casa (οἰκίᾳ) de Simón el leproso (14,3)	Casa (οἶκον) de un fariseo llamado Simón (7,36)	Una casa (οἰκία) de propiedad deliberadamente ambigua (12,2-3)[775]
Cuándo se produce	¿Dos días antes de la Pascua? (14,1)[776]	Desconocido	Seis días antes de la Pascua (12,1)

[773] Abundan los estudios histórico-críticos del episodio, que abordan, bien la historia de la unción en general o bien alguna de sus versiones. Algunos importantes entre todos ellos son Erwin R. Goodenough, "John a Primitive Gospel": *JBL* 64.2 (1945) 145-182, esp. 152-155; David Daube, "The Anointing at Bethany and Jesus' Burial": *ATR* 32 (1950) 186-199; André Legault, "An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee (Lk 7,36-50) and Bethany (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Jn 12,1-8)": *CBQ* 16 (1954) 131-145; F. Lamar Cribbs, "St. Luke and the Johannine Tradition": *JBL* 90.4 (1971) 422-450, esp. 437-441; Robert Holst, "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method": *JBL* 95.3 (1976) 435-446; J.F. Coakley, "The Anointing at Bethany and the Priority of John": *JBL* 107/2 (1988) 241-256; Cláudio V. Malzoni, "Da cabeça aos pés. A unçao de Jesus em Betánia, em Mc 14,3-9 e nos textos afins na tradiçao evangélica": *PerTeol* 30 (1998) 95-106. Entre los comentaristas, cf. Dodd, *La tradición histórica*, 177-180; Brown, *El evangelio I*, 708-711; Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II* (Madrid: Cristiandad, 1987; original inglés de 1981), 692-696; Keener, *The Gospel of John II*, 859-861.

[774] Nuestro análisis se va a centrar en las versiones de la unción contenidas en Mc 14,3-9; Lc 7,36-50 y Jn 12,1-7. Excluimos de la discusión la escena de Mateo porque depende de Marcos; esto es, a diferencia de lo que se observa en Lucas, las pequeñas diferencias mateanas se deben únicamente a su actividad relacional sobre el original marcano, y no a su dependencia de otra fuente.

[775] En las páginas que siguen justificaremos este dato.

[776] El relato marcano de la unción como tal no proporciona ningún dato cronológico; el único del que disponemos lo tenemos en 14,1. Dado que la perícopa constituye la parte central de una estructura tipo

Contexto[777]	Comida (14,3)	Comida (7,36)	Comida (12,2)
Quién lleva a cabo la unción	Mujer anónima (γυνὴ) (14,3)	Mujer anónima (γυνὴ ἥτις), conocida como pecadora (ἁμαρτωλός) (7,37)	María de Betania (Μαριὰμ) (12,3)
Rasgos de la unción	Unción[778] de la cabeza (κεφαλῆς)" con perfume (μύρου) de nardo (νάρδου) auténtico (πιστικῆς[779]) muy caro (πολυτελοῦς). Quiebra el recipiente de alabastro (ἀλάβαστρον) (14,3)	Unción (ἤλειφεν) de los pies (πόδας) con perfume (μύρου), tras besarlos, humedecerlos con sus lágrimas y secarlos (ἐξέμασσεν) con sus cabellos (θριξὶν). El recipiente de alabastro (ἀλάβαστρον) no se quiebra (7,37-38)	Unción (ἤλειψεν) de los pies (πόδας) con perfume (μύρου) de nardo (νάρδου) auténtico (πιστικῆς), muy caro (πολυτίμου). Secado (ἐξέμαξεν) de los mismos con sus cabellos (θριξὶν). No se menciona el recipiente; sí la cantidad de perfume utilizada: una libra (λίτραν) (12,3)
Protesta ante la unción	Algunos recriminan a la mujer por el gasto desmesurado, que podía haberse vendido (πραθῆναι) por más de trescientos denarios (δηναρίων τριακοσίων), y darlo a los pobres	Simón reprueba que Jesús permita ser ungido por esa mujer (7,39)	Judas reprocha a María por el derroche de perfume, que podía haberse vendido (ἐπράθη) por trescientos denarios (τριακοσίων δηναρίων) y darlo a los pobres (πτωχοῖς) (12,5)

"sándwich" característica de Marcos (A: 14,1-2 / B: 14,3-9 / A': 14,10-11), algunos autores la consideran un episodio "no datable" y establecen su localización temporal en función de las acciones precedente y siguiente (A y A'). Cf. Raymond E. Brown, *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro II* (Estella: Verbo Divino, 2006; original inglés de 1994), 1592-1593.

[777] En los tres casos se utiliza un verbo que hace referencia a la postura adoptada para comer (Mc 14,3: κατακειμένου; Lc 7,36: κατεκλίθη; Jn 12,2: ἀνακειμένων). En Jn 12,2 el contexto de comida es, si cabe, más explícito, al mencionar una cena (δεῖπνον). Asimismo, Lc 7,36 utiliza el verbo "comer" (ἐσθίω).

[778] En Mc 14,3 no hay ningún verbo que indique "ungir"; únicamente dice que el perfume se derrama (κατέχεεν). Cuando más adelante Jesús interpreta el gesto de la mujer utilizará μυρίζω.

[779] El Nuevo Testamento apenas utiliza el término πιστικός; aparece únicamente en Mc 14,3 y Jn 12,3.

	(πτωχοῖς)" (14,4-5)		
Reacción de Jesús	Defensa de la mujer (ἄφετε αὐτήν) (14,6)	Defensa de la mujer y perdón de sus pecados (7,47)	Defensa de María (ἄφες αὐτήν) (12,7)
Interpretación de la unción	Unción anticipada de carácter simbólico del cuerpo muerto de Jesús por alusión a la sepultura (ἐνταφιασμόν, 14,8)[780]	La unción es un acto de amor hacia Jesús (7,47)	Unción anticipada de carácter simbólico del cuerpo muerto de Jesús por alusión al día (ἡμέραν) de la sepultura (ἐνταφιασμοῦ, 12,7)[781]

Tal y como se percibe en la sinopsis[782], los tres relatos tienen en común algunos rasgos muy generales: la unción se produce en una casa, en el contexto de una comida, se realiza con perfume, alguno(s) de lo(s) presente(s) protesta(n) por la acción de la mujer y Jesús sale en su defensa. Además, hay otras coincidencias entre ellos, en todas las direcciones posibles.

En lo que respecta a Marcos y Lucas, los elementos comunes son: (1) el anonimato de la mujer; (2) la casa es de un tal Simón; y (3) la mención del recipiente de alabastro. Por su parte, Marcos y Juan coinciden en muchos aspectos: (1) la localización en Betania; (2) la unción con perfume de nardo auténtico de alto precio; (3) la alusión a los trescientos denarios (con la pequeña diferencia de que en Marcos son más de trescientos); (4) la expresión de Jesús "déja(d)la" y la alusión a la sepultura (para lo cual se utiliza un término desconocido en el resto del Nuevo Testamento); y (5) la mención de los pobres. En cuanto a Lucas y Juan, tienen en común elementos significativos: (1) el uso del verbo ἀλείφω; (2)

[780] El sustantivo ἐνταφιασμός sólo aparece en todo el Nuevo Testamento en Mc 14,8 y Jn 12,7.

[781] La interpretación de este versículo es difícil y muy discutida; más adelante justificaremos la opción que presentamos aquí.

[782] Es necesario observar, además, que la escena se inserta en los tres casos en un contexto narrativo específico. El que más difiere del resto es Lucas, quien sitúa la unción en el periodo del ministerio galileo. En lo que respecta a Marcos y Juan, ambos coinciden en la cercanía del episodio con la muerte de Jesús; sin embargo, la escena marcana acontece después de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, mientras que la joánica la precede.

que la mujer unge a Jesús los pies y seca éstos con sus cabellos, aunque en el caso de Lucas seca las lágrimas y en el de Juan el perfume.

El peculiar desarrollo de la tradición que se descubre al comparar los textos ha dado lugar a diferentes hipótesis[783] que no podemos describir aquí. La que a nuestro juicio es más razonable es la siguiente. En el origen hubo una *chreia* antigua que contenía los elementos comunes a los tres relatos: una unción con perfume que una mujer realizó a Jesús en los pies durante un banquete, que provocó el rechazo de los allí presentes, y su defensa por parte de Jesús. La razón por la que sostenemos que en la historia original se ungieron los pies de Jesús y no su cabeza es que, dado que ungir los pies era una acción propia de mujeres y esclavos, ligada al placer y al exceso[784], es más lógico pensar que Marcos modificara este detalle de la tradición recibida; el motivo de la cabeza, que liga la unción con el mesianismo, es además acorde a su propia teología. Esta *chreia* fue agrandándose y modificándose durante el curso de la tradición, de modo que la historia de este gesto primitivo evolucionó de dos modos: (1) ligada a la sepultura de Jesús (así la tradición que llegó a manos de Marcos, de la que posiblemente mantuvo fielmente algunos términos, como πιστικός y ἐνταφιασμός, ambos exclusivos de la historia de la unción); (2) ligada al tema del perdón de los pecados y de los pecadores (así la tradición que llegó a manos de Lucas en Lc esp, que pudo incluir ya el tema de las lágrimas y el secado de los pies con el cabello). Lucas conoció también la tradición de la unción para la sepultura a través de Marcos, pero no la incluyó en su obra porque el desarrollo centrado en el perdón de los pecados era más afín a su perspectiva teológica[785].

En lo que concierne al autor del cuarto evangelio, posiblemente conoció ambas tradiciones; esto permitiría explicar los elementos comunes que tiene su relato tanto con Marcos como con Lucas. En lugar de nombrar el "continente" de alabastro, se refirió a la cantidad del perfume (una libra) porque quería destacar la desmesura del gesto de la mujer y ligar este episodio (aunque como diremos posteriormente, de un modo peculiar) a la unción que después llevarán a cabo José de Arimatea y Nicodemo, donde se habla de "unas cien libras" de mezcla de mirra y áloe (19,39). Además, mantuvo el motivo tradicional del secado de los pies con el cabello (aun a costa de introducir cierta "ilógica" en su relato por la extrañeza de eliminar un perfume después de haber sido utilizado para ungir), por estar interesado en mostrar que el gesto de María sobre Jesús tuvo efecto primero en ella (su cabello queda impregnado con perfume) y después en toda la casa (que participa del buen aroma), y querer asimismo vincular la escena con otro pasaje del

---

[783] Para este aspecto, ver, entre otros, Brown, *El evangelio I*, 708-711; Malzoni, "Da cabeça aos pés", 95-96.103-105.

[784] Posteriormente trataremos con mayor detenimiento este tema.

[785] Esther Miquel Pericás, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores: el significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la sociología del conocimiento* (Estella: Verbo Divino, 2007), 309-314; Santiago Guijarro - Ana Rodríguez, "The 'Messianic' Anointing of Jesus (Mark 14:3-9)": *BTB* 41.3 (2011) 132-143, 135.

evangelio: aquél en el que Jesús lava los pies a sus discípulos (13,1-15)[786]; este deseo de relacionar el relato de la unción con el del lavatorio se descubre asimismo en el uso del término δεῖπνον (que encontramos también en 13,2), que posiblemente no estaba en la tradición. Es difícil saber a ciencia cierta si la historia primitiva de la unción estuvo originalmente ubicada en Betania, aunque es posible que fuera así.

Respecto a otros elementos característicos del cuarto evangelio, hemos de mencionar en primer lugar el protagonismo de los hermanos de Betania, lo cual indica el vínculo explícito del episodio de la unción con la escena de la resurrección de Lázaro[787]. Otros rasgos son la precisión temporal "seis días antes de la Pascua" y la alusión al "día" de la sepultura de Jesús, ambos relacionados, como explicaremos con más precisión en las páginas que siguen, con su muerte y resurrección, temas también centrales en la historia de la resurrección de Lázaro, y cuya aparición aquí es una buena muestra del carácter peculiar que el cuarto evangelio ha querido otorgar a la escena.

A la luz de todo lo dicho, los rasgos propios del pasaje joánico de la unción son los siguientes[788]: (1) los personajes de Lázaro, Marta y María, la atribución a esta última del acto de la unción, y la consecuente vinculación de esta escena con la precedente (muerte y resurrección de Lázaro, unidas a las de Jesús); ésta se enfatiza, además, mediante la expresión Λάζαρος ὁ τεθνηκώς, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς (12,1) con la que se introduce la escena; (2) la precisión temporal "seis días antes de la Pascua"[789]; (3) el uso del término "cena" (δεῖπνον); (4) la alusión a la cantidad de perfume empleada; (5) el dato de que el olor del perfume llenó toda la casa; (6) el hecho de secar el perfume (y no las lágrimas); (7) el énfasis en "el día" (ἡμέραν) de la sepultura de Jesús.

3.3. El banquete de Betania: un banquete funerario en honor de Jesús (12,1-2)

El contexto en el que se desarrolla la escena es una comida en honor de Jesús (ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, 12,2). El texto indica que hay varios comensales reclinados a la

[786] Es notorio el hecho de que el verbo "secar" (ἐκμάσσω) sólo aparezca en el Nuevo Testamento en Lc 7,38.44; Jn 11,2; 12,3; 13,5. Para la relación entre Jn 12,3 y 13,5, cf. *infra*, nota 837.

[787] Algunos autores, sin embargo, sostienen que el nombre de María de Betania estaba en el relato tradicional o en el recibido por Juan (p.e., Schnackenburg, *El evangelio II*, 454. 709; Keener, *The Gospel of John II*, 861). Otros consideran que la mujer recordada por la tradición era anónima (Dodd, *La tradición histórica*, 180; Holst, "The One Anointing", 438).

[788] Un elemento también exclusivamente joánico es la atribución a Judas del acto de protesta contra el gesto de la mujer que, al ser secundario en lo que respecta al tema que nos ocupa, lo excluimos del análisis.

[789] Para algunos autores el dato es, sin embargo, tradicional; así, por ejemplo, Fortna, *The Gospel of Signs*, 149; Schnackenburg, *El evangelio II*, 453; Bultmann, *The Gospel of John*, 414 n. 5. Otros, sin embargo, consideran que es redaccional; así, entre otros, Holst, "The One Anointing", 438.

mesa con él, para lo cual utiliza dos términos que en el área mediterránea designaban el acto de comer: el verbo ἀνάκειμαι[790] y el sustantivo δεῖπνον[791].

Uno de los aspectos importantes que hemos de dilucidar es a qué tipo de comida se está refiriendo aquí el cuarto evangelio[792] y qué rasgos adopta, para lo cual hemos de tener en cuenta, por un lado, las clases de banquetes que se celebraban en la antigüedad y, por otro, lo que dice el texto acerca del espacio y el tiempo en que éste se lleva a cabo.

3.3.1. La escena joánica como un banquete ritual de difuntos

Como hemos explicado en el capítulo 2 del presente trabajo[793], en la antigüedad había diferentes tipos de banquetes que se distinguían de la acción cotidiana y ordinaria de comer y que pueden ser consideradas comidas rituales: (1) banquetes de tipo religioso, como comidas sacrificiales o las que se llevaban a cabo en reuniones de una asociación religiosa; (2) banquetes relacionados con eventos familiares como bodas o funerales; (3) banquetes que se celebraban entre los amigos (por ejemplo, en la asociaciones filosóficas) o entre patronos y clientes. Entre ellos, hemos prestado especialmente atención a los banquetes funerarios, comidas que formaban parte de los ritos dirigidos a los supervivientes una vez efectuado el entierro, que marcaban el fin del primer ciclo de duelo y tenían por objetivo contrarrestar el exceso de tristeza y temor ocasionado por la muerte mediante la afirmación de la vida. De este tipo de banquetes se podían hacer cargo tanto los familiares del difunto como, dado el caso, la asociación voluntaria de la que formara parte, y consecuentemente se celebraban bien en la casa del recién fallecido, bien en la tumba o bien en una sala de los locales del *collegium* en cuestión. En cualquier caso, el banquete se celebraba en honor del difunto o bien éste lo presidía[794] (los romanos creían,

---

[790] El verbo no indica únicamente la posición corporal en la mesa sino el acto de participar en una comida. Cf. H. Merklein, "ἀνάκειμαι", en: *GLNT* I, 243; F. Büchsel, "ἀνάκειμαι, συνανάκειμαι", en: *GLNT* V, 313-315 (el autor señala que el término puede también significar "estar extendido por la tierra" cuando se utiliza en ofrendas votivas u oblaciones, aunque en el Nuevo Testamento se utiliza para designar la participación en una comida o el acto de hospedar a alguien); *L&N*, 17,23; 23,21.

[791] El término puede utilizarse en referencia a una comida ordinaria, a una comida cultual y a un banquete festivo, de modo que era también usado para designar el banquete escatológico y la Cena del Señor. J. Wanke, "δεῖπνον", en: *DENT* I, 846-848; J. Behn, "δεῖπνον, δειπνέω", en: *GLNT* II, 825-830; *L&N*, 23,22; 23,25.

[792] A propósito de las comidas en Juan hemos de hacer referencia a una obra relativamente reciente de E. Kobel, que aborda los textos del cuarto evangelio en los que aparecen comidas de Jesús y los analiza desde la perspectiva de la creación de la identidad del grupo de discípulos. Desgraciadamente, la autora presta escasa atención a la comida descrita en Jn 12,1-9; de ella señala que el grupo que acompaña a Jesús se ha reducido considerablemente, mostrando así que el evangelista ha querido caracterizar por medio de él a quienes siguen a Jesús en su propio tiempo, esto es, a quienes se les promete la vida eterna. Cf. Esther Kobel, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context* (Leiden - Boston: Brill, 2011), 86-90.

[793] Cf. *supra* pp. 63- 72.

[794] Como ya señalamos en su momento (cf. *supra*, notas 242 y 249), Artemidoro, *Onir*. 5,82 afirma que el banquete se hace por el fallecido (ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντα) y Cicerón, *Vat*. 31 atestigua que éste lo presidía. Entre los judíos (bMQ 28b), sin embargo, la costumbre en estos banquetes era diversa (lo cual

además, que participaba en él) y se efectuaba tanto inmediatamente después del entierro (así el llamado περίδειπνον griego o *silicernium* romano) como en diferentes fechas conmemorativas (*refrigerium*).

El banquete tal y como aparece en el relato presenta una escena en la que Marta sirve (διηκόνει) la mesa (su hermana María aparecerá después), y Jesús y Lázaro están reclinados (ἀνακειμένων) junto a otros que les acompañan (ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῳ, 12,2). Al mencionar aquí el texto únicamente de forma explícita a los dos, hace de ellos el principal foco de atención. Este hecho, así como lo que se dice de ambos, es muy significativo.

En lo que respecta a Jesús, la partícula οὖν con la que se abre la escena (12,1) liga ésta a la precedente, a saber, la condena a muerte de Jesús por parte de las autoridades judías (11,53), evocada asimismo en 11,57, y su consecuente huida (11,54). Su vuelta a Betania implica nuevamente su voluntad de afrontar su próxima muerte. Por su parte, Lázaro es presentado como "el muerto" devuelto por Jesús a la vida (ὅπου ἦν Λάζαρος ὁ τεθνηκώς, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς, 12,1), expresión esta que, al utilizar un perfecto del verbo θνήσκω, enfatiza que la muerte de Lázaro fue real y, aunque sucedió en el pasado, sus consecuencias perduran en el tiempo presente[795]. Además, estas palabras no dan únicamente información sobre Lázaro sino también sobre Jesús, ya que, como se mostró en el análisis precedente, la resucitación del primero es presentada por el texto en estrecha vinculación con la resurrección del segundo mediante, entre otros, el dicho de Jesús en 11,25-26a o la descripción de los sepulcros de ambos en términos muy semejantes[796].

Dado que la principal característica que se señala de los principales comensales, Jesús y Lázaro, es que ambos están afectados por la muerte, que la sección anterior es una escena de duelo y que una de las fases del ritual de difuntos del Mediterráneo antiguo se cerraba con un banquete funerario, parece que la cena que presenta aquí el texto es uno de estos últimos[797]. Así, a la luz del contexto socio-cultural del cuarto evangelio, en el que se

---

puede explicarse porque, al menos oficialmente, no se podía considerar que el muerto pudiera interactuar con los vivos), y eran presididos por el cabeza de familia.

[795] Este aspecto ha sido puesto de relieve, acertadamente a nuestro juicio, por Navarro, *Ungido para la vida*, 165 n. 4.

[796] Bruce J. Malina - Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 204-205 destacan también la importancia que tiene el hecho de que Lázaro sea presentado aquí como el muerto y resucitado por Jesús, ya que alude implícitamente a la resurrección de éste gracias a la intervención de Dios.

[797] Entre los autores consultados, únicamente uno de ellos tiene en cuenta el contexto de duelo a la hora de determinar el tipo de banquete al que está haciendo referencia el texto: Brant, *John*, 179. Aunque, dada la naturaleza de su estudio, no profundiza en el tema ni utiliza un modelo ritual para interpretar el pasaje joánico, hace afirmaciones de interés como las siguientes (de las cuales, como indicamos anteriormente, tuvimos noticia en un estado avanzado de nuestro trabajo): "[…] the reference to his resurrected status also constructs a ritual space. Lazarus's home is an abode of the dead. Rites of hospitality become funeral rites […] Lazarus attend his own funeral banquet". Algunos

asociaban de forma natural la experiencia de la muerte y las comidas rituales posteriores, resulta plausible caracterizar de este modo el banquete que encontramos en 12,1-8 así como pensar que la audiencia original del cuarto evangelio lo asociaría fácilmente con las comidas de difuntos que se hacían en su contexto y que muy posiblemente también celebraba.

Este banquete de difuntos, sin embargo, presenta dos elementos significativos. El primero de ellos es que el muerto (Lázaro) está vivo, ya que ha salido del sepulcro gracias a la acción de Jesús. El segundo tiene que ver con la persona que ocupa el puesto más relevante en la comida. Como se ha ido señalando, la costumbre en el contexto grecorromano era celebrar un banquete en honor del difunto. Sin embargo, el texto afirma claramente que la cena es en honor de Jesús (ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, 12,2), aspecto que se enfatiza después, ya que al presentar al resto de comensales (y especialmente a Lázaro) como quienes están reclinados con él (Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ, 12,2), se le coloca implícitamente en el centro de la escena y con una función importante (¿quizá de presidencia?) dentro del banquete. El análisis de otros aspectos de la escena que vamos a presentar a continuación va a permitir descubrir el sentido y función de estos dos elementos que acabamos de indicar.

3.3.2. Una "casa" indeterminada como espacio ritual

La mención que va a hacer el texto de una "casa" (οἰκία, 12,3) tras la unción de María a Jesús no presenta un significado claro. Nada se dice sobre a quién pertenece sino que, por el contrario, su propiedad queda ambigua al afirmarse que a Jesús "le preparan" (ἐποίησαν) una cena, sin especificar quién es el anfitrión o quién está al cargo de dicha comida. La alusión a que Marta está sirviendo (διηκόνει, 12,2) no significa, en realidad, que la casa fuera suya, sino únicamente la función que desempeña en el banquete[798].

Como dijimos en el capítulo 2[799], los banquetes funerarios podían celebrarse en diferentes lugares, como la casa del fallecido, su tumba o los locales de la asociación voluntaria de la que, dado el caso, éste hubiera formado parte. Para esclarecer qué tipo de espacio está indicando el texto vamos a dar tres pasos: (1) recordaremos dos aspectos que ya señalamos en el capítulo 3, a saber, los rasgos extraños que presenta la familia de Betania

---

autores creen que se trata de una comida de acción de gracias a Jesús por haber resucitado a Lázaro o para celebrar que está vivo; así Charles Homer Giblin, "Mary's Anointing for Jesus' Burial - Resurrection (John 12:1-8)": *Bib* 73 (1992) 560-564, 561; Keener, *The Gospel of John II*, 862. Sin embargo, Barret, *El evangelio*, 624 cree que esta cena se corresponde con la *Havdalá*, ceremonia litúrgica judía que marcaba el final del sábado, tal y como señalaremos *infra*, nota 835.

[798] El tema de ante qué casa estamos o a quién pertenece es discutido por los estudiosos. Entre los que sostienen que la casa es de los hermanos de Betania están Barret, *El evangelio*, 624; Morris, *The Gospel*, 825; Moloney, *El evangelio*, 370; Brant, *John*, 179; Zumstein, *L'Évangile I*, 388. Entre los que piensan que no, está Schnackenburg, *El evangelio II*, 453. Por su parte, Brown, *El evangelio I*, 706 afirma que el texto más bien parece indicar que Lázaro se comporta como un invitado y no como un anfitrión.

[799] Cf. *supra* pp. 65-72.

(únicamente hay hermanos) y el modo en que aparece designada la "casa" en 11,20.31; (2) trataremos de dilucidar cuáles son las características de los que participan en la cena descrita en 12,1-8; (3) explicaremos cuál es el significado del verbo διακονέω del que Marta es sujeto en 12,2 y las funciones que se derivan de él.

Sobre el primero de los pasos señalados, creemos que dos aspectos del texto a los que ya prestamos atención anteriormente esclarecen o, al menos, pueden contribuir a establecer a qué espacio se está refiriendo el sustantivo οἰκία en 12,3[800]. El primero de ellos tiene que ver con la "extraña" composición que presenta la familia de Betania, una familia únicamente conformada por hermanos y que, según lo dicho más atrás, parece reflejar la propia audiencia del cuarto evangelio. El segundo aspecto tiene que ver con las alusiones a una "casa" que encontramos en 11,20 (οἶκος) y 11,31 (οἰκία). En estas dos ocasiones, ambos sustantivos, que, según lo dicho más arriba, estarían señalando el espacio ritual de duelo del que salen Marta y María, carecen de un posesivo o genitivo que los acompañe, de modo que en ninguno de los dos casos se dice expresamente que sea la casa de las hermanas[801]. Así, parece que tanto en 11,20 y 11,31 como en 12,3 la "casa" no es con claridad un espacio de convivencia familiar convencional sino de otro tipo. Teniendo en cuenta los datos que hemos señalado anteriormente[802], esto es, que en las asociaciones voluntarias (*collegia*) las relaciones entre sus miembros se designaban muy frecuentemente con lenguaje de parentesco, en concreto hermanos (ἀδελφοί), que este lenguaje es especialmente significativo en el texto que nos ocupa[803] y que es asimismo utilizado por las cartas de Juan[804], es razonable pensar que las referencias espaciales de 11,20.31 y 12,3 estén indicando uno de los lugares de reunión del grupo joánico que, asimismo, sería coherente con los usados por las asociaciones voluntarias del contexto.

Estudios recientes sobre el tema señalan que las reuniones de las comunidades del cristianismo naciente se llevaban a cabo en espacios muy diversos, tales como la casa de algún miembro (que ha sido hasta hace pocos años la opinión más extendida y consensuada), los diferentes espacios de los que constaban los edificios llamados *insulae*, esto es, los talleres y tiendas (*tabernae*) que ocupaban la planta baja o los apartamentos

---

[800] Cf. *supra* pp. 105-108.158-161. 213-214.

[801] Dado el escaso uso de οἶκος y οἰκία en el cuarto evangelio, es difícil sacar conclusiones tomando datos sólo de él. Cabría señalar, en todo caso, que los otros dos lugares en los que aparece οἰκία en Juan (en lo que respecta a οἶκος, además de en 11,20, sólo aparece en 7,53, que pertenece a la adición no joánica, y en las citas de la Escritura de 2,16.17) el sustantivo va junto a un posesivo o pronombre en genitivo: 4,53 (ἡ οἰκία αὐτοῦ) y 14,2 (ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου). En lo que respecta a los sinópticos, la tendencia general en la tradición narrativa es utilizar posesivo o genitivo, sobre todo en el caso de οἶκος.

[802] Cf. *supra* pp. 107-108.

[803] Ἀδελφός y ἀδελφή aparecen, tal y como hemos ido señalando, en Jn 11,1.2.3.5.19.21.23.28.32.39.

[804] Cf. los textos citados *supra*, nota 395: 1Jn 2,9-11; 3,10.12-17; 4,20-21; 5,16; 3Jn 3.5.10.

que estaban en la parte superior, u otros, como, por ejemplo, pensiones o comedores[805]. Lo que resulta de particular interés para lo que nos ocupa es que había personas que vivían en los mismos talleres y tiendas en los que trabajaban, de modo que éstos podían designarse οἶκος y οἰκία, aunque, en realidad, no estaban primariamente destinados a ser viviendas como tales[806]. Hay fuentes que atestiguan que los dos sustantivos se utilizaban también para designar otros lugares, como el espacio adyacente a un templo donde se reunía una asociación voluntaria[807]. Esto indica que el uso de estos términos no estaba restringido a espacios domésticos privados que eventualmente se destinaban a un colectivo mayor que la propia familia. Hoy se sabe, además, que, en ocasiones, estas asociaciones modificaban diferentes tipos de edificios (por ejemplo, *tabernae* o baños) con el fin de adaptarlos a sus propias necesidades[808]; consecuentemente, es posible que las primitivas comunidades cristianas hicieran algo semejante. Los datos, además, señalan que cualquiera de los habitáculos a los que hemos hecho referencia podía ser alquilado y, consecuentemente, no ser propiedad de un miembro del grupo[809].

Por otra parte, y como explicaremos después[810], la mención de la οἰκία en 12,3 tiene también un trasfondo veterotestamentario relacionado con el culto, un detalle que también apunta a un espacio comunitario donde se llevarían a cabo acciones rituales diversas. Esta propuesta, ciertamente hipotética, podría explicar los dos últimos pasos anticipados más arriba, que vamos a presentar en lo que sigue.

En la cena de Betania que encontramos en 12,1-8, Jesús y Lázaro están acompañados de otros comensales (ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ […] ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτω, 12,2). De ellos, se menciona expresamente a Judas (12,4), a Marta (12,2) y a María (12,3). El hecho de que posteriormente se afirme que un gran número de judíos acude donde está Jesús con el fin de verle a él y ver también a Lázaro (12,9), apunta a que el grupo que está en torno a la mesa, si bien es amplio, es más restringido que el de la escena anterior en el sepulcro (11,38-44). Mientras que este último estaba constituido por las hermanas de Betania, posiblemente (aunque no son nombrados de forma explícita) por los discípulos (11,7-16) y por un grupo numeroso de judeos (11,19.45-46), el que se perfila en la escena del banquete lo constituyen personas que creen en Jesús, bien porque ya formaban anteriormente parte de su círculo (como los hermanos de Betania o Judas) o bien porque, al ver la salida de Lázaro de la tumba, han creído en él (como los judíos que nombra 11,45). La alusión de 12,9, por tanto, apunta a

---

[805] Edward Adams, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* (London - New Delhi - New York - Sydney: Bloomsbury - T&T Clark, 2013).

[806] Adams, *The Earliest Christian Meeting*, 20-21.

[807] Adams, *The Earliest Christian Meeting*, 119.

[808] Adams, *The Earliest Christian Meeting*, 120-121.

[809] Harland, *Associations, Synagogues*, 28.

[810] Este tema será abordado en el punto 3.4.5 del presente capítulo.

que el cuarto evangelio, utilizando como criterio la adhesión a Jesús, presenta aquí dos grupos diferentes: los que creen en Jesús y participan del banquete, y los que todavía no creen y se acercan después a la "casa". Algunos de estos últimos, sin embargo, al llegar después a la fe (12,11), son potencialmente parte de la agrupación que está en torno a la mesa. Estos elementos que presenta la escena son acordes con lo que sabemos acerca de la función social de las comidas en la antigüedad, tal y como dijimos en el capítulo 2[811]: contribuían a generar identidad grupal y sentido de comunión y pertenencia, y, consecuentemente, constituían un factor de diferenciación social con otros grupos[812]. Este aspecto será desarrollado en el siguiente capítulo con mayor detenimiento, ya que tiene relación con el papel de las prácticas de mesa (y dentro de ellas, de los banquetes de difuntos) de la comunidad joánica y la contribución que muy posiblemente hacían a la vida del grupo.

Finalmente, vamos a prestar atención al tercer tema que, a nuestro juicio, puede contribuir a esclarecer a qué tipo de espacio se refiere 12,3 como "casa": el significado del verbo διακονέω aplicado a Marta en 12,2. Para abordarlo hemos de atender al uso del término en Juan y en el contexto grecorromano.

En el cuarto evangelio, el verbo διακονέω y el sustantivo διάκονος aparecen en seis ocasiones, tal y como presentamos a continuación[813].

> Pero su madre dijo a los sirvientes (διακόνοις): 'Haced lo que él os diga' (2,5)
>
> Cuando el maestresala probó el agua convertida en vino, como ignoraba de dónde era (los sirvientes [διάκονοι], los que habían sacado el agua, sí que lo sabían), llamó al novio (2,9)
>
> Así que allí le prepararon una cena, y Marta servía (διηκόνει), mientras que Lázaro era uno de los que estaban reclinados con él (12,2)
>
> Si alguno me sirve (διακονῇ), que me siga (ἀκολουθείτω), y donde yo esté, allí estará también mi servidor (διάκονος). Si alguno me sirve (διακονῇ), el Padre le honrará (12,26)

En el contexto helenístico y grecorromano, estos términos se utilizaban en diferentes ámbitos: (1) para hablar de acciones de servicio propias de un contexto doméstico (por

---

[811] Cf. *supra* pp. 87-89.

[812] Malina - Rohrbaugh, *Social-Science Commentary*, 207-208 también interpretan la comida de Betania a la luz de la función social del banquete en la antigüedad.

[813] Señalamos un dato que, a nuestro juicio, puede ser significativo. En los evangelios sinópticos διακονέω y διάκονος se usan de forma diversa según se trate de la tradición histórica o tradición discursiva. Así, en la primera de ellas se utilizan para expresar un servicio a Jesús (Mc 1,13; 1,31 y par.; Mc 15,41 y par.; Lc 8,3), mientras que en la segunda, esto es, la tradición discursiva, διακονέω y διάκονος indican una acción que se lleva a cabo entre los miembros del grupo de seguidores de Jesús o, al menos, no dirigida exclusivamente a éste (Mc 9,35; 10,43-45 y par.; Mt 23,11). Juan, sin embargo, parece utilizar ambos términos tanto en la tradición narrativa (12,2) como en los dichos (12,26) para expresar una acción dirigida a Jesús que llevan a cabo sus seguidores.

ejemplo, servir la mesa); (2) en referencia a enviar o distribuir un mensaje de otro, lo cual puede incluir hablar de parte de Dios, ser mensajero suyo, o llevar a cabo determinadas acciones a petición de Dios, acepción, en todo caso, que denota la idea de una persona que se convierte en representante de alguien[814]; y (3) para designar actividades que tienen que ver con la ejecución de un deber, salir en ayuda de terceros o proveer de bienes que contribuyan al sostenimiento de una persona o grupos[815]; en este último sentido διακονέω presentaría rasgos de evergetismo, que, a su vez, nos conduce a un contexto de patronazgo. El término no conlleva necesariamente un estatus social, ya que los representantes o mensajeros, si bien estaban subordinados a quienes servían, podían pertenecer a todo tipo de clases sociales[816].

A la luz de este abanico de usos en el contexto, parece que el significado de διάκονος en 2,5.9 tiene que ver con "servir a la mesa", ya que alude a quienes están colaborando en el banquete de bodas. Sin embargo, creemos que en 12,2.26 tanto διάκονος como διακονέω presentan un sentido diverso.

En lo que respecta a 12,26, dado que διάκονος y διακονέω aparecen vinculados a ἀκολουθέω, creemos que la manera más apropiada de comprender los términos aquí es según la segunda acepción que señalábamos más arriba, esto es, como mensajero o representante de otro. En este caso, Jesús estaría refiriéndose a aquéllos que han aceptado ser instrumentos suyos. Consecuentemente, la idea principal no sería tanto el "servicio" como la realización de determinadas tareas domésticas en beneficio de Jesús, sino más bien la asunción libre de una función activa en la propagación de su enseñanza y

---

[814] Así, por ejemplo, en Heródoto, *Hdt*. IV, 154: "Resulta que en Oaxo se encontraba Temisón, un comerciante de Tera; Etearco le brindó hospitalidad y le hizo jurar solemnemente que le prestaría el favor (διηκονήσειν) que le solicitara"; Platón, *Resp*. II, 370e-371a: "Pero si el servidor (διάκονος) encargado de eso va con las manos vacías, sin portar nada de lo que necesitan importar aquellos Estados para satisfacer sus propias necesidades, regresará de ellos también con las manos vacías".

[815] Así, por ejemplo, Demóstenes, utiliza διακονία para hablar de las tareas que él mismo ha llevado a cabo con el fin de que sus conciudadanos no olviden sus deberes para con la patria. Demóstenes, *De cor.* 206: "Pues bien, si eso intentara yo decir, a saber, que fui yo quien os induje a tener sentimientos dignos de vuestros antepasados, no habría quien no me lo reprochase con razón. Pero, en cambio, yo declaro que tales resoluciones son vuestras, e indico que ya antes de mí la ciudad tenía esos ideales; ahora bien, afirmo que en la intendencia de cada uno de los hechos hay también participación (διακονίας) mía".

[816] Para el significado de διακονέω y διακονία en el mundo grecorromano, cf. H.W. Beyer, "διακονέω, διακονία, διάκονος", en: *GLNT* II, 951-984, col. 954 (el autor da cuenta asimismo del uso de los términos en contexto político, en referencia a quien gobierna en servicio de la ciudad, o, en ámbito religioso, para expresar el servicio a Dios en tanto constituirse en una mediación e instrumento); *LSJ*, 398; *L&N*, 35.19.21.38; 46.13; 57.119. Para este tema ha sido de gran ayuda la exposición de Andrew D. Clarke, *A Pauline Theology of Church Leaders* (London - New York: T&T Clark, 2008), 60-71, quien sintetiza una obra importante sobre la cuestión que nos ocupa, a la cual no hemos podido tener acceso (John N. Collins, *Diakonia: Re-Interpreting the Ancient Sources* (New York: Oxford University Press, 1990). Este último autor fue quien puso de relieve la acepción de los términos que tiene que ver con funciones de intermediario.

estilo de vida[817], asumir no poseer un lugar social según los parámetros convencionales[818] y estar dispuesto a dar la vida por ello si es necesario (cf. 12,23-25.27)[819].

En lo que se refiere a Marta, aunque su acción ha sido generalmente comprendida como un "humilde servicio a la mesa"[820], puede interpretarse a la luz de las otras dos acepciones que señalábamos más arriba, a saber, como enviada o representante (al igual que 12,26) y como alguien que sale al paso de las necesidades de un grupo y provee de los bienes que éste necesita (evergeta)[821].

La primera acepción tiene coherencia con el modo en el que Marta es caracterizada en el relato que nos ocupa; es una mujer perteneciente al círculo de seguidores de Jesús (cf. 11,5.27) y, como tal, participa en la cena de Betania, un contexto en el que, tal y como hemos señalado más arriba, sólo están aquéllos que creen en Jesús. Desde esta perspectiva podemos pensar que Marta es, como discípula y seguidora, alguien que ha aceptado ejercer una función de "emisaria" o "representante" de su maestro.

No podemos tampoco descartar que la atribución del verbo διακονέω a Marta esté reflejando la práctica del evergetismo llevada a cabo por mujeres. Esta segunda acepción del término no excluye necesariamente la anterior, ya que la asunción de tareas de patronazgo dentro de la comunidad cristiana primitiva puede ser considerada como una de las consecuencias de ser "emisario" o "representante" de Jesús[822]. No podemos pasar

---

[817] Para Dodd, *La tradición histórica*, 252, el carácter especial del uso joánico de διακονέω y διάκονος (esto es, tal y como hemos explicado *supra*, nota 813, desarrollar en la tradición discursiva la idea del "servicio a Jesús") es un indicio de que el cuarto evangelio está adaptando un dicho original sobre el seguimiento a una situación comunitaria posterior. Su postura, por tanto, parece avalar nuestra propuesta.

[818] Aunque διάκονος y διακονέω no presentan en 12,26 el sentido que se le ha otorgado tradicionalmente de asumir tareas de servicio o de tipo doméstico, no podemos perder de vista que una consecuencia de ser "representante" de Jesús (un maestro que voluntariamente adopta la función de lavar los pies de sus discípulos, cf. 13,1-15), es precisamente ésta de asumir no tener un "lugar social". Esto puede explicar que el versículo aluda al honor (τιμάω) que Dios otorgará a los seguidores de Jesús.

[819] Los intérpretes del cuarto evangelio, aunque lógicamente perciben la relación que establece el texto entre seguir a Jesús y estar dispuesto a aceptar un destino similar de muerte, no vinculan generalmente este tema con el significado del verbo διακονέω; ver, por ejemplo, Dodd, *La tradición histórica*, 351-352.

[820] Así, por ejemplo, Dodd, *La tradición histórica*, 352; Schnackenburg, *El evangelio II*, 453. Por su parte, Brown, *El evangelio I*, 781 afirma que la mención de Marta aquí tiene el único propósito de enlazar la escena de la unción con la precedente en Betania. Señalamos asimismo la sorprendente (y a nuestro juicio) absolutamente inaceptable interpretación de Moloney, *El evangelio*, 362, para quien Marta, al adoptar un papel de sierva, muestra aquí, haber abandonado ya la "arrogancia anterior" (sic). Otros comentaristas han interpretado el verbo διακονέω de 12,2 a la luz de 12,26; en estos casos, atribuyen a este último versículo el mismo significado de "servir la mesa"; así Keener, *The Gospel of John II*, 862.

[821] Cf. Warren Carter, "Getting Martha out of the Kitchen. Luke 10:38-42 Again": *CBQ* 58.2 (1996) 264-280, quien propone una interpretación similar para la figura de Marta a partir de su presentacion en Lc.

[822] Un ejemplo de ello lo tendríamos en Lc 8,2b-3, donde las mujeres ejercen la diaconía mediante sus bienes ("Le acompañaban los Doce y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y

tampoco por alto que en el cristianismo naciente, al igual que ocurría en el contexto grecorromano, hubo mujeres que ejercieron el patronazgo proporcionando espacios para la celebración de banquetes y otro tipo de encuentros que llevaban a cabo las comunidades de las que formaban parte[823]. Es posible, por tanto, que la figura de Marta esté reflejando una actividad semejante. En este caso, la οἰκία de 12,3 (y quizá también la que aparece en 11,31, así como la οἶκος de 11,20) podría ser un espacio de reunión que la comunidad disfruta gracias a que uno de sus miembros (¿una mujer?) ejerce un rol de patronazgo. Dado que estas "casas" aparecen en el texto como lugares de propiedad indeterminada, quizá se trate de un taller o tienda (*tabernae*) de alquiler.

En conclusión, resumimos los datos que hemos ofrecido del siguiente modo: la familia de Betania, formada únicamente por hermanos, parece apuntar a los miembros de la comunidad joánica; la "casa" que aparece en nuestro relato (οἶκος, οἰκία; 11,20.31; 12,3) en ningún momento se dice explícitamente que es propiedad de esta peculiar familia; los integrantes del grupo que celebra la cena en 12,1-8 tienen en común ser personas que creen en Jesús; y, finalmente, Marta es presentada por el texto como una mujer que ha asumido las funciones de "representar" a Jesús (esto es, contribuir a la expansión de su evangelio) y de patronazgo en beneficio del grupo. El conjunto de estos datos nos permite plantear que la "casa" que encontramos en el relato podría ser un espacio que algún miembro de la comunidad (¿quizá una mujer?) ponía a disposición de la misma para la celebración de reuniones y banquetes; en ese mismo lugar se llevarían a cabo las comidas funerarias cuando moría uno de sus miembros[824]. El lugar como tal no tenía que ser necesariamente su propia casa, dado que, como ya hemos señalado, en ocasiones los

---

enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían [διηκόνουν] con sus bienes [ὑπαρχόντων]"); así también Elisa Estévez López, "Mujeres sanadas, mujeres de virtud": *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 433-455, 440. En el caso de Febe, la diaconía y el patronazgo se distinguen ("Os recomiendo a Febe, nuestra hermana, diaconisa [διάκονον] de la iglesia de Cencreas. Recibidla en el Señor de una manera digna de los santos, y asistidla en cualquier cosa que necesite, pues ella ha sido protectora [προστάτις] de muchos, incluso de mí mismo", Rm 16,1). Hemos hecho esta aclaración porque algunos estudios sobre el cristianismo primitivo, entre ellos Carolyn Osiek - Margaret Y. Macdonald - Janet H. Tulloch, "Las patronas en la vida de las iglesias domésticas", en: C. Osiek - M.Y. Macdonald - J.H. Tulloch (ed.), *El lugar de la mujer en la Iglesia Primitiva* (Salamanca: Sígueme, 2007; original inglés de 2006) 271-304, 298-300, diferencian las tareas propias de la diaconía (entendida como "representación") de las llevadas a cabo por los patronos; con otras palabras, no suelen tener en cuenta que uno de los sentidos de διακονέω es equivalente al patronazgo.

[823] Para el patronazgo femenino en el mundo grecorromano y en el cristianismo naciente, en relación con los lugares de reunión y los banquetes, cf. Tulloch, "Mujeres que dirigen" y pp. 72-74 del presente trabajo.

[824] Malina - Rohrbaugh, *Social-Science Commentary*, 205 creen asimismo que esta comida puede ser una réplica de las celebradas por los miembros de la comunidad a la que se dirige el cuarto evangelio, aunque no la definen como un banquete de difuntos ni especifican en qué tipo de espacio se llevaban a cabo. Cf. también Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 68: "John has cleverly adapted the anointing story to create a reference to Christ followers, rather than exclusively focusing on Jesus and his burial". Una idea semejante en Nuria Calduch-Benages, "La fragancia del perfume en Jn 12,3": *EstBib* 48 (1990) 243-265, 254-256.

grupos alquilaban locales para reunirse y celebrar comidas; en estos casos, el ejercicio del patronazgo podía consistir en contribuir económicamente al alquiler. En el capítulo 5 volveremos otra vez sobre esta cuestión, ya que presentaremos datos para sostener la plausibilidad de que 11,1-12,11 era leído en un contexto similar.

3.3.3. Un banquete funerario celebrado "el primer día de la semana"

El texto sitúa la acción ritual del banquete funerario "seis días antes de la Pascua" (πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα). Esta expresión temporal, construida con la preposición ἓξ más genitivo, no es común en griego[825] (aunque aparece también en 13,1), y puede estar queriendo otorgar a la escena de una deliberada intensidad dramática[826].

Para precisar el momento al que se refiere esta expresión hemos de establecer qué día de la semana se celebró la Pascua judía el año de la muerte de Jesús en el evangelio de Juan, y en este punto éste difiere de los sinópticos.

Los cuatro evangelios coinciden en que Jesús murió en viernes[827], pero no en el día del mes del viernes en cuestión. Según el cuarto evangelio, la crucifixión se produjo el 14 de Nisán, el día en el que eran sacrificados los corderos y se celebraba la Cena Pascual (18,28; 19,14.31)[828], rito que daba inicio al 15 de Nisán; esto significa que, según su presentación, ese año la Pascua comenzó el viernes a la tarde-noche, coincidiendo con el comienzo del sábado, el último día de la semana[829]. Para los sinópticos, sin embargo, el día de la muerte

---

[825] Blass - Debrunner - Funk, *A Greek Grammar*, #71.

[826] Navarro, *Ungido para la vida*, 169.

[827] Mc 15,42-43: "Ya al atardecer, como era la Preparación, es decir, la víspera del sábado, vino José de Arimatea, miembro respetable del Consejo, que esperaba también el Reino de Dios, y tuvo la valentía de entrar donde Pilato y pedirle el cuerpo de Jesús"; Mt 27,62: "Al otro día, el siguiente a la Preparación, los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato"; Lc 23,54: "Era el día de la Preparación y apuntaba el sábado"; Jn 19,31: "Los judíos, como era el día de la Preparación, no querían que quedasen los cuerpos en la cruz el sábado –porque aquel sábado era muy solemne-. Así que rogaron a Pilato que les quebraran las piernas y los retiraran". Así también *EvPed* 2,5: "Y Herodes dijo: 'Hermano Pilato: aun dado caso que nadie lo hubiera reclamado, nosotros mismos le hubiéramos dado sepultura, pues está echándose el sábado encima y está escrito en la ley que el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado'. Y con esto, se lo entregó al pueblo (de los judíos) el día antes de los Ázimos, su fiesta". La "preparación" (παρασκευὴ) aquí hace referencia, no al día de la preparación de la Pascua, al que aludiremos después (que se celebraba el 14 de Nisán), sino al viernes, el sexto día de la semana, día que se designaba "preparación" de la fiesta judía del sábado; cf. R.T. France, *The Gospel of Matthew* (Michigan - Cambridge: Williams B. Eerdmans Publishing Company - Grand Rapids, 2007)), 1091, n.1.

[828] Jn 18,28: "De la casa de Caifás llevaron a Jesús al pretorio. Era de madrugada. Ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer la Pascua"; 19,14: "Era el día de la Preparación de la Pascua […]"; 19,31: "Los judíos, como era el día de la Preparación, no querían que quedasen los cuerpos en la cruz el sábado –porque aquel sábado era muy solemne-".

[829] Entendemos por Pascua el día principal de la fiesta, que se abría con la celebración de la Cena Pascual. Hay que tener en cuenta que según el calendario judío, el día comenzaba la víspera, una vez se había producido la puesta de sol. En el s. I el término "Pascua" era un tanto ambiguo, ya que podía designar tanto el día de los sacrificios y la cena como el día de la fiesta propiamente dicho. Cf. Brown, *La muerte del Mesías II*, 1588-1590.

de Jesús fue el 15 de Nisán, y la última cena, celebrada el día anterior, fue una Cena Pascual (Mc 14,12 y par.)[830].

A la luz de lo dicho, puesto que según la cronología del cuarto evangelio el día de la Pascua, esto es, el 15 de Nisán, ese año fue sábado, el dato "seis días antes de la Pascua" sitúa la perícopa "el primer día de la semana", que, como tal, comenzaba el sábado con la caída del sol[831]. El hecho de que la mayor parte de las referencias temporales a la Pascua sean ambiguas en Juan da cuenta del valor que ha querido otorgar a este dato[832].

El hecho de situar el banquete funerario en este día es significativo desde el punto de vista ritual. Como ya se ha señalado anteriormente[833], uno de los elementos importantes de las acciones rituales es el tiempo en el que se llevan a cabo, y para el análisis del tiempo ritual son pertinentes aspectos como los que siguen: en qué fecha se celebra, qué eventos paradigmáticos se conmemoran en él y los acontecimientos pasados que constituyen el modelo para el ritual actual.

A la luz de lo señalado, el banquete funerario por Lázaro celebrado en honor de Jesús se lleva a cabo el primer día de la semana, un tiempo que rememora el día en el que este último salió vivo de su propio sepulcro (20,1.19)[834]. Los eventos que se recuerdan en esta

---

[830] Para la cuestión, cf. Brown, *La muerte del Mesías II*, 1585-1611; Gerd Theissen - Annette Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme, 2000; original alemán de 1996), 183-185.

[831] Así lo han percibido también, entre otros, Brown, *El evangelio I*, 705; Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 62.

[832] En Jn 19,14 hay un dato preciso (cf. *supra*, nota 828). El resto de las referencias son más vagas. 2,13: "Se acercaba la Pascua (ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα) […]"; 2,23: "Mientras estuvo en Jerusalén, por la fiesta de Pascua" (ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ); 6,4: "Estaba próxima la Pascua" (ἐγγὺς τὸ πάσχα); 11,55: "[…] estaba cerca la Pascua (ἐγγὺς τὸ πάσχα) […] antes de la Pascua (πρὸ τοῦ πάσχα)"; 13,1: "Antes de la fiesta de Pascua (Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα)"; 18,28: "Ellos no entraron en el Pretorio para no contaminarse y poder así comer la Pascua (φάγωσιν τὸ πάσχα)"; 18,39: "Pero es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a uno por la Pascua (ἐν τῷ πάσχα)". Entre los autores que destacan la extraña precisión de la referencia a la Pascua en 12,1 si se compara con el resto están Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 62; Coloe, *Dwelling in the Household*, 113.

[833] Cf. *supra* p. 82.

[834] Jn 20,1: "El primer día de la semana (Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων) fue María Magdalena al sepulcro cuando todavía estaba oscuro […]"; 20,19: "Al atardecer de aquel día (Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ), el primero de la semana (τῇ μιᾷ σαββάτων), los discípulos tenían cerradas las puertas del lugar donde se encontraban, pues tenían miedo a los judíos". Así también en los evangelios sinópticos; Mc 16,1: "Pasado el sábado (Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου) […]"; Mt 28,1: "Pasado el sábado, al alborear el primer día de la semana (τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων) […]"); Lc 24,1: "El primer día de la semana (Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων), muy de mañana […]". En el Evangelio de Pedro, sin embargo, se nombra ya "el día del Señor", expresión que sustituye "el primer día de la semana"; *EvPed* XII, 50: "A la mañana del domingo (Ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς), María la de Magdala, discípula del Señor –atemorizada a causa de los judíos, pues estaban rabiosos de ira, no había hecho en el sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por sus muertos queridos -". Lo mismo encontramos en otras fuentes posteriores al Nuevo Testamento, como en Ignacio de Antioquía, *IgMag* IX, 1: "[…] viviendo según el domingo (κυριακὴν), día en que también amaneció nuestra vida por gracia del Señor y mérito de su muerte […]".

comida ritual, por tanto, son su crucifixión, enterramiento y posterior resurrección por la acción de Dios[835]. Nuevamente, al igual que en la sección anterior, se observa aquí el recurso a una "analepsis proléptica", ya que un acontecimiento posterior a nivel del relato (las escenas de aparición del Resucitado) se evoca anticipadamente en la obra, presuponiendo una audiencia capaz de establecer las conexiones pertinentes y de recordar algo que estrictamente todavía no ha sido narrado, y otorgando asimismo un sentido específico a la escena.

A la luz de los datos expuestos hasta este momento, algunos de los rasgos que presenta esta comida ritual son los siguientes.

Acción ritual	Banquete de difuntos
Participantes	Jesús o Puesto de honor o Anticipadamente muerto y resucitado Personas que creen en Jesús o Lázaro • Puesto destacado • Anteriormente muerto y resucitado por Jesús o Marta (y María de Betania) o (Judas) y otros
Espacio ritual	¿Local de reunión?
Tiempo ritual	El primer día de la semana
Acontecimiento recordado	Muerte y resurrección de Jesús

Según la interpretación que ofrecíamos páginas atrás, lo que a nivel narrativo aparece como la resucitación de Lázaro (11,44) representa plásticamente lo que el cuarto evangelio y la comunidad joánica afirman sobre el destino de aquéllos que, creyendo en Jesús

[835] Otros autores también han percibido la relación del dato "seis días antes de la Pascua" con las escenas de aparición. Así Calduch-Benages, "La fragancia", 244 (la autora la relaciona especialmente con la protagonizada por María Magdalena) y Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 63. Barret, sin embargo, cree que la unción se celebra en el contexto de la fiesta judía de la *Havdalah*, la ceremonia conclusiva del sábado (*Havdalah*, הַבְדָּלָה, procede de בָּדַל [separar], y era la fiesta con la que se separaba ritualmente el sábado, día sagrado, del resto de los demás días de la semana). Cf. Barret, *El evangelio*, 624. Su propuesta es asimismo aceptada por Coloe, *Dwelling in the Household*, 114-115. Sin embargo, Brown, *El evangelio I*, 705, considera que no tenemos suficiente conocimiento de las fiestas de la época como para poder hacer esta afirmación.

(muerto y resucitado por Dios), mueren: que han pasado a un nuevo tipo de existencia en la que gozan de la misma vida eterna que ya poseían y están esperando la resurrección final de todos los muertos. Si nos acercamos a 12,1-8 teniendo en cuenta estas claves, podríamos describir la escena del siguiente modo: (1) es un banquete funerario por Lázaro en que todos los comensales comparten la fe en Jesús; (2) el difunto (Lázaro) está presente; (3) se lleva a cabo "el primer día de la semana", un día que recuerda aquél en que Jesús, tras haber sido crucificado, resucitó de entre los muertos; (4) es celebrado en honor de Jesús, que es quien ha hecho posible que Lázaro participe en él.

Los dos últimos rasgos que acabamos de señalar son los que a nuestro juicio explican los dos primeros: que los que participan en el banquete sean personas que creen en Jesús, que el difunto Lázaro esté presente en la comida y que, pese a que el banquete es una acción ritual originada por su muerte, no se celebre en su honor sino en el de Jesús. Este hecho constituye una innovación ritual respecto a lo que solía realizarse en el contexto, y está estrechamente relacionada con el vínculo que establece el texto (no sólo aquí, sino también en la sección anterior) entre la muerte y resurrección de Jesús, y las creencias sobre el destino de los muertos.

Aunque desarrollaremos el tema con mayor detalle en el capítulo siguiente, adelantamos ya aquí que algunos de estos motivos parecen apuntar a los banquetes funerarios que la comunidad joánica celebraría por sus miembros difuntos. En estas comidas se haría memoria de la muerte y resurrección de Jesús, se experimentaría su presencia en medio de la asamblea reunida y se celebrarían la vida eterna de la que gozaban los presentes y la nueva existencia de los difuntos. Como indicaremos después, los datos que tenemos sobre las comidas rituales del cristianismo naciente, a las que se les daba un sentido cultual y eran celebradas "el primer día de la semana" o, en un momento posterior, "el día del Señor" (Hch 20,7; *Did* 14,1; *1 Apol* 66)[836], hacen esta propuesta plausible.

3.4. La unción ritual de María de los pies de Jesús (12,3-7)

María de Betania aparece en escena por primera vez en 12,3, donde es sujeto de una acción ritual que ya había sido anticipada en 11,2; en este momento, sin embargo, se describe con mayor detalle.

[836] Hch 20,7: "El primer día de la semana (Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων) nos hallábamos reunidos para la fracción del pan (κλάσαι ἄρτον)"; *Did* XIV, 1: "Reunidos cada día del Señor (κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου), romped el pan (κλάσατε ἄρχον) y dad gracias (εὐχαριστήσατε)". Por su parte, Justino mantiene la expresión "el día del sol", siguiendo muy posiblemente la terminología grecorromana; *1 Apol* 67,3: "El día que se llama del sol (καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ) se celebra una reunión […]"; 67,7: "Y celebramos esta reunión general el día del sol (τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν), por ser el día primero (πρώτη ἐστὶν ἡμέρα), en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo, y el día (τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ) también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos (ἐκ νεκρῶν ἀνέστη); pues es de saber que le crucificaron el día antes del día de Saturno, y al siguiente al día de Saturno, que es el día del sol (ἡλίου ἡμέρα), aparecido (φανεὶς) a sus apóstoles y discípulos […].

11,2		12,3	
ἦν δὲ Μαριὰμ ἡ **ἀλείψασα** *τὸν κύριον* **μύρῳ** καὶ **ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς**	María era la que ungió al Señor con perfume y secó sus pies con sus cabellos	Ἡ οὖν Μαριὰμ λαβοῦσα λίτραν **μύρου** νάρδου πιστικῆς πολυτίμου **ἤλειψεν** τοὺς πόδας *τοῦ Ἰησοῦ* καὶ **ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς** τοὺς πόδας αὐτου	Así que María, tomando una libra de perfume de nardo auténtico, muy caro, ungió los pies de Jesús y secó con sus cabellos sus pies

Para comprender esta acción ritual es necesario atender a los diferentes elementos que presenta: es una unción (en los pies)[837]; María la lleva a cabo con perfume de nardo auténtico muy caro; después seca el perfume derramado sobre los pies con su propio cabello; su acción ritual tiene consecuencias, tanto sobre su propio cuerpo como sobre el espacio en el que se lleva a cabo (la casa se llena de perfume); cómo interpreta Jesús el rito. Todos estos aspectos van a ser explicados en lo que sigue.

3.4.1. La acción ritual de ungir

La unción de María se expresa mediante ἀλείφω. En la Septuaginta, ἀλείφω es utilizado en escasas ocasiones; la mayor parte de ellas traduce los verbos hebreos סוּךְ y טוּחַ, y de forma ocasional מָשַׁח[838], ya que este último término generalmente se transforma en el texto griego en χρίω. Los dos primeros vocablos hebreos que acabamos de señalar (סוּךְ y טוּחַ) aparecen en la Biblia hebrea para designar las unciones con aceites aromáticos destinadas a cuidar el cuerpo y embellecerlo, un uso que, al tener un sentido de fiesta y

[837] La unción que lleva a cabo María se efectúa sobre los pies de Jesús, elemento que, curiosamente, se omite en la referencia anterior de 11,2. Tal y como hemos constatado en el análisis presentado más arriba, este dato procede de la tradición pero es enfatizado por Juan, que repite el término innecesariamente en 12,3 (ἤλειψεν **τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ** καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς **τοὺς πόδας αὐτοῦ**). Creemos que la razón de tal énfasis es su deseo de vincular la acción de María al posterior lavatorio de los pies de los discípulos que llevará a cabo el propio Jesús en 13,1-15. La relación entre ambas escenas es evidente (1) por utilizarse en ellas términos que el cuarto evangelio no usa en ningún otro lugar: el contexto de una cena (δεῖπνον, 12,2 y 13,2) y el acto de "secar" (ἐκμάσσω, 11,2; 12,3 y 13,5); y (2) por otros motivos que aparecen en las dos, por ejemplo, la presencia de Judas (12,4 y 13,2). Muchos autores han señalado este vínculo, entre ellos Lindars, *The Gospel of John*, 414-417; Esler - Piper, *Lazarus, Mary and Martha*, 66; Mery Rodríguez Moreno, "Un gesto de mujer como inspiración del lavatorio de los pies de Jesús (Jn 13,1-20)", en: C. Bernabé (ed.), *Con ellas tras Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana* (Estella: Verbo Divino, 2010) 165-198. Sin embargo, y pese a ser de gran interés y relevancia, no podemos abordar esta cuestión porque desborda los objetivos del presente estudio.

[838] ἀλείφω traduce סוּךְ en Rt 3,3; 2 S 12,19-20; 14,2; 2 R 4,2; 2 Cro 28,15; Mi 6,15; Jdt 16,7; טוּחַ en Ez 13,10.11.12.14.15; 22,28; y, finalmente, מָשַׁח en Gn 31,13; Ex 40,13; Nm 3,3.

alegría, era interrumpido en situaciones de duelo y de penitencia (2 S 12,19-20; 14,2; Pr 27,9; Si 9,8); en una referencia de la Misná (Sab 23,5), sin embargo, encontramos el verbo hebreo סוּךְ para expresar las unciones de los cadáveres[839]. Por su parte, el verbo מָשַׁח está más vinculado a unciones de carácter religioso o cultual, como la unción real (1 S 10,1; 2 S 5,3), la unción de los sacerdotes (Ex 28,41; Nm 3,3) o la unción de animales u objetos para el culto o los sacrificios (Ex 29,36; 40,9), lo cual explica que para ser traducido al griego se utilizara preferentemente un término diferente a ἀλείφω, esto es, χρίω[840]. El uso que presentan estos términos hebreos establece una primera delimitación del sentido de ἀλείφω: se utiliza preferentemente para hablar de las unciones destinadas al cuidado y embellecimiento corporal y hemos de distinguirlo de χρίω, verbo más asociado a unciones de carácter religioso y cultual[841]. Asimismo, indica que no es un verbo utilizado para designar las unciones realizadas a los muertos[842].

En el Nuevo Testamento encontramos ἀλείφω en nueve ocasiones. La mayor parte de ellas aparece en los relatos lucano y joánico de la unción (Lc 7,38.46; Jn 11,2; 12,3); en el resto se utiliza con diferentes fines, como expresar un acto de cuidado corporal que introduce una visión innovadora del rito del ayuno (Mt 6,17), la unción de los enfermos (Mc 6,13; St 5,14) o del cuerpo muerto de Jesús (Mc 16,1)[843]. Estos usos son acordes con la

---

[839] Sab 23,5, que, como ya señalábamos en el capítulo 2, establece lo que está permitido realizar a los difuntos durante la celebración de la fiesta: "Se puede hacer todo lo necesario para el muerto: ungirlo (סכין) y lavarlo, con tal que no se mueva ninguno de sus miembros […]".

[840] E. Cothenet, "Onction", en: L. Pirot - A. Robert - H. Cazelles (ed.), *Dictionnaire de la Bible Supplément VI* (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1960) 701-732; W. Brunotte, "Ungir", en: *DTNT* IV, 303-304; H. Schilier, "ἀλείφω", en: *GLNT* I, 617-626.

[841] En el Nuevo Testamento encontramos el verbo χρίω únicamente en 5 ocasiones (Lc 4,18; Hch 4,27; 10,38; 2 Co 1,21; Hb 1,9). Estas citas atestiguan un uso característico y diverso al de ἀλείφω, ya que la mayoría de ellas (todas, excepto la de Hb) presenta la relación entre la unción y la recepción del Espíritu, bien por parte de Jesús, bien por parte de los creyentes. Cf. D. Sänger, "χρίω", en: *DENT* II, 2142-2146; D. Müller, "Ungir", en: *DTNT* IV, 304-306.

[842] Este hecho podría explicarse también porque en la Biblia hebrea hay muy pocos testimonios respecto al cuidado de los cadáveres. En Gn 50,1-3 se menciona el embalsamiento de Jacob y José (curiosamente, la Septuaginta los convierte en enterramientos, ya que traduce el verbo חָנַט como ἐνταφιάζω). El libro de Tobías, que contiene varias referencias a cómo el protagonista entierra los cadáveres de sus compatriotas, se limita a dar cuenta de la inhumación, omitiendo otros datos sobre el cuidado de los cuerpos (ver, por ejemplo, Tb 1,17-19; 2,3-7). En otros textos aparece la costumbre de colocar al difunto sobre aromas o envolverlos en lienzos impregnados previamente de ellos en lugar de ungirlo, tal y como encontramos en 2 Cro 16,13-14 sobre el rey Asá, en el Testamento de Abraham (*TestAbr* 20,10-14) y en el cuarto evangelio, en el episodio en el que José de Arimatea y Nicodemo se ocupan del cuerpo de Jesús (Jn 19,39-40). Cf. Dennis R. Cole, "Burial", en: D.N. Freedman - A.C. Myers - A.B. Beck (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Michigan - Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000) 203-205, 204.

[843] Mc 6,13: "Expulsaban a muchos demonios y curaban a muchos enfermos ungiéndolos (ἤλειφον) con aceite"; 16,1: "Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarlo (ἀλείψωσιν); St 5,14: "¿Está enfermo alguno entre vosotros? Que llame a los presbíteros de la Iglesia, para que oren por él y le unjan (ἀλείψαντες) con óleo en el nombre del Señor"; Mt 6,17: "Tú, en cambio, cuando ayunes, perfuma tu cabeza (ἄλειψαί) y lava tu cara".

relación que se establecía en la antigüedad (tal y como percibe también en los lugares del Antiguo Testamento que acabamos de señalar) entre los ungüentos por un lado, y la limpieza, el vigor, la belleza y el poder curativo por otro[844]. En la literatura grecorromana ἀλείφω presenta un significado similar, ya que los autores lo utilizan para indicar unciones con fines estéticos, deportivos[845] y placenteros[846]. Con frecuencia estas últimas se llevaban a cabo durante la celebración de un banquete[847], y algunos autores antiguos las critican por considerarlas excesivas[848]. El sustantivo ἄλειφαρ, del mismo campo semántico, podía asimismo utilizarse para designar el aceite de los sacrificios funerarios[849]. Por otra parte, en la versión griega de la Vida de Adán y Eva (*ApMo*), apócrifo del que hablaremos más adelante con mayor detenimiento, se alude a una unción de muertos, expresada mediante el verbo ἀλείφω, que está ligada a la esperanza en la resurrección (*ApMo* 9; 13)[850].

---

[844] W. Brunotte, "Ungir", en: *DTNT* IV, 303-304.

[845] LJS, 62.

[846] Así, por ejemplo, los testimonios señalados por el útil trabajo de Coakley (Coakley, "The Anointing") sobre las unciones con perfume, en varios casos de los pies. Entre ellos, Homero, *Od*. 19,503-507, donde Euriclea, nodriza de Ulises, lava y unge a éste: "La vieja marchóse a través del palacio por más agua, vertida en el suelo que vio la primera; y, después de lavado y ungido (ἔλειψεν) de grasa de aceite, con sus trapos Ulises cubrió la señal de su pierna y volvió a calentarse arrastrando su asiento hacia el fuego"; Aristófanes, *Vesp.* 606-616: "[Habla Filocleón] Y lo más agradable de todo esto me lo había olvidado. Cuando voy a casa con el salario, nada más llegar todos me abrazan por el dinero. Primero la hija me lava y me unge los pies (καὶ τὼ πόδ' ἀλείφη) para besarme y al tiempo que me llama papaíto me pesca con la lengua el trióbolo. La parienta con carantoñas me ofrece un bollo esponjoso y luego sentada a mi lado me invita machaconamente: come esto, come lo otro. Esas cosas me ponen radiante de gozo y no hay miedo de que tenga que echaros una mirada a ti o al despensero cuando me sirva la comida". Incluimos también el testimonio de Petronio, aunque el autor es latino (Petronio, *Sat*. 70: "Lo que siguió me da vergüenza referirlo. Siguiendo una moda insólita, varios esclavos de cabello largo trajeron óleo perfumado en una palangana de plata con el que ungieron los pies de los comensales después de entrelazarles muslos y tobillos con guirnaldas de flores. Con este mismo ungüento salpicaron después la crátera y la lámpara").

[847] Para una descripción detallada del uso de perfumes en banquetes, cf. Caseau, *Εὐωδία*, 145-155.

[848] Así, Plutarco, *Phoc.* 20, narra cómo Foción critica que a su hijo, tras una victoria, le ofrezcan un lujoso banquete para celebrarla en el que al comienzo se les lavan los pies con vino mezclado con aromas; teme que ese comportamiento, que considera inapropiado, eche a perder su victoria. Foción es partidario de la formación que se imparte en Esparta, y critica la de Atenas, donde se huele a aromas y se lleva púrpura. La parte del texto que nos interesa dice así: "Cuando fue al banquete y vio, entre los lujosos preparativos, que a los que iban entrando les presentaban lebrillos de vino aromatizado (ἀρωμάτων) para lavarse los pies (ποδανιπτῆρας), llamó a su hijo y le dijo: 'Foco, ¿no vas a impedir que tu compañero te estropee la victoria?'". Ver también Ateneo, *Deipn.* 12,78, quien se refiere a la costumbre en Atenas, entre gente que vive con mucho lujo, de ungir (ἐναλείφειν) incluso sus pies con perfume (μύροις), y cita algunos testimonios que destacan el placer que se obtiene.

[849] Así, Homero, *Il*. 23,170: "Añadió ánforas de miel y de aceite (ἀλείφατος), que colocó apoyadas en el lecho funerario". Cf. *LSJ*, 62.

[850] *ApMo* 9: "Adán contestó a Eva: 'Levántate y vete con nuestro hijo Set a las inmediaciones del paraíso, poneos tierra sobre vuestras cabezas y llorad suplicando a Dios que se apiade de mí, envíe a su ángel al paraíso y me dé fruto del árbol que produce aceite (ἔλαιον), para que lo traigas, me unja (ἀλείψωμαι) y descanse […]"; 13: "[…] y Dios les envió al arcángel Miguel, que les transmitió las siguientes palabras: 'Set, hombre de Dios, no te canses pidiendo en esta súplica por el árbol que mana el aceite (ἔλαιον)

Teniendo en cuenta, por tanto, los análisis terminológicos precedentes, podemos afirmar que los vocablos pertenecientes al campo semántico de ἀλείφω no están ligados preferentemente a las unciones de los muertos, sino a las destinadas al cuidado y embellecimiento del cuerpo que, a su vez, se realizan en un contexto de fiesta y alegría y se suspenden en tiempo de duelo. Hay, sin embargo, algunas excepciones, como Mc 16,1; *ApMo* 9; 13 y, si incluimos los términos hebreos semejantes, también en la Misná (Sab 23,5).

3.4.2. Una unción con perfume de nardo puro

Según 12,3, María unge los pies de Jesús con "una libra (λίτραν) de perfume (μύρου[851]) de nardo (νάρδου[852]) auténtico (πιστικῆς), muy caro (πολυτίμου)". Como ya dijimos más arriba, en este punto el texto joánico es muy semejante al de Marcos, que habla de perfume de nardo auténtico de alto precio (μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς, 14,3); el dato, por tanto, hace pensar que Juan está utilizando aquí datos de la tradición. Un detalle del texto, sin embargo, introduce otras posibilidades: la alusión joánica al buen olor (ὀσμῆς) que llena toda la casa tras la acción de María de ungir los pies de Jesús y secarlos con sus cabellos (12,3), un motivo ausente del texto marcano (es, de hecho, un *hapax legomenon* de los evangelios) y cuya presencia aquí ha conducido a no pocos estudiosos a pensar que el cuarto evangelio está releyendo algunas tradiciones veterotestamentarias, en concreto, el Cantar de los Cantares, obra en la que, además, aparecen otros términos y motivos semejantes a los del relato de la unción, como vamos a mostrar a continuación[853].

---

para ungir (ἀλεῖψαι) a tu padre Adán, pues no se te concederá ahora, sino en los últimos tiempos. Entonces resucitarán todos los hombres desde Adán hasta aquel gran día, todos los que sean pueblo santo. Y en ese momento se les dará todo el goce del paraíso y Dios estará en medio de ellos […] Tú regresa junto a tu padre, puesto que de aquí a tres días se ha colmado la medida de su vida. Cuando salga su alma, vas a contemplar su terrible ascensión'".

[851] El término μύρον, que generalmente se traduce como "ungüento" o "perfume", hace referencia genéricamente a los ungüentos o perfumes hechos con aceites vegetales (en la antigüedad tenían base oleosa, no de alcohol), que se distinguían del perfume designado mediante el término ἔλαιον en que éste era más accesible para la población. El μύρον, por tanto, era un producto más costoso y apreciado. Hay que distinguirlo asimismo de σμύρνα/μύρρα (mirra), uno de los perfumes más importantes en la antigüedad, que procede de la corteza de un pequeño arbusto que crece en Arabia, Somalia y algunos lugares cercanos al Mar Rojo. Para el significado de los términos, ver W. Michaelis, "μύρον, μυρίζω", en: *GLNT* VII, 639-646, cols. 641-642; J. Cromarty Smith, "Myrrh", en: J. Hastings (ed.), *A Dictionary of Christ and the Gospels II* (Edinburgh: T&T Clark, 1912) 212-213; Jehuda Feliks, "Mirrh", en: M. Berenbaum - F. Skolnik (ed.), *Encyclopaedia Judaica XIV* (Detroit: Thomson & Gale, [2]2006) 709-710; W. Michaelis, "σμύρνα", en: *GLNT* XII, 673-677.

[852] El nardo (νάρδος) era en la antigüedad el componente de los perfumes más apreciados y de mayor coste; procede de India. Ver H. W. Fulford, "Nard", en: J. Hastings (ed.), *A Dictionary of Christ and the Gospels II* (Edinburgh: T&T Clark, 1912) 227; Jehuda Feliks, "Spikenard", en: M. Berenbaum - F. Skolnik (ed.), *Encyclopaedia Judaica XIX* (Detroit: Thomson & Gale, [2]2007) 110; Irene Jacob – Walter Jacob, "Flora", en: *ABD* II, 803-817, 813.

[853] Entre los estudiosos que interpretan la escena de Jn 12,1-11 a la luz del Cantar de los Cantares están Michel Cambe, "L'Influence du Cantique sur le Nouveau Testament": *RThom* 62 (1962) 5-26, 15-17;

En LXX Ct 1,12; 4,13-14 aparece el término νάρδος, sustantivo escasamente utilizado en la Biblia, ya que sólo lo encontramos aquí y en los pasajes marcano y joánico de la unción. En la escena narrada en Ct 1,12 hay un varón, presentado como rey, que se encuentra en un diván, supuestamente recostado, y una mujer que, mientras habla de su amado, exhala fragancia de nardo. En 4,10 es él quien, tomando la palabra, se refiere nuevamente al aroma que ella despide[854]. Por otra parte, en 1,3-4 aparecen juntos los términos μύρον y ὀσμῆς[855]. Dada esta confluencia de motivos, resulta razonable concluir que, a la hora de elaborar la escena de la unción, el cuarto evangelio ha tenido en cuenta el texto griego del Cantar: tanto Jesús como el rey/amado del pasaje veterotestamentario están en un banquete, recostados, y ambos participan de la fragancia de nardo que se expande.

Interpretar la escena de la unción de María a la luz de los textos del Cantar permite explicar su relación con otro episodio: la unción del cuerpo muerto de Jesús que llevarán a cabo José de Arimatea y Nicodemo en 19,38-42. Para esta unción se utiliza "una mezcla de mirra (σμύρνης) y áloe (ἀλόης) de unas cien libras (λίτρας)[856]" (19,39), y tras llevarla a cabo, se coloca el cadáver en un sepulcro nuevo ubicado en un huerto (κῆπος) (19,41); curiosamente, también en el Cantar aparecen los aromas de mirra y áloe (σμύρνα y ἀλόη)[857] así como, repetidamente, se nombra un huerto (κῆπος)[858]. Por otra parte, la alusión de Juan en 19,39 a esos abundantes perfumes parece apuntar a su vez al relato veterotestamentario del ritual de duelo llevado a cabo por el rey Asá, que también nombra

---

Calduch-Benages, "La fragancia", 259-260; Carmen Bernabé, "Trasfondo derásico de Jn 20": *EstBib* XLIX.2 (1991) 209-228, 211-213.

[854] LXX Ct 1,12: "Mientras el rey estuvo en su diván (ἐν ἀνακλίσει), mi nardo (νάρδος) dio su fragancia"; 4,13-14: "Tus efluvios, paraíso de granados con fruto de frutales, cipros con nardos (νάρδων), nardo (νάρδος) y croco, cálamo y cinamomo con todos los árboles del Líbano, mirra, aloth con todos los perfumes principales".

[855] LXX Ct 1,3-4: "y la fragancia (ὀσμὴ) de tus perfumes (μύρων) sobre todas las especias (ἀρώματα). Perfume (μύρον) derramado, tu nombre. Por eso te amaron las muchachas; te atrajeron. ¡Detrás de ti hacia la fragancia (ὀσμὴν) de tus perfumes (μύρων) correremos!". En 4,10 se unen el olor y los aromas u especias: "¡Qué hermosos se tornaron tus pechos, hermana mía, esposa! ¡Qué hermosos se tornaron tus pechos, más que el vino, y la fragancia (ὀσμὴ) de tus vestidos sobre todas las especias (ἀρώματα)".

[856] El término λίτρα utilizado es el mismo que en Jn 12,3.

[857] LXX Ct 3,6: "¿Quién es esa que sube del desierto, como tallos de humo, incensada con mirra (σμύρναν) y olíbano, de todos los polvos de perfumista?"; 4,6: "Hasta que airee el día y se disipen las sombras, me marcharé al monte de la mirra (σμύρνης) y al collado del olíbano"; 4,14: "nardo y croco, cálamo y cinamomo con todos los árboles del Líbano, mirra (σμύρνα), aloth (αλωθ) con todos los perfumes principales"; 5,1: "Acudí a mi vergel, hermana mía, esposa, recolecté mi mirra (σμύρναν) con mis especias, comí mi pan con mi miel, bebí mi vino con mi leche […]"; 5,5: "Me levanté yo a abrir a mi amor; mis manos destilaron mirra (σμύρναν); mis dedos, mirra (σμύρναν) plena por las manillas del cerrojo"; 5,13: "Sus mejillas como páteras de especia generando perfumerías. Sus labios, lirios destilando mirra (σμύρναν) plena".

[858] Así, por ejemplo, LXX Ct 4,12: "¡Vergel (κῆπος) cerrado, hermana mía, esposa, vergel (κῆπος) cerrado, fuente sellada!". Ver también 4,15.16; 5,1; 6,2.11; 8,13 (el traductor del texto de la Septuaginta ha optado por traducir κῆπος por vergel y no por huerto).

una gran cantidad de aromas y ungüentos (2 Cro 16,13-14)[859]. Hay, además, otro vínculo entre Jn 19,38-42 y 2 Cro 16,13-14, y es el de la realeza, ya que uno de los rasgos que destacan en el relato de la Pasión del cuarto evangelio es precisamente su presentación de la muerte de Jesús como la muerte (irónica, paradójica) de un rey[860]. De modo que, resumiendo, interpretar la unción de María a partir del Cantar de los Cantares posibilita comprender su relación con la posterior que llevarán a cabo José de Arimatea y Nicodemo (en ambas escenas se utilizan términos que también encontramos en el Cantar), y, consecuentemente, introduce un elemento más que refuerza la idea de la realeza de Jesús en 12,1-8 (ya presente por su vínculo con Ct 1,12, pero consolidada por la relación de la unción de 19,38-42 con el ritual de difuntos celebrado por el rey Asá). En ese caso, se podría considerar el conjunto del siguiente modo: Jesús es ungido anticipadamente como rey por María de Betania (12,3), entra posteriormente como rey en Jerusalén (12,12-19), como rey es entronizado y exaltado paradójicamente en la cruz (18,33-37; 19,19-22), y como rey es asimismo enterrado (19,38-42)[861].

Sin embargo, y a pesar de lo convincente que pueda ser la relación de la escena joánica con el Cantar, creemos que hay otra obra capaz de explicar, no sólo los elementos del texto que hemos señalado, sino también otros, y que, además, es más acorde con la dimensión ritual que posee Jn 12,1-8: la versión griega del apócrifo conocido como Vida de Adán y Eva (*ApMo*). Por otra parte, y como justificaremos en lo que sigue, es muy probable que esta obra haya recibido influencias del Cantar, de modo que esto podría explicar la relación que los estudiosos han solido establecer entre el texto joánico y el Cantar. Nuestra opción nos conduce asimismo a pensar que, aunque, efectivamente, el motivo de la realeza de Jesús está presente en el cuarto evangelio, éste no comienza en la escena de Betania (12,1-8), sino a partir de la entrada de Jesús en Jerusalén (12,12-19). Tal y como los estudios citados más arriba han puesto de manifiesto, correctamente a nuestro juicio, también creemos que éste es uno de los rasgos que presenta la unción llevada a cabo por José de Arimatea y Nicodemo; en lo que diferimos es, por tanto, en la atribución del mismo motivo a la unción de María de Betania[862]. Como iremos señalando en las páginas que siguen, creemos que el cuarto evangelio ha querido dejar constancia de dos unciones diferentes con el fin de mostrar las diversas visiones que diferentes personajes tienen sobre la muerte de Jesús: la unción de un muerto que apunta a su próxima resurrección (así en la llevada a cabo por María de Betania en 12,3) y la unción de un muerto según las

---

[859] 2 Cro 16,13-14: "Asá reposó con sus antepasados. Murió el año cuarenta y uno de su reinado, y lo sepultaron en el sepulcro que se había construido en la Ciudad de David. Lo pusieron sobre un lecho lleno de bálsamo, de aromas (LXX: ἀρωμάτων) y de ungüentos (LXX: μύρων) preparados según el arte de los perfumistas; y le encendieron una hoguera enorme".

[860] Así ver, por ejemplo, Jn 18,33: "entonces Pilato entró de nuevo al pretorio, llamó a Jesús y le preguntó: '¿Eres tú el rey de los judíos?'"; 19,3: "después se acercaron a él y le decían: 'Salve, rey de los judíos'". Cf. también: 18,37.39; 19,14-15.19-22.

[861] Algunos de los estudios que interpretan la unción de María como una unción regia son Barret, *El evangelio*, 620-621; Bernabé, "Trasfondo derásico", 213-215.

[862] Así también Zumstein, *L'Évangile I*, 390.

pautas de un enterramiento judío, cuyos rasgos no reflejan la novedad de la fe en Jesús (así en la protagonizada por José de Arimatea y Nicodemo en 19,40)[863]. Este hecho que, a simple vista, podría parecer un retroceso a nivel narrativo, es sin embargo coherente con una característica central de Jn 11,1-12,11, esto es, su anticipación de lo que ocurrirá en 20,1-18[864], un aspecto que está ausente del relato de la unción y enterramiento narrados en 19,38-42.

3.4.3. La relectura joánica de la versión griega de la *Vida de Adán y Eva*: la unción simbólica de un muerto para la vida

La Vida de Adán y Eva se ha conservado en dos versiones, una griega, comúnmente denominada Apocalipsis de Moisés (*ApMo*), y otra latina, que suele designarse como Vida de Adán y Eva (*VidAd*)[865]. De ellas, nos interesa principalmente la primera, que muchos autores consideran traducción de un texto hebreo de origen posiblemente palestino que se remonta al s. I a.C. o, en todo caso, a un periodo anterior al año 70 d.C.[866]. Ambas

---

[863] Este aspecto ha sido tenido en cuenta, correctamente a nuestro juicio, por Navarro, *Ungido para la vida*, 252-256.

[864] En este sentido, Jn 11,1-12,11 podría considerarse asimismo una introducción a los discursos de despedida de los capítulos 13-17 (de hecho, tal y como hemos ido señalando, comparten algunos de sus elementos), sección del evangelio también destinada a interpretar el sentido de la muerte de Jesús y consecuentemente adelanta su crucifixión y resurrección.

[865] A partir de la edición de Tischendorf, la obra comenzó a denominarse erróneamente *Apocalipsis de Moisés* (pese a no pertenecer al género apocalíptico) debido a una *superscriptio* que afirmaba que fue revelada por Dios a este personaje. El título *Vida de Adán y Eva* aparece en la versión latina (*Vita Adae et Evae*) y también, aunque con variantes, en la versión griega; cf. Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento II* (Madrid: Cristiandad, 1983), 319-320. Con el fin de simplificar la exposición, seguiremos el criterio de la mayoría de los autores, utilizando el título *Apocalipsis de Moisés* (*ApMo*) para referirnos a la versión griega y *Vida de Adán y Eva* (*VidAd*) cuando hablemos de la latina.

[866] Entre los que afirman su origen judío y temprano, M.D. Johnson, "Life of Adam and Eve", en: J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha II* (New York - London - Toronto - Sydney - Auckland: Doubleday, 1985) 249-295, 249.251-252; Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, 320; Grabbe, *Judaic Religion*, 96; Loren T. Stuckenbruck, "Apocrypha and Pseudoepigrapha", en: J. Collins - D.C. Harlow (ed.), *Early Judaism. A Comprehensive Overview* (Grand Rapids: Eermans, 2010) 179-203, 199. Sin embargo, de Jonge y Tromp defienden que la obra fue escrita originalmente en griego, en algún lugar de la cuenca mediterránea entre los años 100 y 600 d.C., así como su procedencia de círculos cristianos. Las principales razones que aportan son: (1) que el texto únicamente se ha conservado en mss. cristianos; (2) dos motivos de la obra que a su juicio apuntan a un contexto cristiano, y, en concreto, al bautismo: el sello de la tumba de Adán con un triángulo (*ApMo* 42) y la mención del lago Aqueronte, desconocido en fuentes judías y citado en apócrifos cristianos, donde Adán es sumergido tres veces (*ApMo* 37). Los autores, sin embargo, no logran explicar convincentemente que la versión griega no contenga motivos específicamente cristianos. Cf. Marinus de Jonge - Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 66-75. Nickelsburg, *Jewish Literature*, 327-332, que sigue fundamentalmente a de Jonge y Tromp, data la obra entre los s. II y IV d.C. y la sitúa dentro de las de procedencia discutida. Aunque da razones a favor de su procedencia no cristiana (Pablo parece conocer tradiciones afines a *ApMo* [2 Co 11,3.14], su género literario y contenido teológico son judíos, y carece de motivos explícitamente cristianos), finalmente deja abierto el tema. Otro trabajo a favor de la autoría en círculos cristianos es Rivna Nir, "The Aromatic Fragances of Paradise in the Greek Life of Adam and Eve and the Christian Origin of the Composition": *NovT* 46 (2004) 20-45.

traducciones, al griego y al latín, se llevaron a cabo entre finales del s. I y el s. IV d.C., y narran en forma midrásica algunos episodios de la vida de Adán y Eva tras su expulsión del Paraíso, prestando especial atención a temas relacionados con la vida y la muerte y la vida después de la muerte; entre ellos, el ritual de duelo y las creencias sobre el más allá. Mientras que la versión latina presenta algunas interpolaciones cristianas[867], muchos autores, sin embargo, creen que la versión griega no ha sufrido influencias de este tipo[868], lo cual resulta plausible, ya que el texto no tiene motivos cristológicos ni tan siquiera cuando alude a temas especialmente apropiados para ello, como cuestiones soteriológicas o respecto al destino de los muertos.

En *ApMo* aparece explícitamente una unción funeraria expresada mediante el verbo ἀλείφω, que está vinculada tanto con la inmortalidad como con la resurrección de los muertos[869]. Nuevamente, al igual que afirmábamos a propósito de la literatura de Qumrán y del cuarto evangelio, ambas creencias aparecen dentro de una misma obra sin que sean distinguidas expresamente[870]. Adán es presentado como enfermo y en peligro de muerte, circunstancias que se deben al hecho de que Eva y él comieron del árbol prohibido: el árbol de la vida (*ApMo* 5-8). Adán pide a Eva que vaya con Set a las "inmediaciones del paraíso (παραδείσου)" y supliquen a Dios para que les dé para él, a través de su ángel, "fruto del árbol que produce el aceite (ἔλαιον)" con el fin de que pueda ungirse (ἀλείψωμαι) y descansar" (*ApMo* 9), un aceite que después será llamado "el aceite de la misericordia (τὸ ἔλεος τοῦ ἐλαίου)" (*ApMo* 13). Cuando lo hacen, Dios les comunica lo siguiente a través del arcángel Miguel:

> Set, hombre de Dios, no te canses pidiendo en esta súplica por el árbol del que mana el aceite para ungir (ἀλεῖψαι) a tu padre Adán, pues no se te concederá ahora, sino en los

---

[867] La versión latina presenta una clara interpolación cristiana en *VidAd* 42 ("Te aseguro que no podrás obtenerlo por ningún medio hasta los últimos días, cuando se cumplan cinco mil doscientos veintiocho años. Ya que entonces vendrá sobre la tierra Cristo, el muy amado Hijo de Dios, para reanimar y resucitar el cuerpo de Adán y resucitar los cuerpos de todos los muertos. El mismo Cristo, Hijo de Dios, será bautizado en el río Jordán. Una vez que haya salido del agua, en ese preciso instante ungirá con el aceite de su misericordia a tu padre y a todos los que creen en él. Y habrá aceite de misericordia de generación en generación para todos los que han de nacer del agua y del Espíritu para la vida eterna. Entonces descenderá el Hijo de Dios muy amado e introducirá a tu padre en el paraíso junto al árbol de su misericordia"). Los autores discuten la presencia de otras en *VidAd* 29,4-15 (excepto en 29,14) y 51,3-9 (excepto en 51,9).

[868] Cf. *supra*, nota 866.

[869] Cothenet, "Onction", 728; Navarro, *Ungido para la vida*, 203-204 n. 77. Otra obra apócrifa, *José y Asenet*, también contiene una unción ligada, en este caso, a la inmortalidad e incorruptibilidad; sin embargo, en ella no se alude a los aromas y está expresada mediante χρίω. Es una escena en la que José bendice a Asenet, pronunciando la siguiente bendición: "A un varón piadoso, que bendice con su boca al Dios vivo, que come el pan bendito de la vida, bebe la copa bendita de la inmortalidad (ἀθανασίας) y se unge (χρίεται) con la unción (χρίσματι) bendita de la incorruptibilidad no le está permitido besar a una mujer extranjera […]" (*JosAs* 8,5).

[870] de Jonge - Tromp, *The Life of Adam*, 51-52. Cf. asimismo *supra* pp. 136-150, donde se trata el tema.

> últimos tiempos (ἐσχάτων των καιρών). Entonces resucitarán (ἀναστήσεται)[871] todos los hombres (πᾶσα σάρξ) desde Adán hasta aquel gran día, todos los que sean pueblo santo. Y en ese momento se les dará todo el goce del paraíso y Dios estará en medio de ellos. Ya no pecarán más delante de él, porque se les quitará el corazón perverso y se les dará un corazón que les hará comprender el bien y adorar a un solo Dios. Tú regresa junto a tu padre, puesto que de aquí a tres días se ha colmado la medida de su vida. Cuando salga (ἐξερχομένης) su alma (τῆς ψυχῆς), vas a contemplar su terrible ascensión (ἄνοδον) (*ApMo* 13)

Cuando ambos regresan donde Adán, éste pide a Eva que cuente a sus hijos la razón por la que fueron expulsados del paraíso. Al final de su relato, Eva narra cómo Adán, todavía en el jardín[872], pidió al Señor la fruta del árbol de la vida, pero le fue negada; Dios, sin embargo, le prometió la resurrección:

> Si te guardas de todo mal […] cuando ocurra de nuevo la resurrección (ἀναστάσεως) te resucitaré (ἀναστήσω) y entonces se te dará del árbol de la vida (τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς) y serás inmortal (ἀθάνατος) para siempre (εἰς τόν αἰῶνα) (*ApMo* 28).

Adán hace entonces una última petición, que en este caso le es concedida, que consiste en llevarse del paraíso sustancias aromáticas (εὐωδίας) para subsistir, entre ellas, azafrán, nardo (νάρδον), cálamo aromático y cinamomo (*ApMo* 29), y ordena a Eva que cuando él fallezca nadie le toque (μηδείς μου ἅψηται, *ApMo* 31). Posteriormente, un ángel comunica a la mujer que Adán ha salido de su cuerpo (ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ σώματος αὐτοῦ) y su espíritu (πνεῦμα) va hacia arriba (ἀναφερόμενον) para encontrarse con quien lo creó (*ApMo* 32), y se narra cómo es llevado por el arcángel Miguel "al paraíso hasta el tercer cielo" (*ApMo* 37), donde las plantas del paraíso de buen olor (εὐωδίαν)[873] se mecieron, de modo que todos, excepto Set, que seguía centrado en el cadáver de su padre, pudieron percibirlo (*ApMo* 38-39). Dios se dirige en este momento a Adán, diciéndole que, aunque su desobediencia y consiguiente muerte ha alegrado (ἐχαίροντο) a algunos, él va a convertir esa alegría (χαρὰν) en tristeza (λύπην) y la tristeza de Adán (λύπην) en alegría (χαρὰν) (*ApMo* 39).

---

[871] La parte que menciona "los últimos tiempos" y la "resurrección" no está en todos los manuscritos, y algunas ediciones la colocan entre paréntesis (así, Johnson, "Life of Adam", 275), aunque Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, sin embargo, no considera que haya aquí un problema de carácter textual. La tenemos en cuenta porque no es probable que sea una interpolación cristiana; de ser así, cabría esperar que contuviera alguna alusión mesiánica o cristológica, tal y como piensa Johnson, "Life of Adam", 253-254.275.

[872] En este punto el texto es ambiguo: afirma por un lado que ya han sido expulsados del paraíso (*ApMo* 27) y, por otro, que la expulsión se produjo después de estas palabras de Dios (*ApMo* 28).

[873] La alusión al buen olor no está en todos los mss.; la aceptan, sin embargo, las ediciones de Johnson y Díez Macho.

A continuación, el cadáver de Adán es envuelto con sábanas (σινδόνας), derraman sobre él aceite de buen olor (ἐλαιου τῆς εὐωδίας, *ApMo* 40) y nuevamente Dios le promete la resurrección:

> De nuevo te anuncio la resurrección (ἀνάστασιν). Te resucitaré (ἀναστήσω) el último día en la resurrección (ἀναστάσει) con todos los hombres de tu semilla (*ApMo* 41).

Como se puede apreciar, *ApMo* vincula la promesa de resurrección e inmortalidad con el aceite de la misericordia con el que Adán quiere ser ungido (*ApMo* 9; 13), con los aromas de las plantas del paraíso celeste[874] (*ApMo* 38-39) y con el aceite aromático que finalmente cubre su cuerpo difunto (*ApMo* 41)[875]. Asimismo, y en relación con lo anterior, la obra combina la creencia en la inmortalidad del alma con la de la resurrección de los muertos el último día: inmediatamente después de su muerte, Adán es llevado al paraíso celeste, y éste será el lugar de espera a la resurrección final. Al igual que como observábamos en otras obras judías (literatura de Qumrán, Sabiduría, el cuarto evangelio), la afirmación que la vida no acaba con la muerte (o la idea común de inmortalidad) aparece junto la promesa de una plenitud futura, al final de los tiempos, momento en el que se producirá la resurrección de todos los muertos[876].

A nuestro juicio, la escena de la unción en Betania del cuarto evangelio presenta elementos de esta obra y no, directamente al menos, del Cantar de los Cantares. Según lo dicho más arriba, los datos que suelen aducirse para justificar la relación del texto joánico con el Cantar son el uso de algunos términos relacionados con los aromas (νάρδος, μύρον, ὀσμῆς), la alusión al huerto (κῆπος) y la postura reclinada (ἀνακειμένων) de Jesús; asimismo, el hecho de que José de Arimatea y Nicodemo utilicen mirra (σμύρνα) y áloe (ἀλόη) para ungir a Jesús (Jn 19,39) parece corroborar esta opción. Sin embargo, en *ApMo* también encontramos algunos de estos elementos: (1) se nombra el nardo (νάρδος)[877]; (2) aunque no aparece el término ὀσμῆς, sí lo hace con mucha frecuencia εὐωδία, que significa literalmente "buen olor"[878]; (3) pese a que no incluye el vocablo "huerto"

---

[874] En la obra aparecen dos paraísos: el terrestre y el celeste; este último está ubicado en el "tercer cielo" y es el lugar al que van las almas de los individuos tras su muerte (*ApMo* 37; 40). Cf. Johnson, "Life of Adam", 254.

[875] Como observa, acertadamente a nuestro juicio, Nickelsburg, *Jewish Literature*, 329, seguir las pautas de lo que se considera un ritual de duelo adecuado está ligado en *ApMo* a la esperanza en la resurrección y es signo de ella.

[876] Asimismo, *ApMo* presenta de un modo similar a otras obras judías el futuro castigo de los malos. Esto es un indicio, a nuestro juicio, de cómo la obra fusiona (de un modo semejante a Sabiduría, por ejemplo) ideas afines al mundo griego (inmortalidad) con otras propias de la cosmovisión judía (es la acción de Dios la que da la condición inmortal y el fundamento de la promesa de la plenitud al final de los tiempos).

[877] *VidAd* 29: "[…] Y Dios ordenó a Adán que se acercara para coger sustancias aromáticas y olorosas del paraíso para su subsistencia. Los ángeles le soltaron y reunió de ambas especies, azafrán, nardo (νάρδον), cálamo aromático, cinamomo y las restantes semillas para su subsistencia. Las tomó y salió del paraíso […]".

[878] Encontramos el término en seis ocasiones: 29,3.4.5; 38,4; 40,2.7.

(κῆπος), el paraíso (παράδεισος) se menciona constantemente[879]. Por otra parte, en la obra se alude a una unción funeraria expresada mediante el verbo ἀλείφω[880], un motivo presente en la escena de la unción joánica y ausente del Cantar.

Dos razones más apoyan la relación entre la escena joánica y *ApMo*. La primera de ellas es que existen indicios de que el motivo de los aromas del Cantar fue desarrollado en la literatura judía posterior. En concreto, el nardo se relaciona en diferentes textos judíos ulteriores con los aromas del paraíso y del árbol de la vida[881]. Esto conduce a considerar *ApMo* como un ejemplo más de este fenómeno; consecuentemente, los elementos del Cantar que algunos autores detectan en el cuarto evangelio podrían muy bien proceder, no directamente del Cantar, sino de esta obra apócrifa y, mediadamente, del Cantar. La segunda razón es que hay tres temas de *ApMo* que recuerdan pasajes del cuarto evangelio diferentes al de la unción[882].

El primer tema de *ApMo* que apunta a su relación con el evangelio de Juan es un episodio en el que Dios dice a Adán, ya muerto y yacente en el suelo del paraíso, que va a convertir en tristeza y llanto la alegría de quienes se gozan de su muerte, y, a la inversa, convertirá

---

[879] El sustantivo se utiliza con mucha frecuencia; ver, p.e., 1,1; 6,1.2; 7,1; 8,1; 9,3 (cf. más lugares *infra*, nota 885).

[880] *ApMo* 9; 13 (cf. el texto *supra* pp. 245-246).

[881] Además de los fragmentos señalados de *ApMo*, otros testimonios son *1 Hen* 32,1-4: "Tras haber olido estos perfumes, hacia el norte, mirando por encima de los montes, vi siete montes llenos de nardo puro, árboles aromáticos, canela y pimienta. De allí me fui, sobre las cimas de aquellos montes, lejos hacia occidente, pasé al Mar Eritreo y me alejé de él y pasé por encima del Zotiel. Llegué al paraíso justo y vi, además de aquellos, otros muchos árboles que crecían allí, cuyo aroma era bueno. Eran grandes, excelentes y de mucha belleza, y vi el árbol de la ciencia, del que, si alguien come, adquiere gran sabiduría. Se parece al algarrobo, y su fruto es como el racimo de uva, muy hermoso, y el aroma de este árbol sale y llega lejos"; TgCt 4,13-14: "Tus jóvenes están llenos de preceptos como las granadas, aman a sus esposas y engendran hijos justos como ellos; y su olor es penetrante como los buenos aromas del Jardín del Edén: alheñas con nardos. Nardo y azafrán, caña aromática y cinamomo con todos los árboles de incienso; mirra pura, madera de áloe, con toda clase de preciados aromas". En el Testamento de Abraham se relacionan los buenos aromas con el destino de inmortalidad del patriarca tras su muerte: en *TestAbr* 4 Abraham, ante la visita del arcángel Miguel (encargado de anunciarle la muerte), ordena a Isaac que despliegue paños finos de púrpura y lino, queme todo tipo de incienso y llene la casa con hierbas de agradable olor traídas del jardín; en *TestAbr* 16-17 cuando la Muerte se acerca al patriarca "llega hasta él un aroma de perfume", algo debido a la santidad de Abraham; en *TestAbr* 20, tras su muerte, su alma es llevada al Paraíso en una túnica con ungüentos de fragancia divina y perfumes. Para el tema, cf. Manns, "Lecture symbolique", 97-99; Calduch-Benages, "La fragancia", 260-261. Ver también Peter-Ben Smit, "Incense Revisited: Reviewing the Evidence for Incense as a Clue to the Christian Provenance of the Greek Life of Adam and Eve": *NovT* 46 (2004) 369-375, 371.

[882] Además de los lugares que vamos a citar a continuación, algunos autores han señalado la relación entre Jn 19,5 ("Pilato les dijo: 'Aquí tenéis al hombre'") con *VidAd* 13,3 ("he aquí que hice a Adán a nuestra imagen y semejanza"). Las palabras de la cita son una expresión puesta en boca de Dios ante el recién creado Adán; después de pronunciarlas, Dios mismo exhorta al diablo para que adore a su criatura, pero éste se niega y por ello es expulsado de la presencia de Dios y de la compañía de los ángeles. Para la relación entre ambas escenas y la consecuente interpretación de la expresión del cuarto evangelio, cf. David M. Litwa, "Behold Adam: A Reading of John 19,5": *HBT* 32 (2010) 129-143, 138-142.

en alegría su tristeza por su propia muerte porque va a restablecer su condición original de inmortalidad.

> Así que el cadáver de Adán yacía sobre la tierra en el paraíso y Set estaba muy triste por él. El Señor Dios le amonestó: 'Adán, ¿por qué hiciste esto? Si hubieras guardado mi mandato, no se habrían alegrado (ἐχαίροντο) los que te han traído a este lugar. Aunque te digo que convertiré su alegría (χαρὰν) en tristeza (λύπην) y tu tristeza (λύπην) la convertiré en alegría (χαρὰν). Me arrepentiré y te estableceré en tu estado original sobre el trono del que te engañó. Y aquel será arrojado a este lugar, para que estés sentado encima de él. Entonces será condenado él, y los que le hicieron caso se entristecerán (λυπηθήσεται) mucho y llorarán al verte sentado sobre tu precioso trono (*ApMo* 39)

Este pasaje recuerda Jn 16,20-22, donde se hace referencia a la tristeza de los discípulos por la muerte de Jesús, que contrasta con la alegría del mundo; una tristeza que se convertirá en alegría cuando le vean vivo, esto es, después de la resurrección[883].

> En verdad, en verdad os digo que lloraréis (κλαύσετε) y os lamentaréis (θρηνήσετε), y el mundo se alegrará (χαρήσεται). Estaréis tristes (λυπηθήσεσθε), pero vuestra tristeza (λύπη) se convertirá en gozo (χαρὰν). La mujer suele estar triste (λύπην) cuando va a dar a luz, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto, por el gozo (χαρὰν) de que ha nacido un hombre en el mundo. También vosotros estáis tristes (λύπην) ahora, pero volveré a veros y os llenaréis de alegría (χαρήσεται), y nadie os la podrá quitar (Jn 16,20-22)

El segundo tema del pseudoepígrafo al que vamos a hacer referencia está presente en dos fragmentos de la obra. En el primero de ellos, Adán, a punto de morir, indica a Eva que cuando por fin fallezca nadie deberá tocarle ("Cuando muera, me dejaréis en paz y nadie me ha de tocar (μηδείς μου ἅψηται) hasta que el ángel del Señor se pronuncie sobre mí […]", *ApMo* 31,3-4), una escena que tiene elementos comunes con Jn 20,17, donde Jesús indica a María que no le toque (μή μου ἅπτου) porque todavía no ha subido (ἀναβέβηκα) al Padre. Este versículo joánico evoca asimismo *ApMo* 32, donde un ángel comunica a Eva que Adán ha sido llevado hacia lo alto (ἀναφερόμενον)[884]. Estos pasajes son de mucho interés si los observamos desde una perspectiva ritual, ya que tanto en uno como en otro

---

[883] Mary Rose D'Angelo, "A Critical Note: John 20:17 and Apocalypse of Moses 31": *JTS* 41 (1990) 529-536, 533 hace referencia a la relación de estos versículos del cuarto evangelio con la escena mencionada de *ApMo* porque a su juicio constituye, acertadamente en nuestra opinión, una razón más que avala los contactos de otras escenas. Keener, *The Gospel of John II*, 1044 da asimismo cuenta del paralelismo, aunque cree que no se puede descartar la dependencia inversa, esto es, que *ApMo* 39 sea una relectura del cuarto evangelio. A nuestro juicio, sin embargo, dado que los estudiosos de la obra la datan en una fecha temprana, es más razonable pensar que Juan haya tomado elementos de *ApMo*. Por otra parte, si esta obra es de origen judío, tal y como hemos planteado también más arriba, resultaría extraño que hubiera recibido influencias de un texto perteneciente a un grupo de seguidores de Jesús.

[884] *ApMo* 32: "Levántate, Eva, de tu arrepentimiento, pues mira: Adán, tu marido, salió de su cuerpo (ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ σώματος αὐτοῦ); levántate y contempla su espíritu conducido hacia arriba (ἀναφερόμενον) para salir al encuentro del que lo creó".

está en juego el estado liminar de un cuerpo muerto y el consiguiente peligro para los vivos, que no deben tocarlos[885].

Finalmente, el tercer tema de la obra apócrifa que hemos de considerar es su idea del Paraíso[886]. El cuarto evangelio es el único que describe el lugar en el que está ubicado el sepulcro de Jesús: en un jardín (κῆπος, 19,41)[887]. Algunos estudiosos han considerado este motivo un indicio de que Juan describe tanto la escena del enterramiento de Jesús (19,38-42) como la de la posterior aparición a María Magdalena (20,11-18) a la luz de Gn 2-3, esto es, relacionando el huerto con el Paraíso o el huerto del Edén, con el fin de presentar a Jesús como el nuevo Adán y el día de la resurrección como el día de la "nueva creación"[888]. Cabe pensar, sin embargo, en que puede estar aquí en juego la relación con *ApMo*, que se desarrolla principalmente en el Paraíso[889].

Por tanto, y a modo de conclusión, podemos decir que hay razones suficientes para sostener que la versión joánica de la unción es fruto de la influencia, entre otros, de *ApMo*. Por una parte, los motivos de la unción que recuerdan el Cantar de los Cantares pueden ser fruto, no únicamente de una relación directa con la obra, sino también de una relación mediada, ya que el tema de los aromas del Cantar experimentó un gran desarrollo en la literatura judía posterior, que los relacionó con las fragancias del Paraíso y el árbol de la vida. Además, hay tres temas de *ApMo* que encontramos también en el cuarto evangelio, a saber, la idea de convertir la tristeza en alegría (*ApMo* 39; Jn 16,20-22), la prohibición de tocar los cuerpos muertos de Adán y Jesús y la elevación posterior de los mismos (*ApMo* 31,3-4; 32; Jn 20,17) y el tema de Paraíso o del huerto (*ApMo* 1,1; 6,1, etc.; Jn 19,41). La

---

[885] Así D'Angelo, "A Critical Note", 532-535. Aunque la autora no afirma rotundamente que haya una dependencia literaria, tampoco la descarta debido a que, como hemos señalado más arriba, percibe otras conexiones entre las dos obras; su interpretación ha sido recientemente reconocida por Harold W. Attridge, "'Don't Be Touching Me': Recent Feminist Scholarship on Mary Magdalene", en: A.J. Levine - M. Blickenstaff (ed.), *A Feminist Companion to John II* (London - New York: Sheffield Academic Press, 2002) 140-166, 163-166. La interpretación que propone D'Angelo contribuye a comprender dos elementos de la escena muy discutidos en la historia de la investigación: la "prohibición" que le hace Jesús a María y la situación en la que el propio Jesús se encuentra, que parece que todavía no ha completado el proceso de exaltación o ascensión al cielo. En el capítulo citado de Attridge se presentan las principales interpretaciones que se han hecho de este motivo.

[886] Encontramos referencias al paraíso (παράδεισος) en 38 ocasiones: 1,1; 6,1.2; 7,1; 8,1; 9,3*; 10,1; 13,1; 15,2; 16,3*; 17,1.2.5; 19,1; 22,2*.3; 26,3; 27,2.4; 28,1.4; 29,1.2.3.4.6; 37,4.5; 38,4*; 40,1.6.7; 42,3.6.

[887] Los evangelios sinópticos describen únicamente el sepulcro en el que es colocado Jesús, no mencionan el lugar en el que estaba tal sepulcro: Mc 15,42-46; Mt 27,57-60; Lc 23,50-54. En Juan, sin embargo, como se ha señalado anteriormente, el sepulcro de Jesús está en un huerto (κῆπος).

[888] Xabier Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan (Jn 18-21) IV* (Salamanca: Sígueme, 1998; original francés de 1996), 179 n. 62; John Suggit, "Jesus the Gardener: the Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation": *Neot* 33.1 (1999) 161-168, 166-168; Keener, *The Gospel of John II* dan otras referencias.

[889] Para la relación del huerto de Jn 19,41 con el motivo del Paraíso y del jardín del Edén, y la posible relación con *ApMo*, cf, entre otros, Nicolas Wyatt, "'Supposing Him to Be the Gardener' (John 20,15): A Study of the Paradise Motif in John": *ZNW* 81.1 (1990) 21-38, esp. 24.28-29.36-38.

relación entre ambas obras puede asimismo explicar una característica de la unción a Jesús según Juan: que sea una unción de un cuerpo que va a ser resucitado. De este tema nos vamos a ocupar a continuación.

3.4.4. La unción de María como unción simbólica de un muerto que será resucitado

Como acabamos de explicar, hay indicios suficientes para vincular la unción que lleva a cabo María de Betania sobre los pies de Jesús con la unción de Adán en *ApMo*. En este caso, dicha unción tendría un carácter funerario. Como vamos a ver a continuación, ésta es precisamente la interpretación que va a hacer Jesús del gesto de María.

Las palabras de Jesús interpretando el gesto de María (12,7-8) son respuesta a la objeción que hace Judas sobre el mismo (12,4-5)[890]; de ellas nos interesa sobre todo la primera parte: "Déjala, porque lo ha guardado para el día de mi sepultura" (ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτο). El conjunto está introducido por εἶπεν, que indica, como venimos afirmando, la importancia que Juan otorga a lo que viene después[891].

Como se señaló páginas atrás, el versículo presenta diferentes variantes, que se deben a que la expresión es de difícil comprensión[892]. La traducción que hemos propuesto conlleva una interpretación, que pasamos a justificar a continuación.

La complejidad que presenta este versículo se debe a la forma verbal τηρήσῃ, un subjuntivo aoristo que depende de otro verbo precedente: ἄφες. Los términos ἄφες y ἄφετε introducen en griego helenístico un verbo en subjuntivo con valor de imperativo[893], de modo que lo que sigue debería traducirse literalmente como "deja que lo guarde" o "déjala para que pueda guardarlo". Sin embargo, esta traducción plantea interrogantes como los siguientes: ¿Cómo es posible que Jesús diga "que lo guarde" cuando María ya ha gastado parte del perfume? ¿Indica el texto que María debe guardar la parte restante para una unción posterior, algo, por otra parte, difícil de sostener, dado que el cuarto evangelio utiliza en otros lugares el término "resto" (περισσεύω) para hablar de lo sobrante (6,12.13)? ¿Cómo se puede pensar, en todo caso, en una alusión a una posible unción posterior realizada por María que no se llevará a cabo y que, por el contrario, sí realizarán José de Arimatea y Nicodemo (19,38-42)?[894]

---

[890] Como ya se ha dicho, la atribución de tal objeción a Judas es debida a la pluma joánica, y tiene relación con la reaparición del personaje en 13,2.26.29 (cf. Lindars, *The Gospel of John*, 415). Debido a la perspectiva adoptada en este estudio, no vamos a detenernos en el tema.

[891] Abbott, *Johannine Grammar*, 2456.

[892] Cf. *supra*, notas 766 y 771.

[893] Para el tipo de construcción, los problemas que plantea y las posibles traducciones, cf. Barret, *El evangelio*, 628-629; Schnackenburg, *El evangelio II*, 455-457; Calduch-Benages, "La fragancia", 252.

[894] Dodd, *La tradición histórica*, 175-176.

Como ya hemos indicado[895], algunas variantes del texto leen τετήρεκεν en lugar de τηρήσῃ, en cuyo caso el versículo se podría traducir como "Déjala, porque lo ha guardado para el día de mi sepultura", y presentaría un sentido semejante al pasaje marcano de la unción, donde Jesús considera la unción de la mujer como una anticipación simbólica de la unción de su cadáver[896]. Creemos que, aunque, en efecto, es difícil llegar a una conclusión definitiva, entender τηρήσῃ como si fuera τετήρεκεν es la opción más razonable[897], no sólo porque permite establecer un sentido del texto, sino porque éste es acorde con otros elementos de la escena. Por tanto, a nuestro juicio, lo que el cuarto evangelio pretende afirmar mediante este versículo es que María ha conservado el perfume hasta ese día, el día de su enterramiento simbólico y anticipado[898].

Sin embargo, creemos que el cuarto evangelio no quiere afirmar únicamente que la unción de María es una unción simbólica de un muerto. Algunos de los elementos de la escena a los que ya hemos hecho referencia, a saber, la ubicación cronológica en el "sexto día antes de la Pascua", esto es, "el primer día de la semana", el recuerdo de la resurrección de Lázaro del episodio anterior, acontecimiento íntimamente ligado a la propia resurrección de Jesús, el contexto de banquete de difuntos en honor de éste y no de Lázaro, y la idea de resurrección que rodea las unciones y los aromas en *ApMo*, permiten sostener que el gesto de María es la unción simbólica de un muerto que anticipa su resurrección[899]. A

---

[895] Cf. *supra*, nota 892.

[896] Mc 14,6-8: "Dejadla (ἄφετε αὐτήν). ¿Por qué la molestáis, si ha hecho una obra buena conmigo? Porque pobres tendréis siempre con vosotros y podréis hacerles bien cuando queráis, pero a mí no me tendréis siempre. Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado (προέλαβεν) a embalsamar mi cuerpo para el entierro (ἐνταφιασμόν)".

[897] Además de los autores citados *supra*, nota 766, otros muchos también adoptan esta postura: Calduch-Benages, "La fragancia", 253; Moloney, *El evangelio*, 363; Navarro, *Ungido para la vida*, 201-202 n. 74-75.

[898] Daube, "The Anointing at Bethany" traduce τηρέω como "recordar" o "guardar en la memoria", de modo que las palabras de Jesús, a su juicio, vendrían a ser "déjala, que lo recuerde [la unción con perfume] el día de mi entierro", esto es, en el momento en el que José de Arimatea y Nicodemo procedan con la unción. A pesar de resultar atrayente, la opción del autor no es acorde con el uso joánico de τηρέω, que nunca presenta el sentido de "recordar". Para Daube, este "recordar" joánico está motivado por la evolución de las tradiciones de la unción. Según su propuesta, Jesús no fue ungido nunca, ya que murió como un criminal, algo poco honorable para un judío. Para evitar tal vergüenza, las comunidades cristianas primitivas dieron forma a los relatos de la unción, dando diferentes respuestas: el cuerpo de Jesús, aunque no fue ungido tras su muerte, sí lo fue antes de ella (así el relato de Mc, con su sentido de "unción anticipada" gracias al verbo προλαμβάνω); Jesús fue ungido por José de Arimatea y Nicodemo (así en el relato de Jn). La unción en Betania con un sentido de sepultura, según Daube, fue una creación de las comunidades primitivas a partir del dato (también creado artificialmente, según él) de que algunas mujeres fueron con aromas al sepulcro de Jesús. El hecho de que no pudieran llevar a cabo su cometido se explica por su fidelidad al judaísmo (tenían que guardar el descanso sabático) y por la sorpresa de la resurrección de Jesús.

[899] Dominika A. Kurek-Chomycz, "The Fragance of Her Perfume. The Significance of Sense Imaginery in John's Account of the Anointing in Bethany": *NovT* 52 (2010) 334-354, 341 hace notar la necesidad de interpretar las palabras de Jesús en 12,7 a la luz de las ya dichas en 11,25-26; para ella, por tanto, la unción simbólica de difuntos realizada por María apunta en último término a la resurrección de Jesús. Ver también Lee, "The Gospel of John", 125, quien, aunque desde una perspectiva literaria y sin tener en

nuestro juicio, por tanto, su acción ritual tiene un sentido muy semejante a la que encontramos en las escenas de *ApMo* que hemos citado anteriormente y que recordamos de nuevo aquí:

> […] Adán contestó a Eva: 'Levántate y vete con nuestro hijo Set a las inmediaciones del paraíso (παραδείσου), poneos tierra sobre vuestras cabezas y llorad suplicando a Dios que se apiade de mí, envíe a su ángel al paraíso (παραδείσου) y me dé fruto del árbol que produce aceite (ἔλαιον), para que lo traigas, me unja (ἀλείψωμαι) y descanse (ἀναπαύσωμαι) […] (*ApMo* 9)

> Set, hombre de Dios, no te canses pidiendo en esta súplica por el árbol del que mana el aceite para ungir (ἀλεῖψαι) a tu padre Adán, pues no se te concederá ahora, sino en los últimos tiempos (ἐσχάτων των καιρών). Entonces resucitarán (ἀναστήσεται) todos los hombres (πᾶσα σάρξ) desde Adán hasta aquel gran día, todos los que sean pueblo santo. Y en ese momento se les dará todo el goce del paraíso y Dios estará en medio de ellos. Ya no pecarán más delante de él, porque se les quitará el corazón perverso y se les dará un corazón que les hará comprender el bien y adorar a un solo Dios. Tú regresa junto a tu padre, puesto que de aquí a tres días se ha colmado la medida de su vida. Cuando salga (ἐξερχομένης) su alma (τῆς ψυχῆς)[900], vas a contemplar su terrible ascensión (ἄνοδον) (*ApMo* 13)

La interpretación de la unción de María de los pies de Jesús como la unción simbólica de un muerto que va a ser resucitado por Dios se corrobora, además, por otro elemento del texto al que vamos a hacer referencia a continuación: la alusión que hace Jesús al "día" (τὴν ἡμέραν) de su sepultura, un dato procedente, como ya dijimos páginas atrás, de la pluma de Juan.

Mientras que Marcos menciona la sepultura de modo general (εἰς τὸν ἐνταφιασμόν, Mc 14,8), el cuarto evangelio enfatiza la idea del "día" en que ésta se produzca (εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ). La importancia y sentido del término "día" en Juan conduce a pensar que su presencia no es casual, como vamos a mostrar en lo que sigue.

Además de algunas alusiones al "día" que tienen resonancias escatológicas y/o apocalípticas por apuntar al "último día" (6,39.40.44.54; 12,48: cf. también 8,56)[901], son

---

cuenta más obras aparte del cuarto evangelio, conecta las palabras de Jesús en 12,7, no sólo con su muerte, sino con su resurrección, dada la unidad literaria que también descubre en 11,1-12,11; la autora, sin embargo, cree que también la unción llevada a cabo por José de Arimatea y Nicodemo apunta a la vida de Jesús tras su muerte, algo con lo que no estamos de acuerdo, tal y como justificaremos después.

[900] Tanto Díaz Macho como la traducción inglesa de Johnson traducen aquí ψυχῆς como alma/*soul*.

[901] El sustantivo ἡμέρα adquiere diferentes significados en el Nuevo Testamento debido, entre otras razones, al múltiple uso que hace de él el Antiguo. Además del sentido escatológico y/o apocalíptico señalado, puede tener un significado ordinario, esto es, designar simplemente la unidad temporal de veinticuatro horas, el tiempo en el que luce el sol, la duración de la vida y la actividad humana, o puede apuntar a un tiempo particular por algún motivo (así, entre otras, Jn 2,1; 4,40); puede adquirir,

especialmente significativas para lo que nos ocupa algunas alusiones del cuarto evangelio a "aquel día":

> Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis, porque yo vivo y también vosotros viviréis. Aquel día (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros (14,19-20)
>
> También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y os llenaréis de alegría, y nadie os la podrá quitar. Aquel día (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) no me preguntaréis nada … Aquel día (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) pediréis en mi nombre (16,22-23a.26a)[902]

Como ya afirmamos anteriormente[903], en estos versículos Jesús instruye a sus discípulos acerca de lo que experimentarán más adelante, cuando se produzca su muerte: un tiempo de "no ver" (acontecimiento que se designa de manera preferente mediante el verbo θεωρέω), tras el cual volverán a "ver" (para lo cual se utiliza fundamentalmente ὁράω). El "día" aparece en los textos como el momento en el que le volverán a ver vivo, esto es, resucitado. Por tanto, las palabras de Jesús en 12,7 al "día" de su sepultura vinculan su entierro con la resurrección y con la experiencia postpascual de los discípulos: llegará un día en el que de nuevo le verán. Esta interpretación ofrece una dificultad: que Jesús está hablando del día de su sepultura, no del día en el que será glorificado o resucitado[904]. Sin embargo, y dado que encontramos otros muchos elementos que relacionan la escena de la unción con la escena del sepulcro vacío protagonizada por María Magdalena, resulta verosímil que "el día" sea una referencia anticipada al día de su resurrección.

Por tanto, y a la luz de todos los elementos señalados, podemos afirmar que tanto el contexto en el que se produce la acción ritual de María (un banquete funerario por Lázaro, el difunto que vive, que se celebra "el primer día de la semana" en honor de Jesús) como el propio carácter de la unción (una unción perfumada que es interpretada por Jesús como funeraria evocando "el día" de su entierro, esto es, el día en que morirá y retornará a la

---

asimismo, un significado figurado (por ejemplo, en Jn 11,9). Para el tema, cf. W. Trilling, "ἡμέρα", en: *DENT* I, 1786-1794; G. Delling, "ἡμέρα", en: *GLNT* IV, 116-134.

[902] Cf. también Jn 20,1 y 20,19. Aunque en 20,1 no aparece ἡμέρα (aquí se alude al "primer día de la semana" mediante la expresión τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων), encontramos el sustantivo en 20,19 (τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων). Dado que ambas escenas transcurren en la misma jornada, podemos considerar que el "día" para Juan es el día de la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena y al resto de discípulos.

[903] Cf. *supra* pp. 178-181.

[904] Schnackenburg, *El evangelio II*, 457 afirma que si Juan hubiese querido vincular el gesto de María de Betania a la exaltación de Jesús habría hablado de la "hora" y no del "día". Por otra parte, Navarro, *Ungido para la vida*, 206 llama la atención sobre el hecho de que Jesús alude al día de su sepultura, no al día de su muerte; efectivamente, esto es así, y a nuestro juicio la imagen del sepulcro vincula más la escena de la unción con la narrada en 20,11-18, cuyo escenario es precisamente la tumba.

vida por la acción de Dios), convierten la escena en un ámbito de muerte invertida, esto es, la muerte como un paso hacia una nueva vida[905].

Además, y como vamos a señalar a continuación, al destacar que el olor del perfume llena toda la casa Juan añade algo más: esa esperanza no se limita únicamente a Jesús, sino que se extiende a todos los que creen en él.

3.4.5. El aroma del perfume que llena la casa a través de María

Después de ungir los pies a Jesús, María seca el perfume con su propio cabello. Como ya se dijo anteriormente, las acciones de ungir los pies y secarlos con los cabellos son datos de la tradición, ya que también las recoge Lucas (Lc 7,38); pertenecen a la pluma de Juan, sin embargo, el hecho de secar el perfume (en la historia que recibió lo que se secaba eran las lágrimas) y la mención del aroma extendiéndose por toda la casa. Nuestro principal interés en este momento es analizar estos dos motivos propiamente joánicos, que crean la siguiente secuencia: (1) María unge a Jesús con perfume, una unción simbólica de difuntos que anticipa su resurrección; (2) recoge con su propio cabello al menos parte de dicho perfume; (3) tanto a través de los pies de Jesús como del cabello de María toda la casa participa de su buen olor[906].

El acto de secado de María indica implícitamente que lleva el cabello suelto, costumbre sancionada en la antigüedad como propia de mujeres no virtuosas que no se atenían a las convenciones sociales, y que se relacionaba con el poder de seducción femenino; ésta es la razón por la que las mujeres casadas debían llevar el cabello trenzado. Sin embargo, el

---

[905] M. Navarro, aunque estudia los textos aplicando un método narrativo, llega a una conclusión similar: "Gracias al discurso de Jesús, que focaliza el gesto en el día de su sepultura, gracias al efecto temporal de anticipación en la exposición y a las evocaciones del personaje de Lázaro, estamos en ambiente proléptico de la pascua. El perfume, la unción, los pies de Jesús, los cabellos de María empapados del perfume de los pies, la casa llena de su aroma, la sepultura, son elementos simbólicos (metafóricos) que muestran un escenario transformado. El relato de por sí, sin embargo, no clarifica del todo su sentido, sino que invita al lector a desplazar su lectura hacia adelante en la dirección que le marca el discurso de Jesús" (Navarro, *Ungido para la vida*, 208-209). Zumstein también menciona el hecho de que la escena joánica tiene elementos que evocan la resurrección; a su juicio, el cuarto evangelio presenta la idea que el que va a morir es el mismo que tiene autoridad sobre la vida y sobre la muerte (Zumstein, *L'Évangile I*, 388).

[906] Mencionamos aquí la relación que ha establecido la tradición (en concreto, Orígenes), y que han retomado los comentaristas a Juan, entre el motivo del olor que llena toda la casa y las palabras de Jesús de la escena marcana de la unción: "Yo os aseguro que dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho, para que su recuerdo perdure" (Mc 14,9). En algunas fuentes rabínicas se unen la metáfora del perfume y la idea de una buena fama; así QoR 7,1 ("Un perfume exquisito trasciende del dormitorio al salón; pero una buena reputación trasciende de un extremo del mundo al otro") y CtR 1,22, sobre Ct 1,3 ("Antes de ser llamado por Dios, Abrahán era como un frasco de perfume abandonado en un rincón, cuyo aroma no se puede apreciar. Pero cuando Dios lo llamó para que saliera de su tierra, se manifestaron sus buenas obras y el nombre de Dios fue glorificado, como cuando se abre el frasco y los hombres perciben su fragancia"). Cf. las referencias en Barret, *El evangelio*, 626. El autor no cree, acertadamente a nuestro juicio, que Juan conociera estos pasajes rabínicos ni que pretendiera otorgar un sentido semejante a su alusión al olor que llena toda la casa.

cabello suelto se permitía o, al menos, se toleraba, en determinadas situaciones. Una de ellas era en el culto, donde se entendía que el estado natural y sin adornos favorecía la relación con los dioses[907]. Otra, en contexto de duelo, momento en el que se esperaba que nadie se comportara de una manera convencional, de modo que los varones se cubrían la cabeza y las mujeres hacían lo contrario[908]; por ejemplo, en situaciones de especial peligro, las mujeres del Imperio Romano recorrían los templos con la cabeza descubierta suplicando a las divinidades por el bien común, y tal gesto era entendido como un duelo anticipado por la desgracia que se avecinaba[909]. Tanto por lo expuesto anteriormente a propósito de la unción de María (una unción de difuntos que anticipa su futura resurrección) como por otros elementos a los que vamos a aludir a continuación, podemos afirmar que ambos aspectos, de duelo y cultuales, están presentes aquí.

El texto nos presenta a María convirtiendo su cabello suelto en un instrumento para secar los pies de Jesús, y, al mismo tiempo, en un objeto ritual que provoca que ella misma y, a través de su cuerpo, toda la casa, participen del olor del perfume. Esta última idea aparece expresada en el texto mediante la forma verbal en voz pasiva ἐπληρώθη.

En el Nuevo Testamento πληρόω se utiliza de forma preferente con sentido figurado, adquiriendo así importancia teológica, en referencia, por ejemplo, al cumplimiento de las Escrituras. Cuando, como en el caso de 12,3, es utilizado en voz pasiva, da a entender que el sujeto de la acción es Dios. En lo que respecta al cuarto evangelio, aparece sobre todo

---

[907] Entre los testimonios de mujeres con el cabello suelto en contexto cultual, destacamos los siguientes: (1) la novela griega antigua Quéreas y Calirroe; Caritón, *Chaer.* VIII, 8,15: "Mientras la multitud estaba en el teatro, Calírroe, antes de entrar a casa, se fue al templo de Afrodita, y cogiéndose a sus pies, colocando sobre ellos su rostro y desatando (λύσασα) sus cabellos (τὰς κόμας), la besó y dijo […]"); (2) una inscripción que contiene normas sobre los misterios de Andania, y una de ellas establece que las mujeres iniciadas no deben llevar el cabello trenzado; (3) el Satiricón de Petronio, que en 44,12 presenta a Ganimedes recordando tiempos pasados, mejores a su juicio, cuando, entre otras cosas, se rendía más culto a los dioses: "Antaño las matronas subían a la Colina (del Capitolio) sin zapatos; con el pelo suelto y la conciencia limpia iban a pedir agua a Júpiter". Cf. Charles H. Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7:36-50": *JBL* 124.4 (2005) 675-692, 679-682.

[908] Virgilio*, Aen.* III, 62-68: "Rendimos a Polidoro nuevas honras fúnebres, hacinamos más tierra sobre el cerro, erigimos altares a los Manes que enlutamos con ínfulas oscuras y con negro ciprés. Están alrededor las mujeres troyanas, suelta la cabellera como es norma. Ofrecemos los cuencos espumantes de tibia leche y copas con la sangre sagrada y encerramos su espíritu en la tumba y dando una gran voz le despedimos con el último adiós"; Plutarco, *Quaest. rom.* 14: "¿Por qué los hijos se cubren la cabeza cuando llevan a enterrar a sus padres y las hijas, en cambio, van con la cabeza descubierta y el cabello suelto? ¿Acaso porque los padres debían ser honrados como dioses por los varones y ser objeto de duelo como muertos por parte de las hijas, y la costumbre, al asignar a cada uno lo propio, institucionalizó algo que se adaptaba a lo uno y a lo otro? ¿O es propio del duelo lo inusual? Pues es más habitual que las mujeres en público vayan cubiertas y los hombres descubiertos. También cuando sucede alguna desgracia entre los griegos, las mujeres se cortan el cabello y los hombres de dejan melena, dado que lo habitual es que ellos se lo corten y ellas se lo dejen crecer".

[909] Cf. Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair". Se puede ver también, aunque con un desarrollo menor, Fehribach, *Las mujeres*, 142-143. En relación con el cabello suelto de las mujeres en situación de duelo, Cosgrove cita a Basilio de Cesarea, quien da testimonio de mujeres con la cabeza descubierta celebrando la vigilia pascual en las tumbas de los mártires.

en la última parte[910], y significa "llenar" o "colmar". Curiosamente, aunque todos los lugares en los que lo encontramos presenta un significado de carácter figurado[911], coherente, por tanto, con lo que es habitual en el resto del Nuevo Testamento, en 12,3 tiene un sentido literal, ya que indica que el olor del perfume ocupa todo el espacio en el que se celebra el banquete[912].

Por otra parte, esta imagen del aroma impregnando la οἰκία está relacionada con los textos veterotestamentarios que aluden a la gloria de Dios llenando el Templo[913]: Ex 40,34-35; 1 R 8,10[914].

> La nube cubrió entonces la Tienda del Encuentro, y la gloria de Yahvé llenó (LXX: ἐπλήσθη) la Morada. Moisés no podía entrar en la Tienda del Encuentro, pues la Nube moraba sobre ella y la gloria de Yahvé llenaba (LXX: ἐπλήσθη) la Morada (Ex 40,34-35)
>
> Cuando los sacerdotes salieron del santuario –pues la nube había llenado (LXX: ἔπλησεν) el Templo (LXX: τὸν οἶκον) de Yahvé-, los sacerdotes no pudieron permanecer ante la nube para completar el servicio, pues la gloria de Yahvé llenaba (LXX: ἔπλησεν) el Templo (LXX: οἶκον) de Yahvé" (1 R 8,10-11)

Como ya pusimos de manifiesto en el capítulo 3, el cuarto evangelio hace uso de estas mismas tradiciones con el fin de presentar los signos de Jesús como el lugar donde se manifiesta la gloria divina[915]. En lo que aquí nos ocupa, sin embargo, dado el resto de los elementos del texto (el banquete ritual celebrado el primer día de la semana en el que participan un grupo de seguidores de Jesús), el motivo parece apuntar más bien a un tema relacionado con el culto, un aspecto que está presente asimismo en estos pasajes del Antiguo Testamento.

El texto del Éxodo que hemos citado está precedido de varias unciones rituales de carácter cultual que lleva a cabo Moisés con el fin de hacer sagrado el espacio del Templo (Ex 40,9-15). Éstas son expresadas en el texto hebreo mediante el verbo מָשַׁח, que, tal y como explicamos anteriormente, es un término ligado al culto. Lo mismo cabe decir respecto a la

---

[910] De las quince ocasiones que se utiliza en el cuarto evangelio, trece aparecen en los capítulos 12-21.

[911] En el cuarto evangelio se utiliza: (1) en referencia a la alegría por el cumplimiento escatológico de la salvación en aquellos que han creído en Jesús; (2) para hablar del cumplimiento de la Escritura en el relato de la Pasión; (3) en Jn 18,9.32 se aplica a la palabra de Jesús.

[912] Cf. H. Hübner, "πληρόω", en: *DENT* II, 993-1001; G. Dellings, "πληρόω", en: *GLNT* X, 641-674. Estos autores atribuyen un sentido no figurado al uso del verbo en Jn 12,3. Sin embargo, dado el significado del pasaje y que en Juan siempre lo encontramos con sentido figurado, parece más razonable pensar en éste último. Para este tema, cf. también Calduch-Benages, "La fragancia", 256-257.

[913] Keener, *The Gospel of John II*, 864; Coloe, *Dwelling in the Household*, 118-119.

[914] Entre estos textos y el cuarto evangelio no hay una coincidencia, ya que la Septuaginta no usa πληρόω sino πίμπλημι. Sin embargo, como se puede comprobar a continuación, en el caso de 1 R el texto griego introduce el sustantivo οἶκος para designar el Templo.

[915] Cf. *supra* pp. 112-118.

traducción griega, ya que la Septuaginta convierte el verbo por χρίω (ligado asimismo a acciones cultuales), excepto en 40,15, versículo done utiliza ἀλείφω.

Estas referencias del Antiguo Testamento que aluden a un espacio cultual que está lleno de la gloria de Dios iluminan el significado de Jn 12,3. Aunque, tal y como hemos señalado anteriormente, la unción que lleva a cabo María sobre el cuerpo de Jesús no está, a nuestro juicio, principalmente ligada al culto (ya que, entre otras razones, el verbo ἀλείφω no se utiliza generalmente para este tipo de unciones), pensamos que hay un sentido cultual en el texto. Éste está indicado mediante la alusión al perfume que impregna la casa pero proviene del hecho de que Jesús esté presente en esta particular cena, celebrada en su honor el primer día de la semana y de la que participan únicamente personas que creen en él. En este sentido, creemos que Juan está presentando aquí un nuevo "lugar" de culto en el que se manifiesta la gloria de Dios, alternativo al del Templo de Jerusalén: el "grupo" de seguidores de Jesús reunido en la peculiar οἰκία de Betania que celebra que Jesús está entre ellos[916]. Este grupo, a quien llega el aroma que emana del cabello de María, participa del mismo destino de vida de Jesús, indicado a través de la unción[917]. A diferencia del mal olor de la muerte que emanaba del sepulcro de Lázaro (11,39), todos participan ahora del buen olor de la vida. María de Betania es de nuevo, al igual que veíamos en lo que respecta a su rol de mediadora para que los judíos se acerquen y crean en Jesús, el instrumento para que la acción de Dios invirtiendo la muerte de Jesús se extienda a toda la comunidad creyente o, en términos joánicos, para que todos participen de la vida eterna[918]. Tenemos aquí, por tanto, la expresión gestual de la fórmula ritual anticipada por el propio Jesús en 11,25-26 ("Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá, y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre"), un aspecto en el que vamos a profundizar en lo que sigue.

3.5. El poder transformador de la unción ritual realizada por María

Como desarrollamos ampliamente páginas atrás, el uso de aromas y el rol de las experiencias olfativas en el contexto mediterráneo antiguo eran muy importantes[919]. El sentido del olfato provoca e intensifica los procesos de transición de estatus, y por esta razón muchos rituales contenían elementos que favorecían vivencias de buen y mal olor.

---

[916] En este punto diferimos parcialmente de Coloe, para quien el espacio cultual redefinido aquí por Juan es principalmente el cuerpo de Jesús, aunque la autora alude asimismo (y aquí estamos de acuerdo con ella) a que también se convierten en "nuevos templos de Dios" el resto de personajes de la escena (Coloe, *Dwelling in the Household*, 119-122).

[917] Otros estudios señalan la relación de los perfumes con el culto; así Nuria Calduch-Benages, "Aromas, fragancias y perfumes en el Sirácida", en: N. Calduch-Benages - J. Vermeylen (ed.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (Leuven: Leuven University Press, 1999) 15-30.

[918] Otras mujeres del cuarto evangelio tienen asimismo el rol de mediadoras para que otros se encuentren con Jesús o conozcan a través de ella su condición de Resucitado: la mujer de Samaría (4,39) o María Magdalena (20,18).

[919] Cf. *supra* pp. 85-87.

En el mundo antiguo se ordenaba la realidad y la existencia humana conforme a los olores; había un gran consenso sobre lo que era un buen y mal olor, y, consecuentemente, sobre lo asociado a cada uno de ellos. Así, el buen olor se vinculaba, entre otros, a la inmortalidad y la salud, y el mal olor a la mortalidad y a la enfermedad. Esto explica su uso tanto en contextos cultuales como funerarios, y a que en estos últimos se debiera, no sólo a propósitos higiénicos y a hacer más llevadero para los vivos el mal olor que desprendían los cuerpos muertos, sino a ese vínculo que culturalmente se establecía entre las fragancias y la inmortalidad. Así, mediante las sustancias aromáticas se expresaba ritualmente que el difunto ya participaba de la vida más allá de la frontera de la muerte. Derramar perfume sobre él o utilizarlo en el espacio en el que éste se encontraba tenía un poder transformador o, con otras palabras, era un gesto con eficacia ritual, ya que la participación en ese buen olor hacía afirmar, no ya al muerto, sino a los supervivientes, el tránsito del primero a una nueva vida.

Esta ordenación cultural de la realidad y de la existencia conforme a los buenos y malos olores explica, entre otras cosas, lo que también señalábamos más arriba acerca de la configuración, también cultural, de las emociones, y su expresión ritual. Hay un "estado ritual de pena" vinculado a acciones como el ayuno o la aplicación ritual de ceniza, y un "estado ritual de alegría" ligado por su parte a los banquetes y al uso de perfume. Teniendo en cuenta lo dicho acerca de la asociación entre buen olor y, entre otros, la inmortalidad y la salud, se explica que el uso de aromas y las experiencias olfativas agradables conformen un "estado ritual de alegría" y no un "estado ritual de pena".

Si nos acercamos con estas lentes a la escena que nos presenta Jn 12,1-8 nos encontramos con dos aspectos significativos. El primero de ellos es que se desarrolla en el contexto ritual de un banquete funerario; esto nos sitúa en un "estado ritual de alegría" y no de pena. Este tipo de comidas, tal y como ya hemos afirmado anteriormente, se celebraban para poner fin a una primera fase ritual del duelo y, mediante la afirmación de la vida frente a la muerte, facilitar el retorno de los supervivientes a su vida cotidiana[920].

El segundo aspecto a destacar en la escena es que en este contexto de mesa acontece una unción perfumada, tema que, por otra parte, aunque estaba ya implícito en la tradición recibida por Juan, éste desarrolla especialmente mediante la alusión expresa al olor que se expande (12,3). Esta unción presenta unos rasgos peculiares: (1) es una unción simbólica de difuntos según la interpretación que Jesús hace de la misma, pero que se lleva a cabo cuando él todavía está vivo; (2) se expresa en el texto mediante el verbo ἀλείφω, un término que está ligado preferentemente, no a las unciones funerarias, sino a las destinadas al cuidado y embellecimiento corporal, y al placer, aunque hay excepciones, de las que destacábamos la que recibe Adán en *ApMo*, donde tiene un carácter funerario y se relaciona con el tránsito a una nueva vida en el ámbito divino, en el Paraíso[921].

---

[920] Cf. *supra* p. 80.

[921] Los estudios que han abordado las experiencias olfativas en la antigüedad y su vinculación con los contextos rituales destacan la importancia de esta obra, ya que constituye un testimonio de mucho

A nuestro juicio, tanto en este escrito apócrifo judío como en el cuarto evangelio el uso de ἀλείφω puede ser debido, no tanto a un uso excepcional de un término habitualmente utilizado en contextos placenteros, sino más bien a una elección deliberada del mismo con el fin de destacar precisamente el paso de la muerte a una nueva vida. De esta manera Juan logra expresar, en primer lugar, el tránsito de Jesús y, en segundo, por la expansión del buen olor por toda la casa, la transformación que experimentan todos los miembros del grupo que celebran el banquete.

Tal y como venimos diciendo, todo rito tiene su propio momento y contexto, y provoca asimismo unas determinadas emociones que, debido a su conformación cultural en entornos muchas veces rituales, hemos llamado "estados rituales", bien de pena, bien de alegría. Lo que realiza María a través de su acción es hacer ritualmente eficaz de forma anticipada la vida resucitada de Jesús tras su muerte, aspecto que, por otro lado, aparece en otros elementos de la escena, a saber, la alusión a la muerte y resucitación de Lázaro del episodio anterior, la celebración del banquete el primer día de la semana y las palabras de Jesús acerca del "día" de su sepultura, todos ellos elementos que apuntan a la escena del sepulcro vacío. A través de su acción ritual de ungir los pies con perfume, María vehicula anticipadamente y de modo simbólico el tránsito del cuerpo difunto de Jesús a una nueva vida y condición resucitada[922]. Esta escena joánica constituye, por tanto, una creación cultural afín a otras de la cuenca mediterránea, y refleja el uso extendido de los perfumes en un contexto ritual, uso que perseguía hacer eficaz el paso de la muerte a la vida.

Como ya hemos señalado más arriba, en el cuarto evangelio se narra asimismo una segunda unción: la llevada a cabo por José de Arimatea y Nicodemo (19,38-42), escena que, según la interpretación que hemos realizado más arriba, forma parte del hilo narrativo del cuarto evangelio que presenta la muerte de Jesús como la muerte irónica y paradójica de un rey: entra como rey en Jerusalén (12,12-19), como rey es entronizado y exaltado en la cruz (18,33-37; 19,19-22) y como rey es enterrado por sus amigos (19,38-42)[923]. En esta unción también se utiliza una cantidad ingente de perfumes. En ella, sin embargo, la experiencia olfativa no es explícita al no haber alusión alguna a los aromas que se expanden. Carece asimismo de elementos que evoquen, a diferencia de la que encontramos en 12,1-8, la posterior resurrección de Jesús. A nuestro juicio, por tanto, a través de esta unción, el cuarto evangelio, además de desarrollar el motivo de la realeza de Jesús, ha querido describir el rito funerario que llevan a cabo José de Arimatea y Nicodemo en unos términos que contrastan con el protagonizado por María de Betania[924].

---

valor acerca de estos procesos al presentar numerosas referencias a los perfumes. Cf. Caseau, *Εὐωδία*, 258-260; Harvey, *Scenting Salvation*, 50-53.

[922] Así también Kurek-Chomycz, "The Fragance", 339.353-354.

[923] Cf. *supra* pp. 242-244.

[924] Para Lee, "The Gospel of John", 125, sin embargo, también la escena protagonizada por José de Arimatea y Nicodemo quiere destacar el buen olor del cuerpo difunto de Jesús, que contrasta con el de Lázaro y con el que habitualmente desprendían los muertos por crucifixión. Asimismo relaciona las

Tal rito queda dentro de los parámetros de los cuidados corporales dirigidos a los cadáveres y no apunta a un sentido ritual más profundo, a saber, el que se vincula a una esperanza en la vida después de la muerte. De modo que, una vez más, descubrimos aquí la confluencia de sepulcros, mujeres y afirmación de la muerte, no como una realidad última, sino como tránsito a un nuevo modo de existencia, ya que es María la que hace ritualmente eficaz el tránsito de Jesús mediante la unción de sus pies con aromas.

Pero la acción de María no se limita a hacer ritualmente efectivo el tránsito de Jesús sino que, como ya hemos anticipado más arriba, posibilita la transformación de todo el grupo de seguidores reunidos en el banquete de Betania. Es ella, mediante su unción y mediante el secado del perfume, quien contribuye a que todos participen de la experiencia olfativa que, como tal, tiene poder vehicular un cambio. Como venimos repitiendo, en la antigüedad el buen olor se asociaba a la inmortalidad, siendo éste un fenómeno social y cultural que se percibe en el cuarto evangelio y, en concreto, en la unción sobre Jesús. Lo mismo podemos decir sobre los que están celebrando la cena de 12,1-8. Ellos, al disfrutar de los aromas que emanan del cabello de María, afirman ritualmente y, por tanto, de forma eficaz, la "vida eterna" que da Jesús a cuantos creen en él, tanto a los vivos como a los muertos. El gesto de María, por tanto, hace que este grupo reunido en Betania experimente y celebre lo que Jesús había dicho en 11,25b-26 o, dicho de otro modo, ratifique uno de los aspectos que entraña su fe: que quien cree en él, aunque muera, vivirá, y que quien, estando vivo, cree, no experimentará nunca la muerte.

4. Resumen

La sección comienza presentando dos reacciones opuestas de los judeos ante el signo de Jesús: unos creerán en él gracias a la acción mediadora de María de Betania mientras que otros le van a denunciar a las autoridades judías, que se reúnen y dictaminan su condena a muerte ante la amenaza que perciben. Las palabras de Caifás y la interpretación que hace de ellas el narrador revelan que la comunidad joánica se siente parte del judaísmo y proporcionan una interpretación de la muerte de Jesús: es en beneficio de Israel, comprendido como la reunión de judíos y gentiles. La amenaza provoca una nueva huida de Jesús, esta vez a Efraín, que termina cuando decide dirigirse nuevamente a Betania.

Los rasgos que presenta la escena joánica de la unción revelan una actividad redaccional sobre una historia recibida de la tradición, de modo que aquéllos que son específicamente suyos nos permiten comprender mejor su sentido. El análisis nos ha conducido a afirmar que la cena de Betania es un banquete de difuntos, cuyas principales características son: (1) forma parte del ritual de duelo por Lázaro; (2) la presencia de éste en él expresa lo que el cuarto evangelio propone respecto al destino de los muertos, esto es, que seguían gozando de la misma vida eterna que ya tenían, en espera de la resurrección final; (3)

---

fragancias de esta unción de Jn 19,38-42 con las del jardín del Edén, evocadas en la escena de aparición del resucitado a María Magdalena (20,11-18). A nuestro juicio, donde hay paralelismo es entre María Magdalena y María de Betania, tal y como venimos afirmando, y no entre la primera y los dos amigos de Jesús.

tiene lugar “el primer día de la semana”, el mismo día en el que Jesús resucita de entre los muertos, y en honor de éste y no del difunto, porque él es la razón de que Lázaro esté presente en él; (4) el lugar en el que se celebra tiene rasgos similares a los que acogían los banquetes funerarios llevados a cabo por los *collegia* y parece apuntar al local de reunión de la comunidad joánica; (5) en relación con esto último, el “servicio” (διακονέω) del que Marta es sujeto podría estar apuntando al ejercicio de una función de patronazgo.

Por su parte, los datos que aporta el texto sobre la unción que María hace a Jesús (el uso del verbo ἀλείφω, su relación con *ApMo* y la vinculación que Jesús establece entre la unción y “el día” de su sepultura), sumados al resto de elementos de la escena, apuntan a que es una unción de un muerto que será resucitado. Este hecho es coherente asimismo con el uso de los perfumes en la antigüedad y la relación que se establecía entre los buenos olores y la inmortalidad. El acto sorprendente de María de secar con su propio cabello los pies ungidos de Jesús (cuya carencia de trenzado puede apuntar tanto a un contexto de duelo como cultual) provoca que el aroma se transmita a toda la casa. La mención explícita de ésta, que refleja la relectura de tradiciones veterotestamentarias, además de indicar el particular espacio en el que se celebra el banquete, propone un nuevo lugar de culto, alternativo al del Templo de Jerusalén: el grupo reunido en torno a la mesa, del que Jesús forma parte, y que, al participar de los efectos del perfume, experimenta lo que el cuarto evangelio designa vida eterna.

Finalmente, hemos ido señalando algunos elementos del texto que parecen apuntar a una acción ritual comunitaria realizada tras la defunción de sus miembros: banquetes funerarios en los que se haría memoria de la muerte y resurrección de Jesús, y se celebraba tanto la presencia de éste como la del difunto, cuyo carácter de “nuevo culto” venía dado por la presencia de Jesús (muerto y resucitado) junto al grupo reunido.

5. Lázaro amenazado nuevamente de muerte (Jn 12,9-11)

9 Ἔγνω οὖν [ὁ] ὄχλος πολὺς[925] ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὅτι ἐκεῖ ἐστιν καὶ ἦλθον οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ᾽ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσιν ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. 10 ἐβουλεύσαντο δὲ οἱ ἀρχιερεῖς ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἀποκτείνωσιν, 11 ὅτι πολλοὶ δι᾽αὐτὸν ὑπῆγον[926] τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν.

---

[925] El versículo presenta dos variantes: una, omitiendo el artículo ὁ (así en $\mathfrak{P}^{66*.75}$ A B K X Δ Θ Π Ψ f^{1} 33 Byz); otra, repitiéndolo antes de πολὺς, resultando ὁ ὄχλος ὁ πολὺς (así en $\mathfrak{P}^{65c}$ W 0250 1010). El texto que asumimos se encuentra en ℵ B* L 28 892 *et alii*. Las dos variantes pueden deberse al intento de mejorar la extraña expresión ὁ ὄχλος πολὺς por parte de los escribas. Sin embargo, la misma extrañeza hace dudar de que pudiera pertenecer a la pluma del autor del cuarto evangelio; por esta razón se coloca el artículo entre corchetes. Cf. Moulton - Turner, *A Grammar III*, 186; Metzger, *A Textual Commentary*, 237; Brown, *El evangelio I*, 715; Barret, *El evangelio*, 630.

[926] $\mathfrak{P}^{66}$ omite ὑπῆγον, mientras que la mayor parte de los testigos ($\mathfrak{P}^{75}$ ℵ A B C) lo incluye. Dada la antigüedad, tanto de $\mathfrak{P}^{66}$ como de $\mathfrak{P}^{75}$, la decisión no es fácil, pero es razonable pensar que el escriba responsable de $\mathfrak{P}^{66}$ pudo omitirla por la dificultad para comprender la expresión; cf. Comfort, *New Testament Text*, 302. Por su parte, *NA*[27] también incluye el verbo.

[9] Así que una gran multitud de judeos supo que está ahí, y fueron, no sólo por Jesús, sino para ver a Lázaro, a quien resucitó de los muertos. [10] Los sumos sacerdotes decidieron matar también a Lázaro [11] porque muchos de los judeos se iban a causa de él[927] y creían en Jesús.

Tras la narración de la segunda incursión de Jesús en Betania y las acciones rituales celebradas en ella, estos versículos marcan el fin de la unidad narrativa objeto de nuestro estudio. En esta breve porción de texto se recogen tres temas que están vinculados entre sí: (1) se recuerda la sentencia de muerte pronunciada sobre Jesús por parte de las autoridades religiosas de Judea (11,47-53); (2) Lázaro va a compartir su mismo destino, lo cual provoca que, paradójicamente, su vida se encuentre en una situación de vulnerabilidad muy similar a la del comienzo de la historia aunque por diferentes razones: por enfermedad al comienzo (11,3) y finalmente por creer en Jesús y ser testigo de su poder sobre la muerte (12,10-11); (3) ambas sentencias de muerte se llevan a cabo por una misma razón: las autoridades perciben a Jesús como una amenaza para la supervivencia de su visión del judaísmo.

La presencia de estos tres temas en esta parte final del relato hace que ambas muertes, tanto la de Jesús como la de Lázaro, conformen una inclusión literaria que da sentido a toda la unidad (11,1-12,11). La vida de ambos corre peligro al inicio, la de Jesús, por la persecución de los judeos, y la de Lázaro, por la enfermedad que padece (cf. 10,39; 11,1-3.8), y al final ya hay una clara sentencia a muerte dictaminada para los dos (cf. 11,53; 12,10). El texto enfatiza el hecho de que ambos comparten ese mismo destino mediante repetición de una estructura muy similar:

Sentencia a muerte de Jesús:

> Así que desde ese día decidieron matarlo
> ἀπ᾽ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας **ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν** (11,53)

Sentencia a muerte de Lázaro:

> Los sumos sacerdotes decidieron matar también a Lázaro
> **ἐβουλεύσαντο** δὲ οἱ ἀρχιερεῖς **ἵνα** καὶ **τὸν Λάζαρον ἀποκτείνωσιν** (12,10)[928]

La razón de la muerte de Jesús y Lázaro (en el caso de éste, la "segunda muerte"), es la seria amenaza que supone Jesús a juicio de las autoridades religiosas de Judea; por su causa el judaísmo que ellos representan corre peligro de desaparecer, ya que son muchos los que, anteriormente de sus filas, han decidido seguir a Jesús y, por tanto, ser judíos de un modo nuevo. Esto explica la anómala expresión Ἴδε οὖν [ὁ] ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν

[927] Creemos que aquí δι᾽αὐτὸν se refiere a Lázaro, en consonancia con 12,9. Cf. Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1652b.1884a.

[928] Brown, *El evangelio I*, 715.719 observa también lo similar de ambas expresiones.

Ἰουδαίων (12,9) que encontramos en el texto, utilizada muy posiblemente para enfatizar que el número de los que abandonan la rama del judaísmo representado por los dirigentes no es insignificante, y cuya extrañeza generó diversas modificaciones de los antiguos escribas.

Esta segunda muerte de Lázaro como consecuencia de su seguimiento a Jesús remite a 16,1-4[929].

> Os he dicho esto para que no os escandalicéis. Os expulsarán de las sinagogas (ἀποσυναγώγους), e incluso llegará la hora en que todo el que os mate (ἀποκτείνας) piense que da culto (λατρείαν) a Dios. Y harán esto porque no han conocido ni al Padre ni a mí. Os he dicho esto para que, cuando llegue la hora, os acordéis de que ya os lo había dicho

Esta sección de los discursos de despedida de Jesús, junto con el dato de la amenaza que sufre Lázaro por causa de las autoridades del judaísmo, provoca preguntas sobre la situación histórica que dio origen a estos textos, es decir, acerca de si la comunidad joánica sufrió persecuciones (hasta el martirio, incluso) por parte de algunos grupos judíos de la sinagoga de su propio tiempo[930].

Como es de sobra conocido, el clásico estudio de Martyn sobre Jn 9 (*History and Theology in the Fourth Gospel*) fue pionero al afirmar que las tensiones con el judaísmo que aparecen en el evangelio de Juan reflejan, no tanto la situación del tiempo de Jesús, sino la de la comunidad joánica. Actualmente está superada la identificación que hizo el autor de esa situación con la expulsión de la sinagoga de los seguidores de Jesús producida a partir de la "maldición de los herejes" (*birkat hamminim*), decreto supuestamente establecido por un sínodo judío celebrado en *Yavne* a finales del s. I d.C.[931]. Sin embargo, la tesis de que los datos que ofrece Juan sobre la polémica con el judaísmo se debe a una situación comunitaria sigue todavía hoy en pie.

A nuestro juicio, la hipótesis más razonable a la luz de los datos de los que disponemos es la siguiente. Por un lado, del propio carácter del cuarto evangelio se puede deducir que la

---

[929] La relación entre Jn 12,9-11 y 16,4 ha sido observada por autores como Sproston North, *The Lazarus Story*, 48; Keener, *The Gospel of John II*, 866.

[930] El hecho de que el texto presente unidas las ideas de la expulsión de la sinagoga y el martirio hace pensar que lo que está en juego aquí es el conflicto con el judaísmo y no con el Imperio Romano. Cf. Brown, *El evangelio II*, 949.

[931] Para este tema, cf. Daniel Boyarin, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (Madrid: Trotta, 2013; original inglés de 2004), 102-105; 128-129 n. 168-172. El autor señala que es muy dudoso que la llamada "maldición de los herejes" fuera formulada antes del s. II d.C. Dicha maldición no aparece en la Misná. Los testimonios más tempranos que tenemos de ella proceden de la Tosefta (TosBer 3,25), texto que no habla de los cristianos, y del Talmud de Babilonia (bBer 28b-29a). Este último es quien la vincula con la supuesta asamblea de *Yavne* del s. I, en una historia que tiene aire legendario. El conjunto de los datos conduce a pensar que el relato rabínico sobre la *birkat hamminim* es, en realidad, la formulación de un largo proceso que, en un momento tardío, se atribuyó retrospectivamente a un periodo temprano.

comunidad se percibía a sí misma dentro del judaísmo[932], aunque, efectivamente, mantuvo una relación muy conflictiva con él a nivel local que ha quedado reflejada en la obra[933]. Tal conflicto, de carácter intrajudío, fue el que provocó que el cuarto evangelio presente una imagen negativa de los judíos, a los que llama incluso "hijos del diablo" (8,44), y permite comprender este tipo de recursos de la obra, no como un reflejo netamente histórico de los acontecimientos, sino como una práctica retórica mediante la cual un grupo minoritario (el joánico, en este caso) trata de construir y mantener su identidad y nueva cosmovisión en un contexto polémico[934], en concreto, frente al grupo del que se siente parte pero le rechaza por creer en Jesús y las consecuencias prácticas derivadas de ello[935]. En esta perspectiva hemos de entender también la noticia de la condena a muerte de Lázaro (12,9-11) y la predicción del martirio de 16,2: no como información acerca de persecuciones históricas llevadas a cabo por los judíos sino como un "constructo literario" que forma parte de la estrategia con la que el cuarto evangelio trata de responder al conflicto (éste sí de carácter histórico) en el que la comunidad está inmersa. Entre sus rasgos destaca la creación de dos mundos separados (el grupo joánico – los judíos) y la atribución al grupo opositor de desconocimiento e infidelidad a Dios[936], lo cual parece estar reflejando el recurso (al igual que señalábamos en el capítulo anterior respecto a Jesús) a las tradiciones veterotestamentarias del justo perseguido injustamente (Is 52,13-53,12; Dn 12,1-3; Sab), aunque esta vez para aplicarlo a sus seguidores.

Finalmente, vamos a señalar dos temas importantes que surgen del hecho de que en Jn 11,1-12,11 la vulnerabilidad de la vida de Lázaro (tanto por causas naturales como provocadas) y la muerte de Jesús formen una inclusión literaria. El primero de ellos es que su forma actual parece revelar a una comunidad que experimenta una crisis debido a la

---

[932] Entendemos por judaísmo lo que viene denominándose "judaísmo formativo", proceso que comenzó a partir de la Primera Guerra Judía y culminó en el s. II d.C. Cf. Boyarin, *Espacios fronterizos*, 101-109.

[933] R. Bieringer - D. Pollefeyt - F. Vandecasteele-Vanneuville, "Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate", en: R. Bieringer - D. Pollefeyt - F. Vandecasteele-Vanneuville (ed.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen: Royal Van Gorcum, 2001) 3-44, 12-13.24-25.

[934] Judith M. Lieu, "Anti-Judaism in the Fourth Gospel: Explanation and Hermeneutics", en: R. Bieringer - D. Pollefeyt - F. Vandecasteele-Vanneuville (ed.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen: Royal Van Gorcum, 2001) 126-143, 132-134. El propósito de Lieu en este trabajo, sin embargo, no es explicar el proceso histórico que originó la polémica con el judaísmo plasmada en el cuarto evangelio, sino cómo interpretar la obra hoy, y por ello también cuestiona el acercamiento meramente sociológico.

[935] Bernabé, "Las comunidades joánicas", 318-321.

[936] Aunque los siguientes trabajos estudian fundamentalmente el periodo posterior a la puesta por escrito de Juan, pueden aplicarse asimismo a la literatura del Nuevo Testamento: Judith M. Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity* (London - New York: T&T Clark, 2002), 136.149-150.216; Boyarin, *Espacios fronterizos*, 107-108. No todos los autores interpretan estos datos del evangelio de Juan a partir de los procesos grupales de definición de identidad; ver, por ejemplo, Sproston North, *The Lazarus Story*, 90-91.130-131 y Keener, *The Gospel of John II*, 1026-1027, quienes creen que reflejan el conflicto de la comunidad joánica con el judaísmo y la predicción de un futuro empeoramiento del mismo, que podría conducir a persecuciones reales.

muerte de sus miembros y busca respuestas en la muerte y resurrección de Jesús[937]. Esto explica, a su vez, que ambos hilos narrativos, esto es, la muerte y resurrección de Jesús por un lado, y la muerte y resucitación de Lázaro por otro, aparezcan entrelazados a lo largo de toda la unidad. El segundo parte de una pregunta: ¿por qué ha unido Juan en la figura de Lázaro la muerte por causas naturales y la muerte por persecución? Aunque nunca podremos saberlo con certeza, es posible que responda a una razón histórica y sociológica, ya que la experiencia de la muerte y los conflictos intergrupales originan situaciones de amenaza muy similares (pérdida de sentido, desintegración de la identidad y de las propias convicciones) y, consecuentemente, también comparten algunos de los mecanismos de resolución. Este tema será abordado en el siguiente capítulo.

[937] No mencionamos aquí otros aspectos que también sugieren los textos, tal y como hemos ido señalando hasta ahora y retomaremos después, que tienen que ver con la conducta ritual desarrollada por la comunidad, ya que lo que nos interesa principalmente en este momento es dar cuenta de la razón de la creación de una inclusión literaria en torno al tema de la vulnerabilidad de la vida de Lázaro.

CAPÍTULO 5

MUERTE Y DUELO EN LA COMUNIDAD JOÁNICA

1. Introducción

Los dos capítulos precedentes han estado dedicados a ofrecer una interpretación de Jn 11,1-12,11 desde una perspectiva ritual con el fin de mostrar cuál pudo ser el significado del texto, que presenta elementos rituales, para su audiencia original. Para ello hemos construido un modelo de interpretación con datos que aportan las ciencias sociales sobre la experiencia de la muerte, el ritual de duelo y la conducta ritual, y hemos asumido tanto una perspectiva *emic* (es decir, utilizando categorías análisis propias de la antigüedad) como *etic* (esto es, haciendo uso de herramientas de un nivel de abstracción mayor que aportan datos de carácter transcultural).

El objetivo que perseguimos en el capítulo que ahora nos ocupa es presentar un escenario en el que la comunidad joánica podría leer Jn 11,1-12,11, en concreto, un contexto ritual de duelo tras la muerte de uno de los miembros; nos proponemos indicar, además, que en estas circunstancias el pasaje podía tener efectos transformadores en su audiencia, análogos a los que generan la participación en un ritual de duelo. Así, y teniendo en cuenta lo que dijimos en el capítulo 2 sobre cómo toda situación vital de tránsito (entre ellas la muerte) requiere el desarrollo de acciones rituales para vehicular el cambio y ordenar el caos, vamos a proponer que la comunidad joánica respondía a la muerte de sus miembros, no sólo mediante ritos de duelo, sino también proclamando el texto que nos ocupa. Dicha proclamación se llevaría a cabo en una de las fases del ritual de difuntos y contribuiría, al igual que el duelo como tal, a la integración de la crisis originada por la muerte.

Ciertamente, el contexto que proponemos para la lectura del texto es de carácter hipotético. Sin embargo, creemos que, a la luz de los datos de los que disponemos, es también un contexto razonable, ya que la muerte es una experiencia universal, todos los grupos responden ritualmente a ella y la práctica de lectura de textos en el cristianismo naciente se llevaba a cabo en un contexto ritual. Algunos de estos temas serán justificados en mayor medida en lo que sigue. Somos conscientes de que esta parte del trabajo se introduce en un terreno poco firme, ya que apenas hay precedentes ni una metodología ya consolidada. A ello, sin embargo, nos ha conducido la propia dinámica de nuestro estudio; es por esto por lo que nos hemos decidido a presentarla aquí, intentando, en todo caso, abrir un camino para posteriores investigaciones sobre el tema.

El itinerario que vamos a seguir es el siguiente. En primer lugar, vamos a exponer las preguntas que ha suscitado el planteamiento de que un texto puede producir en su audiencia una experiencia análoga a la ritual. Esto nos permitirá asimismo explicar que esta cuestión ha sido planteada, aunque con diferentes matices, por ámbitos de estudio diversos, entre ellos, la denominada "crítica performativa", en la que encontramos herramientas muy útiles para responder a interrogantes que se han suscitado en el seno de los estudios bíblicos que asumen, como es nuestro caso, una perspectiva ritual.

En segundo lugar, presentaremos algunos elementos que, extraídos fundamentalmente, aunque no sólo, de dicha crítica performativa, hay que tener en cuenta para fundamentar los efectos transformadores (análogos al ritual) que puede tener un texto, a saber, ser leído en voz alta en una comunidad reunida, poseer algunos rasgos que permitan que la audiencia se identifique con la historia narrada y sus personajes, ser proclamado en un contexto específico que favorezca una particular experiencia, que las circunstancias por las que esté atravesando la audiencia generen determinadas expectativas en ella, y que ésta atribuya algún tipo de autoridad al texto.

Finalmente, en tercer lugar, pasaremos a utilizar dichos elementos para presentar el escenario plausible de lectura de Jn 11,1-12,11 que señalábamos más arriba y los efectos del texto en su audiencia. Dicha presentación tendrá diferentes partes: ubicaremos a la comunidad de Juan en un contexto geográfico concreto, expondremos cómo afectaría a este grupo la experiencia de la muerte de sus miembros, presentaremos un contexto plausible de lectura (en concreto, los banquetes funerarios celebrados tras la muerte de un miembro de la comunidad) y describiremos qué tipo de experiencia generaría en el grupo la escucha del pasaje. En último lugar, señalaremos a modo de síntesis y retomando algunos de los elementos ya abordados, cuál es la relación entre la propuesta que hace Jn 11,1-12,11 respecto al duelo y la interpretación del cuarto evangelio de la muerte de Jesús, indicando asimismo qué aspectos del ritual del contexto permanecen, cuáles se innovan y las consecuencias de todo ello.

2. La relación entre literatura y experiencia ritual

Como anticipábamos someramente en el capítulo 1[938], una de las preguntas que se ha suscitado entre algunos exégetas que utilizan modelos rituales para interpretar textos bíblicos es si éstos pueden generar unos efectos en su audiencia semejantes a los provocados por la acción ritual. La pregunta que plantea el hecho de asemejar la literatura y el ritual es semejante a la derivada de equiparar la experiencia ritual con la de un auditorio ante una obra teatral o ante la representación de tragedias griegas, cuestión que ha sido abordada por estudiosos de otros campos: ¿se puede hablar de la misma eficacia o transformación en ambos casos? Las posturas más críticas responden que no, considerando, entre otros, que no se pueden igualar la experiencia producida por la participación en un evento ritual y la lectura individual de una obra, ni son equivalentes

[938] Cf. *supra* pp. 31-33

ser sujeto de una acción y contemplar cómo otros son sujetos de sus propias acciones[939]. Otros estudios, sin embargo, dan respuestas más matizadas y, en nuestra opinión, convincentes, ya que han puesto de manifiesto que, si bien es cierto que ni la literatura ni el teatro tienen el mismo poder transformador que la experiencia ritual, es posible hablar de una experiencia análoga siempre que se reúnan determinadas condiciones[940]. Así, y aunque en el campo de la exégesis bíblica este aspecto se encuentra en un estado germinal y no se ha consolidado una metodología al respecto[941], los resultados de algunos estudios nos van a permitir esbozar un camino que nos ayude a explicar que el texto que nos ocupa (Jn 11,1-12,11) pudo generar en su audiencia una experiencia de transformación análoga a la ritual.

Algunos trabajos exegéticos que han abordado este aspecto desde la perspectiva del ritual han propuesto que, para poder equiparar la transformación operada por un texto y la transformación operada por la experiencia ritual, se requieren las siguientes condiciones: (1) el texto es representado o leído en voz alta ante una comunidad reunida cuyos miembros se saben vinculados entre sí[942]; (2) está construido de tal modo (descripciones que presenta, lenguaje que utiliza, sonidos a los que alude, roles que representan los personajes, etc.) que es capaz de lograr una participación activa de la audiencia y suscitar emociones en ella[943]; (3) las circunstancias de la audiencia (que pueden reconstruirse de forma plausible utilizando herramientas específicas) y sus consiguientes expectativas sobre el texto hacen que esté especialmente predispuesta para una experiencia de transformación[944].

---

[939] Así, por ejemplo, Richard F. Hardin, "'Ritual' in Recent Criticism: The Elusive Sense of Community": *PMLA* 98.5 (1983) 846-862, 848.853-855.

[940] Bal, "Experiencing Murder", 6.15.

[941] Así, p.e., Reeve, *Luke 3:1-4:15 and the Rite of Passage*, 374, quien al final de su estudio considera que un tema en el que se requiere profundizar es, precisamente, éste: los efectos de textos con elementos rituales (en su caso, ritos de paso) en la audiencia original y en las de la actualidad.

[942] Bal, "Experiencing Murder", 6; Carol Schersten LaHurd, "Reader Response to Ritual Elements in Mark 5:1-20": *BTB* 20 (1990) 154-160, 154; Frank H. Gorman, "Ritual Studies and Biblical Studies: Assessment of the Past; Prospects for the Future": *Semeia* 67 (1994) 13-36, 23; Philip F. Esler, "Mountaineering in Mathew: A Response To K.C. Hanson": *Semeia* 67 (1994) 171-177, 174-175 ; Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory*, 122-123.

[943] Bal, "Experiencing Murder", 18; LaHurd, "Reader Response to Ritual Elements", 154; Carol Schersten LaHurd, "Exactly What's Ritual About The Experience of Reading/Hearing Mark's Gospel?": *Semeia* 67 (1994) 199-208, 206-207.

[944] LaHurd, "Reader Response to Ritual Elements", 159; Richard E. DeMaris, "The Gospel of Mark as a Therapeutic Ritual Script", en: S.K. Black (ed.), *To Set at Liberty. Essays on Early Christianity and its Social World in Honor of John H. Elliot* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014) 111-124, 119-122. Para establecer las situaciones comunitarias originales en las que los textos eran escuchados, estos estudios proponen hacer uso de investigaciones sobre el cristianismo naciente, y sobre la relación de éste con el contexto imperial y el judaísmo del tiempo.

Las tres condiciones que acabamos de presentar apuntan a un sector de los estudios bíblicos que en los últimos años ha cobrado una importancia significativa: la llamada "crítica performativa" (*performance criticism*). A nuestro juicio, algunos de los temas en los que ha profundizado esta rama de la exégesis proporcionan: (1) un fundamento sólido para sostener que, bajo unas particulares condiciones, un texto puede vehicular una experiencia de transformación semejante a la que acontece en un proceso ritual y (2) elementos de análisis que permiten describir de forma plausible este fenómeno en lo que respecta a Jn 11,1-12,11. Creemos, por tanto, que la crítica performativa y la exégesis bíblica que usa modelos rituales pueden ser complementarias en algunos aspectos. Consecuentemente, tal y como adelantábamos en la introducción, vamos a describir en qué consiste la crítica performativa y a presentar algunos elementos (en gran medida desarrollados por ésta) que permiten fundamentar y explicar el efecto transformador de un texto: (1) la lectura comunitaria y la recepción oral de los textos bíblicos; (2) la identificación de la audiencia con la historia narrada por el texto y sus personajes; (3) el contexto en el que eran leídos los textos; (4) las circunstancias socio-históricas de la audiencia del texto; (5) la autoridad conferida a los textos. Todo ello nos permitirá presentar posteriormente la capacidad transformadora de Jn 11,1-12,11.

3. El efecto transformador de un texto: algunos elementos[945]

3.1. La lectura comunitaria y recepción oral de los textos bíblicos

El principal aspecto que ha puesto de relieve la crítica performativa[946] es que los receptores originales de los textos accedían a ellos, no principalmente a través de la lectura individual, tal y como presuponía de forma implícita o explícita la investigación hasta ese momento, sino mediante un acto de escucha en un contexto comunitario particular[947]. Este acercamiento tiene en cuenta las prácticas de lectura de la antigüedad,

---

[945] Aunque muchos estudiosos de la "crítica performativa" han prestado atención a los efectos que provocan los textos bíblicos en la audiencia, han profundizado más en todo lo que tiene que ver con los lectores, intentando reconstruir a partir de los textos cómo leían, qué gestos realizaban, cómo modificaban el tono de voz; así, por ejemplo, William D. Shiell, *Reading Acts. The Lector and the Early Christian Audience* (Boston - Leiden: Brill, 2004) y Dan Nässelqvist, *Public Reading in Early Christianity. Lectors, Manuscripts, and Sound in the Oral Delivery of John 1-4* (Leiden - Boston: Brill, 2016).

[946] Para una definición de la crítica performativa, cf. Holly E. Hearon, "From Narrative to Performance: Methodological Considerations and Interpretive Moves", en: K.R. Iverson - C.W. Skinner (ed.), *Mark as Story. Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011) 211-232, 212 n. 6.

[947] Thomas E. Boomershine, "Audience Address and Purpose in The Performance of Mark", en: K.R. Iverson - C.W. Skinner (ed.), *Mark as Story. Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011) 115-142, 117; David Rhoads - Joanna Dewey, "Performance Criticism: A Paradigm Shift in New Testament Studies", en: K.R. Iverson (ed.), *From text to performance. Narrative and Performance Criticism in Dialogue and Debate* (Oregon: Cascade Books, 2014) 1-26, 1; Kelly R. Iverson, "Oral Fixation or Oral Corrective? A Response to Larry Hurtado": *NTS* 62 (2016) 183-200, 187.200. Fuera del campo de la crítica performativa, señalamos el ya clásico estudio de H. Gamble que dedica una parte precisamente a este tema de la proclamación oral de los textos del Nuevo Testamento; cf. Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts* (New Haven - London: Yale University Press, 1995), 203-205.

las cuales tenían un carácter predominantemente oral debido, entre otros, al bajo índice de población letrada y el alto precio de los manuscritos[948]. En este contexto, por tanto, es razonable pensar que los textos también fueron escritos teniendo en mente que iban a ser leídos en voz alta[949].

Si bien lo dicho hasta ahora forma parte de lo que todos los representantes de la crítica performativa tienen en común, dentro de ellos se observan diferentes perspectivas[950]. Así, por ejemplo, una de sus ramas enfatiza, no tanto la lectura en voz alta de los textos, sino la representación de los mismos en la que un mismo actor se encargaba de poner voz y gesto a los diferentes personajes de una historia; en este caso, estaríamos en un escenario semejante al teatral en el que, consecuentemente, los textos no se leían sino que eran proclamados de memoria acompañados de gestos corporales[951]. Por otra parte, algunos autores no descartan que la representación de algunos pasajes contribuyera de algún modo al estado actual de los textos o, con otras palabras, que dichos textos (o, al menos, algunos de sus elementos) sean resultado de representaciones orales previas[952].

Un sector de los estudios bíblicos ha contestado algunos aspectos de la crítica performativa, tales como el hecho de colocar a los textos en un plano secundario respecto a la oralidad y su propuesta de que eran representados en lugar de leídos públicamente[953]. Las preguntas y el diálogo suscitados han sido pertinentes y de interés, ya que, entre otros, muestran la necesidad de estudiar con mayor profundidad las diferentes prácticas de lectura, proclamación y representación en el contexto socio-cultural del Nuevo Testamento (las llevadas a cabo, por ejemplo, en el teatro, en las recitaciones poéticas o en la oratoria), las características propias de cada una de ellas (uso de textos o de la memoria, dramatización por quien contaba la historia, realización de gestos, modulación de la voz) y la posibilidad de que las fronteras entre unas y otras no siempre estuvieran totalmente delimitadas[954]. En todo caso, lo que incluso los sectores más críticos con la

---

[948] Boomershine, "Audience Address", 120.

[949] Shiell, *Reading Acts*, 105.

[950] El artículo de Iverson anteriormente citado (Iverson, "Oral Fixation or Oral Corrective") da cuenta de algunas aspectos en los que las posturas de los representantes de la crítica performativa no son unánimes.

[951] Rhoads - Dewey, "Performance Criticism", 7.10.14. Para Shiell, *Reading Acts*, 107, la declamación de un texto de memoria, acompañada de determinados gestos, era comprendida en la antigüedad como "lectura"; también la escucha de los textos. Para el autor, por tanto, la noción antigua de "leer" era, además de diversa, más amplia que la actual. No todos, sin embargo, están de acuerdo con él. Para la posición contraria, que reivindica diferenciar la lectura en voz alta de la representación del texto, cf. Näsellqvist, *Public Reading*, 12.

[952] Hearon, "From Narrative", 211-212; Rhoads - Dewey, "Performance Criticism", 7.

[953] Para uno de los debates más recientes, cf. Larry W. Hurtado, "Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Text in Early Christianity": *NTS* 60.3 (2014) 321-340; Iverson, "Oral Fixation or Oral Corrective".

[954] Iverson, "Oral Fixation or Oral Corrective", 192-196.

crítica performativa aceptan es que los textos del Nuevo Testamento eran leídos en voz alta en un contexto comunitario (2 Co 1,13; 1 Ts 5,27; Col 4,16)[955], lo que implícitamente conlleva una recepción de carácter oral, y que, incluso en el caso de ausencia de dramatización expresa, la persona encargada de la lectura estaba especialmente preparada para ello: los textos se leían con una entonación, pausas y énfasis particulares y adecuados[956], y así se lograba generar un efecto o impacto en la audiencia.

3.2. La identificación de la audiencia con la historia narrada y sus personajes

El último aspecto que acabamos de señalar, esto es, el efecto o impacto que un texto proclamado tiene en su audiencia, merece particular atención. Tal y como afirma la crítica performativa a partir de datos sobre la praxis de lectura y representación en el mundo antiguo, la proclamación en voz alta de pasajes bíblicos en un contexto comunitario no pretendía únicamente transmitir un mensaje o un contenido, sino suscitar emociones comunes y sentimientos de unión y solidaridad, persuadir, provocar una transformación en la manera de comprender la realidad y actuar en ella, y, en definitiva, generar una experiencia[957]. Con otras palabras, los textos no tenían únicamente un propósito didáctico o catequético sino fundamentalmente experiencial, en tanto que su proclamación en un contexto particular ejercía un impacto en su audiencia y podía vehicular experiencias de transformación[958].

---

[955] 2 Co 1,13: "De hecho, no os escribimos nada que no podáis leer (ἃ ἀναγινώσκετε) y comprender"; 1 Ts 5,27: "Os pido por el Señor que esta carta sea leída (ἀναγνωσθῆναι) a todos los hermanos"; Col 4,16: "Una vez que hayáis leído (ἀναγνωσθῇ) esta carta, procurad que sea también leída (ἀναγνωσθῇ) en la de Laodicea (ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ). Y vosotros leed (ἀναγνῶτε) la de Laodicea". Cf. Hurtado, "Oral Fixation", 326-327.338-339.

[956] Este aspecto ha dejado su huella en algunos mss. antiguos que presentan "marcas" realizadas para facilitar y ayudar en el proceso de lectura, posiblemente en voz alta, tal como afirma Hurtado, "Oral Fixation", 329.336-337. Para una exposición más detallada sobre las habilidades y recursos de los lectores públicos en la antigüedad, que acompañaban la lectura con gestos, expresiones faciales y un tono de voz adecuado al texto en cuestión, cf. Shiell, *Reading Acts*, 107-109.

[957] Fuera del ámbito de la crítica performativa como tal, Sandra M. Schneiders, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (New York: HarperCollins Publishers, 1991), 167-178 también ha puesto estos aspectos de relieve: cómo los textos del Nuevo Testamento son capaces de introducir al lector (podríamos también decir a la audiencia) en un mundo diverso y alternativo, y operar un cambio en él.

[958] Rhoads - Dewey, "Performance Criticism", 10.13; DeMaris, "The Gospel of Mark", 120-122; Tomás García Huidobro, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio. La escenificación litúrgica del evangelio frente a los viajes celestiales* (Estella: Verbo Divino, 2012), 144-145.150-156 (el autor sostiene que los textos evangélicos son performativos en el sentido de Austin); Robin Griffith-Jones, "Transformation by a Text: The Gospel of John", en: F. Flannery - C. Shantz (ed.), *Experientia I. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity* (Leiden – Boston: Brill, 2008) 105-123. Por su parte, Shiell, *Reading Acts*, 111-112 cita a este propósito un episodio de la vida de Virgilio (según la biografía escrita por Suetonio), en el que, mientras leía la Eneida, una mujer que acababa de perder a su hijo se desmayó. El texto de Suetonio dice así: "Sin embargo, mucho después, cuando finalmente había preparado la materia, Virgilio le recitó únicamente tres libros, el segundo, el cuarto y el sexto, pero éste con gran impresión en Octavia, de la que se cuenta que, estando presente en la recitación, falleció ante

La suposición del poder transformador que, bajo determinadas condiciones, la proclamación oral de un texto es capaz de ejercer sobre su audiencia, encuentra un apoyo en los estudios sobre las representaciones de la tragedia griega en la antigüedad y sus efectos[959], que han puesto de manifiesto su capacidad para unificar las emociones de los asistentes, generar sentimientos de unión entre ellos e inducir a la acción[960]. En estas escenificaciones se permitía la libre expresión de las emociones, al contrario de lo que ocurría en la vida cotidiana, donde generalmente se sancionaban (sobre todo las de dolor y pena)[961], y se producían experiencias de especial intensidad, siendo la naturaleza colectiva del evento uno de los factores que explica su incidencia en los individuos[962]. Este fenómeno fue abordado ya por Aristóteles, quien en su definición de tragedia introdujo la noción de "catarsis" para explicar los efectos que su representación tenía en la audiencia[963].

En el mundo antiguo, "catarsis" podía entenderse tanto en sentido literal, en referencia, por ejemplo, a un proceso de limpieza o purificación de objetos o del organismo, como metafórico; en este último caso podía señalar un proceso de clarificación intelectual (en lo que concierne, por ejemplo, a nociones morales) o de transformación interior (por el que, por ejemplo, la maldad se tornaba en bondad)[964]. Aunque algunos autores señalan que el

---

aquellos versos acerca de su hijo: 'tú serás Marcelo', y fue reconfortada con dificultad" (Suetonio, *Suet. Poet.* 32).

[959] Entre los estudios que relacionan ambos ámbitos, cf. García Huidobro, *Experiencias religiosas*, 162-163.166-167.

[960] Richard Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State* (Oxford: Oxford University Press, 1994), XVI. Una de las tesis del autor es que la representación de la tragedia, precisamente por su capacidad para generar sentimientos de solidaridad y unión, contribuyó al desarrollo y consolidación de la *polis* griega.

[961] Seaford, *Reciprocity and Ritual*, 140-142. El autor cree que Solón fomentó las representaciones trágicas precisamente por la restricción legal que impuso sobre la expresión pública de la pena en el ritual de duelo, sobre todo en lo que concierne a las mujeres.

[962] Seaford, *Reciprocity and Ritual*, 140.

[963] El término "catarsis" procede del griego κάθαρσις, sustantivo derivado a su vez de καθαρίζω (purificar). El texto de Aristóteles dice así: "Acerca de las reproducciones que en exámetros imitan, y sobre la comedia, hablaremos más adelante. Tratemos ahora de la tragedia, dando de su esencia la definición que de lo dicho se sigue: 'Es, pues, tragedia reproducción imitativa de acciones esforzadas, perfectas, grandiosas, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; imitación de varones en acción, no simple recitado; e imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza (κάθαρσιν)'. Y llamo 'lenguaje deleitoso' al que tenga ritmo, armonía y métrica; y por 'cada peculiar deleite en su correspondiente parte' entiendo que el peculiar deleite de ritmo, armonía y métrica hace su efecto purificador" (Aristóteles, *Poet.* 1449b/6.46-49).

[964] Andrew Ford, "Katharsis: The Ancient Problem", en: A. Parker - E.K. Sedgwick (ed.), *Performativity and Performance, Papers from the English Institute* (New York - London: Routledge, 1995) 109-132, 110-111.

sentido que Aristóteles otorgó a la catarsis no es claro[965], lo que parece estar fuera de duda es que los asistentes a la tragedia griega se identificaban emocionalmente con los personajes que aparecían en ella[966]; sentían pena y temor[967] acordes con la trama de la historia en cuestión y, consecuentemente, experimentaban una liberación posterior que les permitía aliviar las tensiones de la vida cotidiana y lograr el bienestar[968]. Para que este proceso tuviera lugar se requerían dos condiciones: que la historia fuera lo suficientemente creíble y que la audiencia juzgara plausible que los sucesos que acontecían en ella podrían ocurrirles a ellos mismos[969]. Esta identificación emocional con los personajes de la tragedia y con las situaciones y circunstancias que éstos atraviesan es, a nuestro juicio, uno de los datos que permite explicar los efectos que puede generar la lectura o proclamación en voz alta de un texto con elementos rituales en un contexto comunitario particular.

Tal y como algunos estudiosos han señalado, los textos con elementos rituales pueden generar un particular impacto en una audiencia que se debe, entre otros aspectos, a las experiencias pasadas que ésta ha tenido en un contexto ritual relacionado con el que aparece en el texto[970]. De ser así, podríamos hablar de una analogía entre lo que se dice de los personajes que aparecen en la historia proclamada y el grupo reunido que escucha dicha proclamación. Éste, mediante las alusiones del texto a un ritual, reviviría circunstancias rituales semejantes y, consecuentemente, las experiencias asociadas a las mismas. Hay que tener en cuenta asimismo que, en determinados casos, un texto puede quebrar las expectativas de la audiencia y, en el caso específico del ritual, proponer algunos elementos (gestos, palabras, acciones, espacios) innovadores e inesperados. Como dijimos páginas atrás, una de las características de la conducta ritual es la repetición y la invariabilidad; quien participa en un evento ritual conoce bien lo que hay que hacer en

---

[965] Así lo hacen notar estudiosos que se han ocupado del tema, entre ellos Ford, "Katharsis", 109-110; Jonathan Lear, "Catharsis", en: G.L. Hagberg - W. Jost (ed.), *A Companion to the Philosophy of Literature* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010) 193-211, 193. Para este último autor, hay que ser muy cautos a la hora de considerar la catarsis como purificación, ya que podría hacer pensar que los que acudían a la tragedia griega padecían algún tipo de anomalía emocional que requería ser purificada, y esto no era necesariamente así (Lear, "Catharsis", 194-196).

[966] Esta identificación se producía, pese a que podía ser parcial (en tanto que los asistentes a un evento de este tipo no olvidan el carácter ficticio del mismo); cf. Lear, "Catharsis", 204.

[967] En la traducción que hemos ofrecido más arriba de Aristóteles, la expresión aparece como "conmiseración y terror".

[968] Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Madrid: Revista de Occidente, 1958), 276-280.

[969] Para una mayor profundización en el tema, cf. Lear, "Catharsis", esp. pp. 204-211. Para el tema, cf. también García Huidobro, *Experiencias religiosas*, 177-178.

[970] LaHurd, "Reader Response to Ritual Elements", 154 ("Because part of the audiences' [...] 'horizon of expectations' is past experience of ritual, this analysis attends to the potential impact of ritual features in the Markan text"). La autora repite la idea en la p. 155. Su estudio va a enfatizar especialmente el impacto potencial de los elementos rituales del texto que aborda.

cada momento y es capaz de detectar cualquier tipo de cambio que se produzca. Consecuentemente, un grupo que escucha un texto con elementos rituales espera que todo acontezca según lo establecido. Cuando, precisamente porque el texto rompe con lo esperado, esto no ocurre, dicho grupo será conducido a un nuevo modo de comprender y experimentar la realidad[971].

En último lugar, es pertinente destacar otro factor por el que un texto con elementos rituales posee una capacidad transformadora: la presencia en él de las fórmulas lingüísticas que en el presente trabajo venimos designando lenguaje ritual. Dado su carácter performativo, pronunciar este tipo de sentencias o escuchar cómo otro las proclama en voz alta y en un contexto ritual, las convierte en eficaces, esto es, en afirmaciones con capacidad para cumplir aquello que afirman.

3.3. El contexto en el que eran leídos los textos

La crítica performativa ha puesto de relieve que un aspecto importante para establecer el impacto y alcance que puede tener un texto en su audiencia es el contexto en que éste era proclamado. Nos interesan, por tanto, los lugares y circunstancias en los que las comunidades del cristianismo naciente leían los textos que hoy conforman el Nuevo Testamento[972]; para acceder a ellos podemos, entre otros, tener en cuenta los contextos habituales de lectura en el mundo antiguo.

Los estudios sobre el tema señalan que en el mundo grecorromano dichos contextos eran fundamentalmente tres: la lectura en reuniones de colectivos con intereses comunes sobre la literatura, la lectura en los banquetes (generalmente durante el *symposium*), a los que con frecuencia se les atribuía un sentido religioso (cuando, por ejemplo, se celebraban en honor de una divinidad), y la lectura destinada a una audiencia más amplia en espacios públicos de las ciudades (teatros, baños) o algunas casas privadas suficientemente grandes[973]. En lo que respecta al contexto de comida que acabamos de señalar, los datos apuntan a que incluso las celebradas como parte del ritual de duelo eran una ocasión para la lectura[974]. Por otra parte, los judíos también leían públicamente los textos bíblicos, bien en la sinagoga o bien en el contexto de otro tipo de reuniones comunitarias, como ocurría, por ejemplo, en Qumrán[975].

Dentro de estas posibilidades, tenemos datos suficientes para sostener que uno de los contextos, posiblemente el principal, en que las comunidades del cristianismo naciente leían los textos a los que dotaban de autoridad (las Escrituras de Israel y escritos propios)

---

[971] LaHurd, "Reader Response to Ritual Elements", 156.

[972] Rhoads - Dewey, "Performance Criticism", 20.

[973] Shiell, *Reading Acts*, 116-133; Näsellqvist, *Public Reading*, 68-71.

[974] Shiell, *Reading Acts*, 120-133.

[975] Gamble, *Books and Readers*, 208-; Shiell, *Reading Acts*, 123-127; Näsellqvist, *Public Reading*, 96-100.

eran las comidas que celebraban en común[976], a saber: (1) leer en los banquetes era una costumbre muy arraigada en el mundo grecorromano, tal y como acabamos de señalar; (2) en testimonios posteriores al Nuevo Testamento (por ejemplo, *HchPed* 20[977], Justino[978] y Tertuliano[979]) aparece la lectura de las Escrituras en el marco de las comidas comunitarias; (3) la celebración de banquetes con rasgos muy semejantes a los grecorromanos en el seno de las comunidades del cristianismo naciente es un dato hoy mayoritariamente asumido por los estudiosos: tenían dos partes, el *deipnon*, en el que se comía, y el *symposium*, momento en el que la bebida (el vino) cobraba importancia y se llevaban a cabo otras actividades, entre ellas, posiblemente, algunas ligadas al culto[980]. A pesar de las diferencias que se perciben en los textos sobre estas comidas del cristianismo naciente[981], los datos apuntan a que todas ellas tenían en común la conmemoración de Jesús[982]. Eran asimismo un medio para expresar y fortalecer los lazos de unión que existían entre los participantes y constituían un contexto cultual donde se expresaba y experimentaba la

---

[976] A esta conclusión llegan diferentes autores que, además, trabajan con diversas metodologías y objetivos: Smith, *Del simposio*, 282-285; Shiell, *Reading Acts*, 116.123; Risto Uro, "Ritual, Memory and Writing in Early Christianity": *Temenos* 47.2 (2011) 159-182, 169-170; Hurtado, "Oral Fixation", 334-335; Andrew B. McGowan, *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 22.31; Näs(„selqvist, *Public Reading*, 100-102.

[977] *HchPed* 20,1-2: "Entró en la casa y vio a una anciana viuda, ciega, a quien su hija le daba la mano y la -introducía en la mansión de Marcelo. Pedro le dijo: 'Acércate, madre. A ti te ofrece hoy su diestra Jesucristo, por el que poseemos una luz inaccesible que no cubren las tinieblas. Este Jesús te dice por mi medio: «abre los ojos, ve y camina sola»'. Al punto, la viuda vio cómo Pedro le imponía la mano. Entró éste en el triclinio (*in triclinio*) y vio cómo leían el evangelio (*euangelium legi*). Enrollándolo, dijo a los presentes: 'Hermanos que creéis y esperáis en Cristo, sabed cómo se debe leer la Santa Escritura de nuestro Señor'".

[978] Justino, 1 *Apol* 67,2-3: "Yo por todo lo que comemos (ποσφερόμεθα), bendecimos siempre al Hacedor de todas las cosas. Por medio de su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo. El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen (ἀναγινώσκεται), en cuanto el tiempo lo permite (μέχρις ἐγχωρεῖ), los Recuerdos de los Apóstoles (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) o los escritos de los profetas (ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν)".

[979] Tertuliano, *Apol.* 39,4: "Nos reunimos para recordar las Sagradas Escrituras (*coimus ad litterarum divinarum commemorationem*) por si la índole de los tiempos presentes nos induce a la premonición del futuro o al reconocimiento del pasado. Ciertamente, alimentamos la fe con las Palabras santas, levantamos la esperanza, reafirmamos la confianza, lo mismo que intensificamos la disciplina inculcando los preceptos". Más adelante el autor indica que las actividades de las que habla se llevan a cabo en el marco de las comidas comunitarias (*Apol.* 39,14: "¿Y por qué os admiráis si celebramos en convites caridad tan grande (*si tanta caritas convivatur*)?").

[980] Smith, *Del simposio*, 282-285; McGowan, *Ancient Christian Worship*, 22.31.

[981] Algunas tradiciones relacionan estas comidas con la muerte y resurrección de Jesús (1 Co 11,26) y vinculan el pan y la copa/vino, respectivamente, con su cuerpo/carne y con su sangre (1 Co 10,16; Mc 14,22-24 y par.; Lc 22,19-20; Jn 6,51-56), mientras que, por ejemplo, la Didajé no menciona ninguno de estos aspectos.

[982] Kobel, *Dining with John*, 170.

relación estrecha con Jesús, tanto del grupo como tal como de cada miembro en particular[983].

Por tanto, y aunque los textos mencionados más arriba que avalan la lectura comunitaria de pasajes hoy neotestamentarios (2 Co 1,13; 1 Ts 5,27; Col 4,16) nada dicen sobre el contexto específico en el que se leían (al margen, obviamente, de la reunión de la comunidad), podemos presuponer que era mayoritariamente un contexto de mesa, ritual, por tanto, al que, además, se le atribuía un sentido cultual.

3.4. Las circunstancias socio-históricas de la audiencia

Otro aspecto importante para acercarnos al impacto que un texto puede tener en su audiencia tiene que ver con la situación vital de ésta, ya que sus circunstancias favorecerán su identificación con la historia narrada e influirán en su disposición para que se produzca un proceso de cambio. Visto desde otro ángulo, habría que decir que la capacidad de un texto para transformar a su audiencia depende del grado en que responda a las necesidades de esta última[984].

En lo que respecta a los evangelios, la reconstrucción de las características de los grupos a los que originalmente estaban dirigidos sigue siendo hoy un terreno hipotético. Sin embargo, los estudios actuales sobre el cristianismo naciente y su relación con el contexto grecorromano y el judaísmo aportan datos que, si bien no conducen a posturas definitivas, sí nos permiten reconstruir el escenario de las obras del Nuevo Testamento[985]. Esto nos permite imaginar las expectativas de la audiencia de los textos, sus necesidades y conflictos, entre otros, y, consecuentemente, su predisposición a que un texto generara en ella una experiencia particular. En determinados casos, además, como es el nuestro, pueden resultar de utilidad las ciencias humanas, ya que, sobre todo aquéllas que aportan información de carácter transcultural, permiten establecer qué tipo de experiencias, conducta y procesos grupales se desencadenan ante determinadas circunstancias.

3.5. La autoridad conferida a los textos

Finalmente, el último elemento a tener en cuenta de cara a reconstruir el impacto de un texto en su audiencia es la autoridad que ésta le atribuye al mismo, entendida como una cualidad que hace que alguien o algo, en este caso los textos bíblicos, goce de credibilidad

---

[983] Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008; original inglés de 2003), 177-178. A este propósito, James D.G. Dunn, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2011; original inglés de 2010), 67-68 está de acuerdo con Hurtado.

[984] Laín Entralgo, *La curación por la palabra*, 341.

[985] LaHurd, "Reader Response to Ritual Elements", 159; DeMaris, "The Gospel of Mark", 119-120. Desde el ámbito de la "crítica performativa" también se ha señalado la importancia de reconstruir las circunstancias de la audiencia: Rhoads - Dewey, "Performance Criticism", 20.

y, consecuentemente, tenga capacidad para configurar el modo de comprender la realidad y la propia experiencia[986].

Tal y como hemos indicado más arriba, uno de los contextos de lectura de los textos bíblicos (posiblemente el principal) lo constituían los banquetes comunes celebrados en memoria de Jesús, un contexto ritual, por tanto, y que, además, presentaba rasgos de culto. Estos datos son un claro indicio de la importancia que los textos del Nuevo Testamento tenían para las comunidades que los vieron nacer.

Hay, además, otros aspectos que apuntan a la autoridad que las comunidades de los seguidores de Jesús dieron a los textos: uno de ellos es intratextual y dos tienen que ver con los manuscritos. El primero es el testimonio de 2 P 3,15-16, texto del que se deduce una equiparación de las cartas de Pablo (constituidas ya en una colección) a las Escrituras de Israel[987]; así también Justino relaciona la lectura pública de los evangelios con la de los profetas (*1 Apol* 67,2-3)[988]. El segundo dato es la rápida y gran difusión geográfica de papiros en el periodo anterior al s. III d.C.[989] y el tercero son los recursos gráficos que presentan los manuscritos con el fin de facilitar la lectura pública (por ejemplo en el culto), entre ellos una letra más grande de lo habitual y señales que indicaban las pausas que convenía realizar[990]. Estos últimos elementos, que se observan ya en los papiros más antiguos (s. II d.C.), parecen indicar que la consideración de los textos como Escritura fue muy temprana, algo por otra parte coherente con los testimonios de 2 P y Justino. Este fenómeno aconteció posiblemente en un periodo anterior a estos manuscritos del s. II, ya que parece improbable que los testimonios más antiguos que conservamos sean los primeros ejemplos de las costumbres señaladas[991].

---

[986] Para Laín Entralgo uno de los requisitos del poder terapéutico de la palabra es la autoridad de quien la pronuncia: "Sólo cuando proceda de un hombre prestigioso […] sólo entonces llegará a ser plenamente eficaz la palabra" (Laín Entralgo, *La curación por la palabra*, 341).

[987] 2 P 3,15-16: "Pensad que la paciencia de nuestro Señor es para nuestra salvación, tal como os lo escribió también Pablo, nuestro querido hermano, según la sabiduría que le fue otorgada. Lo escribe también todas las cartas en las que habla de esto, aunque hay en ellas cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente –como también las demás Escrituras (τὰς λοιπὰς γραφὰς) – para su propia perdición".

[988] Tal y como aparece en el texto (citado también *supra*, nota 978): "[…] y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los Recuerdos de los Apóstoles (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) o los escritos de los profetas (ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν)".

[989] Larry W. Hurtado, *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2010; original inglés de 2006), 33-38.

[990] Hurtado, *Los primitivos papiros*, 186.191-192.

[991] Hurtado, *Los primitivos papiros*, 195.

3.6. Resumen

La literatura en general y los textos bíblicos en particular son capaces de generar unos efectos en su audiencia análogos a la participación en acciones rituales. Algunos de los aspectos estudiados por la rama de la exégesis que conocemos como crítica performativa aportan elementos para fundamentar este fenómeno y herramientas útiles de análisis. Teniendo, además, en cuenta las aportaciones realizadas por algunos exégetas que aplican modelos rituales para interpretar los textos bíblicos, podemos afirmar que la capacidad de transformación de éstos requiere: (1) que sean proclamados en voz alta ante una comunidad reunida; (2) que la historia sea creíble y la audiencia juzgue posible que los acontecimientos narrados puedan ocurrirle a ella, de modo que se produzca una identificación emocional con los personajes y sus circunstancias y, en el caso de textos con elementos rituales, se revivan situaciones rituales análogas; si aparecen aspectos innovadores, la escucha del texto puede generar una experiencia novedosa; en el caso de que la historia incluya fórmulas típicas del lenguaje ritual, estas sentencias, por su carácter performativo, constituyen asimismo un factor que vehicula la transformación de la audiencia; (3) un contexto de lectura específico; en este sentido, el marco de las comidas comunitarias, que es un ámbito ritual y, en el caso del cristianismo naciente, de culto, genera un ambiente más propicio para que un texto produzca un impacto en su audiencia; (4) unas circunstancias socio-históricas particulares que generen unas expectativas en los destinatarios de los textos y les predisponga para una determinada experiencia; (5) que la audiencia atribuya una autoridad especial a los textos.

4. Experiencia de la muerte y la nueva vida en la comunidad joánica a partir de Jn 11,1-12,11

A la luz de lo expuesto anteriormente, vamos a proceder al análisis de Jn 11,1-12,11 desde esta perspectiva con el fin de mostrar su capacidad transformadora o eficacia análoga al ritual. Los cinco elementos descritos, sin embargo, no van a ser utilizados en el orden que presentan más arriba. En el caso de la lectura comunitaria y la recepción oral del texto, creemos que los datos que hemos ofrecido son suficientes para sostener que, al igual que el resto del Nuevo Testamento, también el cuarto evangelio fue una obra escrita para ser leída en voz alta ante un grupo reunido, tal y como sostienen diferentes estudios realizados hasta la fecha[992]. Lo mismo decimos en lo que respecta a la autoridad que la comunidad original otorgaría a la obra.

Procederemos del siguiente modo. En primer lugar, ofreceremos datos que nos permitan situar a la audiencia del texto en un contexto geográfico y, en segundo, otros acerca de sus

[992] Joanna Dewey, "The Gospel of John in Its Oral-Written Media World ", en: R.T. Fortna - T. Thatcher (ed.), *Jesus in Johannine Tradition* (Louisville - London: Westminster John Knox Press, 2001) 239-252; Thomas E. Boomershine, "The Medium and Message of John: Audience Address and Audience Identity in the Fourth Gospel", en: A. Le Donne - T. Thatcher (ed.), *The Fourth Gospel in First-Century Media Culture* (New York: T&T Clark, 2011) 92-120; García Huidobro, *Experiencias religiosas*, esp. capítulos 3 y 4.

circunstancias socio-históricas; en lo que respecta a esto último haremos uso de los datos expuestos en el capítulo 2 sobre los procesos individuales y grupales que desencadena la experiencia de la muerte en el mundo antiguo. En tercer lugar, presentaremos y justificaremos que Jn 11,1-12,11 era leído por la comunidad original cuando uno de sus miembros fallecía y que dicha lectura formaba parte de los banquetes funerarios que se celebraban en dichas ocasiones. Estos tres pasos nos proporcionarán, en conjunto, el contexto y circunstancias comunitarias (expectativas, necesidades) plausibles en las que el texto objeto de nuestro estudio era escuchado. En cuarto lugar, nos centraremos en los efectos de Jn 11,1-12,11 en su audiencia, y lo haremos desarrollando dos aspectos. El primero de ellos tiene que ver con la experiencia de transformación a la que podría conducir al ser escuchado por una comunidad que está afectada directamente por la muerte, y lo proclama y escucha en un contexto ritual de duelo. Dado que el pasaje, como ya hemos ido señalando en el presente trabajo y volverá a aparecer de nuevo, contiene rasgos contraculturales y alternativos en lo que concierne a la conducta de varones y mujeres ante la muerte, y entendiendo que estos aspectos también forman parte de la experiencia de transformación a la que el pasaje puede conducir, prestaremos asimismo atención al modo en el que construye los roles de género y sus implicaciones. Finalmente, y en quinto lugar, expondremos la relación entre la interpretación de la muerte de Jesús que encontramos en el cuarto evangelio y su propuesta en lo que concierne al duelo por los creyentes, señalando de un modo especial los elementos que se mantienen respecto al comportamiento convencional que cabría esperar y aquéllos en los que se produce una ruptura y una propuesta novedosa; asimismo, expondremos qué función social podrían desempeñar en la comunidad tanto el ritual de duelo como la proclamación de Jn 11,1-12,11 durante una de sus fases.

4.1. El contexto vital del evangelio de Juan: una ciudad grecorromana

Como ya expusimos en el capítulo 1, los estudios sobre el cuarto evangelio han localizado tradicionalmente la obra en la región siro-palestinense (Antioquía o las regiones de Agripa II: Gaulanítide, Batanea y Traconítide), en Éfeso y en Alejandría. Como también decíamos en ese momento, la opción que a nuestro juicio resulta más razonable es establecer sus orígenes en Jerusalén y alrededores, un desplazamiento posterior hacia el norte y el establecimiento final en Éfeso.

A nuestro juicio, dados los datos que tenemos sobre Juan, para realizar una propuesta sobre la localización de su puesta por escrito habría que tener en cuenta, además de los testimonios externos que sitúan la tradición joánica en Éfeso, los siguientes factores: (1) un lugar en el que la comunidad haya tenido acceso al evangelio de Marcos (no necesariamente la versión escrita que ha llegado a nosotros hoy), ya que, de otro modo, resulta difícil explicar el nacimiento de Juan que, a pesar de sus peculiaridades, mantiene rasgos del género literario *bios*/*vita*[993]; (2) la existencia de una comunidad judía

[993] Zumstein, *L'Évangile I*, 32 cree poco verosímil que Juan haya inventado por segunda vez, después de Marcos, el género "evangelio". Cf., sin embargo, la posición contraria en Hurtado, *Señor Jesucristo*, 407-408. El autor no descarta que Juan (en sus primeras fases, no en su forma final) no conociera los

significativa que dé razón del conflicto intrajudío que asoma en los textos; (3) un contexto grecorromano, ya que algunos rasgos que presenta el cuarto evangelio, muchos de los cuales han aparecido en los capítulos 3 y 4 del presente trabajo (acciones rituales de duelo, elementos comunes con el tipo de organización social de los *collegia*, importancia del tema de la amistad, un grupo que se comprende a sí mismo como una "familia de sustitución"), resultan difícil de explicar de otro modo[994]. Teniendo en cuenta estos criterios, nos disponemos a continuación a describir las características de los lugares en los que se ubica generalmente el cuarto evangelio con el fin de disponer de más datos a la hora de decidir entre una región o localidad u otras.

En lo que respecta a la zona denominada Gaulanítide, durante el tiempo de dominación romana experimentó un considerable desarrollo. A la muerte de Herodes el Grande pasó a manos de su hijo Filipo; cuando éste falleció, la zona fue incorporada a la provincia de Siria. Durante la primera guerra judía fue una zona conflictiva. Aunque los datos que tenemos sobre el tiempo posterior a ella son muy inciertos, se sabe que, aunque se conocía el griego, la principal lengua que se hablaba en la región era el arameo. Los restos arqueológicos apuntan, además, a que no había adoptado un estilo de vida helenístico sino que su población, mayoritariamente judía, mantenía sus costumbres y era reacia a adoptar las de otros pueblos[995]. Hay un dato sorprendente en lo que se refiere a los enterramientos, y es la ausencia, al igual de lo que ocurre en la Alta Galilea, de restos anteriores al 70 d.C.; por el contrario, los que existen en la Baja Galilea presentan rasgos muy afines a los de Jerusalén y Judea. Este hecho parece apuntar a que, a diferencia de lo que ocurría en el sur, incluso la población judía de estatus sociales más altos utilizaba métodos de enterramiento sencillos, de modo que sus tumbas no han resistido el transcurso del tiempo. Este aspecto es importante, ya que, como dijimos en su momento[996], los patios externos y los restos de cerámica que se han encontrado en algunas tumbas de Judea son interpretados por algunos estudiosos como indicios de la celebración de banquetes de difuntos. Por el contrario, los restos arqueológicos de

---

sinópticos; cree que, de ser así, habría que pensar que hubo un fenómeno ("impulsos originarios") anterior a que los evangelios que han llegado hasta nosotros se pusieran por escrito que fuera capaz de explicar, precisamente, que tengamos una obra, Juan, de carácter independiente y del mismo género que los sinópticos. De su tesis extrae dos consecuencias: la preferencia por el tipo de relato que constituyen los evangelios estuvo muy difundida en el cristianismo primitivo y no hay que atribuir únicamente a Marcos la "interpretación narrativa de Jesús".

[994] Zumstein, *L'Évangile I*, 38 establece los siguientes criterios: contexto de habla griega; papel importante de la sinagoga; periodo en el que el judaísmo marginal era un fenómeno todavía floreciente; existencia de grupos seguidores de Juan Bautista que veneraban a su maestro; lugar en el que la gnosis podía desarrollarse y las figuras de Pedro y Tomás tuvieran importancia. Estos elementos le conducen al autor a situar la obra en Siria o en Éfeso. Aun sin negar la posibilidad de la primera de ellas para un periodo intermedio, le da finalmente más peso a Éfeso. A nuestro juicio, tal y como hemos presentado, es necesario además incluir el factor del contexto urbano grecorromano y el del contacto con el evangelio de Marcos.

[995] Thomas R.W. Longstaff, "Gaulanitis", *ABD* II, 911.

[996] Cf. *supra* pp. 69-70.

Gaulanítide no permiten sostener la misma afirmación respecto a las prácticas en esta zona[997]. La única localidad de la región que presenta unas características muy particulares, que la diferencian de las de su contexto, es Cesarea de Filipo.

Esta localidad, anteriormente denominada Paneas, recibió un nuevo nombre por voluntad del propio Filipo, quien asimismo emprendió la labor de reconstruirla. Uno de los datos significativos de la ciudad es el templo dedicado al dios Pan, cuyos orígenes se remontan al periodo helenístico, aunque fue ya un lugar de culto cananeo; cerca de este santuario Herodes el Grande levantó un templo en honor de Augusto[998]. Las excavaciones arqueológicas han mostrado que, después del mandato de Filipo, ya en el reinado de Agripa II (entre uno y otro gobernó brevemente Agripa I) y en una fecha cercana a la primera guerra contra Roma, la localidad experimentó un notable desarrollo. A esta época pertenecen un complejo palaciego de grandes dimensiones, un excelente cardo máximo, edificios con rica ornamentación y toda una serie de santuarios paganos, de modo que era una auténtica polis romana[999]. La población era tanto pagana como judía. Esta última comunidad era considerable, posiblemente estaba constituida por varios grupos, y parece haber sido reconocida como un *politeuma* que vivía dentro de una polis, es decir, según un patrón muy similar a la situación de los judíos en ciudades como Antioquía, Alejandría o Cesarea Marítima[1000]. Los judíos de la zona tenían procedencias muy diversas: unos eran originarios del lugar, otros eran itureos que habían pasado a las filas del judaísmo en periodo asmoneo, y otros procedían de Babilonia y se habían sentado allí en tiempos de Herodes el Grande. Se cree que no participaron en la revuelta contra Roma, ya que les caracterizó la lealtad al poder romano personalizado en la figura de Agripa II[1001]. En los alrededores de Cesarea de Filipo se ha encontrado una necrópolis. Entre los datos destacables tenemos un recinto funerario con siete cámaras construidas en estilo fenicio, en uso entre los s. I y IV d.C., y un complejo monumental, de fecha todavía incierta, aunque cuyas semejanzas con la tumba de Elena de Adiabene de Jerusalén (s. I d.C.) han hecho que algunos lo asocien con la dinastía herodiana; éste contiene dos cámaras, una con *loculi* y otra con arcosolia[1002].

---

[997] Para los resultados de las excavaciones en Gaulanítide, cf. Andrea M. Berlin, "Jewish Life Before the Revolt: The Archaeological Evidence": *JSJ* 36.4 (2005) 417-470. Los datos sobre los enterramientos están en las pp. 453-466.

[998] John F. Wilson, *Caesarea Philippi. Banias, The Lost City of Pan* (London - New York: I. B. Tauris, 2004), 1-4.11.

[999] John F. Wilson, "Paneas/Caesarea Philippi and the World of the Gospels": *Forum* 3.1 (2014) 7-26, 8-11.

[1000] Wilson, *Caesarea Philippi*, 27.

[1001] Para la población de la zona, cf. Wilson, "Paneas", 11-17.

[1002] Del hecho da cuenta Josefo en *Vita* 11. Cf. también Wilson, *Caesarea Philippi*, 55; a propósito de este complejo monumental, el autor señala que se requiere un mayor estudio para sacar conclusiones.

En cuanto a la zona denominada Traconítide, albergó una colonia de judíos desde el tiempo de Herodes el Grande, quienes convivían con un grupo significativo de idumeos. Durante el periodo en que la región estuvo gobernada por Filipo continuó acogiendo una población mixta[1003]. Un proceso semejante se observa en Batanea, donde también Herodes estableció una colonia judía procedente de Babilonia.

Por tanto, los datos revelan que, a excepción de Cesarea de Filipo, las regiones de Gaulanítide, Batanea y Traconítide, aunque habitadas por diferentes grupos, eran de población mayoritariamente judía. Parece, además, que el estilo de vida de estos judíos era de tendencia conservadora, de modo que no habían adoptado las costumbres típicas de las ciudades grecorromanas; en conclusión, la región no responde positivamente a los criterios que hemos establecido más arriba para decidir sobre la localización del cuarto evangelio. Cabría, en todo caso, la posibilidad de Cesarea de Filipo, que sí responde a algunas de las características que buscamos. Sin embargo, dado que la localidad no aparece en Juan, a diferencia de lo que ocurre en los sinópticos, no nos parece razonable.

En lo que respecta a Antioquía del Orontes, en el s. I d.C. era la capital de la provincia romana de Siria. Presenta todas las características de una ciudad grecorromana: en ella había edificios y espacios públicos como ágora, foro, basílica, gimnasio, templos y diversos monumentos, y era habitual el agrupamiento bajo la forma de las asociaciones voluntarias[1004]. La ciudad albergaba a gentes de diferente procedencia étnica, en muchos casos debido al abandono de zonas rurales a causa de deudas o de la imposibilidad de subsistencia, lo cual generaba tensiones sociales. Asimismo, en Antioquía había un considerable número de judíos (*BelJ* VII, 43)[1005] organizados internamente según un *politeuma*; gozaban de un notable grado de autonomía y de su propia administración, tenían derecho de reunión, podían observar el sábado y conservar sus propias costumbres, y estaban asimismo exentos del servicio militar[1006]. Sin embargo, parece que entre ellos había diferentes grupos (la arqueología ha mostrado la existencia de dos edificios con funciones sinagogales, pero no se pueden descartar más lugares de reunión) y algunos conflictos que surgieron en su seno apuntan a diferencias internas de cierto calado, debidas posiblemente a divergencias en lo que se refiere a creencias y prácticas religiosas y a su relación con el contexto helenístico. En lo que respecta a esto último, la comunidad judía vivió episodios difíciles en la segunda mitad del s. I d.C., viéndose privada durante un tiempo de los privilegios de observancia sabática e, incluso, es posible que algunos fueran

---

[1003] Robert W. Smith, "Trachonitis", *ABD* VI, 624-625.

[1004] Warren Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa* (Estella: Verbo Divino, 2007; original inglés de 2000), 50-51.56.

[1005] Josefo, *BelJ* VII, 43: "La nación judía estaba muy diseminada entre la gente de todo el orbe habitado, sobre todo estaba fusionada de una forma destacada en Siria por la proximidad de este país y era muy numerosa en Antioquía debido al tamaño de esta ciudad y, en especial, porque los reyes que sucedieron a Antíoco habían procurado seguridad a los judíos para vivir allí".

[1006] Carter, *Mateo y los márgenes*, 70-71.

obligados a hacer sacrificios (*BelJ* VII, 50-53)[1007]. Por otra parte, Josefo informa que un considerable número de gentiles de la ciudad pasaron a formar parte del judaísmo (*BelJ* VII, 45)[1008].

Finalmente, vamos a dirigir nuestra atención hacia Éfeso. La ciudad, que se convirtió en la capital de Asia en tiempo de Augusto, compartía con Antioquía las características propias del mundo urbano grecorromano que acabamos de describir. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Éfeso fue posiblemente más importante que Antioquía durante el periodo que nos interesa, ya que los estudios concluyen que, durante los s. I y II d.C., vio incrementar su riqueza y su población al recibir una considerable población extranjera. Muchos de estos recién llegados vivían, sin embargo, en muy malas condiciones. Entre los numerosos e importantes edificios y construcciones de la ciudad destacan diferentes templos, dedicados, entre ellos, a Roma, a Apolo y el destacado de Artemisa[1009]. Era un lugar, por tanto, en el que las estructuras de patronazgo y vida de los *collegia* formaban parte de la vida cotidiana[1010]. Algunos datos significativos en este sentido son las inscripciones que aluden a las comidas funerarias que se hacían en ellas[1011]. Por otro lado, una parte significativa de la población de Éfeso era judía y algunos de ellos eran personas influyentes. Aunque desgraciadamente los trabajos arqueológicos no han logrado encontrar una sinagoga (pese a lo cual se cree que posiblemente hubo varias), una inscripción del periodo imperial menciona a ancianos (πρεσβυτέρων) y jefes de sinagoga (ἀρχισυναγωγῶν). El hallazgo, asimismo, de algunos epitafios judíos es una buena muestra de la presencia de judíos en la ciudad[1012].

[1007] El conflicto fue originado por un judío llamado Antíoco que finalmente decidió hacer sacrificios para mostrar su cambio y odio a las tradiciones judías, y obligó a otros a hacer lo mismo. Josefo, *BelJ* VII, 50-53: "Antíoco alimentaba aún más su cólera e hizo sacrificios a la manera de los griegos, pues pensaba que esto demostraba su cambio y su odio contra las costumbres judías. Ordenó que obligaran a los demás a hacer lo mismo, pues de esta forma se pondría en evidencia a los conspiradores al negarse a ello. Los antioquenos se sirvieron de esta prueba: pocos fueron los judíos que acataron esta prescripción y los que no la aceptaron fueron ejecutados. Antíoco, que había recibido soldados de parte del general romano, se comportó cruelmente con sus propios conciudadanos: no les dejó cumplir con el descanso sabático, sino que les obligó a realizar todas las tareas que hacían los demás días. Les forzó a ello con tanto rigor que el descanso del sábado no sólo fue abolido en Antioquía, sino que en poco tiempo partiendo de allí se extendió igualmente a otras ciudades".

[1008] Josefo, *BelJ* VII, 45: "Constantemente atraían a un gran número de griegos a sus ritos religiosos y de algún modo éstos formaban ya parte de la comunidad judía".

[1009] Trebilco, *The Early Christians*, 11-16; Fontana Elboj, *Los orígenes del cristianismo*, 210.213.

[1010] Sjef Van Tilborg, *Reading John in Ephesus* (Leiden: Brill, 1996), 142-143 presenta algunas inscripciones que atestiguan la existencia de diferentes *collegia*. Cf. también Fontana Elboj, *Los orígenes del cristianismo*, 210.

[1011] Van Tilborg, *Reading John*, 140-141 menciona dos inscripciones en las que se dice que una determinada cantidad de dinero de la asociación en cuestión ha de ser destinada a una comida anual (οἰνοποισία / εὐωχία) en conmemoración de difuntos. Da cuenta, además, de un buen número de inscripciones que informan que la tumba ha sido construida como un triclinio.

[1012] Trebilco, *The Early Christians*, 37-45.

A la luz de todos estos datos, la localización de la comunidad en la que Juan vio la luz apunta bien a Antioquía o bien a Éfeso. Ambas eran ciudades grecorromanas en las que la población judía era muy significativa. El hecho, sin embargo, de que el acceso al evangelio de Marcos (no necesariamente la forma final que ha llegado a nuestras manos) fuera más posible en Antioquía, nos hace establecer ésta como el lugar más plausible para la composición del evangelio. Para la redacción final, mantenemos el dato de Éfeso, persistente en la tradición, que logra explicar, además, el contexto en el que se escribieron 1-3 Jn.

4.2. La experiencia de la muerte en la comunidad joánica

La muerte es un hecho universal. El grupo de seguidores de Jesús en cuyo seno se escribió el cuarto evangelio, ubicado posiblemente en Antioquía, sin duda se vio afectado por ella, tal y como les ocurría al resto de sus conciudadanos.

En el mundo antiguo la muerte era una realidad muy cercana y cotidiana. Las tasas de mortalidad infantil eran muy elevadas (sólo la mitad de los niños sobrevivía al nacimiento y a las primeras semanas de existencia) y la esperanza de vida de la población que lograba superar la infancia rondaba en torno a los 40 o 50 años, aunque, si se tienen en cuenta los datos del conjunto de la población, se reducía a los 25 o 30 años[1013]. Esta habitual convivencia con la muerte se acrecentaba debido a la asunción de las responsabilidades dentro del ámbito familiar, que hacía que el contacto con los muertos fuera algo habitual. Así, en el mundo antiguo la muerte era una realidad que se veía y se olía con mucha frecuencia, a diferencia de lo que ocurre hoy en nuestras sociedades occidentales, donde ha sido desplazada de la vida cotidiana. Podemos suponer, por tanto, que los miembros de la comunidad de Juan estaban diariamente en contacto con esta realidad, y que en la época en que fue escrito el evangelio ya se habría producido la muerte de algunos de ellos. De hecho, el dato que encontramos en Jn 21,23 parece indicar que el Discípulo Amado ha muerto.

Como señalamos en el capítulo 2 del presente trabajo, la muerte genera anomía, esto es, una crisis caracterizada por la pérdida de algunas de las convicciones morales y cognitivas que dan sentido a la vida y que configuran la propia identidad, de modo que, ante ella, la confianza básica en que la existencia tiene un propósito se ve amenazada. En el mundo mediterráneo de la antigüedad, cuyas sociedades eran de tipo comunitario y colectivista, donde la percepción individual dependía del grupo de pertenencia, la muerte era un factor que perturbaba, no principalmente a nivel individual, sino sobre todo a nivel familiar y social. En este tipo de sociedades, en las que los roles eran únicos e irremplazables, la pérdida de un individuo significaba la posibilidad de desaparición de lo que él representaba a nivel grupal. Así, por ejemplo, la muerte de una esposa o de un amigo amenazaba, respectivamente, las instituciones del matrimonio y de la amistad.

[1013] Hope, *Death in Ancient Rome*, 10.

Este aspecto es muy importante para imaginar las consecuencias que tendría la muerte en la comunidad en la que se escribe el cuarto evangelio, más aún teniendo en cuenta que la corta vida del grupo como tal y el conflicto social en que se hallaba inmerso (claramente con los que formaban parte de la sinagoga de su ciudad y muy posiblemente también con algunos sectores de la población del Imperio Romano) hacían de él un grupo muy vulnerable. La muerte de uno de sus miembros implicaría la desaparición de una de las "materializaciones" de la peculiar cosmovisión y estilo de vida adoptados por la comunidad como consecuencia de su seguimiento a Jesús, y este hecho sería, dadas sus características y situación, especialmente amenazante; fácilmente podemos imaginar las preguntas que provocaría en un grupo cuyo fundamento vital estaba constantemente cuestionado desde fuera. Esta realidad puede explicar uno de los datos que encontramos en Jn 11,1-12,11, a saber, las dos causas de la muerte de Lázaro: una natural (11,1-3) y otra provocada por el conflicto con el judaísmo, esto es, "porque muchos de los judeos se iban a causa de él y creían en Jesús" (12,11). Como dijimos en su momento, la información que tenemos sobre la relación que existía entre los (judíos) seguidores de Jesús y los judíos que no creían en él, no parece indicar que el último dato, que apunta a una persecución hasta la muerte (relacionado asimismo con 16,2), refleje una realidad histórica como tal. El hecho, sin embargo, de que el texto insista en ambas muertes puede estar reflejando de forma indirecta que, tanto la aparición de la muerte por causas naturales como el conflicto con el judaísmo, convertían a la comunidad de Juan en un grupo muy vulnerable, necesitado de desplegar mecanismos que aseguraran su supervivencia.

Como también indicamos en el capítulo 2, todas las sociedades desarrollan una serie de acciones con el fin de afrontar las crisis originadas por la muerte, entre ellas las rituales, que pautan la conducta en una situación ambigua y amenazante, y favorecen la vuelta de los supervivientes a sus rutinas cotidianas. El ritual de duelo, además, logra convertir un hecho de por sí desestabilizador en un mecanismo de construcción social, ya que las acciones realizadas durante el mismo, que son eficaces, contribuyen a confirmar las definiciones de la realidad del propio grupo, su identidad social, cosmovisión, valores y creencias, y fortalecen las relaciones entre sus miembros.

Indudablemente, en el seno de la comunidad joánica, como el resto de comunidades del cristianismo naciente, la experiencia de la muerte suscitaría interrogantes a los que paulatinamente se iría dando respuesta; algunos fragmentos de las cartas paulinas parecen atestiguar un proceso de este tipo (1 Ts 4,13-18; 1 Co 15,12-34). Las preguntas no serían únicamente a nivel de creencias (por ejemplo, qué consecuencias tiene la Pasión de Jesús respecto al destino de los muertos), sino práctico, esto es, qué acciones rituales de duelo ha de desarrollar una comunidad que cree en él. De estas últimas apenas tenemos noticias explícitas en el Nuevo Testamento, pero, dado el carácter de la conducta humana en general y de la ritual en particular, podemos suponer que los seguidores de Jesús de segunda generación, y en concreto los joánicos, seguirían las pautas de su contexto; tampoco podemos descartar que introdujeran algunos elementos innovadores. Es en este contexto donde posteriormente situaremos la proclamación comunitaria de Jn 11,1-12,11, más concretamente, en los banquetes funerarios, una práctica, tal y como hemos venido

indicando, que está atestiguada de modo general en la cuenca mediterránea de la antigüedad. Esta lectura constituiría, no el único, pero sí uno de los medios para afrontar la experiencia de la muerte. Esto explicaría un dato significativo del texto: que los principales personajes de la historia sean, además de Jesús, no ya Lázaro, sino Marta y María, las parientes del difunto. La historia de las hermanas de Betania es una historia para los creyentes joánicos cuando se enfrentaban a la pérdida de uno de sus miembros.

4.3. Los banquetes funerarios como contexto plausible de lectura

Como hemos señalado más arriba, hay datos suficientes para sostener que entre los miembros del cristianismo naciente estaba extendida la práctica de leer los textos que consideraban Escritura dentro del marco de las comidas comunitarias, lo cual es acorde con la costumbre grecorromana de la época. Dado que, como también se ha dicho, en la cuenca mediterránea de la antigüedad era también costumbre leer durante los banquetes funerarios, no podemos descartar que esto se produjera asimismo en la comunidad en la que se escribe el evangelio de Juan[1014].

Al margen de Jn 12,1-8, en el Nuevo Testamento apenas encontramos datos explícitos sobre este tipo de comidas. Están sin embargo atestiguadas en testimonios posteriores, tanto arqueológicos como literarios. Entre las fuentes literarias en las que aparecen banquetes de difuntos en el cristianismo primitivo destacamos dos obras apócrifas: Hechos de Juan y Hechos de Pablo.

Los Hechos de Juan, obra escrita hacia el año 160 en alguna localidad de Siria[1015], narran el duelo por Drusiana. Aunque la historia contiene diferentes temas, lo que nos interesa en este momento es que al tercer día de la muerte, Juan, Andrónico y otros hermanos van al sepulcro para partir el pan, Drusiana es resucitada por Juan y después todos celebran la "eucaristía del Señor" en la misma tumba[1016].

Los Hechos de Pablo, obra escrita en Siria en torno a los años 185-195[1017], también nos proporcionan información valiosa sobre acciones rituales por los muertos. Este testimonio es peculiar porque los ritos que se narran son una respuesta a la condena a muerte de

---

[1014] Remitimos aquí nuevamente a los datos proporcionados *supra* pp. 63-72 sobre los banquetes funerarios en el mundo grecorromano y judaísmo, una costumbre ampliamente extendida.

[1015] Antonio Piñero – Gonzalo del Cerro (ed. y trad.), *Hechos Apócrifos de los Apóstoles I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro* (Madrid: BAC, 2004), 284-291.

[1016] *HchJn* 72,1: "Al día siguiente Juan con Andrónico y los hermanos (ἀδελφοῖς) se acercaron muy de mañana al sepulcro (μνῆμα) –era el tercer día (τρίτην ἡμέραν) tras la muerte de Drusiana– para que partiéramos el pan (ἄρτον κλάσωσιν) allí"; 85,1: "Tras decir estas palabras, Juan pronunció una plegaria, tomó pan (ἄρτον) y lo llevó a la tumba (μνῆμα) para partirlo (κλάσαι) allí"; 86,1: "Orando (εὐξάμενος) así y tras haber glorificado a Dios, abandonó el sepulcro (μνήματος) después de haber hecho partícipes a todos los hermanos (ἀδελφοῖς) de la eucaristía del Señor (τοῦ κυρίου εὐχαριστίας)".

[1017] Antonio Piñero – Gonzalo del Cerro (ed. y trad.), *Hechos Apócrifos de los Apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás* (Madrid: BAC, 2005), 716-718.

Tecla que finalmente no se produce. En realidad, por tanto, no hay difunto, y lo que la obra señala es una especie de "duelo anticipado". A pesar de ello, es muy probable que el conjunto de acciones rituales que encontramos en el texto aluda de forma indirecta a las prácticas funerarias habituales (de hecho, se utiliza vocabulario de duelo). La razón es que, tal y como dijimos en el capítulo 2, en determinadas circunstancias los grupos desarrollan actividades propias del duelo; esto ocurre, por ejemplo, ante un peligro inminente, el acaecimiento de una desgracia o en una situación de penitencia, contextos todos ellos que, como el duelo, generan un "estado ritual de pena"[1018].

Los datos del texto que nos interesan son los siguientes: Pablo, acompañado de otros, se encuentra en una tumba al aire libre ante la muerte inminente de Tecla, ayunando por ella; una vez finalizado el tiempo de ayuno van a comprar pan; estando ya Tecla, viva, con ellos en el sepulcro, el texto apunta indirectamente a una comida, refiriéndose al "espíritu de amor" que reina en la tumba y a los alimentos de los que disponen para saciar su hambre[1019].

Por su parte, las fuentes arqueológicas también atestiguan que las comunidades cristianas primitivas celebraban banquetes funerarios. En este caso, los datos inequívocos más antiguos son posteriores, del s. III en adelante[1020], y están localizados en los sepulcros, tal y como aparece en los textos citados más arriba. Las excavaciones han mostrado espacios para celebrar comidas o vestigios de que éstas se llevaban a cabo en diferentes lugares de enterramiento (por ejemplo, en la necrópolis situada debajo del Vaticano[1021] o en las

---

[1018] Para el tema, cf. las obras ya mencionadas en el capítulo 2 del presente trabajo: Anderson, *A Time to Mourn* y Olyan, *Biblical Mourning*.

[1019] *HchPab* 23,1-24,1: "Mientras, Pablo ayunaba con Onesíforo, su mujer y sus hijos en una tumba al aire libre (ἐν μνημείῳ ἀνοικτῷ)", en el camino que va de Iconio a Dafne. Cuando pasaron muchos días de ayuno, dijeron los muchachos a Pablo: 'Tenemos hambre'. Y no tenían con qué comprar comida (ἄρτους), pues Onesíforo había dejado sus bienes de este mundo, y había seguido a Pablo con toda su familia. Pablo entonces se despojó de su manto y dijo a uno de ellos: 'Vete, hijo, véndelo y compra muchos panes (ἄρτους) y tráelos'. Cuando el muchacho estaba comprándolos, vio a Tecla, su vecina, quedó estupefacto y le dijo: 'Tecla, ¿a dónde vas?'. Respondió: 'Busco a Pablo, después de que me he salvado del fuego'. El muchacho añadió: 'Ven, te conduciré a él, pues anda lamentándose (στενάζει) por ti, reza y ayuna desde hace seis días'. Cuando llegó a la tumba (μνημεῖον), Pablo estaba de rodillas […]"; 25,1: "Dentro del sepulcro (μνημείῳ) dominaba un gran espíritu de amor (ἀγάπη πολλή), con gran alegría de Pablo, Onesíforo y todos. Tenían cinco panes (ἄρτους), verduras (λάχανα), agua (ὕδωρ) y sal (ἅλας), y estaban gozosos (εὐφραίοντο) por las obras santas de Cristo (τοῖς ἔργοις τοῦ Χριστοῦ)".

[1020] La razón que suele aducirse para explicar este hecho es que en el periodo anterior (siglos I y II) los enterramientos de los creyentes en Jesús no se diferenciaban claramente de los de su contexto, fenómeno que también afecta en lo que respecta a los judíos de la diáspora. La práctica de la inhumación (propia tanto de judíos como del cristianismo primitivo) no es en sí misma un factor diferenciador, como ya dijimos anteriormente, ya que en algunos casos los romanos también inhumaban a sus muertos. Para el tema, cf. Noy, "Where Were the Jews", 84; Fontana Elboj, *Los orígenes del cristianismo*, 45 (en las pp. 197-198 el autor presenta dos casos excepcionales: dos epitafios judíos hallados en diferentes localidades de Italia que pertenecen a fechas más tempranas: s. I a.C. y s. I d.C., de Nápoles).

[1021] Ramsay MacMullen, "Christian Ancestor Worship in Rome": *JBL* 129.3 (2010) 597-613, 603-604.

catacumbas de Roma[1022]); algunos frescos hallados en cámaras funerarias que representan banquetes apuntan en la misma dirección[1023].

A la luz de los testimonios presentados se observa, por tanto, que en el cristianismo naciente se celebraban banquetes de difuntos. Las fuentes literarias, además, indican que tenían relación con las comidas rituales comunitarias en memoria de Jesús, ya que en ellas se alude al pan (ἄρτον, *HchPab* 23,1-24,1) o al pan partido (ἄρτον […] κλάσαι, *HchJn* 72,1), al ἀγάπη (*HchJn* 85,1) y a las acciones de gracias (εὐχαριστέω, *HchPab* 25,1)[1024]. Es posible, por tanto, que las comunidades cristianas primitivas, o al menos algunas de ellas, transformaran la acción ritual tan extendida en su contexto de celebrar una comida en memoria del difunto como parte del ritual de duelo, y la convirtieran (introduciendo una innovación ritual) en un banquete cuyo puesto de honor era ocupado por Jesús, de quien se recordaba su muerte y resurrección. Algo semejante a esto es, precisamente, lo que aparece en la comida de difuntos que encontramos en Jn 12,1-8, tal y como indicamos en su momento: en honor de Jesús (ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, 12,2) y como parte del duelo por Lázaro, que está también, vivo, a la mesa (ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ, 12,2).

Es, por tanto, muy plausible que la comunidad joánica celebrara banquetes funerarios como parte del ritual de duelo por sus miembros difuntos, un tipo de comidas que, al igual que el resto en las que participaba la comunidad, constituían un contexto de culto (sobre todo su segunda parte, semejante al *symposium* grecorromano) en el que, entre otras prácticas, se leían textos en alta voz. Es éste el contexto de lectura en el que situamos Jn 11,1-12,11. El lugar físico donde se celebraban dichos banquetes es difícil de establecer, ya que, aunque los testimonios literarios y arqueológicos del cristianismo primitivo señalan fundamentalmente los sepulcros, sabemos que las asociaciones voluntarias los celebraban en sus locales de reunión (cuyo carácter era muy variado) y es muy posible que algunas

---

[1022] En la llamada "cripta de los apóstoles" se han encontrado inscripciones que aluden a banquetes rituales. Mantengo el texto de la inscripción en inglés, tal y como aparece en MacMullen, "Christian Ancestor", 605, a quien debo el dato: "Dalmatius promised a communion picnic, a *refrigerium*, as a vow"; "Tomius Coelius held a communion picnic for Peter and Paul". También Rebillard, *The Care*, 144 afirma que hay suficientes indicios arqueológicos en las catacumbas cristianas para sostener que se celebraban banquetes funerarios en ellas. Para una mayor profundización y más datos sobre el tema, cf. Robin M. Jensen, "Dining with the Dead: From the *Mensa* to the Altar in Christian Late Antiquity", en: L. Brink - D. Green (ed.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewisth, and Christian Burials* (Berlin - New York: de Gruyter, 2008) 107-143.

[1023] Así, por ejemplo, en las cámaras funerarias del recinto de la basílica romana dedicada a Marcelino y Pedro, en las que, además de frescos, hay también *mensae*. Cf. MacMullen, "Christian Ancestor", 604; Tulloch, "Mujeres que dirigen" (la autora menciona la presencia de treinta y tres *mensae* en diferentes cámaras funerarias y explica algunos de los frescos hallados en ellas).

[1024] En otros testimonios, sobre todo posteriores, se observa el empeño por suprimir estos banquetes funerarios (que consideraban excesivos e inadecuados, o propios del mundo pagano) y reducirlos a una celebración eucarística sin comida (Tertuliano, *Spect.* XIII, 2-4; *ConstAp* VIII, XLIV, 1; Agustín, *Conf*. VI, 2). Este fenómeno ha dejado huellas arqueológicas, ya que paulatinamente las *mensae* de los sepulcros fueron transformándose en altares que formaban parte de basílicas. Para este tema, cf. Jensen, "Dining with the Dead", 130-132.

comunidades judías de la diáspora lo hicieran en las sinagogas[1025]. Esto es acorde con algunos testimonios literarios del cristianismo primitivo que mencionan banquetes funerarios sin especificar el lugar donde se celebraban (*Mon.* 10,4; *ConstApost* VIII, XLIV, 1)[1026]. Tal y como hemos señalado más atrás, quizá se trate de un taller o una tienda de alquiler, una imagen acorde a las alusiones a la casa que encontramos en Jn 11,1-12,11 y al tipo de relaciones que aparecen en el texto[1027].

4.4. La proclamación de Jn 11,1-12,11 en un contexto ritual de duelo

4.4.1. Jn 11,1-12,11 y el tránsito de la muerte a una nueva vida

En la comunidad en la que se escribió el cuarto evangelio aconteció la muerte de alguno de los miembros del grupo, lo cual dio origen a la pena por la pérdida, preguntas por el futuro del grupo y por el sentido de la vida que habían adoptado, sentimientos de amenaza y vulnerabilidad, y un largo etcétera. La comunidad inició el proceso de duelo, es posible que se hiciera cargo del cadáver y enterrara al muerto; lo que podemos afirmar con mayor probabilidad es que celebró un banquete en memoria de Jesús. Durante la comida alguien proclamó en alta voz Jn 11,1-12,11, una historia que, lejos de ser lineal, conjuga de forma sorprendente, e incluso aparentemente contradictoria, las ideas de la vida y de la muerte, y gracias precisamente a esta contradicción, hace emerger los sentimientos de pena y de pérdida, al mismo tiempo que suscita la confianza en que la muerte no tiene la última palabra. Si los banquetes funerarios contribuyen por sí mismos a que los supervivientes, sobre todo los más cercanos, cierren el primer ciclo de duelo, superen paulatinamente la pérdida y regresen a sus vidas cotidianas, la escucha de Jn 11,1-12,11 durante su celebración reforzaría esta función.

El grupo joánico reunido fácilmente podría identificarse con la familia de Betania, conformada únicamente por hermanos (11,1-3). La amenaza de muerte que se cierne sobre ella debido a la enfermedad de Lázaro les es también cercana, ya que ellos mismos la han experimentado en muchas ocasiones y en un tiempo muy reciente. La historia que van a escuchar es para ellos una historia creíble, y su comienzo hace que revivan las emociones sentidas ante la enfermedad de alguien querido y la posibilidad de su pérdida. Sin embargo, la breve introducción sobre la situación de Lázaro da rápidamente paso a la

---

[1025] Cf. *supra* pp. 71-72.

[1026] Tertuliano, *Mon.* 10,4: "[…] ella ora por su alma y pide para él una comida conmemorativa (*refrigerium*) durante este intervalo y la reunión en la primera resurrección y hace ofrendas (*offert*) en los aniversarios de su muerte" (traducción propia); *ConstAp.* VIII, XLIV, 1: "Los invitados a las comidas en memoria (Ἐν δὲ ταῖς μνείαις αὐτῶν) de los que han fallecido comed (ἐστιᾶσθε) con moderación (μετὰ εὐταξίας) y temor de Dios, para que también podáis interceder por quienes han pasado al otro mundo. Los presbíteros (πρεσβυτεροι) y diáconos (διάκονοι) de Cristo debéis estar siempre vigilantes respecto a vosotros mismos y respecto a los demás, para amonestar a quienes actúan sin moderación". En otro lugar, el mismo documento menciona la celebración de la eucaristía (εὐχαριστίαν) en las "iglesias" (ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις) y en los cementerios (κοιμητηρίοις); cf. VI, XXX, 1-2.

[1027] Cf. *supra* pp. 105-108.158-161.227-234.

mención de la unción que María realizará a Jesús durante el transcurso de una cena (11,2; 12,3), que, a un grupo familiarizado por el evangelio de Juan, evocaría el contexto comunitario en el que se está escuchando la historia: una comida que recuerda la muerte y resurrección de Jesús. Desde el inicio la amenaza de muerte se une a la vida resucitada de Jesús y sus consecuencias.

La comunidad joánica escucha que Marta y María, dada la situación crítica en que se encuentran, se apresuran a ir en búsqueda de Jesús para que éste conozca la gravedad de la enfermedad de Lázaro. El texto utiliza la partícula οὖν ("así que"), que aparece en otros muchos lugares del pasaje; su uso responde a una estrategia narrativa por la que, además de mostrarse el progreso de la acción, se logra que la audiencia participe con mayor intensidad en lo que está escuchando[1028]. El mensaje de las hermanas señala el vínculo estrecho que une a Jesús con Lázaro: es alguien a quien él quiere (φιλεῖς, 11,3), lo mismo que quiere a Marta y a María (ἠγάπα, 11,5); con estas alusiones la audiencia de la historia evocaría su propia relación estrecha con Jesús.

Las palabras de Jesús que siguen podrían ser origen, a primera vista, de una ruptura de expectativas, aunque aluden a un conjunto de ideas que forman parte de la cosmovisión del cuarto evangelio: afirman que la enfermedad de Lázaro no es de muerte, trayendo a la memoria de la audiencia su peculiar definición de lo que son la vida y la muerte, realidades que para los que creen en Jesús saltan los límites de la biología, y que se ligan aquí con su glorificación (11,4). A continuación toma la palabra el narrador, quien une en una sola frase una aparente contradicción: Lázaro "está" enfermo (ἀσθενεῖ), expresión que, al contener un verbo en presente genera que la amenaza que se cierne sobre su vida se haga una realidad actual para la audiencia y recuerde a ésta su propia vulnerabilidad[1029]; sin embargo, cuando Jesús tiene noticia de ello, en lugar de acudir inmediatamente a Betania, permanece dos días más en el lugar donde está (11,6). Esta contraposición entre la situación de Lázaro (que "está" enfermo), la sentencia de Jesús negando su "muerte" y la poca urgencia de éste para acudir donde él prepara a la comunidad joánica para la escena siguiente.

A partir de este momento la audiencia escucha que los discípulos no entienden la disposición de Jesús para dirigirse a Judea asumiendo un peligro de muerte (11,7-8) ni sus palabras acerca de Lázaro: su amigo "duerme" (κεκοίμηται) pero él va a "despertarle" (ἐξυπνίσω, 11,11). Para la comunidad de Juan, que ha escuchado los versículos anteriores y comprende los mismos dentro de los parámetros de su propia cosmovisión, los discípulos son personajes que no entienden el significado de la muerte de Jesús ni sus consecuencias para quienes creen en él. Sin embargo, aunque no representan un modelo a seguir, sí pueden estar poniendo voz a las preguntas que ha provocado en ellos la muerte

[1028] Tal y como señalamos *supra*, nota 368.

[1029] El texto conjuga los tiempos aoristo y presente con el fin de generar los efectos que acabamos de mencionar. Cf. *supra*, nota 370.

de uno de sus miembros[1030]. El relato introduce la expresión τότε οὖν ("así que en este momento"), que, volviendo a traer al tiempo presente la acción[1031], genera un efecto revulsivo en la audiencia y la prepara para escuchar lo que sigue: Jesús anuncia abiertamente (παρρησίᾳ) que Lázaro ha muerto (ἀπέθανεν) y dice alegrarse (χαίρω) por ello, ya que esto hará que ellos crean (πιστεύσητε, 11,14-15). La realidad de la muerte se afirma con rotundidad, pero su significado y alcance quedan suspendidos en el aire debido a la alegría que siente Jesús por ella y a la alusión a la fe. La intervención posterior de Tomás, dispuesto a ir a Betania a morir con Jesús (ἀποθάνωμεν μετ᾽αὐτοῦ, 11,16), evoca nuevamente la aceptación voluntaria de la Pasión e incita a que sus seguidores acojan asimismo su propia muerte si es necesario.

A partir de este momento, la identificación de la audiencia con los personajes de la historia se acentúa con la aparición en escena de Marta y María, afectadas directamente por la muerte; tanto ellas como la comunidad joánica están sufriendo la pérdida de "un hermano". La audiencia del texto, al escuchar que, cuando llegó Jesús, Lázaro llevaba cuatro días en el sepulcro (11,17), entendería que los acontecimientos anteriores (las alusiones a que su enfermedad no era de muerte y el diálogo con los discípulos) se produjeron en el mismo tiempo en que Marta y María habían comenzado el duelo; con otras palabras, mientras unas habían comenzado a hacer duelo, Jesús estaba proponiendo otro modo de comprender el hecho de la muerte. Este último hilo va a persistir en lo que sigue. Marta escucha la noticia de que Jesús "viene" (ἔρχεται, un verbo cuyo significado y tiempo presente provocan que su presencia se torne real en el grupo reunido que escucha el relato) y sale a su encuentro (11,20). Como consecuencia de querer encontrarse con Jesús, abandona voluntariamente el espacio de duelo, rompiendo así la secuencia ritual, y llega a un lugar fronterizo que, como tal, está abierto a posibilidades nuevas. En ese espacio liminar va a experimentar un proceso de transformación con el que se identificaría la comunidad joánica.

Las primeras palabras que Marta dirige a Jesús, que evocan los lamentos de las mujeres en el duelo, emocionarían a una audiencia que acababa de sufrir una pérdida ("Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano", 11,21). Van acompañadas, sin embargo, de una expresión de confianza ("incluso ahora sigo sabiendo que cuanto pidas a Dios, Dios te lo dará", 11,22) que, según el análisis que hicimos en su momento, son una prolepsis de la oración que pronunciará Jesús ante la tumba de Lázaro en 11,41b-42 y presenta las características propias del lenguaje ritual[1032]. Escuchadas en un contexto ritual, ocasión que proponemos para la proclamación oral del pasaje, ambas fórmulas tendrían un efecto performativo para la audiencia; no se trata tanto de afirmaciones con

---

[1030] Griffith-Jones, "Transformation by a Text", 105 sostiene que lo que hace Jesús a los diferentes personajes de los relatos es equivalente a lo que el evangelio provoca en su audiencia; el autor, por tanto, presupone que ésta se identifica con todos ellos del mismo modo.

[1031] Tal y como dijimos *supra*, nota 376 y p. 120.

[1032] Cf. *supra* pp. 174-176.

un significado teológico cuanto sentencias que, por el hecho de pronunciarse, constituyen a Jesús (que ora) y a Dios (que actúa en virtud de tal oración) en quienes transforman la muerte en una nueva vida, y a la comunidad en la que se proclaman en un grupo que confía en dicha transformación.

Jesús suscita después un diálogo que permitirá que Marta amplíe su horizonte de comprensión, afirmando ser "la resurrección y la vida" (11,25a). Este dicho de Jesús llegaría a los oídos de los miembros de la comunidad joánica como directamente pronunciado para ella y les recordaría que ellos, los vivos, poseen ya la vida eterna, y que de esta misma vida sigue gozando aquel por quien están en duelo. Nuevamente, esta sentencia tiene los rasgos propios del lenguaje ritual y, por ello, carácter performativo: convierte a Jesús en "resurrección y vida" para cuantos creen en él, y a éstos, vivos y muertos, en quienes ya han recibido la vida eterna.

Marta se convierte a continuación en medio por el que Jesús hace salir a María del estado de duelo en que se encuentra: va en busca de su hermana y le transmite que Jesús "está ahí" y le llama (11,28). Tanto el estilo directo como el uso de la expresión πάρεστιν ("está ahí")[1033] hacen que la presencia de Jesús en medio del grupo joánico que escucha el relato se convierta de nuevo en una realidad viva. La comunidad, a partir de este momento, se identificará con María, quien, al igual que Marta, se muestra dispuesta (con gran prontitud, además, tal y como indican los adverbios ταχὺ y ταχέως en 11,29.31) a romper el duelo y a dirigirse al espacio liminar en el que permanece Jesús, un lugar, como ya hemos señalado, propicio para experiencias de transformación.

La descripción del encuentro que se produce entre Jesús, María y los judeos que acompañan a ésta emocionaría a la comunidad joánica que está escuchando la historia, ya que María verbaliza su pena por la pérdida de Lázaro con una expresión que, a pesar de su parecido con la anterior de Marta, expresa más vivamente sus sentimientos (11,32). A continuación todos los personajes lloran (κλαίουσαν, κλαίοντας, ἐδάκρυσεν[1034]; 11,33.35); Jesús, incluso, se conmociona y se turba (ἐνεβριμήσατο, ἐτάραξεν, ἐμβριμώμενος; 11,33.38). La ausencia de censura de los lamentos y las lágrimas que se descubre en el texto se desplaza así a los miembros de la comunidad joánica, a quienes, tanto a varones como a mujeres, no sólo se les propone llorar a los muertos, sino que se les proporciona, a través de la identificación emocional con el relato, un medio para despertar los sentimientos, expresarlos abiertamente y vehicular de este modo la pena por la muerte.

La capacidad del texto para provocar las emociones de la comunidad se acentúa por la alusión al mal olor que desprende la tumba de Lázaro (11,39). Como señalamos en el

[1033] Tal y como indicamos *supra*, nota 570, el verbo está en tiempo presente.

[1034] Cf. lo dicho *supra* pp. 188-189 sobre el impacto emocional que genera el recurso al asíndeton que encontramos en 11,35.

capítulo 2[1035], en el mundo antiguo las experiencias olfativas estaban vinculadas a estados rituales y emocionales particulares. En concreto, el mal olor se asociaba, entre otros, a la muerte, al duelo y a los sentimientos de pena, y era una experiencia que las mujeres vivían con especial intensidad, ya que ellas eran las encargadas de atender los cuerpos difuntos y visitaban más frecuentemente las tumbas. Dado que los olores persisten en la memoria, la alusión al hedor provocado por la muerte de Lázaro evocaría en la audiencia del relato, mentalmente y con rapidez, su propio contacto físico con la muerte, bien en las casas, bien en los sepulcros, y consecuentemente, también las emociones vividas en esos momentos. Ésta recordaría asimismo la experiencia de hedor más reciente, quizá ese mismo día, en el sepulcro del miembro de la comunidad por quien están celebrando el banquete en el que escuchan el propio texto.

Por otra parte, tal y como justificamos en el capítulo 3, las emociones de Jesús que aparecen en estos versículos son debidas, no únicamente a la muerte de Lázaro, sino también a la anticipación de la suya propia[1036]. Tanto aquí como en los versículos que siguen, ya en la tumba de Lázaro, persiste el doble hilo narrativo de las secciones anteriores, en las que la muerte de Jesús y la de Lázaro se unen. La audiencia joánica fácilmente detectaría las conexiones entre los dos sepulcros (11,34.38-39.44; 20,1-18), entre las acciones de María de Betania y las de María Magdalena (11,32-33; 20,11.13.15.18), y entre el duelo por Lázaro y el duelo de los discípulos por Jesús (11,32; 16,16-20). Esta detección es la que hace posible que la comunidad descubra otros aspectos que le permitan comprender y experimentar que, para el que cree en Jesús, la muerte no tiene la última palabra. Nos referimos con ello al hecho de "ver" al Resucitado. En el contexto ritual (en concreto, el banquete) en el que, según la propuesta que venimos haciendo, el relato era proclamado y que formaba parte del ritual de duelo por un hermano difunto de la comunidad, la comunidad escucha que María tiene una visión de Jesús como resucitado (ἰδοῦσα, 11,32) y a Marta se le invita a creer para tener una visión semejante (ὄψῃ, 11,40), visiones que, en ambos casos, están relacionadas con la de María Magdalena (ἑώρακα, 20,18). Estas alusiones del texto provocarían que la audiencia, identificada con Marta y María, se sintiera invitada asimismo a "ver" al Resucitado en medio del contexto ritual y de culto en que se encuentra, una presencia que, al ser consecuencia de la transformación de la propia muerte de Jesús en vida, constituye (para todo el que cree en ella) el fundamento de que la muerte es en realidad un paso a un nuevo tipo de existencia. El hecho de que estudios anteriores al nuestro hayan afirmado que el cuarto evangelio refleja experiencias de revelación de tipo visionario que tenía la comunidad en un contexto cultual (en el que, entre otras acciones, se meditaba sobre la tradición de Jesús y las Escrituras), corrobora la plausibilidad de nuestra propuesta[1037].

[1035] Cf. *supra* pp. 85-87.

[1036] Cf. *supra* pp. 185-191.

[1037] Algunos de los textos, además de los que venimos señalando, que apuntan a experiencias de revelación de estas características, son Jn 14,26; 16,7-14. Estos pasajes indican que la comunidad joánica creía en la acción del Espíritu, que era el origen de revelaciones proféticas, esto es, experiencias

La comunidad joánica sería asimismo conducida a la convicción de que la muerte es un paso a una nueva vida al escuchar la descripción que hace el relato de las acciones de Jesús en la tumba de su amigo, quien grita su nombre con voz potente, al modo de una *conclamatio resurrectionis*, y ordena que le liberen y dejen marchar; lo mismo podemos decir de la presentación del propio Lázaro, cuyas vendas y sudario recuerdan la mortaja de Jesús (11,43-44). Este grupo joánico reunido, que "ve" a Jesús resucitado y descubre asimismo el vínculo entre la tumba de Jesús y las de sus propios difuntos, se identifica con la acción ritual de "liberar y dejar ir" a estos últimos, y, así, es invitada a creer y experimentar que los muertos siguen poseyendo la vida eterna y han pasado a un nuevo tipo de existencia.

Por tanto, mediante la escucha de la proclamación de la primera parte del texto (Jn 11,1-44), los miembros de la comunidad de Juan, al identificarse con el proceso vivido por Marta y María de Betania, vivirían una experiencia emocional intensa, llorarían y se lamentarían por el hermano fallecido. Este conjunto de acciones y sentimientos no sólo es legítimo, sino también necesario. Según la propuesta del texto, que configura el modo en que la comunidad comprende y se comporta en el duelo, es ahí, en medio de la experiencia y el dolor por la muerte, donde se descubre que ésta no tiene la última palabra. El contacto con los muertos, la asunción del dolor de la pérdida, y los lamentos y las lágrimas son actitudes y acciones rituales que, unidas a la fe, vehiculan precisamente lo que les pondrá fin: la visión del Resucitado.

A continuación, la comunidad escucharía que la amenaza de muerte que se cernía desde el comienzo sobre Jesús, y hecha realidad simbólicamente mediante las alusiones a su tumba, se lleva a cabo tras la reunión del Sanedrín (11,47-53). Esto provoca una nueva huida, esta vez a Efraín (11,54), tras la cual regresa a Betania.

La introducción a esta nueva escena, que menciona un banquete funerario celebrado en honor de Jesús en el que Lázaro (el muerto que ha sido resucitado) ocupa un lugar importante, evocaría en la audiencia de Juan el propio contexto en que está escuchando el relato: otra comida de difuntos con motivo de la muerte de uno de ellos que, como el resto de banquetes rituales del grupo, se celebra en memoria de Jesús. El banquete como tal presenta una innovación significativa respecto a los que se celebraban en el contexto, que siempre eran en honor del difunto. Tal innovación, sin embargo, dado el contexto de lectura que proponemos, no rompería las expectativas de la audiencia sino que contribuiría a una mayor identificación de ésta con la escena y a reforzar su cosmovisión y creencias religiosas en lo que concierne al destino de los muertos: la muerte y resurrección de Jesús es la razón por la que la comunidad puede celebrar que sus muertos disfrutan de una vida nueva y están presentes en la comida; éste es el origen de la innovación de celebrar el banquete funerario en su honor. Por otra parte, el contexto cultual en el que se escucha el relato es acorde con la posterior mención del aroma que llena la casa (12,3)

---

carismáticas que proporcionaban sabiduría y un conocimiento más profundo de Jesús. Para el tema, cf. Aune, *The Cultic Setting*, 89-102; Hurtado, *Señor Jesucristo*, 456-457.

que, como ya justificamos en su momento, alude a la imagen veterotestamentaria de la gloria de Yahvé llenando el Templo (Ex 40,34-35; 1Re 8,10)[1038]; la relectura de estas tradiciones indica un espacio de culto diferente que se explica por la presencia del Resucitado en él: un grupo de creyentes reunido que hace memoria suya, otro elemento con el que se identificaría la audiencia del texto.

El relato tiene asimismo elementos que evocan la resurrección de Jesús y que fácilmente serían percibidos por el grupo joánico: la alusión a los "seis día antes de la Pascua" señala, según la cronología joánica, al "primer día de la semana", día en que María Magdalena primero y el resto de discípulos después, se encontraron con el Resucitado; al mismo acontecimiento aludirá después el propio Jesús cuando, tras ser ungido por María, declare que ella ha guardado el perfume para el "día" de su sepultura[1039].

Dentro de este conjunto de elementos, la acción ritual de María ocupa el lugar principal. La comunidad joánica escucha cómo ella, "tomando una libra de perfume de nardo auténtico, muy caro, ungió los pies de Jesús y secó con sus cabellos sus pies". Como consecuencia, "la casa se llenó del olor del perfume" (12,3).

La unción de María es la unción anticipada y simbólica del cadáver de Jesús anunciando su resurrección. Nuevamente el texto refleja aquí la persistencia de las mujeres en las tareas concernientes al cuidado de los cuerpos difuntos. María, sin embargo, hace algo más: a través de su cabello, se convierte en instrumento para que el grupo reunido en la casa, espacio que recuerda el lugar de reunión de la comunidad, participe del buen olor del perfume. Esta alusión al aroma evocaría experiencias olfativas semejantes que, en este caso, no se asocian con la muerte, el duelo y la pena, sino con la salud, la vida y la alegría. Así, la mención del olor que hace el texto se convierte para el grupo que la escucha en una acción ritual eficaz ya que, al posibilitar la vivencia de emociones que subrayan el poder de la vida frente a la muerte, contribuye a reforzar, no sólo su confianza en que los muertos siguen disfrutando de la vida eterna que ya tenían, sino su propia posesión de la misma en virtud de Jesús. Tenemos aquí un ejemplo de cómo el ritual de duelo no se ocupa única ni principalmente de los muertos, sino sobre todo de los vivos.

Sin embargo, esta comunidad joánica que celebra el duelo de uno de los suyos no escucha una historia con un final feliz. Sobre la existencia de Lázaro, amenazado de muerte por enfermedad al comienzo de la historia, recae un nuevo peligro, esta vez debido a la voluntad de las autoridades judeas que quieren acabar con su vida porque muchos de los suyos "se iban a causa de él y creían en Jesús" (12,10-11). Sabemos[1040] que los creyentes joánicos atravesaron numerosas dificultades, muchas de ellas debidas al conflicto con algunos grupos judíos de la sinagoga de su tiempo, que han dejado huella en los textos. Para un grupo en estas circunstancias, una historia cuyo marco lo constituye la amenaza

[1038] Cf. *supra* pp. 257-258.

[1039] Cf. *supra* pp. 234-236.253-255.

[1040] Cf. *supra* pp. 263-266.

de muerte que sufre un seguidor de Jesús (la vulnerabilidad de la vida de Lázaro y la de Jesús conforman una inclusión literaria) podría, sin embargo, constituir un instrumento que ayudara a resistir positivamente, o, con otras palabras, dotar de recursos para que el conflicto no aniquilara su universo simbólico, sus creencias, sus valores ni su modo de vivir, que eran, al mismo tiempo, la razón misma de la contienda con los grupos judíos con los que estaba en conflicto. ¿De qué modo? Tal y como hemos desarrollado en esta parte, posibilitando la identificación con una historia en la que sus protagonistas son vulnerables, mueren o padecen la muerte de sus seres queridos, en la que el propio Jesús está amenazado y es finalmente condenado, pero una historia, a su vez, que insiste en que el Dios que glorificó en la cruz a Jesús no abandona a los suyos en el momento de la muerte. Una historia, también, en la que se proponen para todos, mujeres y varones, acciones rituales culturalmente propias de las primeras, que entrañan un mayor contacto con los muertos y una mayor exposición a las emociones de dolor y de pérdida, pero que, sin embargo, no son un fin en sí mismo sino la oportunidad de descubrir que la vida no acaba con la muerte. Una historia, finalmente, en la que el propio Jesús, de una forma impropia de varones e inusual en el cuarto evangelio, se conmociona ante la muerte de su amigo y la perspectiva de la propia.

Algunas de las características que acabamos de señalar, y que han ido saliendo a lo largo del presente trabajo, remiten a la cuestión de los roles de género en el texto que estamos estudiando, una cuestión pertinente, no sólo porque es un aspecto importante del ritual de duelo, sino porque tiene asimismo relación con lo que ahora nos ocupa, a saber, la experiencia comunitaria a la que conduce la escucha del relato.

4.4.2. Duelo y roles de género en Jn 11,1-12,11

Como señalamos en el capítulo 2 del presente trabajo, las acciones rituales de duelo están muy ligadas a los roles de género. Ante el hecho de la muerte, las mujeres y varones del mundo mediterráneo antiguo desarrollaban acciones rituales diversas[1041]: a las primeras correspondían los lamentos y el llanto rituales mediante los que se recordaba al difunto, las circunstancias que rodearon su muerte, se protestaba contra ésta y se verbalizaban los efectos de la pérdida, mientras que los segundos, mostrando dominio de las emociones, pronunciaban elegías con las que se resaltaba el sentido positivo de la muerte y sus beneficios, y se recordaba la valía del difunto. Como también hicimos constar más atrás, a lo largo de la historia la conducta de las mujeres ante la muerte se fue sometiendo paulatinamente a un proceso de restricción, control y etiquetaje negativo, ya que los varones la consideraban una respuesta ritual peligrosa, amenazante y excesiva, contraria al ideal de moderación (representado por ellos) que se fue imponiendo. Consecuentemente, las fuentes tienden a presentar a la mujer virtuosa como aquélla que

[1041] Además de la bibliografía sobre la relación entre el ritual de duelo y el género que citábamos en el capítulo 2 (cf. *supra* pp. 89-91), para la construcción del género en el contexto grecorromano a nivel general, ver también Burrus, "Mapping as Metamorphosis".

domina sus emociones. Por el contrario, los varones que expresan públicamente su pena son desprestigiados mediante la atribución de la etiqueta de afeminados.

A la luz de estos datos, lo que nos proponemos en este momento es descubrir qué roles de género propone, legitima y contribuye a perpetuar el texto objeto de nuestro estudio y, consecuentemente, qué tipo de conducta propone en relación con el duelo a los varones y las mujeres de la comunidad joánica. Para ello vamos a analizar desde esta perspectiva el modo en el que se enfrentan a la muerte algunos personajes del texto (en concreto, a Marta, María y Jesús) con el fin de descubrir quiénes desarrollan roles típicamente masculinos desde el punto de vista socio-cultural (y, por tanto, construido), y quiénes, por otro lado se comportan según los roles femeninos. Como vamos a mostrar en lo que sigue, en Jn 11,1-12,11 ambos roles (masculinos y femeninos) son asumidos indistintamente tanto por mujeres como varones; consecuentemente, el texto altera las convenciones de género y propone unos roles alternativos.

4.4.2.1. La asunción de roles convencionalmente masculinos: Marta y Jesús

En lo que respecta a la asunción de roles típicamente masculinos desde el punto de vista socio-cultural, vamos a prestar atención en primer lugar a Marta, una mujer en cuanto a su constitución sexual cuya conducta, sin embargo, presenta algunas características típicas de los varones de su tiempo.

Como señalamos en el capítulo 3, la mayor parte de las acciones rituales de las que Marta es sujeto son confesiones de fe. Toma la decisión de abandonar rápidamente la casa (el espacio ritual de duelo en el que le correspondía estar) para ir a encontrarse con Jesús "en las afueras del pueblo" (11,20.30), un lugar fronterizo que se convierte para ella en un espacio de tránsito y transformación. Las primeras palabras que dirige a Jesús evocan los lamentos que las mujeres entonaban en el duelo, pero van acompañadas de una confesión de fe y una manifestación de confianza que se mantienen pese a haberse producido la muerte de Lázaro ("Señor, si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano. Pero incluso ahora sigo sabiendo que cuanto pidas a Dios, Dios te lo dará", 11,21-22). Asimismo, en el diálogo que sigue entre ambos, cuyo centro es la proclamación que hace Jesús de sí mismo como "resurrección y vida", Marta, aun presentando los rasgos de alguien afectado por la muerte, sigue siendo representante de la fe joánica (11,23-27). Esta misma caracterización persiste en el breve diálogo ante la tumba de Lázaro, donde ella insiste en su hermano muerto, patente en el olor, y se le promete "ver" si finalmente cree (11,39-40).

Si comparamos la conducta de Marta con el modo en que las mujeres se comportaban convencionalmente en el duelo, destaca cómo, tras el lamento inicial, lo que prima en ella son rasgos más semejantes a lo que cabría esperar de un varón: autodominio emocional,

fe y confianza[1042]; en este sentido, podríamos decir que su conducta presenta rasgos contraculturales. Este hecho fue percibido ya por Juan Crisóstomo quien, en uno de sus escritos, la alabó precisamente por no lamentarse, gemir o gritar, tal y como a su juicio cabría esperar de una mujer y descubre en el comportamiento de las de su propio tiempo[1043].

En lo que respecta a Jesús, lo encontramos en algunas partes del texto, al igual que Marta, dominando sus emociones, aunque, a diferencia de ella, en este caso significa cumplir con las expectativas sociales sobre él. Este dominio, junto al modo de referirse a su propia muerte, responde al patrón socialmente convencional de las elegías que, a su vez, formaban parte del género de la muerte noble.

Como ya dijimos en su momento, además de ser un mecanismo para integrar la amenaza de la muerte, las elegías cumplían la función de legitimar el orden social; en este sentido, tenían una fuerte carga ideológica (ya que servían para la instrucción de los más jóvenes, legitimar objetivos políticos y configurar la identidad de los ciudadanos) y sus elementos más característicos eran los siguientes: (1) destacaban que el difunto hubiera elegido voluntariamente su propia muerte, ya que se otorgaba más valor a morir con gloria que a vivir sin honor; (2) convertían lo que aparentemente era un fracaso (la muerte) en una victoria; (3) los que morían una muerte noble recibían honra pública con la que se les recordaba y daba gloria, y así lograban una inmortalidad simbólica a través de la memoria; (4) se presentaba la muerte como beneficiosa, bien para la polis (los que morían eran denominados "salvadores" de los ciudadanos) o bien para los amigos (lo cual, indirectamente, implicaba también un bien para la ciudad, en tanto que se entendía que ser un buen amigo era ser un buen ciudadano).

En el cuarto evangelio se observa un frecuente uso de este género[1044], aunque en determinados casos modifica (como indicaremos en su momento) algunos de sus

---

[1042] Keener, *The Gospel of John II*, 843, resalta el atípico comportamiento de Marta. El autor cita a este respecto a Josefo, quien escribe sobre la pena que sobreviene a Saúl hasta el punto de quedarse sin habla ni apetito por la pena, con el fin de contrastar la conducta de este último, varón, y la de Marta. El texto de Josefo dice así: "Al oír estas palabras, Saúl se quedó sin habla por la pena [ἄφονος ὑπὸ λύπης] y, cayendo al suelo […] no tomó comida […]" (*AntJ.* VI, 337).

[1043] Debo la referencia a O'Day, "Martha", 489-490. Dice así Crisóstomo: "¿Veis qué grande es la sabiduría de estas mujeres, aunque su entendimiento fuese débil? Vieron a Cristo y no empezaron a lamentarse, a gemir o gritar, tal y como nosotros acostumbramos a hacer cuando vemos a algunos amigos sufrir. Por el contrario, enseguida expresaron su admiración por el Maestro. Ambas creían en Cristo, pero no como convenía […]" (*Hom. Jo.* 62,3). Crisóstomo sigue, a continuación, describiendo la conducta que observa en las mujeres y que contrapone a la de Marta (e incluso de María): "Pero ahora, aparte de otros vicios, hay uno que prevalece especialmente entre las mujeres. Hacen toda una demostración de gemidos y lamentaciones y desnudan sus brazos, desgarran sus cabellos y corren torrentes de lágrimas por sus mejillas. Unas lo hacen por dolor; otras, por presunción y vana ostentación, y otras, por desenfreno, ya que desnudan sus brazos incluso en presencia de hombres" (*Hom. Jo.* 62,4).

[1044] Para el tema de las elegías en general o de su presencia en Juan, cf. Neyrey, "The 'Noble Shepherd'"; van Henten - Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, 4-5; Keener, *The Gospel of John II*, 1005; Brant,

aspectos. En lo que respecta a Jn 11,1-21,11, encontramos tres motivos afines a esta retórica funeraria; los vamos a presentar a continuación aunque señalaremos asimismo su relación con otros lugares de la obra.

El primero de ellos es la presentación joánica de Jesús afrontando su muerte de forma voluntaria. Este rasgo aparece en el diálogo que mantiene con sus discípulos en 11,7-8, donde da a conocer su decisión de dirigirse a Betania con motivo de la muerte de su amigo pese a que significa afrontar una seria amenaza sobre su existencia. Lo encontramos asimismo en 10,17-18a, versículos en los que Jesús afirma explícitamente que nadie le quita la vida sino que la da voluntariamente[1045], y en 18,4, en la escena del huerto, ya en las puertas del relato de la Pasión, donde toma la iniciativa para salir al paso de los que acuden donde él con el fin de prenderle[1046]. En estos pasajes Jesús no da muestras de turbación sino de autodominio, una imagen que predomina en el relato de la Pasión (cf. 19,30)[1047] y en la exhortación que hace Jesús a los discípulos en los discursos de despedida para que afronten su ausencia con entereza y confianza (14,1.27b)[1048].

Otro dato afín a las elegías es la consideración de la muerte de Jesús como glorificación (11,4.40), de modo que la pérdida de la propia vida (que podía considerarse un fracaso) se interpreta como una victoria[1049]. Sin embargo, al compararla con las elegías, esta victoria de Jesús según la presenta el relato joánico (que, como ya señalamos en su momento, es el resultado de una particular interpretación de algunas tradiciones

---

Dialogue and Drama, 233-242; Candida Moss, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom* (New York: HarperOne, ePub ed., 2013), 92-100.

[1045] Jn 10,17-18a: "Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente (ἀπ᾽ ἐμαυτου)" Cf. Neyrey, "The 'Noble Shepherd'". El autor muestra que el adjetivo de la expresión central en este discurso, ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς (esto es, καλὸς, cf. 10,11.14) pertenece al campo semántico y al contexto cultural del honor y la vergüenza, lo cual explica su uso en la retórica funeraria antigua. Su traducción más precisa es "noble" y no "bueno" (en este caso, su equivalente griego es ἀγαθός, término que forma parte del campo semántico del "bien" como opuesto al "mal").

[1046] Jn 18,4: "Jesús, que sabía todo lo que le iba a suceder, se adelantó y les preguntó: '¿A quién buscáis?'".

[1047] Jn 19,30: "Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: 'Todo está cumplido'. E inclinando la cabeza entregó el espíritu". Son significativas las diferencias que presentan estas palabras si las comparamos con lo que dice Jesús en el relato de la Pasión marcano ("¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?", Mc 15,34). Moss, *The Myth of Persecution*, 112 hace notar la interpretación lucana de la escena de la crucifixión, para la cual el evangelista recurre a Sal 31 (y no a Sal 22, como hace Mc), con el fin de presentar a Jesús en consonancia con el ideal de muerte helenística y grecorromana (un Jesús que muestra autocontrol y no angustia). Aunque la autora no estudia el cuarto evangelio, es fácil percibir en él un proceso y finalidad semejantes.

[1048] Jn 14,1: "No se turbe (ταρασσέσθω) vuestro corazón. Creéis en Dios: creed también en mí"; 14,27b: "No se turbe (ταρασσέσθω) vuestro corazón ni se acobarde".

[1049] Neyrey, *The Gospel*, 45.206.211; Jerome H. Neyrey, "Encomium versus Vituperation: Contrasting Portraits of Jesus in the Fourth Gospel": *JBL* 126.3 (2007) 529-552.

veterotestamentarias)[1050] presenta una peculiaridad: estar vinculada a la cruz, expresión máxima de una muerte no honorable, y a una acción de Dios por la que se invierten los conceptos convencionales del honor y la vergüenza. Este elemento nos remite a su vez a otro rasgo de los discursos de muerte noble: la honra pública mediante la cual se recuerda a los muertos y se les da gloria, logrando una inmortalidad simbólica. La glorificación de Jesús en el cuarto evangelio no es simplemente la consecuencia de ser honrado públicamente ni de permanecer vivo en la memoria, sino fruto de una acción de Dios, que reivindica a Jesús en la cruz. Éste es el acto que le hace a Jesús "honorable"[1051].

El tercer dato de Juan vinculado a las elegías, y que está relacionado con la glorificación que acabamos de exponer, es su presentación de la muerte de Jesús como beneficiosa para quienes creen en él. De este aspecto destacamos especialmente el "beneficio" de la "vida eterna"[1052], que perdura aún después de traspasar la frontera de la muerte (11,25b-26a); una "vida eterna", por tanto, que atañe tanto a los vivos como a los muertos, y que influye en las creencias sobre el destino de estos últimos. Tal y como intentamos mostrar páginas atrás, éste es el elemento que explica la lógica narrativa de Jn 11,1-12,11: la decisión que toma Jesús de ir a Betania pese a saber que implica afrontar un peligro de muerte, y su relación causa - efecto con el destino de vida del ya muerto Lázaro, que en este caso, además, es acorde con la ética de la amistad, esto es, Jesús está dispuesto a dar su vida porque contribuirá al bien de su amigo[1053]. Esto es en realidad lo que da razón de un elemento sorprendente del texto: que Jesús, en lugar de realizar un discurso fúnebre por Lázaro, se refiera a su propia muerte y a sus efectos (11,1-16). Esta modificación respecto a lo que cabría esperar, sin embargo, está en consonancia con el texto en su conjunto, en el que se sobreponen la muerte y resucitación de Lázaro por un lado, y la muerte y resurrección de Jesús por otro. Éste, en lugar de hablar de su amigo, se refiere a su propia glorificación porque ésta es la que explica los acontecimientos que seguirán: la ruptura del duelo (11,17-38a), la vuelta a la vida de Lázaro (11,38b-44) y la peculiar comida posterior (12,1-8).

[1050] Cf. *supra* pp. 123-150.

[1051] Ciertamente, en Juan hay también una cristología muy avanzada según la cual se afirma que Jesús tiene poder en sí mismo para seguir vivo tras la muerte (Jn 10,17-18: "Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo"). Sin embargo, otros textos reflejan igualmente que el poder de Jesús (Hijo) procede de Dios (Padre); Jn 5,19: "En verdad, en verdad os digo: el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre"; 5,26: "Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo tener vida en sí mismo".

[1052] Tal y como señalamos más atrás (cf. *supra*, nota 548) en el cuarto evangelio encontramos diferentes interpretaciones de la muerte de Jesús y, consecuentemente, diversos "beneficios" de la misma. Aquí prestamos únicamente atención a la indicada.

[1053] El tema aparece también en 10,10-18 (donde se mencionan las "ovejas" por las que da la vida Jesús) y en 15,13 ("Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por los amigos [ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ]"). Para esta cuestión, cf. Gail R. O'Day, "Jesus as Friend in the Gospel of John": *Int* 58.2 (2004) 144-157, 149-152, quien señala que la presentación joánica de la muerte de Jesús es afín a los testimonios clásicos sobre la muerte noble en términos de la ética de la amistad.

Por tanto, en Jn 11,1-12,11 la muerte de Jesús es presentada (tanto a través de la propia trama como en las palabras que pronuncia el propio Jesús) con rasgos muy afines a las elegías: él afronta voluntariamente su destino, su cruz se convierte en un lugar de glorificación y su muerte en un acontecimiento para el bien de cuantos crean en él, que recibirán la vida eterna. En estos aspectos están centradas asimismo las confesiones de fe de Marta, que hacen de ella una mujer atípica teniendo en cuenta el contexto de duelo. Jesús, por el contrario, dadas las características señaladas, es presentado como un varón que afronta su muerte de forma acorde a las expectativas sociales. Sin embargo, tal y como vamos a exponer en lo que sigue, otros datos del texto apuntan en una dirección diferente.

4.4.2.2. La asunción de roles convencionalmente femeninos: María y Jesús

A diferencia de Marta, el comportamiento de María es más acorde a lo que socialmente se esperaba de las mujeres en el duelo: como su hermana, las primeras palabras que dirige a Jesús presentan ecos de lamentos fúnebres (11,32) y, lo que es más importante, derrama lágrimas ante él por la muerte de su hermano (κλαίουσαν, 11,33).

Tal y como señalábamos en el capítulo 3, el llanto ritual de María de Betania evoca otros dos lugares del cuarto evangelio: la sección de los discursos de despedida en la que se alude a las lágrimas que los discípulos derramarán por Jesús (16,16) y la escena protagonizada por María Magdalena, en la que llora ante el sepulcro (20,11.13.15). Todos estos textos tienen un elemento en común: no valoran negativamente las acciones rituales asociadas a las mujeres, a diferencia de lo que encontramos en muchos testimonios del contexto[1054]. Por el contrario, los lamentos y llanto rituales son propuestos por Juan como un medio adecuado para canalizar la pena por la muerte durante un tiempo determinado; éste finalizará porque los creyentes confían en el poder de Dios para dar a los muertos una nueva vida. Esto explica la presentación joánica de las lágrimas que los discípulos y discípulas derramarán durante un periodo caracterizado por "no ver" (οὐκέτι … θεωρέω) a Jesús, tras lo cual, y como consecuencia de la transformación de la muerte en vida, "verán" (ὁράω) a Jesús y el llanto cesará (16,20-22; 20,11-18).

Lo expuesto ilumina asimismo el llamativo comportamiento para un varón que presenta Jesús en 11,33-38[1055]. A diferencia de otros lugares, donde, tal y como hemos descrito, Jesús se comporta ante su muerte y la de Lázaro de un modo típicamente masculino, en

[1054] Tal y como hicimos constar en las pp. 59-60 del presente trabajo.

[1055] El tema de la "masculinidad de Jesús" ha recibido en los últimos años una considerable atención. Cf. Colleen M. Conway, "'Behold the Man!' Masculine Christology and the Fourth Gospel", en: S.D. Moore - J.C. Anderson (ed.), *New Testament Masculinities* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003) 163-180; Brant, *Dialogue and Drama*, 208-220; Colleen M. Conway, *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity* (New York: Oxford University Press, 2008), esp. 3-65.143-157; Alicia D. Myers, "Gender, Rhetoric and Recognition: Characterizing Jesus and (Re)defining Masculinity in the Gospel of John": *JSNT* 38.2 (2015) 191-218.

estos versículos, en el contexto del duelo por su amigo y anticipando su próxima crucifixión, aparece conmovido y afectado hasta las lágrimas.

Tal y como indicamos en el capítulo 3[1056], los versículos señalados describen una escena muy emotiva en la que Jesús llora (δακρύω, 11,35, verbo usado en la literatura grecorromana para expresar el llanto ritual por los difuntos), se conmueve en dos ocasiones (ἐμβριμάομαι, 11,33.38) y se turba (ταράσσω, 11,33), término que aparece de nuevo en 12,27 para expresar sus sentimientos ante su próxima muerte.

Desde el punto de vista del género, esta parte del texto presenta a Jesús comportándose como un varón no convencional, ya que responde más a un patrón cultural femenino que masculino. La escena, por tanto, contiene una ruptura respecto al *statu quo*[1057] y, como tal, cuestiona la construcción social de la masculinidad del tiempo y propone otra de tipo alternativo.

4.4.2.3. La redefinición de los roles de género en Jn 11,1-12,11: la disolución de las fronteras culturales entre lo masculino y lo femenino

Como afirmamos páginas atrás, el género tiene carácter performativo en tanto que es siempre un "hacer" que se construye y legitima mediante la acción, signos corporales o prácticas discursivas. Al no ser un factor estable (en realidad, ningún orden social carece de individuos o grupos cuya conducta cuestione lo establecido), su mantenimiento requiere una repetición de actos que contribuyan a su persistencia[1058]. Este fenómeno nos permite comprender que la "feminidad y masculinidad ideales" del mundo grecorromano no eran tanto una realidad ya hecha sino algo bajo amenaza y constante objeto de escrutinio público y control.

En lo que respecta al contexto de duelo, las fuentes atestiguan que un varón debía comportarse conforme se esperaba socialmente de él porque de otro modo se convertía en un varón desviado o en un varón afeminado (*Sol.* 21,7; *Cons. Apoll.* 4.22)[1059]. En el caso de las mujeres, cuando dominaban sus emociones eran alabadas por ello, y a su conducta se le adjudicaba explícitamente la etiqueta de varonil o masculina (*Marc.* 1)[1060]. La diferencia entre un caso y otro es que, dado el carácter patriarcal de la sociedad del

---

[1056] Cf. *supra* pp. 185-191.

[1057] Brant, *Dialogue and Drama*, 215 (Brant califica la conducta de Jesús aquí como "border crossing"); Myers, "Gender, Rhetoric", 203. No estamos de acuerdo con Conway, *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman*, 147, quien considera que en 11,33-38 Jesús no presenta la falta de control que preocupa a los filósofos sino únicamente compasión.

[1058] Cf. *supra* pp. 89-90.

[1059] Cf. los textos *supra*, nota 211.

[1060] Cf. el texto *supra*, nota 213.

tiempo, el varón que se comportaba como mujer era objeto de valoración pública negativa, mientras que la mujer que se comportaba como un varón de todo lo contrario[1061]. Son varias las consecuencias sociales que derivan de estos procesos: perpetúan la visión de las mujeres como seres excesivos, tendentes a conductas caóticas e irracionales, aseguran un mayor control social, y los roles masculinos y femeninos quedan inalterados, esto es, no se modifican las expectativas sociales sobre el comportamiento de las mujeres y de los varones.

Si contemplamos desde esta luz los datos del cuarto evangelio expuestos más arriba se observa un proceso en el que las fronteras que dividen simbólicamente el patrón de comportamiento femenino y masculino se diluyen: en determinados momentos, la conducta de Marta se asemeja a la de un varón típico y la de Jesús a la de una mujer. Hay, además, tres datos significativos: que ambos son propuestos por el texto como modelo a seguir, que la conducta de Marta no se alaba por ser típica de un varón ni la de Jesús se valora negativamente como afeminada. Consecuentemente, el cuarto evangelio rompe aquí con la lógica de que hay un comportamiento sexualmente diferenciado de carácter "natural" y, al hacerlo, altera la definición social de los roles de género: hay mujeres (Marta) que, comportándose como tales, son capaces de afrontar confiadamente la muerte de alguien querido, y hay varones (Jesús) que, comportándose como tales, se conmueven y lloran ante la muerte. Es decir, según la presentación joánica en el texto objeto de nuestro estudio, hay otras posibilidades de comportarse como varón y mujer, diferentes a las socialmente establecidas.

Hay, además, otro aspecto importante a destacar, y es el tipo de conducta ante el duelo que propone el cuarto evangelio a su audiencia, que incluye tanto la propia de las elegías como la de los lamentos y el llanto rituales. Nos vamos a detener en cada una de ellas, en las características que presentan y en las experiencias que posibilitan en un contexto afectado por la muerte.

El uso de la retórica de la muerte noble posibilitó que el cuarto evangelio expresara con categorías muy extendidas en su contexto que Jesús fue glorificado por Dios, que la crucifixión no tuvo la última palabra, y que su muerte y resurrección (acontecimientos que se entendieron como un indicio de que el final de los tiempos había llegado anticipadamente) significaban que cuantos creyeran en él disfrutaban ya, también de forma anticipada, de una "vida eterna" que no acababa con la muerte[1062]. Como señalábamos páginas atrás, no hemos de perder de vista que la glorificación de Jesús es

---

[1061] Cf. *supra* pp. 59-60. Ver también Anthony Corbeill, *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome* (Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2004), 70-72, quien explica algunos mecanismos sociales de interés. El mismo hecho de etiquetar un gesto hecho por un varón como "gesto femenino" es un instrumento de control de lo que se considera desviado, ya que reafirma la idea de que hay un único modo de ser varón o de ser mujer.

[1062] Este tema y su relación con la interpretación de algunos pasajes veterotestamentarios fue expuesto en las pp. 123-150 del presente trabajo.

presentada, ante todo, como una acción de Dios que convierte un fracaso social y vergonzoso (la cruz, motivo que persiste en Juan) en algo digno de honor, con sentido y que trae un bien a otros. Es en este marco en el que hemos de comprender la presentación de Jesús afrontando voluntariamente y sin temor su propia muerte, y las exhortaciones que éste dirige al grupo de discípulos y a Marta para que todos ellos lleguen a creer. Estos motivos tendrían como fin sostener la vida y la confianza de la audiencia del cuarto evangelio, una comunidad minoritaria, de segunda generación, cuya identidad estaba en cuestión, amenazada por el conflicto con el judaísmo y que tenía que afrontar la muerte de sus miembros. Al igual que las elegías grecorromanas, también la retórica del cuarto evangelio contribuía a construir y mantener la identidad de un grupo social, aunque en este último caso de un grupo que sigue a un crucificado a manos del Imperio Romano del que creían haber sido reivindicado por Dios. Esta retórica es propuesta para todos los que creen en Jesús, varones y mujeres, y presenta rasgos contraculturales: mientras que en el contexto constituía una herramienta con la que el Imperio Romano legitimaba su poder y dominio, en el cuarto evangelio se utiliza para sostener a una comunidad cuyo modo de vivir presenta rasgos alternativos y, en todo caso, tiene su origen en Jesús de Nazaret, acallado por dicho Imperio porque lo consideró una amenaza.

Sin embargo, para el cuarto evangelio son asimismo significativas y válidas las acciones rituales más propias del mundo femenino: los lamentos y llanto rituales. Como ya hemos señalado, en Juan las lágrimas por los difuntos no se limitan a personajes femeninos, ya que también los varones, incluso el propio Jesús, llora por su amigo. Consecuentemente, el texto propone que todos, varones y mujeres, asuman en el duelo algunos de los patrones de conducta que tradicionalmente han sido de estas últimas.

Como ya dijimos páginas atrás[1063], las mujeres en la antigüedad estaban presentes en las fronteras de la vida, en los procesos vitales de nacimiento, crianza y muerte; esto ha llegado hasta nuestros días, incluso en las sociedades occidentales. En todo caso, la presencia en estas esferas fronterizas implica, indudablemente, la experiencia de la alegría, pero también de la vulnerabilidad y el sufrimiento. En el cuarto evangelio, como ya mencionamos en su momento, confluyen los motivos de los sepulcros, los muertos que retornan a la vida y los personajes femeninos. A nuestro juicio, esta confluencia no es casual sino que, por el contrario, revela que el cuarto evangelio refleja la praxis habitual de las mujeres ante la muerte y, quizá más significativo aún, presenta que no es posible descubrir la nueva vida de la que gozan los muertos si no se acompañan los procesos de muerte.

Así, si a la luz de lo que acabamos de señalar, nos acercamos a la vulnerabilidad que muestra Jesús ante su propia muerte y la de su amigo (11,33-38) y al duelo con llanto y lamentos que se propone para los discípulos (varones y mujeres) ante la muerte de Jesús (16,20), podemos deducir que el cuarto evangelio propone que todos, varones y mujeres, se acerquen a la frontera entre la vida y la muerte porque es el lugar donde los que creen

[1063] Cf. *supra* pp. 90-91.

en Jesús pueden descubrir que la muerte no tiene la última palabra. Sólo afrontando la muerte y dejándose conmover por ella, propone Juan, es posible ver más allá de sus límites.

4.5. Muerte y resurrección de Jesús y duelo de los creyentes

Como venimos diciendo, toda sociedad, toda cultura, todo grupo, independientemente de sus características o particularidades, se encarga de sus muertos y responde ritualmente a la muerte; esta conducta permite expresar el tránsito de los difuntos a una nueva condición, vehicular la pérdida, posibilitar la vuelta a la vida cotidiana de los supervivientes y contrarrestar la amenaza que conlleva mediante la afirmación de las definiciones de la realidad del grupo, sus valores y creencias. En este sentido se puede afirmar que el duelo en particular, como también la conducta ritual en general, no tiene equivalente social; todo grupo humano se comporta ritualmente tras la experiencia de la desaparición de este mundo de alguno de sus miembros. Y lo hace, además, siguiendo un patrón muy semejante, independientemente de su cultura o creencias religiosas. Así, la definición de conducta ritual que ofrecimos en su momento resulta especialmente apropiada para explicar lo que sucede en el duelo: "secuencia ordenada de acciones y palabras que son percibidas por quienes la llevan a cabo como extraordinarias, y caracterizadas por cierto grado de rigidez, repetición e invariabilidad a lo largo del tiempo; es, asimismo, una acción eficaz en tanto que su secuenciación y formalidad garantiza que los objetivos rituales se lleven a efecto, los cuales incluyen un tipo de transformación de los actores"[1064].

El análisis de las acciones rituales de duelo de diferentes culturas revela que, aunque la innovación ritual es posible, y de hecho acontece, es siempre un fenómeno parcial. Algunas creencias (sobre todo las de tipo religioso) y determinados valores sociales son capaces de introducir algunos cambios en el duelo, pero lo que no es posible es la creación de un ritual totalmente nuevo; consecuentemente, muchos elementos rituales se mantienen, aunque es posible la introducción de otros innovadores[1065]. Estos factores han constituido una herramienta heurística de gran valor en el presente trabajo y nos han ayudado a descubrir un proceso social semejante en el texto que nos ocupa.

Nuestro estudio nos ha permitido poner de relieve que la muerte, como experiencia universal, tuvo que acaecer en algún momento en la comunidad joánica, la cual, consecuentemente, desarrollaría una conducta ritual ante la misma. Aunque los datos no permiten reconstruir ni describir todas las acciones que sus miembros llevaban a cabo, el análisis nos ha conducido a sostener la plausibilidad de una de ellas: banquetes de difuntos que, siguiendo la costumbre del contexto, posiblemente celebraban tras el entierro, y en los que se introdujo el elemento innovador de colocar a Jesús, y no al difunto, en el puesto de honor, aunque creían que este último también estaba presente de algún modo. Es asimismo plausible que durante dicha comida el grupo joánico proclamara

[1064] Cf. *supra* p. 75.

[1065] Cf. *supra* p. 76.

en voz alta Jn 11,1-12,11. Así, podríamos considerar que la escucha del texto formaría parte de las acciones rituales con las que la comunidad afrontaría el hecho de la muerte.

En el relato encontramos elementos de continuidad con la conducta ritual convencional pero también algunas rupturas significativas, y todo ello constituye la propuesta que hace el mismo a una comunidad afectada por la muerte de sus miembros.

Como ya pusimos de relieve, la narración apenas otorga importancia al cuidado del cadáver ni al momento del entierro; los datos que nos ofrece al respecto aparecen justo en el momento en el que Lázaro sale vivo de la tumba, es decir, cuando la muerte se transforma en vida (11,43-44). Dicho más sencillamente, el texto sustituye "la mortaja" por "la desmortaja", y transforma los sepulcros de los que creen en Jesús en lugares de tránsito (a los muertos hay que "dejarlos ir", 11,44) a una nueva vida. Esta ruptura, que aparece en un lugar avanzado del relato, es la que explica otra previa, a saber, el abandono de Marta y María del espacio de duelo de la casa (11,20.29) y las acciones rituales que en ella debían llevar a cabo. En el caso de Marta, éstas se sustituyen por confesiones de fe y la recepción de la revelación de Jesús como "resurrección y vida", de modo que la ruptura ritual se liga al poder de la oración de Jesús, que es capaz de convertir la muerte en vida (11,22.41), a la vida eterna que reciben en virtud de la muerte y resurrección de Jesús cuantos creen en él, tanto los vivos como a los muertos (11,25b-26a), y a la fe de la comunidad: Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios que tiene que venir al mundo (11,27). Por su parte, también María, al reconocer al Resucitado, recibe una revelación semejante a la de su hermana, aunque en este caso a través de una "visión" (11,32).

Sin embargo, en el texto también encontramos, lógicamente, elementos comunes con las acciones rituales de duelo del mundo mediterráneo antiguo: el propio protagonismo femenino (acorde con el que las mujeres tenían en lo que respecta al cuidado de los cuerpos difuntos y su presencia en los sepulcros), lamentos y llanto rituales, y formas de discurso similares a las elegías. En ellos destaca un elemento de ellos: proponen un comportamiento que altera los roles convencionales de género. Así, tanto varones como mujeres afrontan con confianza, y como consecuencia de la fe en Jesús, el hecho de la muerte; y tanto varones como mujeres han de estar en contacto con ella, dejarse afectar, y llorar y lamentarse por la pérdida. Estas acciones son precisamente, a los ojos de Juan, las condiciones de posibilidad, junto con la fe, para descubrir que la vida eterna no acaba con la muerte, que ésta es un paso a un nuevo tipo de existencia.

Por otra parte, el relato es un mecanismo mediante el cual la comunidad joánica vería confirmada su definición de la realidad, su cosmovisión, valores y creencias, aspectos todos ellos, como venimos diciendo, necesarios en los procesos de duelo. A todo ello contribuiría la mención de la amistad que une a Jesús con la peculiar familia de Betania (11,3.5.11.36), el hecho de que los protagonistas tengan entre sí una relación de "hermanos" (11,1-3.5.39) y la insistencia en la idea de la "vida eterna"; esta última, como venimos diciendo, tiene implicaciones tanto para los vivos como para los muertos y está relacionada con la propia dinámica de la comunidad y con los lazos que unían a sus

miembros, ya que las relaciones fraternas (que subrayaban la igualdad a pesar de las muy diversas procedencias) eran un ámbito en el que experimentaban anticipadamente en el hoy la plenitud que esperaban ver cumplida el último día. Todos ellos son aspectos importantes para la comunidad joánica, ya que aparecen en otros lugares del evangelio y de sus escritos: las relaciones entre los miembros de la comunidad se conciben como relaciones entre hermanos (1Jn 2,9-11; 3,10.12-17; 4,20-21; 5,16; 3Jn 3.5.10; cf. Jn 20,17; 21,23), se indica el vínculo de amor y de amistad que une a Jesús con quienes creen en él, que es el fundamento del amor entre los hermanos (13,1.34-35; 15,9-17), el llamado Discípulo Amado (ἀγαπάω, φιλέω) es el prototipo de seguidor de Jesús (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20), y la cuestión de lo que viene denominándose escatología joánica es uno de los temas que aparecen con insistencia en el cuarto evangelio, tal y como señalamos en el capítulo 3. Así, todos estos elementos que aparecen en nuestro texto contribuirían a reforzar y afianzar la identidad, valores, creencias y modo de vivir de la comunidad joánica, realidades todas ellas amenazadas por la aparición de la muerte.

El propio contexto de proclamación que proponemos para el relato conduciría a unos efectos similares. Como venimos diciendo, creemos que hay razones para sostener que la comunidad joánica celebraba banquetes funerarios por sus miembros difuntos y que en ellos introdujeron una innovación: ofrecerlos en honor de Jesús, cuya muerte y reivindicación por parte de Dios habían inaugurado el tiempo final y hecho posible que los que creyeran en él recibieran una "vida eterna" que permanecía más allá de los límites de la existencia biológica. Estas comidas constituían, de un modo análogo al resto de culturas, un medio eficaz para la afirmación de la vida de los afectados por la muerte de alguien cercano. Su celebración, por tanto, contribuía a que éstos pudieran integrar la pérdida y retornar a su vida cotidiana.

Las comidas funerarias (de un modo semejante a otras comidas rituales) contribuyen a definir la identidad del grupo que las celebra, a establecer fronteras respecto a otros grupos y a fortalecer los lazos entre sus miembros. Esto explica el papel central que la comunidad otorgaba a la presencia de Jesús en sus comidas, ya que éstas eran tanto expresión como ejecución de su propia identidad. Así como los banquetes en el mundo grecorromano eran un ámbito para realización de sacrificios y libaciones, elementos que mantenían en sus comidas funerarias, los banquetes de la comunidades del cristianismo naciente se caracterizaban por hacer memoria de Jesús[1066].

La vulnerable y frágil situación en la que se encontraba la comunidad joánica, un grupo minoritario, con valores en muchos aspectos contraculturales, que vivía un fuerte conflicto con la sinagoga de la localidad donde vivía y de la que se sentía parte, se vería acrecentada

[1066] Sabemos que los romanos llevaban a cabo sacrificios en las tumbas. En concreto, tras incinerar a sus muertos, solían matar ritualmente una cerda y ofrecerla a Ceres, con motivos purificadores (Lindsay, "Death-Pollution", 166). Es muy posible, asimismo, que los sacrificios que realizaban habitualmente en sus comidas formaran parte de las funerarias; esto explicaría su rechazo por parte de los Padres antiguos, tal y como hemos señalado más arriba, y su relativamente rápida sustitución por la celebración eucarística.

al tener que afrontar la muerte de sus miembros, tal y como venimos diciendo. En tales circunstancias se requiere un mayor despliegue de mecanismos protectores que permitan que el grupo sobreviva a las mismas. En este sentido, las comidas comunitarias en general y las de difuntos en particular cumplen un rol esencial. En ellas la audiencia del cuarto evangelio podría recordar y experimentar el vínculo que les unía a Jesús (quien, tal y como aparece en 11,1-12,11, es amigo de los suyos y les ama) así como los lazos de amistad, lealtad y solidaridad que existían entre ellos. Así como lloraban juntos la pérdida, también oraban juntos y comían juntos. Estos banquetes rituales constituían, simultáneamente, un contexto en el que constatar, en el mero hecho de comer, la fuerza que tiene en sí misma la vida frente a la muerte; un ámbito, asimismo, en el que, por el contacto con los otros y por la evocación de la presencia de Jesús entre ellos, poder experimentar anticipadamente parte de la plenitud final, esto es, la "vida eterna" que creían haber recibido de Jesús; un medio, finalmente, que les posibilitaba definir y afianzar su identidad, frágil y amenazada, frente a otros grupos, especialmente los miembros del judaísmo con quienes estaban en conflicto, un conflicto éste que, indudablemente, se acrecentaría a causa de unos banquetes en los que gentes de diversas procedencias se sentaban a una misma mesa e invocaban la presencia de un muerto-vivo entre ellos.

CONCLUSIONES FINALES

El objetivo de este trabajo ha sido estudiar Jn 11,1-12,11 utilizando las herramientas de la exégesis bíblica y un modelo de interpretación construido con aportaciones que diferentes ramas de las ciencias sociales han hecho sobre el tema de la muerte (sus consecuencias individuales y sociales y el ritual de duelo) y sobre la conducta ritual en general. Se ha situado, por tanto, dentro de la llamada exégesis socio-científica y ha adoptado una perspectiva contextual, esto es, ha tratado de ubicar el texto dentro de su contexto original.

Este objetivo ha derivado en buena medida de las aportaciones de estudios anteriores al nuestro, de modo que hemos de decir que la historia de la investigación de este pasaje joánico ha resultado de gran utilidad: nos ha aconsejado optar por un análisis de tipo sincrónico y nos ha permitido detectar que Jn 11,1-12,11 presenta unos rasgos muy peculiares. Entre las características particulares del texto hemos destacado las siguientes: la unidad literaria comprende el relato sobre la resucitación de un muerto y la celebración de un banquete; es una narración en la que, propiamente, no hay discurso de Jesús, sino que en ella priman la acción de los distintos personajes que aparecen, la situación vital en la que se encuentran debido a la muerte y las emociones que ésta ha suscitado en ellos; tiene elementos en común con el relato de la tumba de Jesús y la aparición a María Magdalena (20,1-18); en él encontramos ideas sobre la escatología y las creencias sobre el destino de los muertos afines a Jn 5,21.24-26.28-29, y cuya peculiaridad en Jn 11,1-12,11 radica en el hecho de que son presentadas, no mediante un discurso de Jesús (como ocurre en Jn 5) sino de forma dramatizada; muchos de los elementos que presenta el texto elegido parecen señalar que es fruto de la reflexión comunitaria suscitada por la experiencia de la muerte y que ésta ha quedado reflejada en él de algún modo.

La constatación de estos rasgos nos condujo a pensar que las aportaciones de las ciencias sociales acerca del modo en el que la experiencia de la muerte afecta a nivel individual y social y la conducta ritual que se desencadena ante este hecho podrían iluminar esta escena joánica; tanto más cuando, de hecho, ella misma relata una historia de duelo. Una vez finalizado nuestro estudio, podemos afirmar que las aportaciones que han hecho diferentes disciplinas (historia antigua, antropología social y cultural y sociología) acerca de la cuestión de la muerte y el ritual son complementarias entre sí y constituyen una herramienta muy valiosa para la tarea exegética.

A cuanto a la metodología, la adopción de un modelo ritual nos ha exigido estudiar previamente los diferentes modos en que dicho modelo puede ser empleado. Su utilidad abarca diferentes campos y permite responder a preguntas de carácter muy diverso. Estas características hacen de él una herramienta heurística compleja, en tanto que exige clarificar y delimitar de antemano las diferentes posibilidades que ofrece, pero también muy útil. Una de las razones de dicha utilidad es que posibilita descubrir elementos nuevos de los textos a los que difícilmente se podría llegar teniendo sólo en cuenta sus aspectos literarios. Como ya señalamos páginas atrás, uno de los aspectos que hemos descubierto es que esta metodología, aunque ha cobrado una creciente importancia en los últimos años, está todavía en fase germinal. Por esta razón creemos que una de las aportaciones, aunque sea modesta, que hace el presente trabajo, tiene que ver con la dimensión metodológica.

En nuestro caso, nuestro uso del modelo ritual ha sido doble: (1) hemos aplicado algunos datos y categorías del ritual al texto o, con otras palabras, lo hemos adoptado como herramienta para la exégesis y (2) nos hemos preguntado si el texto pudo cumplir (bajo determinadas condiciones) una función análoga a la ritual. Esto nos ha permitido responder a dos preguntas, también diversas: una que tiene que ver con el significado original del texto y la propuesta que éste hace, y otra relacionada con la comunidad que proclamaba dicho texto; respecto a este último aspecto, el modelo nos ha permitido, además, sostener la plausibilidad de que el pasaje joánico pudo ser proclamado en un contexto ritual. Queremos dejar constancia de que este doble uso del modelo ritual responde en buena medida a las características que presenta el texto que hemos estudiado. Consecuentemente, no pensamos que, por principio, sea extrapolable a cualquier otro pasaje bíblico; en cada caso habrá que decidir su legitimidad y pertinencia.

Por otra parte, nuestra forma de proceder, que a lo largo de este trabajo hemos presentado como una opción aparentemente previa, ha sido, en realidad, una de las consecuencias de la propia investigación. Con otras palabras, el estudio exegético por un lado y el del ritual por otro nos han hecho caer en la cuenta de que el uso de un modelo socio-científico como el elegido abría la ventana, no únicamente a nuevos sentidos del texto bíblico, sino también a la comunidad joánica, a su situación vital y a algunos aspectos de la conducta que desarrollaba en el duelo. Así, el estudio que hemos presentado aquí es, en buena medida, el resultado de un trabajo circular, del texto al modelo y viceversa: un primer estudio del texto nos condujo al modelo, el modelo en su estado actual es consecuencia de una serie de modificaciones que se han hecho conforme avanzaba nuestra comprensión del texto y el modelo nos ha ido desvelando nuevas dimensiones del texto.

Las aportaciones de la antropología social y cultural y la sociología al ámbito de la muerte señalan que ésta es una experiencia con gran capacidad para perturbar la vida individual y social; entre otros, la pérdida de un ser querido o la anticipación de la propia muerte generan el deterioro de convicciones morales y cognitivas, y son experiencias capaces de cuestionar el orden social que, en otras circunstancias, da sentido a la vida. Esto explica que todas las sociedades desplieguen una serie de mecanismos con el fin de contrarrestar

esta amenaza y facilitar que se mantengan las definiciones de la realidad pese al acontecimiento de la muerte. Estos mecanismos, asimismo, tienen la finalidad de convertir el hecho de la muerte, de por sí un factor desintegrador, en una ocasión para afirmar los valores y creencias centrales de la sociedad en cuestión. Este proceso se observa, por ejemplo, en el ritual de duelo.

En las sociedades antiguas o tradicionales, por otra parte, la muerte afectaba de un modo particular debido a su orientación colectivista y a tener una organización social más simple. En ellas, la desaparición de un miembro conllevaba una amenaza significativa, no sólo a nivel familiar, sino para el grupo mayor o la sociedad de los que el muerto formaba parte. Consecuentemente, este tipo de sociedades tienden a desplegar un mayor número de mecanismos ante la muerte.

Uno de estos mecanismos, de carácter, además, transcultural, es el ritual de duelo. El estudio del duelo en la cuenca mediterránea de la antigüedad revela que sus fases y acciones principales se mantienen estables, salvo en algunos detalles, independientemente de la época o de la cultura. El ritual como tal comenzaba tras el dictamen oficial de la muerte, que llevaba a cabo un varón. Tras él, se procedía a preparar el cadáver, una tarea propia de mujeres. Éste era generalmente expuesto en su propia casa durante un tiempo, en el que asimismo daban comienzo algunas acciones de duelo (signos externos, prohibiciones diversas, lamentos y elegías). El paso siguiente era la procesión funeraria hasta el sepulcro, donde se procedía a la incineración o a la inhumación. Una vez llevadas éstas a cabo, se celebraba un banquete de difuntos. Este tipo de comidas se volvían a realizar posteriormente, en diferentes fechas conmemorativas, y entre los romanos (quizá también entre algunos griegos y judíos) se creía que el difunto participaba en ellas como un comensal más. Por otra parte, el estudio de las acciones de duelo en la cuenca mediterránea nos ha llevado a detectar que la aparición y el auge de las asociaciones voluntarias (*collegia*) generaron cambios en el duelo; en determinados casos, eran éstas las que asumían algunas responsabilidades, principalmente en lo que concierne a la incineración o enterramiento y a los banquetes funerarios.

Nuestro modelo de interpretación ha incluido, además, una teoría ritual que, al ser de un nivel de abstracción mayor, constituye un instrumento necesario para interpretar los datos del ritual de duelo histórico de la antigüedad y nos ha otorgado categorías con las que poder interpretar el texto joánico objeto de nuestro estudio.

El acercamiento al ritual teniendo en cuenta su dimensión performativa nos ha resultado de gran utilidad; en este sentido, estamos de acuerdo con la tendencia que se observa entre algunos de los exégetas que hacen uso de modelos rituales. Este tipo de teorías, que centran su atención principalmente en lo que se hace (y no tanto en aspectos ideológicos, simbólicos o teológicos) y afirman la eficacia de dichas acciones, logran explicar lo que se observa en el duelo: que, ante la muerte, las culturas de todos los tiempos han desarrollado patrones de comportamiento muy similares. Consecuentemente, se puede afirmar que, ante determinadas situaciones de la existencia (sobre todo, aquéllas

especialmente amenazantes o fronterizas) el ser humano reacciona de forma ritual y, al hacerlo, se lleva a efecto un cambio. Asimismo, las teorías performativas nos han proporcionado categorías muy útiles para el posterior análisis de Jn 11,1-12,11, a saber, corporalidad (qué acciones se llevan a cabo y qué movimientos se ejecutan), espacio (en qué lugar se producen), tiempo (cuándo se desarrollan), lenguaje ritual (qué se dice). Hemos contemplado también otra dimensión significativa de la conducta ritual que, además de explicar algunos elementos del duelo, es afín al acercamiento performativo: la relación entre las experiencias olfativas y las emociones. Finalmente, hemos integrado en el modelo de interpretación dos factores centrales del ritual de duelo: su función social y el modo en el que contribuye a construir y mantener los roles de género.

Los capítulos 3 y 4 de este trabajo han estado dedicados a la exégesis socio-científica de Jn 11,1-12,11, caracterizada por el uso del modelo ritual previamente establecido. En el caso del pasaje joánico que nos ocupa, esto es, un texto en el que encontramos una historia situada en contexto de duelo, el análisis que hemos realizado nos ha permitido descubrir algunos significados del pasaje, la propuesta que éste hace y cómo sería comprendido por la audiencia original. Sin embargo, nos hemos ido encontrando con determinados elementos que, además de formar parte del sentido del texto, hemos considerado indicios de algunas características y situaciones vitales de la comunidad joánica. Los hemos sido señalando en estos capítulos exegéticos (3 y 4), aunque, estrictamente hablando, los temas de carácter histórico han sido desarrollados en el capítulo 5. La razón de esta opción ha sido considerar que, de este modo, posibilitábamos que el lector o lectora fuera siendo informado de cuestiones que, aunque serían desarrolladas con mayor profundidad después, tenían su origen en estos capítulos precedentes. En estas conclusiones, sin embargo, vamos a separar las que tienen que ver con el significado del texto de las relacionadas con la comunidad joánica.

Creemos que la parte del estudio que está incluida en los capítulos 3 y 4 hace una aportación novedosa en cuanto a metodología, ya que el camino que hemos diseñado ha dado el fruto deseado. El procedimiento ha consistido en realizar el estudio literario del texto y, después, utilizar las categorías de las teorías performativas que previamente hemos elegido con el fin de iluminar los resultados del mismo; como ya dijimos en el capítulo 1, hemos presentado de forma conjunta los resultados del estudio literario y la aplicación del modelo. Asimismo, hemos comparado los datos obtenidos del texto con los del ritual de duelo en la antigüedad con el fin de acceder a información que difícilmente pasaría desapercibida a la comunidad joánica, muy familiarizada con lo que habitualmente se llevaba a cabo ante la muerte. Este último paso nos ha permitido conocer los elementos y acciones que se mantienen, los que se quiebran y los que se definen de un modo nuevo.

Como habrá podido apreciar el lector o lectora, al inicio del capítulo 3 dimos lo que a nuestro juicio constituye una clave fundamental del pasaje que nos ocupa: que el tema central del relato de la resucitación de Lázaro no es única ni (nos atrevemos a decir) fundamentalmente el poder de Jesús para resucitar muertos durante el tiempo de su ministerio público sino, sobre todo, lo que el cuarto evangelio entiende como una de las consecuencias de su resurrección: que los que creen en él y mueren, pasan a una nueva

vida. Tomamos la decisión de adelantar lo que en realidad es una de las conclusiones de nuestro trabajo con el fin de hacer una exposición más clara y facilitar la lectura. A nuestro juicio, los resultados obtenidos muestran que esta propuesta es coherente con otros elementos del texto. Consecuentemente, una vez finalizada la exposición podemos decir que el acercamiento al relato desde las claves que hemos señalado al inicio logra explicar los diferentes datos que encontramos en él y posibilita que la narración como tal adquiera sentido; con otras palabras, lo que proponíamos a modo de premisa ha quedado suficientemente fundamentado.

La aplicación del modelo nos ha conducido a ofrecer una estructura del relato conforme al ritual de duelo. Consta de dos grandes partes (11,1-44 y 11,45-12,11) que, su vez, están formadas por dos secciones: una, en la que Jesús corre peligro de muerte y huye (11,1-16; 11,45-57), y otra, situada en Betania, donde aparecen acciones rituales (11,17-44; 12,1-11). Por otra parte, tanto al principio como al final Lázaro está amenazado de muerte, dato que constituye una inclusión literaria al conjunto; la primera amenaza se debe a una enfermedad (11,1) mientras que la segunda es consecuencia de que, por su causa (esto es, por haber sido resucitado por Jesús) muchos judeos creen en Jesús (12,10-11).

En 11,1-16 aparece un elemento que será central en el desarrollo del conjunto: el vínculo inseparable que presentan la muerte y resucitación de Lázaro, y la muerte y resurrección de Jesús. El análisis realizado nos ha conducido a constatar que en estos versículos Jesús presenta su propia muerte como un acontecimiento beneficioso para otros (11,4). En su segunda huida (11,45-57), momento en el que será condenado definitivamente, se destacan de nuevo las consecuencias positivas de la futura crucifixión. En este último caso no es el propio Jesús quien lo afirma, sino Caifás (de forma irónica, 11,50) y el propio evangelista (11,51b-52).

La característica más importante de la interpretación de la muerte de Jesús que encontramos en 11,1-16 es que es presentada como glorificación (11,4), un acontecimiento que el cuarto evangelio vincula con el origen de la vida eterna (3,14-15; 5,25; 10,10-18) y que es el resultado de la particular relectura que realiza de LXX Is 52,13-52,12 y LXX Dn 12,2. En estos pasajes veterotestamentarios aparecen, respectivamente, los verbos ὑψόω y δοξάζω, y la expresión ζωή αἰώνιος, que también encontramos en Juan. Ambos fueron textos comprendidos por el judaísmo en clave escatológica e importantes para la configuración de algunas creencias respecto al destino de los muertos. Tenemos aquí el núcleo originario, a nuestro juicio, de la escatología joánica, cuya especificidad radica en el hecho de afirmar que los que creen en Jesús gozan ya hoy, anticipadamente, de la vida del tiempo final (la "vida eterna"; cf. 3,14-15; 10,28), aunque la obra mantiene simultáneamente un acontecimiento futuro (6,39-40.44). Estas ideas tienen consecuencias acerca de lo que Juan propone sobre el destino de los muertos: mediante la idea de la "vida eterna", la muerte se presenta como un paso a una nueva vida en la que se espera la resurrección del último día. En nuestra opinión, esta interpretación logra explicar un dato llamativo del relato: que Jesús decida retrasar su marcha a Betania quebrando aparentemente las expectativas que se tenían respecto a los amigos (11,6.17). Si lo contemplamos desde la escatología joánica que acabamos de

exponer, la conducta de Jesús sería acorde con la de la ética de la amistad, ya que su retraso va a ser ocasión del signo (resucitación) y, consecuentemente, de su propia condena a muerte, origen de la vida eterna.

El resultado al que hemos llegado en lo que respecta a la escatología joánica ha sido consecuencia de acercarnos a ella teniendo en cuenta, no únicamente los datos de la obra, sino las creencias del judaísmo del Segundo Templo. Ciertamente, éste es un tema complejo, tal y como se ha podido observar en la exposición que hemos realizado, ya que en muchas ocasiones un mismo texto es interpretado de modos muy diversos. Sin querer obviar dicha complejidad ni pretender ofrecer una respuesta definitiva, creemos que la propuesta que hemos realizado es plausible. Hemos de decir, además, que nos parece legítimo el cuestionamiento que ha hecho un sector de la investigación a la clara distinción realizada tradicionalmente por la teología entre la "inmortalidad" y la "resurrección el último día". En ocasiones encontramos que una obra judía contiene ideas y creencias de carácter diverso, y el acercamiento desde esquemas de pensamiento menos rígidos posibilita descubrir otros elementos o interpretar los datos de un modo nuevo. En nuestro caso, ha resultado especialmente iluminador profundizar en algunos textos de Qumrán y en el libro de la Sabiduría.

La aplicación del modelo ritual en la primera sección "en Betania" (11,17-44) nos ha permitido descubrir que la interpretación de la muerte de Jesús que aparece en 11,1-16 coincide narrativamente con el tiempo en el que se celebran la mayor parte de los primeros ritos de duelo por Lázaro (en concreto, hasta el entierro); éstos, consecuentemente, no se narran. La llegada de Jesús a Betania implica la ruptura de algunas acciones de duelo, aunque otras se mantienen o se redefinen y surgen, asimismo, otras nuevas. La ruptura con lo que cabría esperar se observa en la salida de las hermanas de la casa para ir al encuentro de Jesús (11,20.29), en el hecho de que él no entre en ningún momento en la casa (11,30) y, sobre todo, en la salida de Lázaro del sepulcro (11,43-44); curiosamente, el texto no deja constancia del entierro pero sí del "desentierro". Algunas acciones rituales del contexto se mantienen: Marta y María dirigen unas palabras que recuerdan los lamentos típicos de las mujeres (11,21.32), y María, los judeos y Jesús lloran (11,33.35). El grito de Jesús llamando a Lázaro por su propio nombre (11,43) e instándole a salir fuera del sepulcro evoca la acción ritual que daba inicio al proceso de duelo, la llamada *conclamatio mortis*; en este caso, parece que estamos ante lo que hemos designado *conclamatio resurrectionis*, ya que, en lugar de confirmar la muerte, lo que van a generar las palabras de Jesús es, según la interpretación que hemos realizado, la "marcha" de Lázaro a un nuevo tipo de existencia (11,44). Por último, aparecen acciones rituales nuevas: hay un gesto de postración (11,32) y expresiones lingüísticas que presentan las características propias del lenguaje ritual (11,22.25-26a.27.41b-42). El contenido de estas últimas es muy significativo: presentan a Jesús como resurrección y vida (11,25-26a), expresan la confianza en el poder de la oración de Jesús para que Dios devuelva la vida a los muertos (11,22.41b-42) y confiesan a Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, el que tenía que venir al mundo (11,27).

Las acciones rituales quebradas y transformadas así como las nuevas que aparecen (siempre respecto a lo que se llevaba a cabo en el contexto) apuntan a un mismo lugar: Jesús transforma el duelo porque ha convertido el hecho de la muerte en una vida nueva. Es en esto en lo que insisten las fórmulas lingüísticas que pronuncian tanto Jesús como Marta. Jesús, que es la resurrección y la vida, es quien hace posible que la muerte sea un tránsito a un nuevo modo de existencia. Y aquí nos encontramos con otro de los elementos centrales del relato: el recuerdo del sepulcro de Jesús.

Los elementos comunes que presentan ambas escenas (11,1-44 y 20,1-18) son muy llamativos: los cuidados que han recibido los cuerpos y los sepulcros son descritos de un modo muy similar (11,38-39.41.44; 20,1.5.7). Lo mismo cabe decir de las mujeres que están presentes en los dos casos: María de Betania y María Magdalena lloran (κλαίω, 11,33; 20,11.13.15) y "ven" (ὁράω, 11,32; 20,18) a Jesús, descubriéndole como Resucitado, tal y como se desprende del sentido del verbo en el cuarto evangelio. Marta, aunque no es sujeto del verbo llorar, es invitada por Jesús a creer con el fin de que pueda reconocer (ὁράω) su nueva condición tras la muerte (11,40). Estas características particulares del relato son consecuencia del recurso a la prolepsis y establecen una relación causa - efecto entre las dos tumbas, a saber, porque Jesús ha sido resucitado por Dios, la vida de Lázaro no termina en el sepulcro. Consecuentemente, el texto propone que la tumba de Lázaro es lugar de recuerdo de la tumba de Jesús y de los acontecimientos ligados a ella y, así, la transforma en un lugar de vida.

Otra de las conclusiones significativas a la que hemos llegado en nuestro trabajo tiene que ver con dos acciones rituales de duelo habituales en el contexto mediterráneo antiguo que el relato mantiene: el llanto y los lamentos rituales (11,21.33.35), ambas ligadas culturalmente a las mujeres. En el cuarto evangelio las encontramos también en la escena del sepulcro de Jesús (20,11.13.15) y en los discursos de despedida (16,16-20). En todos estos lugares se presentan en conexión con el acto de "ver" a Jesús (ὁράω) como Resucitado. Lo que a nuestro juicio resulta muy significativo es que son propuestas como una mediación legítima, aunque limitada temporalmente: hay un tiempo de llorar y de "no ver", que está ligado con la muerte y con la pena, y hay un tiempo de reír y de ver, que acontece como consecuencia de la transformación de la muerte en una vida nueva. Los textos, además, las vinculan tanto con mujeres como con varones. En este último caso, al ofrecerles a éstos una acción que culturalmente se relaciona con el mundo femenino, el cuarto evangelio altera una convención social muy arraigada.

El protagonismo que, de diferentes modos, tienen las mujeres en el conjunto del relato, se percibe también en la forma en la que se vinculan los judeos con María. Es ella quien les conduce a Jesús (11,31), convirtiéndose en vehículo para que algunos de ellos crean en él (11,45). Nuestro trabajo ha hecho una pequeña aportación en esta parte, ya que hemos prestado atención a un detalle que generalmente no ha sido tenido en cuenta por los estudiosos: el significado de la expresión πρὸς τὴν, seguida del nombre de Marta y María (o sólo esta última) que encontramos en 11,19 y 11,45. Esta construcción pone de relieve, no tanto el espacio físico al que alguien (en este caso, los judeos) se dirige, sino el acercamiento a determinadas personas o a un grupo. Hemos propuesto, además, su

relación con otros lugares de Juan en los que el grupo de seguidores de Jesús se nombra mediante las expresiones, también peculiares, πρὸς αὐτοὺς ("donde los suyos", 20,10) y ὁ ἴδιος ("lo propio", 1,11; 10,3-4; 13,1; 19,27) o en los que el proceso de fe es descrito mediante la imagen de "acercarse a Jesús", bien directamente (3,2) o bien tras la intervención de una tercera persona (1,42; 4,40). Este grupo de datos nos ha llevado a concluir que, según el cuarto evangelio, los seguidores de Jesús son aquéllos que "le pertenecen" y el hecho de creer se comprende como "ir donde Jesús" e "ir donde otros creyentes".

En lo que respecta a la segunda escena de Betania (12,1-8), el estudio histórico-crítico nos ha resultado muy iluminador. Éste nos ha revelado que el cuarto evangelio recibió la historia de la unción por la tradición, pero la transformó de un modo muy particular: introdujo algunos elementos que evocan la resurrección de Jesús y vinculó la escena con la de la resucitación de Lázaro.

Al contemplar este último dato a partir del modelo ritual hemos descubierto que Juan ha convertido la tradición de la unción en un banquete de difuntos (δεῖπνον). En este caso, y a diferencia de la escena de Betania anterior, no se quiebra ninguna acción ritual. Lo que encontramos en esta parte es más bien una innovación, ya que dicha comida no se celebra en honor del difunto (Lázaro), tal y como se realizaba en el contexto, sino en honor de Jesús, cuya muerte y resurrección se evocan de diversos modos.

El texto no da detalles sobre a quién pertenece la casa (οἰκία, 12,3) donde se lleva a cabo el banquete; lo mismo cabe decir del resto de lugares en los que encontramos οἶκος y οἰκία (11,20.31). Nuestro estudio nos ha conducido a afirmar que este espacio podría tratarse, no de una vivienda familiar convencional, sino de un taller o una tienda (*tabernae*). En el mundo grecorromano, éstos podían ser designados como οἶκος y οἰκία, y eran lugares en los que también se reunían las asociaciones voluntarias y las comunidades del cristianismo naciente. Algunos elementos del texto son acordes con esta propuesta, a saber, las características peculiares que presenta la familia de Betania, formada únicamente por hermanos, el hecho de que las personas que participan en el banquete sean seguidoras de Jesús (12,2-4.9) y que la función de Marta de "servir" (διηκόνει) apunte al ejercicio de una función de representación de Jesús y de patronazgo; en este caso se trataría de una mujer que colabora para que el mensaje y el modo de vida de Jesús se difundan y que pone sus bienes al servicio del grupo del que forma parte con el fin de que éste disponga de un lugar de reunión.

Los detalles del texto que recuerdan la resurrección de Jesús, esto es, el tiempo ritual "seis días antes de la Pascua" (12,1), que en el cuarto evangelio es equivalente al "primer día de la semana", y el énfasis en "el día" (τὴν ἡμέραν) de la sepultura de Jesús (12,7), son coherentes con el hecho de que el acto de la unción sea expresado con ἀλείφω. Éste es un verbo que se utilizaba generalmente para indicar un acto de cuidado corporal ligado a la fiesta y al placer, que debía ser interrumpido en situaciones de duelo. Algunas obras, sin embargo, como *ApMo*, lo vinculan con unciones funerarias con el fin de afirmar la inmortalidad de quien es ungido. Nuestro estudio nos ha llevado a sostener la relación del

cuarto evangelio de esta obra y a proponer que la unción que María hace a Jesús tiene un sentido muy similar. Hemos señalado, asimismo, que las tradiciones veterotestamentarias evocadas por la alusión al perfume que impregna la casa otorgan a la escena un sentido de culto. En este caso, se trataría, no del Templo de Jerusalén lleno de la gloria de Dios, sino del grupo de creyentes reunido para celebrar un banquete de difuntos en honor de Jesús, cuya fe incluye la creencia en que él está presente y comparte con ellos la mesa. Este grupo, además, al participar del buen aroma, que se contrapone al mal olor que brotaba del sepulcro de Lázaro (11,39), comparte también el destino de inmortalidad expresado por la unción, esto es, lo que en términos joánicos se designa vida eterna.

Una última conclusión a la que queremos hacer referencia, todavía en relación con la parte exegética expuesta en los capítulos 3 y 4, tiene que ver con la composición del cuarto evangelio. Dado el paralelismo entre Jn 11,1-44 y 20,1-18, resulta claro que la historia de Lázaro se escribió a la luz del relato de la resurrección de Jesús y su aparición a María Magdalena. Esto explica, al mismo tiempo, que esta María haya sido tantas veces confundida por la tradición con María de Betania, ya que, efectivamente, la caracterización de ambas en Juan tiene algunos rasgos en común. A nuestro juicio, el cuarto evangelio las presenta como dos personajes diferentes pero con elementos semejantes porque le interesa mostrar, al menos, dos aspectos: (1) la vida nueva que le ha sido otorgada a Jesús tras su crucifixión influye en el destino de los discípulos (Lázaro) que mueren, razón por la cual ha unido literariamente las dos escenas; y (2) gracias a las acciones rituales que culturalmente les son atribuidas (llorar, lamentarse), estas mujeres seguidoras de Jesús son testigos privilegiadas de la acción divina que transforma la muerte en vida; dichas acciones rituales son propuestas, consecuentemente, como un medio necesario, aunque de carácter transitorio.

En el capítulo 5 el modelo de interpretación ha sido utilizado para dar respuesta a otras preguntas, que tienen que ver con los efectos transformadores, análogos a la participación en un ritual, que podría ejercer en su audiencia original la proclamación de Jn 11,1-12,11. En esta parte del estudio la función heurística del modelo socio-científico ha sido muy notable. Para su desarrollo nos han resultado de gran utilidad algunas de las conclusiones a las que han llegado estudios bíblicos realizados con una perspectiva ritual y la llamada crítica performativa.

Las aportaciones de estos dos ámbitos de investigación nos han llevado a proponer que, para que un texto tenga una capacidad de transformación análoga a la ritual, se requieren cinco condiciones. La primera condición es que el texto se lea en voz alta a una comunidad reunida y con pausas y entonación apropiadas, de modo que se logre generar un impacto en el grupo que lo escucha. La segunda condición es que el texto esté construido de un modo que favorezca la identificación con la historia narrada y sus personajes, y sea capaz de suscitar determinadas emociones. Los textos con elementos rituales merecen una atención especial, ya que posibilitan revivir experiencias pasadas tenidas en contextos rituales semejantes. En el caso de contener fórmulas lingüísticas que reúnan las características del lenguaje ritual, hay que contemplar el carácter performativo de las mismas. La tercera condición es que el texto sea proclamado en un contexto que favorezca

estos efectos. La cuarta condición es que las circunstancias socio-históricas de la audiencia generen en ésta unas determinadas expectativas y favorezcan la identificación con la historia narrada por el texto. Finalmente, la quinta condición consiste en que el grupo otorgue algún tipo de autoridad al texto.

En lo que concierne a Jn 11,1-12,11, nos hemos centrado fundamentalmente en las condiciones segunda, tercera y cuarta, ya que tanto la proclamación oral del texto como la autoridad conferida al mismo son dos aspectos generales y suficientemente atestiguados. Algunos de los datos del modelo ritual nos han proporcionado información muy valiosa para esta parte, ya que nos han permitido imaginar la manera en la que la muerte podría afectar a la comunidad joánica; en este caso, al tratarse de una experiencia universal, el escenario resulta especialmente plausible. Asimismo, nos han resultado de utilidad algunas de las conclusiones a las que hemos llegado en la parte exegética de los dos capítulos anteriores, entre ellas, determinados rasgos gramaticales y sintácticos del texto, los elementos rituales del mismo y aquellos aspectos que, a nuestro juicio, podrían estar apuntando a la comunidad en la que se escribe el cuarto evangelio y que fuimos señalando en el transcurso del análisis. Hemos de mencionar, además, las aportaciones que ha realizado la antropología sobre las experiencias olfativas, ya que nos han permitido descubrir que las alusiones del texto al mal olor del sepulcro y al buen olor del perfume harían revivir a la audiencia experiencias pasadas y las emociones asociadas a ellas. Para el desarrollo de otros aspectos, a saber, la posible localización geográfica de la comunidad y el contexto de proclamación del texto, hemos utilizado, además de la exégesis precedente, otros datos del cristianismo naciente.

La ubicación del cuarto evangelio en un contexto particular (un ámbito urbano, posiblemente Antioquía en primer lugar, y después Éfeso) nos ha permitido imaginar un escenario concreto para la comunidad. Asimismo, el acercamiento a Jn 11,1-12,11 a la luz de las cinco condiciones señaladas nos ha posibilitado llegar a las conclusiones que presentamos a continuación. Los miembros de la comunidad joánica tendrían un contacto con la muerte muy frecuente, tal y como era habitual en el mundo mediterráneo antiguo. La muerte de uno de ellos generaría un fuerte impacto en el grupo, tanto más si tenemos en cuenta que estaba en una situación especialmente vulnerable a causa de su corta existencia y el conflicto que estaba viviendo con algunos grupos judíos. Ante esta experiencia llevarían a cabo acciones rituales de duelo, entre ellas, banquetes de difuntos, tal y como se realizaba en la sociedad del tiempo y ha quedado asimismo reflejado en fuentes cristianas posteriores. La cena narrada en Jn 12,1-8 puede contener algunos de los elementos de estas comidas de la comunidad joánica; de ser así, serían celebradas en honor de Jesús y los participantes creerían que tanto él como el difunto se hallaban de algún modo presentes. Éste es el contexto que hemos propuesto para la proclamación pública de Jn 11,1-12,11, un relato con el que la comunidad reunida fácilmente podría identificarse y que haría emerger y liberar las emociones de pena ocasionadas por su propia experiencia de la muerte; un relato que es, asimismo, capaz de suscitar la confianza en que la muerte es un tránsito a una vida nueva. Destacamos también las conclusiones a las que hemos llegado en lo que respecta al género: no se trata únicamente de que los

textos propongan acciones rituales de mujeres (llanto y lamentos) también a varones; es muy posible que la escucha de Jn 11,1-12,11 suscitara lágrimas tanto a ellos como a ellas, que dichas lágrimas no fueran censuradas y que la propia comunidad hubiera adoptado en ámbito de duelo un comportamiento alternativo en lo que se refiere a roles de género. De ser así, el contexto ritual contribuiría a reforzar y mantener en el tiempo dicha conducta novedosa.

Este último aspecto que acabamos de señalar, esto es, el hecho de que el texto proponga a varones acciones rituales culturalmente atribuidas a mujeres y que la proclamación comunitaria del pasaje podría generar lágrimas tanto en unas como en otros, nos suscita la pregunta por los roles que pudieron desempeñar las mujeres en la comunidad joánica y su posible función en la elaboración del cuarto evangelio. Es de sobra conocido que esta cuestión ha sido abordada por múltiples trabajos, motivados, entre otros, por el hecho de que muchos personajes importantes de Juan son mujeres y porque la obra presenta algunos motivos propios del mundo femenino (entre ellos, la importancia de "nacer" y "nacer de nuevo"). Cabría preguntarse por otros temas ligados a las acciones rituales femeninas que hayan podido dejar su huella en la obra, algo que podría aportar datos que contribuyeran a esclarecer aspectos sobre la composición social de la comunidad joánica, las relaciones entre varones y mujeres, y los roles que unos y otras desempeñaban. Dejamos únicamente apuntada esta cuestión, que queda abierta a posteriores estudios.

A nuestro juicio, la parte del estudio consignada en el capítulo 5 ha realizado una aportación en cuanto a la metodología. Las cinco condiciones que hemos propuesto para fundamentar el poder transformador de un texto han resultado ser una herramienta heurística útil. Señalamos asimismo que demandan la profundización en áreas particulares de estudio, que dependerán del tipo de texto que se trate. En nuestro caso, se han complementado con el modelo ritual diseñado y la exégesis precedente. Por otra parte, nos han posibilitado imaginar y proponer situaciones comunitarias plausibles a las que llegó el texto objeto de nuestro estudio y asomarnos a lo que pudieron ser los contextos originales de Juan, no con un propósito meramente "arqueológico", sino con el fin de que su conocimiento abra nuevas posibilidades a nuestra forma de comprender hoy significativamente el relato joánico. Creemos que, si bien esta labor es importante en los estudios del Nuevo Testamento en general, lo es de un modo particular en lo que respecta a los del cuarto evangelio, ya que no es la práctica habitual.

Teniendo en cuenta este último aspecto que acabamos de señalar, pensamos que este trabajo ha podido iluminar un aspecto del cristianismo naciente, a saber, la manera en la que uno de sus grupos, el joánico, era afectado por la experiencia de la muerte y la afrontaba. El estudio nos conduce a afirmar que, ante este hecho, desarrolló al menos dos acciones relacionadas entre sí: una de carácter ritual, dentro de la cual estaban los banquetes funerarios, y otra literaria, esto es, la creación de un relato (Jn 11,1-12,11), para lo cual utilizó textos de la tradición de Jesús, tanto de su ministerio público (indudablemente en lo que concierne a la unción, muy posiblemente en lo que respecta a Lázaro) como de su tumba, y que reelaboró con gran creatividad. En lo que respecta a las acciones rituales (en concreto, los banquetes funerarios), y contempladas desde la

perspectiva performativa que hemos adoptado, habría que decir que no se explican única ni principalmente desde las creencias comunitarias o la teología joánica, aunque (y así lo pensamos), en este caso, la fe que caracteriza al grupo ha originado una innovación ritual: celebrar este tipo de comidas en honor de Jesús. En relación con esto hemos de señalar que es posible que estemos ante el testimonio literario más antiguo de la celebración de banquetes funerarios "en honor de Jesús" en el seno de las comunidades cristianas primitivas y el único ejemplo de ellas en lo que se refiere al Nuevo Testamento. En todo caso, este tema, que a nuestro juicio es muy importante, demanda estudios posteriores, ya que apenas ha sido tenido en cuenta por la investigación.

En último lugar, vamos a señalar algunas preguntas que ha suscitado nuestro estudio y que planteamos aquí como cuestiones abiertas.

En primer lugar, hemos de señalar que la perspectiva adoptada en este trabajo puede ser utilizada para estudios de otros textos del Nuevo Testamento. Es llamativo que el tema de la muerte y el duelo, experiencias con las que obviamente tuvieron que encontrarse las comunidades del cristianismo naciente, apenas hayan sido tenidas en cuenta por la investigación (salvo en lo que tiene que ver con las creencias sobre el destino de los muertos), de modo que es una posibilidad para estudios posteriores.

La segunda cuestión tiene que ver con las personas o los grupos que asumían la responsabilidad del ritual de duelo. Tal y como hemos señalado, creemos que la comunidad joánica celebraba banquetes de difuntos tras la muerte de uno de sus miembros. Cabe, sin embargo, hacerse otras preguntas: ¿quién se encargaba de la preparación de los cuerpos y del velatorio? ¿Dónde se llevaba todo ello a cabo? ¿En qué lugar y junto a quién enterraban a los muertos? Detrás de todas estas cuestiones late el tema de la familia, esto es, ¿asumía la comunidad joánica una función semejante a la de los *collegia*, de modo que el núcleo familiar apenas intervenía en el duelo? Estas preguntas demandan un estudio más profundo sobre otros temas acerca de los miembros de la comunidad joánica, como, por ejemplo, su situación familiar (¿habían roto estos vínculos? ¿había familias enteras?) y social (¿había desarraigados o migrantes solos?), ya que, obviamente, de todo ello depende la asunción de responsabilidades ante la muerte. Por otra parte, es muy razonable pensar que, incluso en el caso de que la familia asumiera la responsabilidad del duelo, la comunidad como tal también llevaría a cabo sus propias acciones rituales. La razón es que la muerte de un miembro tendría una incidencia muy significativa en el grupo como tal y, consecuentemente, éste necesitaría vehicular la pérdida y desplegar mecanismos para contrarrestar el poder perturbador de la muerte. Hemos de señalar, además, que hemos detectado algunas lagunas en los estudios sobre el duelo en las asociaciones voluntarias, que generalmente se limitan a abordar las cuestiones de la incineración o entierro y los banquetes. Es posible que los avances en este campo contribuyan a iluminar otros aspectos del cristianismo naciente.

La tercera cuestión es en relación con los grupos judíos con los que polemizó la comunidad joánica. ¿Fueron las creencias sobre el destino de los muertos una de las razones del conflicto? ¿Y las prácticas rituales de difuntos? Y, visto desde otro ángulo, ¿pudieron ser

ambos aspectos, las creencias y las prácticas, una razón por la que algunos judíos creyeran en Jesús y pasaran a formar parte de la comunidad? Todas estas preguntas han sido suscitadas por dos datos del texto. El primero de ellos es el que encontramos en 12,9-11, versículos que señalan (de un modo semejante a 11,19.45) cómo algunos miembros del judaísmo se acercan presumiblemente a la "casa" de Betania donde se ha celebrado el banquete funerario y algunos de ellos llegan a creer en Jesús; por este motivo Lázaro es condenado a muerte. ¿Está señalando el texto alguna experiencia del tiempo de la comunidad, es decir, hubo judíos que creyeron en Jesús al conocer las celebraciones de los creyentes y lo que éstos confesaban sobre el destino de los muertos? ¿Generó esto un enconamiento aún mayor con un sector del judaísmo? ¿Quiénes eran los judíos de este sector? ¿Pertenecían a la línea que después se configuró como "protoortodoxia"? ¿Estaban en contra de lo que generalmente se designa "culto a los muertos", de modo que no podían tolerar los banquetes funerarios que los creyentes joánicos celebraban en honor de Jesús? El segundo dato es que Juan haya hecho de la resucitación de Lázaro el detonante de la muerte de Jesús. La razón de este cambio respecto a los sinópticos, ¿puede deberse a que la confesión de Jesús como quien tiene poder sobre la muerte, un poder que el judaísmo otorgaba únicamente a Dios, fuera otro de los elementos de discordia con algunos grupos judíos?

La cuarta cuestión trata sobre la relación entre las creencias sobre el destino de los muertos y las situaciones de amenaza, sufrimiento e injusticia. Como hemos señalado en nuestro trabajo, nos parece que Jn 11,1-12,11 refleja este tipo de relación al presentar la "doble muerte" de Lázaro, por enfermedad y por persecución, muertes de las que, asimismo, se afirma que son paso a una nueva existencia. Hemos de reconocer, sin embargo, que este aspecto requeriría una mayor profundización.

Y ya para terminar, queremos recordar la propuesta que hace Jn 11,1-12,11 sobre el duelo en relación al llanto y los lamentos, ritos culturalmente atribuidos a las mujeres. Estas acciones rituales, que implican acercarse y permanecer (al menos temporalmente) en ámbitos de muerte, señalan, a nuestro juicio, temas de calado, que tienen consecuencias importantes sobre el estilo de vida y la ética adoptados por los seguidores de Jesús. Creemos que algunas de estas cuestiones importantes son el cuidado del otro, la atención a los cuerpos vivos y a los cuerpos muertos, la importancia de hacerse presente en ámbitos de la existencia y de la experiencia que escapan de nuestro control, que implican asumir la vulnerabilidad y las emociones, exponerse al dolor, al sufrimiento y a la pérdida, entre otros. Tradicionalmente estas tareas han sido asumidas por mujeres. Todavía hoy, en nuestras sociedades occidentales, en las que, como decíamos en la introducción a este trabajo, la muerte se ha expulsado en buena medida de la vida cotidiana y se ha avanzado en lo que respecta a los roles de género, suele ser más frecuente la presencia de mujeres en los espacios de duelo. La razón posiblemente sea la misma que la que explica este mismo fenómeno en la antigüedad: aprendemos de nuestras madres, de nuestras abuelas, de otras mujeres, que hemos de estar ahí. En todo caso, el cuarto evangelio hace una aportación a nuestro hoy con una propuesta que trasciende los roles de género. Es una llamada, también a los seguidores y seguidoras de Jesús de nuestros días, a desarrollar una

“ética del cuidado” tanto de los vivos como de los muertos, ya que en ambos ámbitos expresamos quiénes somos. Y es también una invitación a acompañar todos los ámbitos de la existencia, sobre todo aquéllos que, como el de la muerte, nos ponen en contacto con nuestros miedos, nuestras preguntas y nuestra vulnerabilidad y, también, con nuestra fe y nuestra confianza.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias

1.1. Texto bíblico

Aland, B. – Aland, K. – Karavidopoulos, J., *et al*. (ed.), *The Greek New Testament* (New York: Deutsche Bibelgesellschaft, [4]1993, reimpr. 2002).

Aland, K., *Sinopsis de los cuatro evangelios con los lugares paralelos de los Evangelios Apócrifos y de los Padres Apostólicos. Edición bilingüe greco-española* (Madrid: Sociedades Bíblicas Unidas, [15]1996, reimpr. 2007).

Elliger, K. – Rudolph, W. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Sttutgart: Deutsche Biblegesellschaft, [4]1990).

Nestle, E. – Aland, K. – Nestle, E. (ed.), *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, [27]2001).

Rahlfs, A. (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Vestamentum graece iuxta LXX interpretes* (Sttutgart: Deutsche Biblegesellschaft, [9]1971).

1.2. Fuentes patrísticas

Agustín de Hipona, *Confessionum libri XIII* / Tineo Tineo, Primitivo (intr. y trad.), *San Agustín. Confesiones* (Madrid: Ciudad Nueva, 2003).

Constituciones Apostólicas / Ültzen, Wilhelm (ed.), *Constituciones apostolicae* (Suerini et Rostochii: Sumtibus Stillerianis, 1853).

Constituciones Apostólicas / Ayán Calvo, Juan J. (intr. y trad.), *Constituciones apostólicas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2010).

Juan Crisóstomo, *Homiliae in Joannem* / Garzón Bosque, Isabel (trad.), *Juan Crisóstomo. Homilías sobre el evangelio de San Juan/III, 61-88* (Madrid: Ciudad Nueva, 1991).

Ruiz Bueno, Daniel (intr., ed. y trad.), *Padres apologetas griegos* (Madrid: BAC, 1954).

Ruiz Bueno, Daniel (intr., ed. y trad.), *Padres Apostólicos* (Madrid: BAC, [5]1985).

Tertuliano, *Apologeticus*; *De spectaculis* / Glover, T.R. (ed. y trad.), *Tertullian. Apology. De Spectaculis* (LOEB; Cambridge – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1977).

Tertuliano, *Apologeticus* / Andión Marán, Julio (intr. y trad.), *Tertuliano. El apologético* (Madrid: Ciudad Nueva, 1997).

Tertuliano, *De monogamia* / Bulhart, V. (ed.), *Tertullian. De monogamia* (Viena: CSEL, 1957. http://www.tertullian.org/latin/de_monogamia_app.htm).

Tertuliano, *De spectaculis* / Turcan, Marie (intr. y trad.), *Tertullien. De spectaculis* (Paris: Les éditions du Cerf, 1986).

Tertuliano, *De spectaculis* / Betancor León, Miguel A. – Santana Henríquez, Germán – Vilanou Torrano, Conrado (intr., ed. y trad.), *De Spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo* (Ediciones Clásicas: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2001).

1.3. Apócrifos

Burchard, Christoph – Burfeind, Carsten – Fin, Uta B. (ed.), *Joseph and Aseneth* (Leiden – Boston: Brill, 2003).

Díez Macho, Alejandro (trad.), *Apócrifos del Antiguo Testamento. 5 Vol.* (Madrid: Cristiandad, 1982-1987).

Díez Macho, Alejandro – Piñero, Antonio (trad.), *Apócrifos del Antiguo Testamento VI* (Madrid: Cristiandad, 2009).

Piñero, Antonio – del Cerro, Gonzalo (ed. y trad.), *Hechos Apócrifos de los Apóstoles I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro* (Madrid: BAC, 2004).

Piñero, Antonio – del Cerro, Gonzalo (ed. y trad.), *Hechos Apócrifos de los Apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás* (Madrid: BAC, 2005).

Santos Otero, Antonio (ed. y trad.), *Los evangelios apócrifos* (Madrid: BAC, ^{2}1963).

Tromp, Johannes (ed.), *The Life of Adam and Eve in Greek* (Leiden – Boston: Brill, 2005).

1.4. Fuentes judías

Alonso Fontela, Carlos (trad.), *El targum al Cantar de los Cantares (edición crítica)* (Madrid: Universidad Complutense, 1987).

Cales, Mario (ed.), *El Talmud de Babilonia. Tratados taanit, meguila, moed katan, jaguiga* (Buenos Aires: Acervo Cultural 2000).

Cales, Mario (ed.), *El Talmud de Babilonia. Tratados nazir-sota* (Buenos Aires: Acervo Cultural, 2004).

del Valle, Carlos (trad.), *La Misná* (Salamanca: Sígueme, ^{2}2011).

Fernández Marcos, Natalio – Spottorno Díaz-Caro, Mª Victoria (coord.), *La Biblia griega Septuaginta. 4 Vol.* (Salamanca: Sígueme, 2008-2015).

Flavio Josefo / Farré, Luís, *Obras completas de Flavio Josefo* (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961).

Flavio Josefo, *Antiquitates Judaicae* / Thackeray, H.St.J. – Marcus, E. (ed. y trad.), *Josephus. Jewish Antiquities. V* (LOEB; London – Cambridge: William Heinemann – Harvard University Press, 1950).

Flavio Josefo, *Antiquitates Judaicae* / Marcus, E. (ed. y trad.), *Josephus. Jewish Antiquities. VII* (LOEB; London – Cambridge: William Heinemann – Harvard University Press, 1957).

Flavio Josefo, *Antiquitates Judaicae* / Marcus, E. (ed. y trad.), *Josephus. Jewish Antiquities. VIII* (LOEB; London – Cambridge: William Heinemann – Harvard University Press, 1969).

Flavio Josefo, *Antiquitates Judaicae*; *Contra Apionem* / Rodríguez de Sepúlveda, Margarita (trad.), *Josefo. Autobiografía. Contra Apion* (Madrid: Gredos, 1994).

Flavio Josefo, *Bellum Judaicum* / Thackeray, H.St.J. (ed. y trad*.), Josephus. The Jewish War I-III* (LOEB; London – Cambridge: William Heinemann – Harvard University Press, 1961).

Flavio Josefo, *Bellum Judaicum* / Nieto Ibánez, Jesús Mª (intr. y trad.), *La guerra de los judíos. Libros I-III* (Madrid: Gredos, 1997).

Flavio Josefo, *Vita*; *Contra Apionem* / Thackeray, H.St.J. (ed. y trad.), *Josephus. The Life. Against Apion* (LOEB; London – Cambridge: William Heinemann – Harvard University Press, 1926).

García Martínez, Florentino (trad.), *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1993).

Giron Blanc, Luis F. (intr. y trad.), *Midrás Éxodo Rabbah I* (Valencia: Institución San Jerónimo, 1989).

Israelstam, Jacob – Slotki, Judah J. (trad.), *Leviticus*, en: Harry Freedman – Maurice Simon (eds.), *Midrash Rabbah IV* (London: The Soncino Press, 1939, reimpr. 1961).

Motos López, Mª del Carmen (intr., ed. y trad.), *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Eclesiastés* (Estella: Verbo Divino, 2001).

1.5. Literatura grecorromana

Aristófanes, *Vespae* / Macía Aparicio, Luis M. (intr. y trad.), *Comedias II* (Madrid: Gredos, 2007).

Aristófanes, *Vespae* / Coulon, Victor (ed.), *Les Guêpes* (Paris: Les Belles Lettres, 1964).

Aristófanes, *Ecclesiazusae* / Macía Aparicio, Luis M. (intr. y trad.), *Comedias III* (Madrid: Gredos, 2007).

Aristóteles, *Ethica nicomachea* / Araujo, María – Marías, Julián (ed. y trad.), *Ética a Nicómaco* (Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, ^{9}2009).

Aristóteles, *Poetica* / García Bacca, Juan (trad.), *Poética* (Méjico: Universidad nacional de Méjico, ^{2}2000).

Artemidoro, *Onirocritica* / Ruíz García, Elisa (intr. y trad.), *La interpretación de los sueños* (Madrid: Gredos, 1989).

Artemidoro, *Onirocritica* / Pack, Roger A. (ed.), *Artemidori Daldiani Onirocriticon V* (Berlin - Boston: De Gruyter, 1963).

Ateneo, *Deipnosophistae* / Douglas Olson, S (ed. y trad.), *Athenaeus. The Learned Banqueters. Books 12-13.594b* (LOEB; Cambridge: Harvard University Press, 2010).

Calímaco, *Iambus* / de Cuenca y Prado, Luis A. – Brioso Sánchez, Máximo (intr. y trad.), *Himnos, epigramas y fragmentos* (Madrid: Gredos, 1980).

Caritón, *De Chaerea et Callirhoe* / Mendoza, Julia (trad.), *Caritón de Afrodisias - Jenofonte de Éfeso* (Madrid: Gredos, 1979).

Caritón, *De Chaerea et Callirhoe* / Goold, G.P., *Chariton. Callirhoe* (LOEB; Cambridge, Harvard University Press, 1995).

Cicerón, M. Tulio, *De legibus* / Guillén, José (trad.), *Sobre la República. Sobre las leyes / Sobre las leyes* (Gredos: Madrid, ^{3}2000, reimpr 2002).

Cicerón, M. Tulio, *In Vatinium* / Baños Baños, José Miguel (intr. y trad.), *Discursos IV* (Madrid: Gredos, 1994).

Cicerón, M. Tulio, *Pro Cluentio* / Aspa Cereza, Jesús (intr. y trad.), *Discursos V* (Madrid: Gredos, 1995).

Cicerón, M. Tulio, *Pro Cluentio* / Boyancé, Pierre (ed. y trad.), *Discours VIII. Pour Cluentius* (Paris: Les Belles Lettres, 1953).

Demóstenes, *Contra Macartatum* / Colubi Falcó, José (intr. y trad.), *Discursos privados I* (Madrid: Gredos, 1983).

Demóstenes, *Contra Macartatum* / Gernet, Louis (ed. y trad.), *Démosthéne. Plaidoyers Civils II* (Paris : Les Belles Lettres, 1957).

Demóstenes, *De corona* / López Eire, A. (intr. y trad.), *Demóstenes. Discursos políticos* (Madrid: Gredos, 2007).

Demóstenes, *De corona* / Blass, F. (ed.), *Demosthenis. Orationes I* (Lipsiae: Teubner, 1885, reimpr. 1978).

Demóstenes, *Epitaphius* / López Eire, Antonio (intr. y trad.), *Discursos políticos III* (Madrid: Gredos, 1985).

Demóstenes, *Epitaphius* / Clavaud, Robert (ed. y trad.), *Démosthène. Discours d'apparat: Épitaphios, Éroticos* (Paris : Les Belles Lettres 1974).

Diógenes Laercio / García Gual, Carlos (intr. y trad.), *Diógenes Laercio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Madrid: Alianza Editorial, 2007).

Esquilo, *Choephoroe* / Fernández-Galiano, Manuel - Perea Morales, Bernardo (intr. y trad.), *Esquilo. Tragedias* (Madrid: Gredos, 1986).

Esquilo, *Choephoroe* / Smyth, Herbert W. (ed. y trad.), *Aeschylus II* (LOEB; London – New York: Harvard University Press, 1926).

Eurípides, *Helena* / García Dual, Carlos – de Cuenca y Prado, Luis A. (intr. y trad.), *Tragedias III* (Madrid: Gredos, 1979).

Eurípides, *Helena* / Grégoire, Henri – Méridier, Louis (ed. y trad.), *Euripide V* (Paris: Belles Lettres, 1961).

Heródoto, *Herodotus* / Schrader, Carlos (trad.), *Heródoto. Historia. Libros III-IV* (Madrid: Gredos, 2006).

Heródoto, *Herodotus* / Dietsch, R. - Kallenberg, H. (ed.), *Herodotus. Historiae I* (Lipsiae: Teubner, 1911).

Homero, *Ilias - Odyssea* / García Gual, Carlos (ed.); Crespo Güemes, Emilio – Pabón, José M. (trad.), *Ilíada. Odisea* (Madrid : Espasa, 1999).

Iseo, *Isaeus* / Jiménez López, Mª Dolores (intr. y trad.), *Iseo. Discursos* (Madrid: Gredos, 1996).

Isócrates, *Ad Demonicum* / Guzmán Hermida, Juan Manuel (intr. y trad.), *Isócrates. Discursos* (Madrid: Gredos, 1979).

Isócrates, *Ad Demonicum* / Mathieu, Georges - Brémon, Émile (ed. y trad.), *Isocrate. Discours I* (Paris: Les Belles Lettres, 1963).

Jenofonte, *Memorabilia* / Zaragoza, Juan (intr. y trad.), *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates* (Madrid: Gredos, 1993).

Jenofonte, *Memorabilia* / Bandini, Michele (ed.) – Dorion, Louis-André (trad.), *Xénophon. Mémorables II* (Paris: Les Belles Lettres 2011).

Juvenal, *Satirae* / Segura Ramos, Bartolomé (ed. y trad.), *Juvenal. Sátiras* (Madrid: CSIC, 1996).

Luciano, *De luctu* / Navarro González, José L. (trad.), *Luciano de Samósata II* (Madrid: Gredos, 1988).

Luciano, *De luctu* / Harmon, A.M. (ed. y trad.), *Lucian* (LOEB; Cambridge: Harvard University Press, 1961).

Petronio, *Satyrica* / Picasso, Julio (ed.), *El satiricón* (Madrid: Cátedra, ^{5}1991).

Platón, *Leges* / Pabón, José M. - Fernández-Galiano, Manuel (intr. y trad.), *Platón. Las leyes* (Madrid: Alianza editorial, 2002).

Platón, *Leges* / Pabón, José M. – Fernández-Galiano, Manuel (ed. y trad.), *Platón. Las leyes* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960).

Platón, *Menexenus* / Calonge Ruiz, J. - Acosta Méndez, E - Olivieri, F. J. - Calvo, J. L. (intr. y trad.), *Diálogos II* (Madrid: Gredos, 1983, reimpr. 1987).

Platón, *Menexenus* / Bury, R.G. (ed. y trad.), *Plato. Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus.Epistles* (LOEB; Boston – New York, Harvard University Press, 1929).

Platón, *Phaedo* / García Gual, C. - Martínez Hernández, M. - Lledó Íñigo, E. (intr. y trad.), *Diálogos III* (Madrid: Gredos, 1986).

Platón, *Respublica* / Conrado Eggers Lan (intr. y trad.), *Platón. Diálogos IV. República* (Madrid: Gredos: 1986, reimpr. 1988).

Platón, R*espublica* / Paul Shorey (ed. y trad.), *Plato. The Republic I. Books I-V* (LOEB; Cambridge – London: Harvard University Press – William Heinemann Ltd, 1930, reimpr. 1937).

Platón, *Symposium* / García Romero, Fernando (trad.), *Platón. El banquete* (Madrid: Alianza Editorial, 1999, reimpr. 2003).

Platón, *Symposium* / Robin, Léon (ed. y trad.), *Platon. Oeuvres complétes IV/II. Le banquet* (Paris: Les Belles Lettres, ^{2}1938).

Plutarco, *Consolatio ad Apollonium - Convivium septem sapientum* / Morales Otal, Concepción - García López, José (intr. y trad.), *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) II* (Madrid: Gredos, 1986).

Plutarco, *Consolatio ad Apollonium - Convivium septem sapientum* / Babbitt, Frank C. (ed. y trad.), *Plutarch's Moralia II* (LOEB; Cambridge: Harvard University Press, 1928, reimpr. 1956).

Plutarco, *Consolatio ad uxorem - De sera numinis vindicta* / Aguilar, Rosa Mª (intr. y trad.), *Plutarco. Obras morales y de costumbres* (Moralia) VIII (Madrid: Gredos, 1996).

Plutarco, *Consolatio ad uxorem - De sera numinis vindicta* / de Lacy, Phillip H. – Einarson, Benedict (ed. y trad.), *Plutarch's Moralia VII* (Cambridge: Harvard University Press, 1959).

Plutarco, *Quaestiones romanae et graecae* / López Salvá, Mercedes (intr. y trad.), *Obras morales y de costumbres (Moralia) V* (Madrid: Gredos, 1989).

Plutarco, *Quaestiones romanae et graecae* / Babbitt, Frank C. (ed. y trad.), *Plutarch's Moralia IV* (LOEB; Cambridge: Harvard University Press, 1936, reimpr. 1962).

Plutarco, *Quaestionum convivialum* / Martín García, Francisco (intr. y trad.), *Obras morales y de costumbres (Moralia) IV* (Madrid: Gredos, 1987).

Plutarco, *Quaestionum convivialum* /Clement, Paul A. - Hoffleit, Herbert B. (ed. y trad.), *Plutarch's Moralia VIII* (LOEB; Cambridge: Harvard University Press, 1969).

Plutarco, *Quaestionum convivialum* / Minar, Edwin L. - Sandbach, F.H. - Helmbold, W.C. (ed. y trad.), *Plutarch's Moralia IX* (LOEB; Cambridge: Harvard University Press, 1961).

Plutarco, *De fraterno amore* / Aguilar, Rosa Mª (intr. y trad.), *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) VII* (Madrid: Gredos, 1995).

Plutarco, *Solon* / Pérez Jiménez, Aurelio (intr. y trad.), *Plutarco. Vidas paralelas II* (Madrid: Gredos, 2008, reimpr. 2008).

Plutarco, *Solon* / Perrin, Bernadotte (ed. y trad.), *Plutarch's Lives I* (LOEB; Cambridge: Harvard Uniersity Press, 1914, reimpr. 1959).

Plutarco, *Phocion* / Alcalde Martí, Carlos - González González, Marta (intr. y trad.), *Plutarco. Vidas paralelas VIII* (Madrid: Gredos, 2010).

Plutarco, *Phocion* / Perrin, Bernadotte (ed. y trad.), *Plutarch's Lives VIII* (LOEB; Cambridge: Harvard University Press, 1919; reimpr. 1949).

Polibio / Balasch Recort, Manuel (intr. y trad.), *Historias. Libros V-XV* (Madrid: Gredos, 1981).

Séneca, *Ad Marciam de consolatione* / Díaz Torres, Juan M. (intr.); Mariné Isidro, Juan – Roca Meliá, Ismael (trad.), *Séneca: Consolaciones; Diálogos; Apocolocintosis; Epístolas morales a Lucilio* (Madrid: Gredos, 2013).

Servio, *In Virgilii Aeneidos* / Jeunet-Mancy, Emmanuelle (ed. y trad.), *Servius. Commentaire sur l'Énéide de Virgile VI* (Paris: Les Belles Lettres, 2012).

Sófocles, *Antigone* / Alamillo, Assela (trad.), *Sófocles. Tragedias* (Madrid: Gredos, 1981).

Sófocles, *Antigone* / Storr, F. (ed. y trad.), *Sophocles I* (LOEB; Cambridge: Harvard University Press, 1912, reimpr. 1962).

Suetonio, *De poetis* / Montemayor Aceves, Martha E. (ed. y trad.), "Suetonio. Vida de Virgilio": *NovTell* 27.2 (2009), 205-234.

Tucídides / Rodríguez Adrados, Francisco (intr. y trad.), *Historia de la guerra del Peloponeso* (Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2002).

Tucídides / de Romilly, Jacqueline (ed. y trad.), *Thucydide. Le Guerre du Péloponnèse. Livre II* (Paris: Les Belles Lettres, 1962).

Valerio Máximo / López Moreda, Santiago - Harto Trujillo, Mª Luisa – Villalva Álvarez, Joaquín (intr. y trad.), *Valerio Máximo. Hechos y dichos memorables. Libros I-VI* (Madrid: Gredos, 2003).

Valerio Máximo / Combès, Robert (ed. y trad.), *Valère Maxime. Faits et dits memorables I. Livres I-III* (Paris: Les Belles Lettres, 1995).

Virgilio, *Aeneid* / Vicente Cristóbal (intr.) – Javier de Echave-Sustaeta (trad.), *Virgilio. Eneida* (Madrid: Gredos, 1992).

2. Bibliografía general

Aasgaard, Reidar, "Brotherhood in Plutach and Paul: Its Role and Character", en: Moxnes, H. (ed.), *Constructing Early Christian Families as Social Reality and Metaphor* (London - New York: Routledge, 1997) 166-182.

Abbott, Edwin A., *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with Those of the Three* (London: Adam and Charles Black, 1905).

Abbott, Edwin A., *Johannine Grammar* (London: Adan&Charles Black, 1906).

Adams, Edward, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* (London - New Delhi - New York - Sydney: Bloomsbury - T&T Clark, 2013).

Aguirre, Rafael, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales* (Santander: Sal Terrae, 1994).

Albertz, Rainer - Schmitt, Rüdiger, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012).

Alexiou, Margaret, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Lanham-Boulder-New York-Oxford: Rowman&Littlefield Publishers, ^{2}2002).

Anderson, Gary A., *A Time to Mourn, A Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991).

Anderson, Paul N., "Why This Study Is Needed, and Why It Is Needed Now", en: Anderson, P.N. - Just, A.A. - Thatcher, T. (ed.), *John, Jesus, and History I. Critical Appraisals of Critical Views* (Leiden - Boston: Brill, 2007) 13-70.

Anderson, Paul N., "John and Qumran: Discovery and Interpretation over Sixty Years", en: Coloe, M.L. - Thatcher, T. (ed.), *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls. Sixty Years of Discovery and Debate* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011) 15-50.

Ascough, Richard S. - Harland, Philip A. - Kloppenborg, John S., *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook* (Waco - Berlin: Baylor University Press - de Gruyter, 2012).

Ashton, John, *Understanding the Fourth Gospel* (New York: Oxford University Press, ^{2}2007).

Ashton, John, "'Mystery' in the Dead Sea Scrolls and the Fourth Gospel", en: Coloe, M.L. - Thatcher, T. (ed.), *John, Qumran, and the Sead Sea Scrolls. Sixty Years of Discovery and Debate* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011) 53-68.

Attridge, Harold W., "'Don't Be Touching Me': Recent Feminist Scholarship on Mary Magdalene", en: Levine, A.J. - Blickenstaff, M. (ed.), *A Feminist Companion to John II* (London - New York: Sheffield Academic Press, 2002) 140-166.

Attridge, Harold W., "From Discord Rises Meaning Resurrection Motifs in the Fourth Gospel", en: Koester, C.R. - Bieringer, R. (ed.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 1-19.

Aune, David E., *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity* (Leiden: Brill, 1972).

Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (Barcelona - Buenos Aires - México: Ediciones Paidós, 1990).

Azuma, Yoshimi, *Reading John 11:1-12:11 through the Lens of the Resurrection in 1 Enoch (Doctoral Dissertation)* (Emory University: Ann Arbor, 2015; http://search.proquest.com/docview/1749766314?accountid=14529).

Bal, Mieke, "Experiencing Murder. Ritualistic Interpretation of Ancient Texts", en: Ashley, K.M. (ed.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology* (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1990) 3-20.

Barbalet, Jack, "Emotions", en: Turner, B.S. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (New York: Cambridge University Press, 2006) 163-165.

Barret, Charles K., *El evangelio según san Juan* (Madrid: Cristiandad, 2003).

Barton, Stephen C. , "Eschatology and the Emotions in Early Christianity": *JBL* 130.3 (2011) 571-591.

Bauckham, Richard, "The Bethany Family in John 11-12: History or Fiction?", en: Anderson, P.N. - Just, F. - Thatcher, T. (ed.), *John, Jesus, and history II. Aspects of Historicity in the Fourth gospel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009) 185-201.

Beavis, Mary Ann, "Reconsidering Mary of Bethany": *CBQ* 74 (2012) 281-297.

Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1992).

Bell, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997).

Bendlin, Andreas, "Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: The *collegium* of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) Reconsidered", en: Öhler, M. (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen: Gemeinschaft und ihre Ordnung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 207-296.

Bennema, Cornelis, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

Bennema, Cornelis, *Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John* (Milton Keynes: Paternoster, 2009).

Berger, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairós, 1971).

Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires - Madrid: Amorrortu editores, 1972).

Berlin, Andrea M., "Jewish Life Before the Revolt: The Archaeological Evidence": *JSJ* 36.4 (2005) 417-470.

Bernabé, Carmen, "Trasfondo derásico de Jn 20": *EstBib* XLIX.2 (1991) 209-228.

Bernabé, Carmen, "La importancia de la familia en el auge del Cristianismo": *CTD* 30 (2004) 39-64.

Bernabé, Carmen, "Asociaciones y familias en el mundo del cristianismo primitivo": *EstBib* 64 (2006) 99-125.

Bernabé, Carmen, "Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba", en: Bernabé, C. - Gil, C. (ed.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños* (Estella: Verbo Divino, 2008) 307-352.

Bernabé, Carmen, "Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones", en: Aguirre, R. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010) 293-340.

Bernabé, Carmen, "Espacio, género y comunidad en el evangelio de Juan", en prensa (gentileza de la autora).

Bieringer, R. - Pollefeyt, D. - Vandecasteele-Vanneuville, F., "Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate", en: Bieringer, R. - Pollefeyt, D. - Vandecasteele-Vanneuville, F. (ed.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen: Royal Van Gorcum, 2001) 3-44.

Blass, Friedrich - Debrunner, Albert - Funk, Robert Walter, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago - London: The University of Chicago Press, 1961).

Bloch, Maurice, "Death, Women and Power", en: Bloch, M. - Parry, J. (ed.), *Death and the Regeneration of Life* (Melbourne: Cambridge University Press, 1982) 211-230.

Bloch, Maurice - Parry, Jonathan, "Introduction: Death and the Regeneration of Life", en: Bloch, M. - Parry, J. (ed.), *Death and the Regeneration of Life* (Melbourne: Cambridge University Press, 1982) 1-44.

Bodel, John, "Dealing with the Dead. Undertakers, Executioners and Potter's Fields in Ancient Rome", en: Hope, V.M. - Marshall, E. (ed.), *Death and Disease in the Ancient City* (London-New York: Routledge, 2000) 128-151.

Boismard, M.E. - Lamouille, A., *L'Evangile de Jean. Synopse des quatre évangiles III* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1977).

Boomershine, Thomas E., "Audience Address and Purpose in The Performance of Mark", en: Iverson, K.R. - Skinner, C.W. (ed.), *Mark as Story. Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011) 115-142.

Boomershine, Thomas E., "The Medium and Message of John: Audience Address and Audience Identity in the Fourth Gospel", en: Le Donne, A. - Thatcher, T. (ed.), *The Fourth Gospel in First-Century Media Culture* (New York: T&T Clark, 2011) 92-120.

Botterweck, G. Johannes - Ringgren, Helmer (ed.) / ed. italiana de Catastini, Alessandro – Contini, Riccardo, *Grande lessico dell' Antico Testamento. 10 Vol.* (Brescia: Paideia, 2009).

Boyarin, Daniel, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía* (Madrid: Trotta, 2013).

Brant, Jo-Ann A., *Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004).

Brant, Jo-Ann A., *John* (Michigan: Baker Academic, 2011).

Broude, Gwen J., *Marriage, Family, and Relationships. A Cross-Cultural Encyclopedia* (Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC - CLIO, 1994).

Brown, Raymond E., *El evangelio según Juan (I-XII) I* (Madrid: Cristiandad, 1979).

Brown, Raymond E., *El evangelio según Juan (XIII-XXI) II* (Madrid: Cristiandad, 1979).

Brown, Raymond E., *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro II* (Estella: Verbo Divino, 2005).

Brown, Raymond E., *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro II* (Estella: Verbo Divino, 2006).

Bultmann, Rudolf, *The Gospel of John. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1971).

Burkes, Shannon, "Wisdom and Apocalypticism in the Wisdom of Solomon": *HTR* 95.1 (2002) 21-44.

Burkett, Delbert, "Two Accounts of Lazarus' Resurrection in John 11": *NovT* 33 (1994) 209-232.

Burrus, Virginia, "Mapping as Metamorphosis: Initial Reflections on Gender and Ancient Religious Discourses", en: Penner, T. - Vander Stichele, C. (ed.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* (Leiden - Boston: Brill, 2007) 1-10.

Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2007).

Calduch-Benages, Nuria, "La fragancia del perfume en Jn 12,3": *EstBib* 48 (1990) 243-265.

Calduch-Benages, Nuria, "Aromas, fragancias y perfumes en el Sirácida", en: Calduch-Benages, N. - Vermeylen, J. (ed.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (Leuven: Leuven University Press, 1999) 15-30.

Cambe, Michel, "L'Influence du Cantique sur le Nouveau Testament": *RThom* 62 (1962) 5-26.

Campbell, Joan Cecelia, *Kinship Relations in the Gospel of John* (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2007).

Caraveli-Chaves, Anna, "Bridge Between Worlds. The Greek Women's Lament as Communicative Event": *JAF* 93.368 (1980) 129-157.

Caraveli-Chaves, Anna, "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece", en: Dubisch, J. (ed.), *Gender & Power in Rural Greece* (New Jersey: Princeton University Press, 1986) 169-194.

Carson, D.A., "Syntactical and Text-Critical Observations on John 20:30-31: One More Round on the Purpose of the Fourth Gospel": *JBL* 124.4 (2005) 693-714.

Carter, Warren, "Getting Martha out of the Kitchen. Luke 10:38-42 Again": *CBQ* 58.2 (1996) 264-280.

Carter, Warren, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa* (Estella: Verbo Divino, 2007).

Caseau, Béatrice, *Εὐωδία. The Use and Meaning of Fragances in the Ancient World and their Christianization (100-900 AD) (Doctoral Dissertation)* (Ann Arbor: Princeton University, 1994; http://search.proquest.com/docview/304138083?accountid=14529).

Catto, Stephen K., *Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research* (London - New York: T&T Clark, 2007).

Cilliers, L. - Retief, F.P., "Burial Customs and the Pollution of Death in Ancient Rome: Procedures and Paradoxes": *AcT* 7 (2006) 128-146.

Cirafesi, Wally V., "The 'Johannine Community' in (More) Current Research: A Critical Appraisal of Recent Methods and Models": *Neot* 48.2 (2014) 341-364.

Cirafesi, Wally V., "The Johannine Community Hypothesis (1968-Present): Past and Present Approaches and a New Way Forward": *CBR* 12.2 (2014) 173-193.

Clark-Soles, Jaime, "'I Will Raise [Whom?] Up on the Last Day': Anthropology as a Feature of Johannine Eschatology", en: Lozada Jr., F. - Thatcher, T. (ed.), *New Currents through John. A Global Perspective* (Atlanta: SBL, 2006) 29-53.

Clarke, Andrew D., *A Pauline Theology of Church Leaders* (London - New York: T&T Clark, 2008).

Classen, Constance - Howes, David - Synnott, Anthony, *Aroma. The Cultural History of Smell* (London - New York: Routledge, 1994).

Coakley, J.F., "The Anointing at Bethany and the Priority of John": *JBL* 107/2 (1988) 241-256.

Coenen, Lohard – Beyreuther, Erich – Bietenhard, Hans, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento. 4 Vol.* (Salamanca: Sígueme, 1990-1994).

Cole, Dennis R. , "Burial", en: Freedman, D.N. - Myers, A.C. - Beck, A.B. (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Michigan - Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000) 203-205.

Cole, Susan G., *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience* (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2004).

Coloe, Mary L., *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Minnesota: The Liturgical Press, 2001).

Coloe, Mary L., *Dwelling in the Household of God. Johannine Ecclesiology and Spirituality* (Minnesota: Liturgical Press, 2007).

Coloe, Mary L., "'The End is Where We Start From'. Afterlife in the Fourth Gospel", en: Lang, M. - Labahn, M. (ed.), *Living Hope - Eternal Death? Conceptions of the After-Life in Hellenism, Judaism, and Christianity* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstatt, 2007) 177-199.

Collins, John J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London - New York: Routledge, 1997).

Collins, John J., "La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche nella Sapienza di Salomone", en: Bellia, G. - Passaro, A. (ed.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (Roma: Città Nuova, 2004) 157-171.

Collins, John J., "The Essenes and the Afterlife", en: García Martínez, F. - Steudel, A. - Tigchelaar, E. (ed.), *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (Leiden - Boston: Brill, 2006) 35-53.

Collins, Raymond F., "Representative Characters of the Fourth Gospel (I)": *DRev* 94 (1976) 26-46.

Collins, Raymond F., "Representative Characters of the Fourth Gospel (II) ": *DRev* 94 (1976) 118-132.

Comfort, Philip W., *New Testament Text and Translation Commentary. Commentary on the Variant Readings of the Ancient New Testament Manuscripts and How They Relate to the Major English Translations* (Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2008).

Connerton, Paul, *How societies remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989, reimpr. 1994).

Conway, Colleen M., *Men and Women in the Fourth Gospel. Gender and Johannine Characterization* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999).

Conway, Colleen M., "Speaking through Ambiguity: Minor Characters in the Fourth Gospel": *BibInt* 10.3 (2002) 324-341.

Conway, Colleen M., "'Behold the Man!' Masculine Christology and the Fourth Gospel", en: Moore, S.D. - Anderson, J.C. (ed.), *New Testament Masculinities* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003) 163-180.

Conway, Colleen M., *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity* (New York: Oxford University Press, 2008).

Corbeill, Anthony, *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome* (Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2004).

Corley, Kathleen E., *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2011).

Cosgrove, Charles H. , "A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7:36-50": *JBL* 124.4 (2005) 675-692.

Cothenet, E. , "Onction", en: Pirot, L. - Robert, A. - Cazelles, H. (ed.), *Dictionnaire de la Bible Supplément VI* (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1960) 701-732.

Cribbs, F. Lamar, "St. Luke and the Johannine Tradition": *JBL* 90.4 (1971) 422-450.

Crook, Zeba A., "Fictive-friendship and the Fourth Gospel": *HTS TS* 67.3 (2011) http://dx.doi.org/10.4102/hts.v4167i4103.4997.

Culpepper, R. Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

Culpepper, R. Alan, "Realized Eschatology in the Experience of the Johannine Community", en: Koester, C.R. - Bieringer, R. (ed.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 253-276.

Chaniotis, Angelos, "Ritual Dynamis in the Eastern Mediterranean: Case Studies in Ancient Greece and Asia Minor", en: Harris, W.V. (ed.), *Rethinking the Mediterranean* (New York: Oxford University Press, 2005) 141-166.

Charlesworth, James H., "The Gospel of John: Exclusivism Caused by a Social Setting Different from That of Jesus (John 11:54 and 14:6)", en: Bieringer, R. - Pollefeyt, D. - Vandecasteele-Vannenville, F. (ed.), *Antijudaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium* (Assen: Royal Van Gorcum, 2001) 479-513.

Charlesworth, James H., "Resurrection: The Dead Sea Scrolls and the New Testament", en: Charlesworth, J.H.*, et al.* (ed.), *Resurrection. The Origin and Future of a Biblical Doctrine* (London - New York: T&T Clark, 2006) 138-186.

Charlesworth, James H., "A Study in Shared Symbolism and Language: The Qumran Community and the Johannine Community", en: Charlesworth, J.H. (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls III. The Scrolls and Christian Origins* (Waco: Baylor University Press, 2006) 97-152.

D'Angelo, Mary Rose, "A Critical Note: John 20:17 and Apocalypse of Moses 31": *JTS* 41 (1990) 529-536.

Danforth, Loring, *The Death Rituals of Rural Greece* (New Jersey: Princeton University Press, 1982).

Daube, David, "The Anointing at Bethany and Jesus' Burial": *ATR* 32 (1950) 186-199.

Davies, Douglas J., *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites* (London – Washington: Cassell, 1997).

de Jonge, Marinus - Tromp, Johannes, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

DeMaris, Richard E., *The New Testament in Its Ritual World* (New York: Routledge, 2008).

DeMaris, Richard E., "The Gospel of Mark as a Therapeutic Ritual Script", en: Black, S.K. (ed.), *To Set at Liberty. Essays on Early Christianity and its Social World in Honor of John H. Elliot* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014) 111-124.

Dennis, John A., *Jesus' Death and the Gathering of True Israel. The Johannine Appropiation of Restoration Theology in the Light of John 11.47-52* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

Dennis, John A., "Jesus' Death in John's Gospel: A Survey of Research from Bultmann to the Present with Special Reference to the Johannine Hyper-Texts": *CBR* 4.3 (2006) 331-363.

Dennis, John A., "The 'Lifting Up of the Son of Man' and the Dethroning of the 'Ruler of This World': Jesus' Death as the Defeat of the Devil in John 12,31-32", en: Van Belle, G. (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (Louvain: Peeters Publishers, 2007) 677-692.

Descamps, Albert, "Une lecture historico-critique", en: Descamps, A.L*., et al.* (ed.), *Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament. Etude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'évangile de Jean* (Louvain: Le Cerf, 1981) 35-80.

Destro, Adriana - Pesce, Mauro, "Kinship, Discipleship, and Movement: An Anthropological Study of John's Gospel": *BibInt* 3.3 (1995) 266-284.

Destro, Adriana - Pesce, Mauro, *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan* (Santander: Sal Terrae, 2002).

Dewey, Joanna, "The Gospel of John in Its Oral-Written Media World ", en: Fortna, R.T. - Thatcher, T. (ed.), *Jesus in Johannine Tradition* (Louisville - London: Westminster John Knox Press, 2001) 239-252.

Dodd, C. H., "The Prophecy of Caiaphas (John XI 47-53)", en: Cullmann, O. (ed.), *Neotestamentica et Patristica* (Leiden: Brill, 1962) 134-143.

Dodd, C. H., *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978).

Dodd, C. H. , *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978).

Doka, Kenneth J., "Death System", en: Kastenbaum, R. (ed.), *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying* (New York: Macmillan Reference USA, 2003) 222-223.

Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid: Siglo veintiuno de España editores, 1973).

Douglas, Mary, *Símbolos naturales* (Madrid: Alianza Editorial, 1978, reimpr. 1988).

Dubisch, Jill, "Culture Enters through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece", en: Dubisch, J. (ed.), *Gender & Power in Rural Greece* (New Jersey: Princeton University Press, 1986) 195-212.

Duling, Dennis C., "Following your Nose: Social-Historical and Social-Scientific Directions in New Testament Osmology", en: Black, S.K. (ed.), *To Set at Liberty. Essays on Early Christianity and Its Social World in Honor of John H. Elliot* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014) 145-169.

Dundabin, Katherine M.D., *The Roman Banquet. Images of Conviviality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Dunn, James D.G., *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2011).

Elliott, John H., *Social Scientific Criticism of the New Testament. An Introduction* (London: SPCK, 1995).

Elliott, John H., "The Jesus Movement Was not Egalitarian but Family-Oriented": *Biblical Interpretation* 11.2 (2003) 173-210.

Elliott, John H., "From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973 - 2005": *BTB* 38.1 (2008) 26-36.

Ernst, Allie M., *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition* (Leiden-Boston: Brill, 2009).

Esler, Philip F., "Mountaineering in Mathew: A Response To K.C. Hanson": *Semeia* 67 (1994) 171-177.

Esler, Philip F., "Models in New Testament Interpretation: A Reply to David Horrell": *JSNT* 78 (2000) 107-113.

Esler, Philip F. - Piper, Ronald A., *Lazarus, Mary and Martha: social-scientific approaches to the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 2006).

Estévez López, Elisa, "Mujeres sanadas, mujeres de virtud": *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 433-455.

Estrada, Nelson P., *From Followers to Leaders: the Apostles in the Ritual of Status Transformation in Acts 1-2* (New York: T&T Clark International, 2004).

Farelly, Nicolas, *The Disciples in the Fourth Gospel. A Narrative Analysis of their Faith and Understanding* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

Favro, Diane - Johanson, Christopher, "Death in Motion. Funeral Procession in the Roman Forum": *JSAH* 69.1 (2010) 12-37.

Fehribach, Adeline, *Las mujeres en la vida del novio. Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos en el cuarto evangelio* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001).

Feliks, Jehuda, "Mirrh", en: Berenbaum, M. - Skolnik, F. (ed.), *Encyclopaedia Judaica XIV* (Detroit: Thomson & Gale, ^{2}2006) 709-710.

Feliks, Jehuda, "Spikenard", en: Berenbaum, M. - Skolnik, F. (ed.), *Encyclopaedia Judaica XIX* (Detroit: Thomson & Gale, ^{2}2007) 110.

Fitzmyer, Joseph A. , *El evangelio según Lucas II* (Madrid: Cristiandad, 1987).

Fontana Elboj, Gonzalo, *Los orígenes del cristianismo en Asia Menor (a. 70-135). Textos e historia* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2015).

Ford, Andrew, "Katharsis: The Ancient Problem", en: Parker, A. - Sedgwick, E.K. (ed.), *Performativity and Performance, Papers from the English Institute* (New York - London: Routledge, 1995) 109-132.

Fortna, Robert T., *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

Fortna, Robert T., *The Fourth Gospel and Its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).

Fox, James J., *Explorations in Semantic Parallelism* (Canberra: The Australian National University Press, 2014).

France, R.T., *The Gospel of Matthew* (Michigan - Cambridge: Williams B. Eerdmans Publishing Company - Grand Rapids, 2007).

Frey, Jörg, "Eschatology in the Johannine Circle", en: Van Belle, G. - Van der Watt, J.G. - Maritz, P. (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (Leuven: Leuven University Press, 2005) 47-82.

Frey, Jörg, "New Testament Eschatology – An Introduction. Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives", en: Van der Watt, J.G. (ed.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 3-32.

Fulford, H. W. , "Nard", en: Hastings, J. (ed.), *A Dictionary of Christ and the Gospels II* (Edinburgh: T&T Clark, 1912) 227.

Gamble, Harry Y., *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts* (New Haven - London: Yale University Press, 1995).

García Huidobro, Tomás, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio. La escenificación litúrgica del evangelio frente a los viajes celestiales* (Estella: Verbo Divino, 2012).

García Santos, Amador A., *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2011).

Garland, Robert, *The Greek Way of Death* (New York: Cornell University Press, 1985).

Garland, Robert, *The Daily Life of the Ancient Greeks* (Connecticut-London: Greenwood Press, ^{2}2009).

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1988).

Giblin, Charles Homer, "Mary's Anointing for Jesus' Burial - Resurrection (John 12:1-8)": *Bib* 73 (1992) 560-564.

Gilbert, M., "Wisdom Literature", en: Stone, M.E. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (Philadelphia: Fortress Press, 1984) 283-324.

Glare, P.G.W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

Goodenough, Erwin R. , "John a Primitive Gospel": *JBL* 64.2 (1945) 145-182.

Gorman, Frank H. , "Ritual Studies and Biblical Studies: Assessment of the Past; Prospects for the Future": *Semeia* 67 (1994) 13-36.

Grabbe, Lester L., *Wisdom of Solomon* (London - New York: T&T Clark, 1997, reimpr. 2003).

Grabbe, Lester L., *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yavneh* (London - New York: Routledge, 2000).

Grabbe, Lester L., *An Introduction to Second Temple Judaism. History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus* (London - New York: T&T Clark, 2010).

Griffith-Jones, Robin, "Transformation by a Text: The Gospel of John", en: Flannery, F. - Shantz, C. (ed.), *Experientia I. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity* (Leiden – Boston: Brill, 2008) 105-123.

Grimes, Ronald L., *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory* (Columbia: University of South Carolina Press, 1990).

Grimes, Ronald L., *Beginnings in Ritual Studies* (Columbia: University of South Carolina Press, ^{2}1995).

Grimes, Ronald L., "Performance", en: Kreinath, J. - Snoek, J. - Stausberg, M. (ed.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Leiden - Boston: Brill, 2006) 379-394.

Gruenwald, Ithamar, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (Leiden-Boston: Brill, 2003).

Guijarro, Santiago - Rodríguez, Ana, "The 'Messianic' Anointing of Jesus (Mark 14:3-9)": *BTB* 41.3 (2011) 132-143.

Haas, C. - De Jonge, M. - Swellengrebel, J.L., *A Translator's Handbook on the Letters of John* (London: United Bible Societies, 1972).

Hachlili, Rachel, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (Leiden – Boston: Brill, 2005).

Hachlili, Rachel, *Ancient Synagogues - Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research* (Leiden - Boston: Brill, 2013).

Hakola, Raimo, "A Character Resurrected: Lazarus in the Fourth Gospel and Afterwards", en: Rhoads, D. - Syreeni, K. (ed.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 223-263.

Håland, Evy Johanne, "Greek Women and Death, Ancient and Modern: A Comparative Analysis", en: Håland, E.J. (ed.), *Women, Pain and Death. Rituals and Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008) 34-62.

Håland, Evy Johanne, "Introduction", en: Håland, E.J. (ed.), *Women, Pain and Death. Rituals and Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008) 1-14.

Hame, Kerri J., *Ta Nomizomena: Private Greek Death-Ritual in the Historical Sources and Tragedy (Doctoral Dissertation)* (Ann Arbor: Bryn Mawr College, 1999; http://search.proquest.com/docview/304496399?accountid=14529).

Hannah, Darrel D., "Isaiah within Judaism of the Second Temple Period", en: Moyise, S. - Menken, M.J.J. (ed.), *Isaiah in the New Testament: the New Testament and the Scriptures of Israel* (London - New York: T&T Clark, 2005) 7-33.

Hardin, Richard F., "'Ritual' in Recent Criticism: The Elusive Sense of Community": *PMLA* 98.5 (1983) 846-862.

Harland, Philip A., *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003).

Harland, Philip A., *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians* (New York - London: T&T Clark, 2009).

Harvey, Susan Ashbrook, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfatory Imagination* (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 2006).

Hayslip, Bert Jr., "Death Denial. Hiding and Camouflaging Death", en: Bryant, C.D. (ed.), *Handbook of Death and Dying I* (Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage Publications, 2003) 34-42.

Hearon, Holly E., "From Narrative to Performance: Methodological Considerations and Interpretive Moves", en: Iverson, K.R. - Skinner, C.W. (ed.), *Mark as Story. Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011) 211-232.

Hengel, Martin - Bailey, Daniel P., "The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period", en: Janowski, B. - Stuhlmacher, P. (ed.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004) 75-146.

Henneberry, Brian Harold, *The Raising of Lazarus (John 11: 1-44); An Evaluation of the Hypothesis that A Written Tradition Lies behind the Narrative (Doctoral Dissertation)* (Ann Arbor: Universite Catholique de Louvain, 1984; http://search.proquest.com/docview/303200105?accountid=14529).

Hertz, Robert, *Death and the Right Hand* (London - New York: Routledge, 1960, reimpr. 2004).

Holst-Warhaft, Gail, *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature* (London - New York: Routledge, 1992).

Holst-Warhaft, Gail, "Death and the Maiden: Sex, Death, and Women's Laments", en: Håland, E.J. (ed.), *Women, Pain and Death. Rituals and Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008) 15-33.

Holst, Robert, "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method": *JBL* 95.3 (1976) 435-446.

Hope, Valerie M., "Contempt and Respect. The Treatment of the Corpse in Ancient Rome", en: Hope, V.M. - Marshall, E. (ed.), *Death and Disease in the Ancient City* (London-New York: Routledge, 2000) 104-127.

Hope, Valerie M., *Death in Ancient Rome. A Sourcebook* (London - New York: Routledge, 2007).

Hope, Valerie M. - Marshall, Eiream, "Introduction", en: Hope, V.M. - Marshall, E. (ed.), *Death and Disease in the Ancient City* (London-New York: Routledge, 2000) 1-7.

Hopkins, Keith, *Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History II* (New York: Cambridge University Press, 1983, edición digital 2006).

Howes, David, "Olfation and Transition", en: Howes, D. (ed.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1991) 128-147.

Hunt, Steven A. - Zimmerman, Ruben - Tolmie, Francois D. (ed.), *Character Studies in the Fourth Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

Huntinton, Richard - Metclaf, Peter, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual* (Cambridge - London - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 1979).

Hurtado, Larry W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008).

Hurtado, Larry W., *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2010).

Hurtado, Larry W., "Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Text in Early Christianity": *NTS* 60.3 (2014) 321-340.

Hylen, Susan E., *Imperfect Believers: Ambigous Characters in the Gospel of John* (Louisville: Westminster John Knox, 2009).

Hylen, Susan E., "The Disciples: The "Now" and "Not Yet" of Belief in Jesus", en: Hunt, S.A. - Tolmie, F.D. - Zimmerman, R. (ed.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 214-227.

Iverson, Kelly R., "Oral Fixation or Oral Corrective? A Response to Larry Hurtado": *NTS* 62 (2016) 183-200.

Jenni, Ernst – Westermann, Claus. – Mugica, J. Antonio, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. 2 Vol.* (Madrid: Cristiandad, 1978).

Jensen, Robin M., "Dining with the Dead: From the *Mensa* to the Altar in Christian Late Antiquity", en: Brink, L. - Green, D. (ed.), *Commemorating the Dead. Texts and*

Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewisth, and Christian Burials (Berlin - New York: de Gruyter, 2008) 107-143.

Johnson, M.D., "Life of Adam and Eve", en: Charlesworth, J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha II* (New York - London - Toronto - Sydney - Auckland: Doubleday, 1985) 249-295.

Jones, H. Stuart, "The Memoria Apostolorum on the Via Appia": *JTS* 28.109 (1926) 30-39.

Kamen, Deborah, "The Life Cycle in Archaic Greece", en: Shapiro, H.A. (ed.), *A Cambridge Companion to Archaic Greece* (Cambridge - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 2007) 85-107.

Kearl, Michael C., *Endings. A Sociology of Death and Dying* (New York: Oxford University Press, 1989).

Keener, Craig S., *The Gospel of John. A Commentary I* (Michigan: Baker Academic, 2003).

Keener, Craig S., *The Gospel of John. A Commentary II* (Michigan: Baker Academic, 2003).

Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (ed.) / ed. italiana de Montagnini, F. – Scarpat, G., *Grande lessico del Nuovo Testamento. 16 Vol.* (Brescia: Paideia, 1965-1992).

Kitzberger, Ingrid Rosa, "Mary of Bethany and Mary of Magdala - Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response": *NTS* 41 (1995) 564-586.

Klassen, William, "ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Johannine Corpus", en: Fitzgerald, J.T. (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (Leiden - New York - Köln: Brill, 1997) 227-254.

Klauck, Hans-Josef, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).

Klingbeil, Gerald A., *Bridging the Gap. Ritual and Ritual Texts in the Bible* (Indiana: Eisenbrauns, 2007).

Klinghardt, Matthias, "A Typology of the Communal Meal", en: Smith, D.E. - Taussig, H. (ed.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table* (New York: Palgrave Macmillan, 2012) 9-22.

Kobel, Esther, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context* (Leiden - Boston: Brill, 2011).

Koester, Craig R., *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community* (Minneapolis: Fortress Press, ^{2}2003).

Koet, Bart J. - Sproston North, Wendy E., "The Image of Martha in Luke 10,38-42 and in John 11,1-12,8", en: Verheyden, J. - Van Belle, G. - Van der Watt, J.G. (ed.), *Miracles and Imaginery in Luke and John. Festschrift Ulrich Busse* (Leuven - Paris - Dudley, MA: Uitgeverij Peeters, 2008) 47-66.

Konstan, David, "Patrons and Friends": *CP* 90.4 (1995) 328-342.

Konstan, David, *Friendship in the Classical World* (New York: Cambridge University Press, 1997).

Köstenberger, Andreas J., "John", en: Beale, G.K. - Carson, D.A. (ed.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Michigan: Baker Academic, 2007, edición digital 2011) 1289-1577.

Kraemer, David, *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism* (London - New York: Routledge, 2000).

Kurek-Chomycz, Dominika A., "The Fragance of Her Perfume. The Significance of Sense Imaginery in John's Account of the Anointing in Bethany": *NovT* 52 (2010) 334-354.

Kysar, Robert, *Voyages with John. Charting the Fourth Gospel* (Waco: Baylor University Press, 2005).

Laato, Antti, *Who Is the Servant of the Lord? Jewish and Christian Interpretation on Isaiah 53 From Antiquity to the Middle Ages* (Eisenbrauns: Åbo Akademi University, 2012).

LaHurd, Carol Schersten, "Reader Response to Ritual Elements in Mark 5:1-20": *BTB* 20 (1990) 154-160.

LaHurd, Carol Schersten, "Exactly What's Ritual About The Experience of Reading/Hearing Mark's Gospel?": *Semeia* 67 (1994) 199-208.

Laín Entralgo, Pedro, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Madrid: Revista de Occidente, 1958).

Lamoreaux, Jason T., "Social Identity, Boundary Breaking and Ritual: Saul's Recruitment on the Road to Damascus": *BTB* 38.3 (2008) 122-134.

Lamoreaux, Jason T., "BTB Readers Guide: Ritual Studies": *BTB* 39.3 (2009) 153-165.

Lamoreaux, Jason T., *Ritual, Women, and Philippi. Reimagining the Early Philippian Community* (Oregon: Cascade Books, 2013).

Lang, Bernhard, "The Baptismal Raising of Lazarus. A New Interpretation of John 11": *NovT* 58.3 (2016) 301-317.

Lassen, Eva Marie, "The Roman Family: Ideal and Metaphor", en: Moxnes, H. (ed.), *Constructing Early Christian Families as Social Reality and Metaphor* (London - New York: Routledge, 1997) 103-120.

Lear, Jonathan, "Catharsis", en: Hagberg, G.L. - Jost, W. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Literature* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010) 193-211.

Lee, Dorothy A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

Lee, Dorothy A., "The Gospel of John and the Five Senses": *JBL* 129.1 (2010) 115-127.

Lee, Dorothy A., "Martha and Mary: Levels of Characterization in Luke and John", en: Skinner, C.W. (ed.), *Characters and Characterization in the Gospel of John* (London - New Delhi - New York - Sidney: Bloomsbury T&T Clark, 2012) 197-220.

Legault, André, "An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee (Lk 7,36-50) and Bethany (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Jn 12,1-8)": *CBQ* 16 (1954) 131-145.

Leon-Dufour, Xabier, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca: Sígueme, ^{2}1974).

Léon-Dufour, Xabier, *Lectura del evangelio de Juan (Jn 18-21) IV* (Salamanca: Sígueme, 1998).

Léon-Dufour, Xavier, *Lectura del evangelio de Juan (Jn 5-12) II* (Salamanca: Sigueme, 1992).

Levine, Lee I., *The Ancient Sinagogue. The First Thousand Years* (London: Yale University Press, ^{2}2005).

Liddell, Henry G. – Scott, Robert – Jones, Henry S., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

Lieu, Judith M., *The Theology of the Johannine Epistles* (Cambridge - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 1991).

Lieu, Judith M., "Anti-Judaism in the Fourth Gospel: Explanation and Hermeneutics", en: Bieringer, R. - Pollefeyt, D. - Vandecasteele-Vanneuville, F. (ed.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen: Royal Van Gorcum, 2001) 126-143.

Lieu, Judith M., *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity* (London - New York: T&T Clark, 2002).

Lincoln, Andrew T., "'I am the Resurrection and the Life': the Resurrection Message of the Fourth Gospel", en: Longenecker, R.N. (ed.), *Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the New Testament* (Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 1998) 122-144.

Lincoln, Andrew T., "The Lazarus Story: A Literary Perspective", en: Bauckham, R. - Mosser, C. (ed.), *The Gospel of John and Christian Theology* (Michigan - Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008) 2759-3046 (version Kindle).

Lindars, Barnabas, *The Gospel of John: Based on the Revised Standard Version* (Michigan: Eerdmans, 1972, reimpr. 1981).

Lindsay, Hugh, "Death-Pollution and Funerals in the City of Rome", en: Hope, V.M. - Marshall, E. (ed.), *Death and Disease in the Ancient City* (London - New York: Routledge, 2000) 152-172.

Lindsay, Hugh, "Eating with the Dead: The Roman Funerary Banquet", en: Nielsen, I. - Nielsen, H.S. (ed.), *Meals in Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Aarhus: Aarhus University Press, ^{2}2001) 67-80.

Litwa, David M., "Behold Adam: A Reading of John 19,5": *HBT* 32 (2010) 129-143.

Loraux, Nicole, *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City* (Cambridge - London: Harvard University Press, 1986).

Louw, J.P. – Nida, Eugene A., *Greek - English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains. 2 Vol.* (New York: United Bible Societies, 1988).

Lowth, Robert, *Lectures of the Sacred Poetry of the Hebrews* (London: Thomas Tegg & Son, ^{3}1835).

MacMullen, Ramsay, "Christian Ancestor Worship in Rome": *JBL* 129.3 (2010) 597-613.

Malina, Bruce J., *El mundo del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 1995).

Malina, Bruce J., "El colectivismo en la cultura mediterránea", en: Neufeld, D. - DeMaris, R.E. (ed.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2014) 41-57.

Malina, Bruce J. - Rohrbaugh, Richard L., *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

Malzoni, Cláudio V., "Da cabeça aos pés. A unçao de Jesus em Betánia, em Mc 14,3-9 e nos textos afins na tradiçao evangélica": *PerTeol* 30 (1998) 95-106.

Manns, Frédéric, "En marge des récits de la résurrection dans l'évangile de Jean: le verbe voir": *RevSR* 57 (1983) 10-28.

Manns, Frédéric, *L'evangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1991).

Manns, Frédéric "Lecture symbolique de Jean 12,1-11": *LASBF* 36 (1986) 85-110.

Marchadour, Alain, *Lazare. Histoire d'un récit, récits d'une histoire* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1988).

Martin, James P., "History and Eschatology in the Lazarus Narrative John 11.1-44": *SJT* 17.2 (1964) 332-343.

Martyn, J. Louis, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York: Harper & Row, 1968).

McCane, Byron R., *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus* (Harrisburg - London - New York: Trinity Press International, 2003).

McGowan, Andrew B., *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014).

Meier, John P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico II/2. Los milagros* (Estella: Verbo Divino, 2000).

Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London - New York: United Bible Societies, 1971).

Mihalios, Stefanos, *The Danielic Eschatological Hour in the Johannine Literature* (London - New York: T&T Clark, 2011).

Miquel Pericás, Esther, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores: el significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la sociología del conocimiento* (Estella: Verbo Divino, 2007).

Miquel Pericás, Esther, *Qué se sabe de... El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Estella: Verbo Divino, 2011).

Mirón Pérez, Mª Dolores, "*In memoriam mulieris*: Rituales y honores funerarios femeninos en Roma", en: Molas Font, M.D. - Guerra López, S. (ed.), *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2004) 189-235.

Mlakuzhyil, George, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (Roma: Editrie Pontificio Istituto Biblico, 1987).

Molas Font, Maria Dolors, "Mujeres y rituales funerarios en la Grecia antigua", en: Molas Font, M.D. - Guerra López, S. (ed.), *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2002) 99-126.

Moloney, Francis J., "Can Everyone be Wrong? A Reading of John 11,1-12,8": *NTS* 49 (2003) 505-527.

Moloney, Francis J., *El evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino, 2005).

Moore, Calvin Conzelus, "The Universal Fear of Death and the Cultural Response", en: Bryant, C.D. (ed.), *Handbook of Death and Dying I* (Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage Publications, 2003) 3-13.

Morris, Ian, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Morris, Leon, *The Gospel According to John. Revised* (Michigan: Eermands Publishing Company, ePub ed., ^{2}1995).

Moss, Candida, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom* (New York: HarperOne, ePub ed., 2013).

Moulton, James H., *A Grammar of New Testament Greek II. Accidence and Word Formation with an Appendix on Semitism in the New Testament* (London - New York: T&T Clark, 1963, reimpr. 2004).

Moulton, James H. - Turner, Nigel, *A Grammar of New Testament Greek III. Syntax* (Edinburgh: T&T Clark, 1963, reimpr. 2005).

Moxnes, Halvor, "What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families", en: Moxnes, H. (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor* (London - New York: Routledge, 1997) 13-41.

Murphy-O'Connor, Jerome, "Place Names in the Fourth Gospel (II): Bethany (Jn 1:28; 11:18) and Ephraim (Jn 11:54)": *RB* 120.1 (2013) 85-98.

Myers, Alicia D., "Review Essay: The Ambiguous Character of Johannine Characterization: An Overview of Recent Contributions and a Proposal": *PRSt* 39.3 (2012) 289-298.

Myers, Alicia D., "Gender, Rhetoric and Recognition: Characterizing Jesus and (Re)defining Masculinity in the Gospel of John": *JSNT* 38.2 (2015) 191-218.

Nässelqvist, Dan, *Public Reading in Early Christianity. Lectors, Manuscripts, and Sound in the Oral Delivery of John 1-4* (Leiden - Boston: Brill, 2016).

Navarro, Mercedes, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8* (Estella: Verbo Divino, 1999).

Neymeyer, Robert A. - Gamino, Louis A., "The Experience of Grief and Bereavement", en: Bryant, C.D. (ed.), *Handbook of Death and Dying II* (Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage Publications, 2003) 847-854.

Neyrey, Jerome H., *An Ideology of Revolt: John's Christology in Social-Science Perspective* (Philadelphia: Fortress Pr, 1988).

Neyrey, Jerome H., "The Footwashing in John 13:6-11 : Transformation Ritual or Ceremony?", en: White, M.L. - Yarbrough, L.O. (ed.), *The Social World of the First Christians* (Minneapolis: Fortress Pr, 1995) 198-213.

Neyrey, Jerome H., "Despising the Shame of the Cross: Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative": *Semeia* 69 (1996) 113-137.

Neyrey, Jerome H., "The 'Noble Shepherd' in John 10: Cultural and Rhetorical Background": *JBL* 120.2 (2001) 267-291.

Neyrey, Jerome H., "Encomium versus Vituperation: Contrasting Portraits of Jesus in the Fourth Gospel": *JBL* 126.3 (2007) 529-552.

Neyrey, Jerome H., *The Gospel of John* (New York: Cambridge University Press, 2007).

Nickelsburg, George W.E., *Ancient Judaism and Christian Origins. Diversity, Continuity, and Transformation* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).

Nickelsburg, George W.E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction* (Minneapolis: Fortress Press, ^{2}2005).

Nickelsburg, George W.E., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity. Expanded Edition* (Massachusetts: Harvard University Press, ^{2}2006).

Nir, Rivna, "The Aromatic Fragances of Paradise in the Greek Life of Adam and Eve and the Christian Origin of the Composition": *NovT* 46 (2004) 20-45.

Nolli, Gianfranco, *Evangelo secondo Giovanni* (Cittá del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987).

Noy, David, "Where Were the Jews of the Diaspora buried?", en: Goodman, M. (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World* (New York: Oxford Univesity Press, 1998) 75-89.

Noy, David, "The Sixth Hour is the Mealtime for Scholars: Jewish Meals in the Roman World", en: Nielsen, I. - Nielsen, H.S. (ed.), *Meals in Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Aarhus: Aarhus University Press, ^{2}2001) 134-144.

O'Day, Gail R., "Jesus as Friend in the Gospel of John": *Int* 58.2 (2004) 144-157.

O'Day, Gail R., "Martha: Seeing the Glory of God", en: Hunt, S.A. - Tolmie, F.D. - Zimmerman, R. (ed.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 487-503.

O'Donnell, Tim, "Complementary Eschatologies in John 5:19-30": *CBQ* 70 (2008) 750-765.

Olyan, Saul M., *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Osiek, Carolyn, "The Women at the Tomb: What Are They Doing There?": *ExAud* (1993) 97-107.

Osiek, Carolyn - Macdonald, Margaret Y. - Tulloch, Janet H., "Las patronas en la vida de las iglesias domésticas", en: Osiek, C. - Macdonald, M.Y. - Tulloch, J.H. (ed.), *El lugar de la mujer en la Iglesia Primitiva* (Salamanca: Sígueme, 2007) 271-304.

Pamment, Margaret, "The Meaning of Doxa in the Fourth Gospel": *ZNW* 74 (1983) 12-16.

Parker, David C., *The Living Text of the Gospels* (New York: Cambridge University Press, 1997).

Patterson, John R., "On the Margins of the City of Rome", en: Hope, V.M. - Marshall, E. (ed.), *Death and Disease in the Ancient City* (London-New York: Routledge, 2000) 85-103.

Petersen, Anders Klostergaard, "Shedding new Light on Paul's Understanding of Baptism: a Ritual-Theoretical Approach to Romans 6": *ST* 52 (1998) 3-28.

Piper, Ronald A., "Glory, Honor and Patronage in the Fourth Gospel: Understanding the Doxa Given to Disciples in John 17", en: Pilch, J.J. (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina* (Leiden - Boston - Köln: Brill, 2001) 281-309.

Pomeroy, Sarah B., *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities* (Oxford: Claredon Press, 1998).

Ponthot, Joseph, "La methode historico-critique en exegese application a Jean 11", en: Descamps, A.L*., et al.* (ed.), *Genèse et structure d'un texte du nouveau testament. Étude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'evangile de Jean* (Paris: Le Cerf, 1981) 81-105.

Poythress, Vern S., "The Use of the Intersentence Conjunctions *De*, *Oun*, *Kai,* and Asyndeton in the Gospel of John": *NovT* 26 (1984) 312-340.

Puech, Émile, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'una croyance dans le judaïsme ancien II. Les données qumraniennes et classiques* (Paris: Librairie Lecoffre, 1993).

Puech, Émile, "La conception de la vie future dans le livre de la Sagesse et les manuscrits de la Mer Morte: un aperçu": *RevQ* 21/82 (2003) 209-232.

Räisänen, Heikki, *El nacimiento de las creencias cristianas* (Salamanca: Sígueme, 2011).

Rappaport, Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Rebillard, Éric, *The Care of the Dead in Late Antiquity* (New York: Cornel University Press, 2009).

Reeve, Teresa L., *Luke 3:1-4:15 and the Rite of Passage in Ancient Literature: Liminality and Transformation (Doctoral Dissertation)* (Ann Arbor: University of Notre Dame, 2007; http://search.proquest.com/docview/304817035?accountid=14529).

Reinhartz, Adele, "From Narrative to History: the Resurrection of Mary and Martha", en: Levine, A.J. (ed.), *'Women like this'. New Perspectives of Jewish Women in the Greco-Roman World* (Atlanta: Scholars Press, 1991) 161-184.

Reinhartz, Adele, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John* (New York - London: Continuum, 2001).

Reinhartz, Adele, "Women in the Johannine Community: An Exercise in Historical Imagination", en: Levine, A.J. (ed.), *A Feminist Companion to John II* (London - New York: Sheffield Academic Press, 2003) 14-33.

Reinhartz, Adele, "The Vanishing Jews of Antiquity": *The Marginalia Review of Books* (2014) http://marginalia.lareviewofbooks.org/vanishing-jews-antiquity-adele-reinhartz/.

Rhoads, David - Dewey, Joanna, "Performance Criticism: A Paradigm Shift in New Testament Studies", en: Iverson, K.R. (ed.), *From text to performance. Narrative and Performance Criticism in Dialogue and Debate* (Oregon: Cascade Books, 2014) 1-26.

Ribera Florit, Josep, "La escatología en el targum Jonatan (Tg Jon) y su relación con el targum palestinense (Tg Pal)", en: Collado-Bertomeu, V. - Vilar-Hueso, V. (ed.), *II Simposio bíblico español* (Valencia - Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1987) 487-499.

Robinson, John A.T., "The Destination and Purpose of St John's Gospel": *NTS* 6 117-131.

Rochais, Gerard, *Les recits de resurrection des morts dans le Nouveau Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Rodríguez Moreno, Mery, "Un gesto de mujer como inspiración del lavatorio de los pies de Jesús (Jn 13,1-20)", en: Bernabé, C. (ed.), *Con ellas tras Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana* (Estella: Verbo Divino, 2010) 165-198.

Roller, Matthew, "Horizontal Women: Posture and Sex in the Roman *Convivium*": *AJP* 124.3 (2003) 377-422.

Rothgery, Eric J., "Prayer", en: Salamone, F.A. (ed.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals* (New York - London: Routledge, 2004) 336-339.

Safrai, Shmuel, "Home and Family", en: Safray, S. - Stern, M. (ed.), *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum I/2. The Jewish People in the First Century.*

Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions (Philadelphia: Fortress Press, 1987) 728-792.

Salazar Infante, Joan, "Jesus Shed Tears in Frustration: The Contribution of *dakryō* and *klaiō* to the Interpretation of John 11:35": *Pacifica* 27.3 (2014) 239-252.

Sanders, J. N. , "'Those Whom Jesus Loved' (John XI.5)": *NTS* 1 (1954-1955) 29-41.

Sano, Mitsuyoshi, "*Collegia* through Their Funeral Activities: New Light on Sociability in the Early Roman Empire": *ETF, Serie II* 25 (2012) 393-414.

Schnackenburg, Rudolf, *El evangelio segun San Juan II. Versión y comentario* (Barcelona: Herder, 1980).

Schnackenburg, Rudolf, *El evangelio según San Juan III. Versión, comentario e índices* (Barcelona: Herder, 1980).

Schneiders, Gerhard – Balz, Horst, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. 2 Vol.* (Salamanca: Sígueme, ^{3}2005-^{3}2012).

Schneiders, Sandra M., "Death in the Community of Eternal Life. History, Theology, and Spirituality in John 11": *Int* 41.1 (1987) 44-56.

Schneiders, Sandra M., *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (New York: HarperCollins Publishers, 1991).

Schneiders, Sandra M., "The Resurrection of the Body in the Fourth Gospel", en: Schneiders, S. (ed.), *Jesus Risen in Our Midst. Essays on the Resurrection of Jesus in the Fourth Gospel* (Minnesota: Liturgical Press, 2013) 61-96.

Schwiebert, Jonathan, "Biblical Scholars Embrace Rituals": *CSSRB* 38.1 (2009) 3-5.

Seaford, Richard, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

Seale, Clive, *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Seim, Turid Karlsen - Økland, Jorunn, "Introduction", en: Seim, T.K. - Økland, J. (ed.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2009) 1-18.

Seim, Turid Karlsen - Økland, Jorunn (ed.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2009).

Seremetakis, C. Nadia, "Duration of Pain: The Antiphony of Death and Women's Power in Southern Greece", en: Seremetakis, C.N. (ed.), *Ritual, Power and the Body. Historical Perspectives on the Representation of Greek Women* (New York: Pella Publishing Company, 1993) 119-149.

Setzer, Claudia, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self Definition* (Boston - Leiden: Brill, 2004).

Shiell, William D., *Reading Acts. The Lector and the Early Christian Audience* (Boston - Leiden: Brill, 2004).

Skinner, Christopher W., "Characters and Characterization in the Gospel of John. Reflections on the Status Quaestionis", en: Skinner, C.W. (ed.), *Characters and Characterization in the Gospel of John* (London - New York: Bloomsbury, 2013) XII-XXXII.

Smit, Peter-Ben, "Incense Revisited: Reviewing the Evidence for Incense as a Clue to the Christian Provenance of the Greek Life of Adam and Eve": *NovT* 46 (2004) 369-375.

Smith, Dennis E., *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (Estella: Verbo Divino, 2009).

Smith, Dennis E., "The Greco-Roman Banquet as a Social Institution", en: Smith, D.E. - Taussig, H. (ed.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table* (New York: Palgrave Macmillan, 2012) 23-33.

Smith, J. Cromarty, "Myrrh", en: Hastings, J. (ed.), *A Dictionary of Christ and the Gospels II* (Edinburgh: T&T Clark, 1912) 212-213.

Smyth, Herbert W., *A Greek Grammar for Colleges* (New York - Boston - Cincinnati - Atlanta - Chicago: American Book Company, 1920).

Snoek, Jan A.M. , "Defining 'rituals'", en: Kreinath, J. - Snoek, J. - Stausberg, M. (ed.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Leiden - Boston: Brill, 2006) 3-14.

Sperber, Dan, *El simbolismo en general* (Barcelona: Anthropos, 1978, reimpr. 1988).

Sproston North, Wendy E., "Jesus' Prayer in John 11", en: Moyise, S. (ed.), *The Old Testament in the New Testament. Essays in Honour of J. L. North* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) 164-180.

Sproston North, Wendy E., *The Lazarus Story within the Johannine Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

Sproston North, Wendy E., "'Bethany beyond the Jordan' (John 1:28) in Retrospect: the View from John 10:40 and Related Texts", en: Koet, B.J. - Moyise, S. - Verheyden, J. (ed.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Essays in Honour of Maarten J.J. Menken* (Leiden - Boston: Brill, 2013) 129-140.

Sproston North, Wendy E., "'Lord, If you had been here...' (John 11.21)': The Absence of Jesus and Strategies of Consolation in the Fourth Gospel": *JSNT* 36 (2013) 39-52.

Standhartinger, Angela, "What Women Were Accustomed to Do for the Dead Beloved by Them" (Gospel of Peter 12.50): Traces of Laments and Mourning Rituals in Early Eastern, Passion, and Lord's Supper Traditions": *JBL* 129.3 (2010) 559-574.

Standhartinger, Angela, "Women in Early Christian Meal Gatherings: Discourse and Reality", en: Smith, D.E. - Taussig, H. (ed.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table* (New York: Palgrave Macmillan, 2012) 87-108.

Steinsaltz, Adin, *Introducción al Talmud* (Barcelona: Riopiedras, 2000).

Stibbe, Mark W. G., *John's Gospel* (London - New York: Routledge, 1994, edición digital 2001).

Stibbe, Mark W.G., "A Tomb with a View: John 11.1-44 in Narrative-Critical Perspective": *NTS* 40 (1994) 38-54.

Story, Cullen I.K., "The Mental Attitude of Jesus at Bethany: John 11.33-38": *NTS* 37 (1991) 51-66.

Stuckenbruck, Loren T., "Apocrypha and Pseudoepigrapha", en: Collins, J. - Harlow, D.C. (ed.), *Early Judaism. A Comprehensive Overview* (Grand Rapids: Eermans, 2010) 179-203.

Suggit, John, "Jesus the Gardener: the Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation": *Neot* 33.1 (1999) 161-168.

Tambiah, Stanley J., "A Performative Approach to Ritual": *PBA* 65 (1979) 113-169.

Taussig, Hal, *In the Beginning Was the Meal* (Minneapolis: Fortress Press, 2009).

Theissen, Gerd - Merz, Annette, *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme, 2000).

Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte* (México: Fondo de cultura económica, 1983).

Thompson, Marianne Meye, "'God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen': The Characterization of God in the Gospel of John": *Semeia* 63 (1993) 177-204.

Tovey, Derek M.H., *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

Tovey, Derek M.H., "On not Unbinding the Lazarus Story: The Nexus of History and Theology in John 11:1-44", en: Anderson, P.N. - Just, F. - Thatcher, T. (ed.), *John, Jesus, and History II. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (Atlanta: SBL, 2009) 213-223.

Trebilco, Paul, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

Tulloch, Janet H., "Mujeres que dirigen banquetes funerarios familiares", en: Osiek, C. - Macdonald, M.Y. - Tulloch, J.H. (ed.), *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 2007) 233-270.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (Madrid: Siglo veintiuno editores, 1980).

Turner, Victor, *El proceso ritual: estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988).

Uro, Risto, "Ritual, Memory and Writing in Early Christianity": *Temenos* 47.2 (2011) 159-182.

Uro, Risto, "The Interface of Ritual and Writing in the Transmission of Early Christian Traditions", en: Czachesz, I. - Uro, R. (ed.), *Mind, Morality and Magic* (Durham: Acumen, 2013) 62-76.

Uro, Risto, "El rito y los orígenes cristianos", en: Neufeld, D. - DeMaris, R.E. (ed.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2014) 315-331.

Valdés Guía, Miriam, "Restricciones funerarias en la legislación ateniense; el papel de la mujer": *ARYS* 1 (1998) 51-61.

Valdés Guía, Miriam, "Banquetes funerarios y Eupátridas: el ritual de Opferrinnen en Atenas arcaica": *ARYS* 9 (2011) 49-65.

Van Belle, G., "The Death of Jesus and the Literary Unity of the Fourth Gospel", en: Van Belle, G. (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (Leuven: Leuven University Press, 2007) 3-64.

van der Watt, Jan G., "Double Entendre in the Gospel According to John", en: Van Belle, G. - Van der Watt, J.G. - Maritz, P. (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel.*

Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (Leuven: Leuven University Press, 2005) 463-481.

van der Watt, Jan G., "Salvation in the Gospel According to John", en: van der Watt, J.G. (ed.), *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology* (Leiden - Boston: Brill, 2005) 101-131.

Van der Watt, Jan G., "Eschatology in John. A Continuous Process of Realizing Events", en: Van der Watt, J.G. (ed.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 109-140.

van Dijk-Hemmes, Fokkelien, "Traces of Women's Text in the Hebrew Bible", en: Brenner, A. - van Dijk-Hemmes, F. (ed.), *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Leiden - New York - Köln: Brill, 1993) 17-109.

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza Editorial, 2008).

van Henten, Jan Willem - Avemarie, Friedrich, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity* (London - New York: Routledge, 2002).

Van Tilborg, Sjef, *Reading John in Ephesus* (Leiden: Brill, 1996).

Vidal, Senén, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús. El evangelio y las cartas de Juan* (Salamanca: Sígueme, 1997).

Von Wahlde, Urban C., "'The Jews' in the Gospel of John. Fifteen Years of Research (1983-1998)": *ETL* 76.1 (2000) 30-55.

Von Wahlde, Urban C., "The Interpretation of the Death of Jesus in John against the Background of First Century Jewish Eschatological Expectations ", en: van Belle, G. (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (Leuven: Leuven University Press, 2007) 555-565.

Voorwinde, Stephen, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel. Human or Divine?* (New York: T&T Clark, 2005).

Weinberg, Darin, "Prejuice", en: Turner, B.S. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 470-472.

Wilkinson Duran, Nicole, *The Power of Disorder. Rituals Elements in Mark's Passion Narrative* (New York: T&T Clark, 2008).

Wilson, John F., *Caesarea Philippi. Banias, The Lost City of Pan* (London - New York: I. B. Tauris, 2004).

Wilson, John F., "Paneas/Caesarea Philippi and the World of the Gospels": *Forum* 3.1 (2014) 7-26.

Williams, Catrin H., "Isaiah in John's Gospel", en: Moyise, S. - Menken, M.J.J. (ed.), *Isaiah in the New Testament: the New Testament and the Scriptures of Israel* (London - New York: T&T Clark, 2005) 101-116.

Williams, Catrin H., "The Testimony of Isaiah and Johannine Christology", en: McGinnis, C.M. - Tull, P.K. (ed.), *'As Those Who Are Taught'. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006) 107-124.

Wright, Nicholas T. , *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios* (Estella: Verbo Divino, 2008).

Wyatt, Nicolas, "'Supposing Him to Be the Gardener' (John 20,15): A Study of the Paradise Motif in John": *ZNW* 81.1 (1990) 21-38.

Zamfir, Korinna, "'A Man in Suffering, Acquainted with the Bearing of Sickness'. The New Testament Reception of Isa 52-53 as a Reading of the LXX": *Sacra Scripta* XI.1 (2013) 112-136.

Zerwick, Maximiliano, *El griego del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 1997).

Zimmermann, Ruben, "The Narrative Hermeneutics in John 11. Learning with Lazarus How to Understand Death, Life, and Resurrection", en: Koester, C.R. - Bieringer, R. (ed.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 75-101.

Zumstein, Jean, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21) II* (Genève: Labor et fides, 2007).

Zumstein, Jean, *L'Evangile selon Saint Jean (1-12) I* (Genève: Labor et fides, 2014).