



**FACULTAD DE TEOLOGÍA**

# **LA DECAPITACIÓN DE JUAN EL BAUTISTA**

Estudio exegético de Mc 6,14-29

Autor: Servinus Haryanto Nahak

Director: Prof. Dr. D. Fernando Rivas Rebaque

Madrid

Diciembre 2020



**FACULTAD DE TEOLOGÍA**

**LA DECAPITACIÓN DE JUAN EL BAUTISTA**

Estudio exegético de Mc 6,14-29

Por

Servinus Haryanto Nahak

Visto Bueno del Director

Prof. Dr. D. Fernando Rivas Rebaque

Fdo,

Madrid, diciembre 2020

# ÍNDICE

ÍNDICE .....	ii
ABREVIATURAS Y SIGLAS.....	iv
INTRODUCCIÓN .....	5
<b>CAPÍTULO I EL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE GALILEA Y PEREA EN LA ÉPOCA DE HERODES</b>	
<b>ANTIPAS .....</b>	<b>9</b>
1. Conocer a Herodes Antipas.....	9
1.1. <i>La familia y su mandato</i> .....	9
1.2. <i>Era un constructor</i> .....	12
1.3. <i>El matrimonio con Herodías y su derrota</i> .....	13
2. Situación social, política y económica.....	15
2.1. <i>Galilea: el motor de la economía</i> .....	15
2.2. <i>Una gran brecha social</i> .....	17
2.3. <i>El movimiento profético de Juan el Bautista</i> .....	18
3. Conclusión.....	19
<b>CAPÍTULO II ANÁLISIS LITERARIO DE Mc 6,14-29 .....</b>	<b>21</b>
1. Análisis histórico-crítico .....	22
1.1. <i>Análisis histórico-crítico de Mc 6,14-29</i> .....	22
1.1.1. Delimitación de Mc 6, 14-29.....	22
1.1.2. Lugar de Mc 6,14-29 en el contexto del evangelio de Marcos .....	24
1.1.3. Estructura de Mc 6,14-29.....	26
1.1.4. El género literario de Mc 6,14-29 .....	30
1.2. <i>Análisis de las variantes críticas de Mc 6,14-29</i> .....	31
1.2.1. Versículo 14.....	32
1.2.2. Versículo 16.....	33
1.2.3. Versículo 20.....	34
1.2.4. Versículo 22.....	34
1.2.5. Versículo 23.....	35
1.3. <i>Traducción del texto</i> .....	36
2. Análisis retórico.....	39
2.1. <i>Un panorama general</i> .....	39
2.2. <i>Análisis retórico de Mc 6,14-29</i> .....	42
2.2.1. Oposición: Herodes vs. Juan; el Rey vs. Profeta (vv. 14-16) .....	42
2.2.2. El banquete y la memoria de la decapitación de Juan (vv. 17-28) .....	45

2.2.3. El entierro de Juan (v.29) .....	55
3. Las cuestiones de antropología cultural de Mc 6,14-29 .....	57
3.1. <i>El banquete en el mundo antiguo</i> .....	57
3.2. <i>La decapitación y el entierro</i> .....	59
3.3. <i>El honor y la vergüenza</i> .....	61
4. Conclusión.....	63
<b>CAPÍTULO III COMPARACIÓN DE Mc 6,14-29 CON LOS SINÓPTICOS Y FLAVIO JOSEFO .....</b>	<b>65</b>
1. La muerte de Juan según Mateo 14,1-12 .....	66
1.1. <i>Comparación del texto</i> .....	66
1.1.1. Coincidencias .....	68
1.1.2. Discrepancias .....	70
1.2. <i>El Contexto de Mt 14,1-12</i> .....	75
1.2.1. Oposición de un Profeta .....	76
1.2.2. Paralelismo entre Juan y Jesús.....	78
2. La muerte de Juan según Lc 9,7-9 y 3,18-20 .....	80
2.1. <i>Los elementos en común y las diferencias</i> .....	80
2.2. <i>La omisión</i> .....	84
3. La muerte de Juan según Flavio Josefo ( <i>Ant. 18.116–119</i> ).....	86
3.1. <i>El texto</i> .....	86
3.2. <i>¿Una interpretación cristiana?</i> .....	89
3.3. <i>El debate sobre la fecha de la muerte de Juan</i> .....	91
4. Conclusión.....	93
<b>CAPÍTULO IV REFLEXIÓN EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE LA MUERTE DE JUAN EL BAUTISTA.....</b>	<b>95</b>
1. La función del relato de Mc 6,14-29 .....	96
1.1. <i>Juan como un modelo en el tiempo de crisis</i> .....	96
1.2. <i>Anticipación a la pasión de Jesús</i> .....	98
2. El poder y la vocación profética .....	99
2.1. <i>El poder, control y la paz</i> .....	99
2.2. <i>Un profeta y el poder de la palabra</i> .....	102
2.3. <i>El hermano como el horizonte del poder</i> .....	103
3. La banalidad del mal .....	105
3.1. <i>Reflexionar sobre el papel del verdugo</i> .....	105
3.2. <i>Romper la cadena de violencia</i> .....	107
<b>BIBLIOGRAFÍA FINAL .....</b>	<b>109</b>

## ABREVIATURAS Y SIGLAS

AT	Antiguo Testamento
cap	Capítulo
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
Cf.	confer (confróntese)
d.C.	después de Cristo
DV	Constitución Dogmática <i>Dei Verbum</i> sobre la Divina Revelación
JBL	Journal of Biblical Literature
Jn	Evangelio de Juan
JSHJ	Journal for the Study of the Historical Jesus
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
Lc	Evangelio de Lucas
Mc	Evangelio de Marcos
Mt	Evangelio de Mateo
Nº / nº	Número
NT	Nuevo Testamento
NTS	New Testament Studies
UNC Press	The University of North Carolina Press
USC Press	The University of South Carolina Press
V. / vv	Versículo/versículos

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, titulado «La decapitación de Juan el Bautista: Estudio exegético de Mc 6,14-29», surge como un intento de aplicar los métodos de la investigación bíblica y a la vez como requisito para la finalización de la licenciatura de la Teología.

La elección del tema se explica, en buena parte, por dos razones. En primer lugar, por la importancia de este mismo relato. La versión marcana se considera como el texto más antiguo y elaborado en primer siglo sobre la muerte de Juan Bautista. Como es sabido, tenemos otra versión más corta de Mateo y la versión de Flavio Josefo. Es decir, además de ser una figura importante para los cristianos, Juan era muy respetable por los judíos.

Tanto en el ámbito religioso como profano el relato de la decapitación de Juan ha sido y sigue siendo fuente de inspiraciones. Cabe mencionar algunos retratos medievales, por ejemplo, la obra de Mateo Giovannetti (1346-1348), Andrea Solario (1465-1524), Filippo Lippi (1406-1469)<sup>1</sup>, Miraflores (1490-1500) o Juan Carreño de Miranda (Siglo XVII), que se conserva en el museo del Prado. En el mundo del teatro destacan la obra de Oscar Wilde (*Salomé*), Gustave Flaubert (*Herodías*), Stéphane Mallarmé (*Herodías*) y Richard Strauss (*Salomé*)<sup>2</sup>. Todo esto confirma, por un lado, el papel importante del Bautista en la tradición judía-cristiana y, por otro, el interés de interpretar esa historia a la luz de un contexto actual.

En segundo lugar, el carácter profano de este relato nos dirige a la discusión sobre el concepto de «Palabra de Dios» que se desarrolla en la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II. Cuando se habla del género literario de este relato muchos autores dicen que Marcos lo elaboró de una historia popular que circulaba entre el pueblo. Es decir, utilizó todas las herramientas posibles de su época para componerlo de tal manera que se encaje bien con el esquema de su evangelio.

Sin duda, muchas obras del cine y teatro que nacieron de este relato confirman que la Biblia es un libro abierto para todos. Se puede leer como cualquier obra literaria. Sin embargo,

---

<sup>1</sup> Cf. Barbara Baert, "Wandering Heads, Wandering Media. Framing the Head of Saint John the Baptist between Sculpture and Painting", en ed. Barbara Baert y Sophia Rochmes, *Decapitation and Sacrifice Saint John's Head in Interdisciplinary Perspectives: Text, Object, Medium* (Leuven: Peeters, 2017), 216-224.

<sup>2</sup> René Girard, "Scandal and Dance: Salome in the Gospel of Mark", *New Literary History* 15, nº. 2 (1984): 311.

para nosotros este relato sigue siendo la Palabra de Dios. El documento *Verbum Domini* del Papa Benedicto XVI retoma la inspiración de *Dei Verbum* número 21 y hace hincapié a este asunto:

«Un concepto clave para comprender el texto sagrado como Palabra de Dios en palabras humanas es ciertamente el de *inspiración*. También aquí podemos sugerir una analogía: así como el Verbo de Dios se hizo carne por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María, así también la Sagrada Escritura nace del seno de la Iglesia por obra del mismo Espíritu. La Sagrada Escritura es “la Palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo”. De ese modo, se reconoce toda la importancia del autor humano, que ha escrito los textos inspirados y, al mismo tiempo, a Dios como el verdadero autor»<sup>3</sup>.

Así pues, esta tesina se realiza con un motivo teológico de conocer más a fondo el texto y sacar de él una nueva inspiración para nuestra vida. Este interés se dirige por los métodos de investigación que se aplica en las últimas décadas en el campo bíblico.

La Pontificia Comisión Bíblica, en el documento *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, reconoce la aportación de los distintos métodos y acercamientos a la interpretación del texto bíblico y subraya la necesidad del método histórico-crítico. La tarea de un exégeta católico, por tanto, no solamente consiste en estudiar y explicar la Sagrada Escritura para poner sus riquezas a la disposición de pastores y fieles, sino también al mismo tiempo es una tarea científica de carácter ecuménico<sup>4</sup>.

En esta investigación aplicaremos el análisis diacrónico y sincrónico para comprender el texto. Desde la hermenéutica sabemos que el significado que produce un texto nunca se acaba mientras haya actividad de lectura. Muchos autores han realizado sus análisis sobre este texto.

Básicamente se pueden clasificar en dos las tendencias que han estudiado este tema con anterioridad. En primer lugar, los que tienden a utilizar el análisis diacrónico. Destacan varios biblistas, entre otros, Vincent Taylor, Harold W. Hoehner, Joachim Gnilka, Juan Mateos y Fernando Camacho. Para estos investigadores Marcos fue el autor del relato. Esta convicción se basa sobre todo en el vocabulario de Marcos, que aparecen en el relato. Y han llegado a la conclusión de que el uso de la palabra «el rey» para referirse a Herodes fue intencional. A través de esta designación, Marcos quiere crear un contraste entre Herodes como una figura antagonista opuesta a la figura de Jesús como el verdadero rey de los judíos.

El segundo lugar se encuentran los estudiosos que tienden a utilizar el análisis narrativo en su lectura del texto. A este respecto podemos mencionar varios nombres, entre otros, Camille Focant, John R. Donahue y Daniel J. Harrington, Mercedes Navarro Puerto,

---

<sup>3</sup> Benedicto XVI, *Verbum Domini*, 19.

<sup>4</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, (Madrid: PPC, 1996<sup>4</sup>), 99-102.

Xabier Pikaza e Iranzu Galdeano. El énfasis del análisis narrativo radica en la observación de los personajes del relato, su caracterización y la secuencia narrativa en relación con el conjunto del libro. Según ellos, aunque sea una adición posterior, este texto conserva las claves interpretativas que se vinculan con otro relato de Marcos y sobre todo apuntan hacia la Pasión de Jesús.

Somos conscientes de que básicamente ambos enfoques se complementan entre sí. Por tanto, queremos utilizar los diversos elementos mencionados anteriormente para hacer un análisis retórico del texto. Aunque este análisis normalmente se realiza para leer textos breves como poesía o salmos, queremos aprovecharlo a raíz de la convicción de que cada texto de la Biblia, y sobre todo el nuestro, se compusieron para convencer a los destinatarios de su época. Por tanto, requiere un enfoque en los elementos lingüísticos del texto. De hecho, no dejamos de lado otros métodos, sin embargo, los utilizamos en la medida en que apoya nuestra lectura.

Por consiguiente, este trabajo de investigación lo abordaremos en cuatro capítulos. En el *primer capítulo* realizamos un estudio preliminar de carácter diacrónico. Debido a que nuestro texto se destaca por personajes históricos como Herodes, Herodías, Filipo y Juan nos interesa estudiar el trasfondo sociopolítico e histórico que se encuentra detrás del texto. A través de este recorrido se revelarán algunas claves de interpretación. Esta parte se divide, a su vez, en dos apartados: 1) conocer a Herodes Antipas y 2) la situación social, política y económica de la región de Galilea y Perea.

El *capítulo segundo* lo dedicamos al análisis literario del texto. Este apartado es un trabajo extenso consistente en tres partes donde se aplica el análisis diacrónico y sincrónico. Por un lado, en el análisis diacrónico, estudiamos el desarrollo histórico del texto. Estudiaremos las distintas etapas de su evolución hasta llegar al texto final. Queremos averiguar además cuál fue la intención del autor. Por otro lado, en el análisis sincrónico, optamos por aplicar el análisis retórico. Este capítulo se complementará con una presentación sobre las cuestiones de antropología social del texto.

Tenemos en cuenta que estamos trabajando con un texto sinóptico. Es decir, nuestro estudio no puede pasar por alto la comparación con otros evangelistas, en este caso, Mateo y Lucas. Por tanto, el *capítulo tercero* lo dedicamos a esto. Cabe estudiar también aquí la versión de Flavio Josefo. De ahí podemos ver las distintas perspectivas de los autores a la hora de presentar la muerte del profeta. Consecutivamente vemos la intención cristológica de Mateo, la destacada omisión de Lucas, el motivo político detrás de la muerte de Juan según Josefo y algunas cuestiones que surgen alrededor de este tema.



Todas estas elaboraciones se terminarán en una reflexión exegético-teológica que se desarrolla en el *capítulo cuarto*. Este apartado reflexiona sobre tres cuestiones claves: 1) la función del relato en Marcos, 2) el poder y la vocación profética y 3) la banalidad del mal. Consideramos este apartado como una conclusión general a este trabajo de investigación.

# CAPÍTULO I

## EL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE GALILEA Y PEREA EN LA ÉPOCA DE HERODES ANTIPAS

Desde hace mucho tiempo la investigación bíblica da mucha importancia al estudio del mundo detrás de la Biblia, por ejemplo, la historia, política, social, económica o religiosa que subyace al texto. Es un paso necesario dado que el mundo moderno en que vivimos ahora es muy diferente del antiguo<sup>5</sup>. Nuestra labor en este primer apartado se realizará con el fin de arrojar luz sobre el mundo donde vivía Herodes Antipas y Juan el Bautista. Este enfoque no es algo novedoso ya que la expresión alemana «Sitz im Leben» en el análisis de las formas surgió de esta inquietud<sup>6</sup>. Estamos convencidos de que este trabajo es importante porque nos sirve para no caer en el fácil anacronismo de leer la cultura antigua desde nuestros conceptos.

Trataremos este capítulo en dos apartados. En primer lugar, conocer a Herodes Antipas. En esta parte estudiaremos: 1) su familia y su mandato, 2) su papel como constructor, y 3) la derrota detrás de su matrimonio. En segundo lugar, estudiaremos la situación sociopolítica y económica de aquella época, dividida a su vez en: 1) el papel de Galilea como el motor de la economía, 2) la gran brecha social como una realidad dominante, y 3) el movimiento profético de Juan que nació en ese contexto.

### 1. Conocer a Herodes Antipas

#### 1.1. La familia y su mandato

En 2012 Morten Hørning Jensen escribió un artículo en la revista arqueológica bíblica que se titula: «Antipas: el Herodes que Jesús conoció»<sup>7</sup>. Un artículo así ha sido una ayuda para conocer la figura histórica en la vida de Juan y Jesús. No es tan fácil distinguir a los Herodes

---

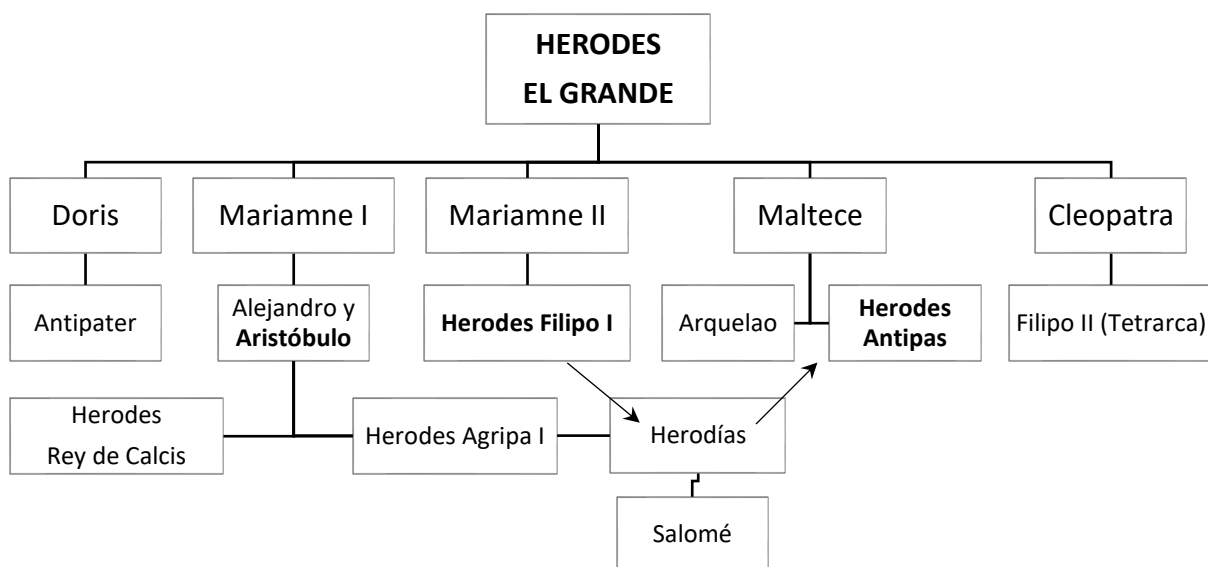
<sup>5</sup> Richard E. DeMaris y Dietmar, «Introducción», ed. Dietmar Neufeld y Richard E. DeMaris, *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2010), 21-22.

<sup>6</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación*, 55.

<sup>7</sup> Morten Hørning Jensen, «Antipas: The Herod Jesus Knew», *Biblical Archaeology Review* 38, nº. 5 (2012): 42-42.

que aparecen en la Biblia porque en muchas ocasiones se omiten sus apodos<sup>8</sup>. Si no tuviéramos otra información de los historiadores resultaría difícil distinguir, por ejemplo, entre el Herodes que apareció en el relato de la navidad (Mt 2,1-23; Lc 1,5-25) con el otro que decapitó a Juan (Mc 6,14-29). Sus características en los evangelios, como dice David Rhoads, comparten los mismos rasgos básicos con las autoridades judías: «están unidas por su común oposición a Jesús»<sup>9</sup>.

Si nos fijamos en la historia de Herodes, caemos en la cuenta de que la palabra «oposición» no solamente corresponde a la relación entre Antipas y Jesús sino también encaja con las luchas familiares dentro de la dinastía herodiana. Para acercarnos a ese contexto, presentamos un árbol genealógico de la familia herodiana<sup>10</sup>:



Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande y Maltece de Samaria. No sabemos exactamente la fecha de nacimiento de Antipas, pero muy posiblemente fue anterior al 20 a.C<sup>11</sup>. De la misma madre tenía un hermano mayor que se llamaba Arquelao que tomó la corona de su Padre desde el año 4 a.C hasta 6 d.C. Arquelao y su medio hermano Filipo I, fueron educados en Roma (*Ant.* 17.20), mientras Antipas pasó algún tiempo en Roma y el resto en su propia casa. Parece que Herodes el Grande estaba a favor de Antipas más que a

<sup>8</sup> «Es un fenómeno del mundo antiguo que surgió de una cultura del colectivismo. Era el nombre familiar o el título, en este caso “Herodes”, que definía al grupo y a todos sus miembros como únicos. Si conoces a uno de ellos, conoces a todos, porque en realidad todos son el mismo. En un sistema patriarcal, los varones de la familia serán todos similares». Bruce J. Malina, «El colectivismo en la cultura Mediterránea», ed. Neufeld y DeMaris, *Para entender*, 45-46.

<sup>9</sup> David Rhoads, Joanna Dewey, y Donald Michie, *Marcos como relato: Introducción a la narrativa de un evangelio* (Salamanca: Sígueme, 2002), 161.

<sup>10</sup> Harold W. Hoehner, *Herod Antipas* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1980), 349.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 11-12.

sus hermanos porque veía en Antipas las cualidades superiores a ellos. Además, Josefo añade que Herodes el Grande tenía antipatía hacia Filipo I y Arquelao porque les presentaba muy amigos de los hijos de Mariamne I (Alejandro y Aristóbulo)<sup>12</sup>.

A pesar de su privilegio como un hijo del rey, Antipas creció en un ambiente lleno de intrigas familiares. Era bastante común la lucha entre sus hijos o sus mujeres para conseguir el poder. Una de las historias más conocida era la conspiración de Mariamne I para matar a Herodes el Grande. Esta historia terminó trágicamente con la muerte de esta misma. Además de esto, el padre de Herodías (Aristóbulo) murió en el año 7 a.C. por orden de Herodes el Grande<sup>13</sup>. Es decir, tanto Herodes Antipas como Herodías crecieron en un ambiente marcado por la violencia familiar.

Después de la muerte de Herodes el Grande en el 4 a. C., Augusto nombró a Antipas como el Tetrarca de Galilea y Perea. Era para Antipas un gran desafío porque cuando asumió ese cargo, Galilea acaba de sufrir un ataque militar por los romanos. Séforis, la capital de Galilea, fue destruida totalmente. Ambos territorios estaban separados por la región de la Decápolis, con Galilea al norte y Perea al sur. Perea limitaba con el reino de Nabatea, que durante mucho tiempo había tenido relaciones incómodas con romanos y judíos<sup>14</sup>.

Antipas ejerció su mandato hasta el año 39 d. C., ha sido uno de la dinastía herodiana que podía llevar mucho tiempo en el poder. La información sobre Antipas en la Biblia corresponde, sobre todo, a la muerte del Bautista (Mc 6,14-29; Mt 14,1-12) y de Jesús (Lc 23,8-12). Su carácter en los evangelios es bastante ambivalente. Por ejemplo, en nuestro relato, Marcos dice que le agradó escuchar a Juan, pero al final lo metió en la cárcel. Aunque se entristeció por la petición de Salomé<sup>15</sup>, al final mandó al verdugo que decapitara a Juan. Generalmente los evangelios lo describen como un personaje amenazador para la vida de Jesús. Muchas veces Jesús tenía que retirarse para evitar la intimidación de Antipas (Mt 14,3). Se puede asegurar que el retiro de Jesús por la amenaza de Antipas posiblemente se fundamenta en un hecho histórico<sup>16</sup>. La oposición entre Antipas y Jesús es un tema bastante frecuente; los herodianos una vez aconsejan a los fariseos para matar a Jesús (Mc 3,6). En

---

<sup>12</sup> Joaquín González Echegaray, *Los Herodes: Una dinastía real de los tiempos de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2007), 110-111.

<sup>13</sup> Roberto Martínez Rivera, *El amigo del novio Juan el Bautista: historia y teología* (Estella: Verbo Divino, 2019), 264.

<sup>14</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 126-127.

<sup>15</sup> Marcos nunca ha mencionado explícitamente el nombre de «la hija de Herodías». El nombre Salomé lo tenemos del testimonio de Josefo (*Ant.* 18.136-137). A continuación, empleamos este nombre para referirnos a la niña que bailó en el banquete de Herodes.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 138.

cambio, Jesús advierte a sus discípulos a que tengan cuidado con «la levadura de Herodes» (Mc 8,15).

Desde una perspectiva sociopolítica, Antipas debería tomar el control para asegurar la estabilidad de su tetrarquía. Por tanto, ¿cómo funcionaba su mandato en esas regiones? Antipas aplicó un sistema centralizado que había heredado de su padre. Prácticamente él era el jefe del Estado de las dos zonas. Cada región probablemente contaba con cinco gobernadores locales que controlaban las pequeñas aldeas y cada aldea tenía su responsable. Posiblemente la palabra *μεγιστᾶνος* que aparece en Mc 6,21 eran los líderes locales de cada zona, mientras que *πρώτοι* se refiere a un grupo de aristocracia de un nivel más bajo a los *μεγιστᾶνος*. Ese sistema servía para mantener el orden y el control donde Antipas fue el gran jefe de su dominio<sup>17</sup>.

### 1.2. *Era un constructor*

Herodes Antipas heredó de su padre el gran interés por la infraestructura. Su nombramiento como tetrarca de Galilea y Perea le facilitó para realizar sus ambiciones. Séforis, la vieja capital que había sido arruinada por los romanos fue su primer proyecto y su construcción llevó más de veinte años<sup>18</sup>. Realizó tres proyectos importantes en la región de Galilea: la reconstrucción de Séforis, Tiberias y Livia<sup>19</sup>.

Las construcciones realizadas por el tetrarca Antipas atraían a mucha gente, sobre todo a los arquitectos y trabajadores de los pueblos de alrededor. Galilea había sido durante mucho tiempo una tierra abierta para los inmigrantes. En la Biblia era muy conocida como una tierra de los paganos o «Galilea de los gentiles» (Is 8,23; 1 Mac 5,15; Mt 4,15). No es nada sorprendente que los judíos cuestionaban la identidad de Jesús porque sabían que era de Galilea, un territorio que se consideraba pagano (Mc 6,3; Mt 13,55; Jn 1,46)<sup>20</sup>. José, el padre de Jesús, podría haber participado en la reconstrucción de Séforis, distante unos 5 kilómetros de Nazaret<sup>21</sup>.

Los datos arqueológicos que tenemos ahora demuestran que Séforis era una ciudad más grande que las ciudades vecinas (Tariquea o Magdala). Estos datos confirman lo que ha

---

<sup>17</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 102.

<sup>18</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 127-128.

<sup>19</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 84.

<sup>20</sup> Gerd Theissen - Annette Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999), 190-191.

<sup>21</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 85.

dicho Josefo de que Séforis era la principal ciudad de Galilea<sup>22</sup>. Posiblemente Antipas construyó allí un teatro, un acueducto y los muros con el propósito de fortificación<sup>23</sup>.

Apenas terminada la construcción de Séforis, es decir, después de unos veinte años, inició otro proyecto a las orillas del mar de Galilea. Con estas dos ciudades Herodes Antipas ya podía convertir a Galilea como una zona importante para el comercio y la comunicación con la tetarquía de Filipo y con otras ciudades de la Decápolis. Destacan luego en esta zona algunas ciudades, por ejemplo, Magdala, Cafarnaún, Genesaret y Corozáin<sup>24</sup>.

Con la experiencia que tuvo en Séforis, Antipas realizó otro proyecto para construir la ciudad que se llama Tiberias o Tiberíades, dedicada a Tiberio César. Las exitosas construcciones de Antipas en realidad no han sido siempre bien vistas por los judíos. Josefo nos cuenta que en Tiberias se construyó un fastuoso palacio con techos cubiertos de paneles de oro y con decoraciones que los judíos ortodoxos tomaron por ofensa, dado su carácter pagano, contrarias a las exigencias de la Ley mosaica<sup>25</sup>. La mayoría de los judíos se negaron a vivir en esa ciudad porque se la consideraba como un lugar inmundo y contaminado. Como consecuencia, Tiberias se convirtió en una ciudad poblada mayoritariamente por gente no judía<sup>26</sup>.

Sin embargo, Tiberias se consideraba más adecuada para ser el centro de la administración del tetrarca debido a que de esa ciudad se podía acceder fácilmente a otra región, por ejemplo, a Perea<sup>27</sup>. La tercera ciudad que se construyó en la zona de Perea se dedica también a Tiberio, pero esa ciudad llevaba el nombre de Livia que era esposa de Augusto. Livia no era una gran ciudad, fue construida sobre la antigua Beth-Ramatha y corresponde a la actual Tell er-Rameh, en Jordania, con una muralla a su alrededor<sup>28</sup>. Sin duda, estos proyectos han sido la prueba de que Antipas fue un tetrarca que llevó consigo el espíritu constructor de su padre.

### 1.3. El matrimonio con Herodías y su derrota

Antipas se casó primeramente con la hija del rey Aretas IV. Con motivo de un viaje a Roma se sintió atraído por la mujer de su medio hermano, Herodes Filipo (hijo de Mariamne II), que se llamaba Herodías. Esa mujer era la hija de Aristóbulo. Es decir, Herodías es la sobrina de

---

<sup>22</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 128.

<sup>23</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 86.

<sup>24</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 128-129; Hoehner, *Herod Antipas*, 84-85.

<sup>25</sup> El mayordomo de ese palacio era una de las seguidoras de Jesús, llamada Juana, que aportaba al grupo de Jesús con sus bienes (Lc 8,1-3). González Echegaray, *Los Herodes*, 130.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 131.

<sup>27</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 92.

<sup>28</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 131; Hoehner, *Herod Antipas*, 88.

ambos Herodes. Sabemos que la endogamia en la familia de Herodes no era extraña. En aquel encuentro Herodías se disponía a dejar su marido con la condición de que Antipas se divorciara de su primera mujer<sup>29</sup>. La razón que está detrás de esto puede ser, que Antipas fuera más rico y ambicioso comparado con su medio hermano Filipo<sup>30</sup>.

Al regresar a Galilea, Antipas dejó correr la noticia sobre su plan matrimonial con Herodías. Esto lo hizo con la intención de que su esposa lo supiera. Debido a esto, su esposa se escapó pidiendo ayuda a su padre. El rey Aretas IV, que ya estaba decepcionado por la decisión de su yerno, planeaba un ataque contra Antipas<sup>31</sup>. Alrededor del año 32 o 33 d.C. el rey Aretas, reuniendo un poderoso ejército, se dirigió a los territorios del tetrarca para presentarle la batalla. Posiblemente, en aquella guerra el tetrarca Filipo estaba a lado del rey Aretas apoyándole. Según los historiadores, las tropas nabateas penetraron en Galilea atravesando su territorio, sin duda, con su consentimiento. El ejército nabateo era más fuerte y tenía más experiencia que el de Herodes Antipas. En aquella batalla el tetrarca resultó totalmente derrotado por el rey nabateo<sup>32</sup>. Según Josefo, los galileos interpretaron esa derrota como un castigo de Dios por haber matado a Juan el Bautista (*Ant.* 18.119).

La derrota de Antipas quedó guardada en la memoria colectiva de la gente. Por tanto, Lucas recoge este hecho y lo introduce en su evangelio para adornar una de las parábolas de Jesús: «O ¿qué rey, antes de salir contra otro rey, no se sienta a liberar si con diez mil puede salir al paso del que viene contra él con veinte mil? Y si no, cuando el otro está todavía lejos, envía una embajada para pedir condiciones de paz» (Lc 14,31-32). Antipas fue un hombre inconstante y superficial, que, pese a su habilidad política en otras ocasiones, se equivocó totalmente cuando trataba de defender su matrimonio con Herodías<sup>33</sup>.

Tanto Josefo como los evangelistas se oponen a los escándalos cometidos por Antipas. Mateo y Marcos resaltan la crítica de Juan a su matrimonio ilícito con Herodías mientras en Lucas se encuentra una fórmula ampliada donde Juan no solo crítica su matrimonio sino también a todos los crímenes que había cometido (Lc 3,19). Según Josefo el matrimonio de Herodes con Herodías violó la ley mosaica al menos de tres maneras.

---

<sup>29</sup> González Echeagaray, *Los Herodes*, 132.

<sup>30</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 265.

<sup>31</sup> Al mismo tiempo, alrededor del 27 d.C. Apareció Juan el Bautista, emergiendo del desierto, predicando la conversión de Israel y bautizando en el río Jordán. Posiblemente, entre las denuncias del Profeta, se decía que había hecho alusión al pecado público del Herodes Antipas, consistente en ir contra la Ley y en modo especial, al divorciarse de su esposa para casarse con la mujer de su hermano. Como consecuencia, el Profeta fue detenido por Antipas y lo metió en la cárcel en Maqueronte y allí mismo fue decapitado. González Echeagaray, *Los Herodes*, 132-133.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 144-145.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 146.

Primero, su matrimonio era con un «pariente cercano», lo cual está prohibido por la ley de Moisés (Lv 18,6). Josefo identifica a Herodías como la hija del hermano de Antipas, Aristóbulo. En segundo lugar, el matrimonio con la esposa de un hermano está prohibido (Lv 18,16; 20,21), a menos que el hermano muriera sin hijos (Dt 25,5-9). Herodes Filipo aún vivía cuando Herodías se casó con Antipas. En tercer lugar, la ley mosaica solo le permitía al hombre «repudiar» a su esposa (Dt 24,1-4) mientras Josefo escribe que Herodías no hizo caso a las costumbres de los antepasados porque ella misma tomó la iniciativa para dejar a su marido (*Ant.* 18.130)<sup>34</sup>.

Herodes Antipas de alguna manera vivía en una tensión entre la cultura romana por un lado y el judaísmo por el otro. Por la tradición real los hijos de Herodes el Grande fueron educados en Roma, así los hijos recibían una formación básicamente romana<sup>35</sup>, pero en relación con el pueblo todavía se preocupaban por las tradiciones judías, aunque fuera para mantener una estabilidad política en su región. Los últimos hallazgos arqueológicos confirman que Herodes Antipas no imprimió su rostro en monedas durante su reinado. Muy posiblemente eso lo hiciera para respetar la sensibilidad religiosa de los judíos<sup>36</sup>.

Se debe recordar que los judíos le han acusado una vez por construir un palacio fastuoso dedicado a Tiberias con la bóveda de oro y los ornamentos que escandalizaban la tradición judía<sup>37</sup>. De modo que la acusación de Juan el Bautista no fue la única crítica dirigida a Antipas. La voz de Juan era una amplificación de la protesta de la gente arraigada en la ley judía.

## **2. Situación social, política y económica**

### *2.1. Galilea: el motor de la economía*

Galilea era una zona mucho más rica y era muy favorable para la agricultura. En aquella época tenía una industria de productos del aceite y vino. Además, contaba con talleres para la fabricación de cerámica. La población de Galilea se calcula en unos 400.000 habitantes. Por otro lado, Pera era una zona más pobre, aunque tenía productos locales y contaba con minas de hierro en Yabbok. Ambas regiones jugaban un papel importante porque eran zonas estratégicas de tránsito tanto para el comercio como para los peregrinos a Jerusalén. Además, el lago de Genesaret era un área marítima que vinculaba varias regiones de su alrededor<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 265.

<sup>35</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 110.

<sup>36</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 55-56; González Echegaray, *Los Herodes*, 124.

<sup>37</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 130.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 124-126.



Algunos autores sostienen que el período de Antipas fue un período de paz y prosperidad. Su reinado de 39 años fue pacífico y probablemente contribuyó mucho a la expansión y fortalecimiento tanto de las estructuras como de la sociedad en general. Durante su época la ciudad de Yodfat se extendió y alcanzó su tamaño máximo. Está apoyada arqueológicamente por el hecho de que prácticamente no existían fortificaciones en Galilea en ese período. Las construcciones de las ciudades durante su mandato proporcionaron un trabajo constante a los galileos que anteriormente dependieron de la agricultura y la pesca<sup>39</sup>.

Los historiadores han tomado en consideración el impacto de la inmigración en Galilea para la vida y la economía del pueblo. Habría sido necesario que los agricultores cultivaran más productos para alimentar a la gente en Séforis y Tiberíades, por lo que habrían necesitado adquirir más tierras, a menudo a través de hipotecas. Si sus cosechas fracasaban, podrían haberse convertido en sirvientes contratados para pagar sus deudas<sup>40</sup>. Los agricultores también habrían tenido que contratar más jornaleros para labrar sus campos, recoger sus cosechas y cuidar sus rebaños. Antipas también habría necesitado más impuestos para construir y mantener las ciudades. Por tanto, necesitaría más recaudadores de impuestos y un sistema de impuestos más eficiente<sup>41</sup>. Este panorama podría estar detrás de muchos relatos y parábolas del NT con respecto a la deuda, los impuestos y otros asuntos monetarios<sup>42</sup>.

Según los descubrimientos arqueológicos, las casas en el vecindario occidental de Séforis se construyeron con bloques de piedra que tenían formas uniformes en tamaños consistentes. En contraste, las casas en Cafarnaún estaban hechas de rocas irregulares recolectadas de campos cercanos. Los bloques de piedra de las casas ricas de Séforis encajan perfectamente, pero las piedras irregulares de las casas de Cafarnaún a menudo dejaban agujeros en los que se metía arcilla, barro y piedras más pequeñas. A partir de estas diferencias, los arqueólogos conjeturan que la gente de la capital de Galilea vivía en una condición socioeconómica mejor que los de periferia<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Marten Horning Jensen, *Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 15.

<sup>40</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 87.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 73-79.

<sup>42</sup> Theissen - Merz, *El Jesús*, 200-201.

<sup>43</sup> Jensen, *Herod Antipas*, 141-142.

## 2.2. Una gran brecha social

En general, la economía de la Palestina donde vivían Juan el Bautista y Jesús fue impulsada por la agricultura. Una economía agraria se basa sobre todo de la propiedad de la tierra y en la producción agropecuaria. Es decir, cuanto más tierra se controla, más posibilidades tiene uno de ser rico. Por otro lado, los que no poseen tierras dependen prácticamente de los terratenientes<sup>44</sup>. Ellos ofrecen sus servicios para trabajar en el campo y de ahí podían ganar un salario diario. La parábola de los jornaleros de la viña (Mt 20,1-16) nos puede proporcionar una especie de ilustración para entender esa situación. Por tanto, quienes hubieran tenido tierras ganarían también privilegios en su vida social<sup>45</sup>.

La pirámide social en el mundo antiguo estaba compuesta básicamente por un pequeño grupo de los ricos que ocupa la parte superior, mientras que la mayoría de la sociedad estaba en la base de la pirámide. Los que estaban arriba eran la familia de Herodes, los aristócratas y los saduceos<sup>46</sup>. A esta lista podríamos añadir los líderes religiosos que también se benefician de la economía que circulaba en las sinagogas y en el templo de Jerusalén. Para defender su posición y sus bienes, los aristócratas contaban con una tropa que podía ejercer con violencia<sup>47</sup>. Por ejemplo, en el NT existía el grupo de los herodianos. Posiblemente este grupo servía también para proteger las riquezas del rey Herodes<sup>48</sup>.

Los que ocupan la clase más baja no tenían muchas propiedades. Algunos más desafortunados como los leprosos, los mendigos, los ciegos y cojos, estaban marginados en la sociedad incluso del acceso al templo<sup>49</sup>. El factor clave que genera la pobreza se debe a la desigualdad de la distribución de la riqueza. La gran mayoría de la gente tenía que pagar impuestos a Herodes. «No menos del 30 al 40 por ciento de los ingresos de una persona se destinaba a impuestos y cuotas religiosas»<sup>50</sup>. Además de los impuestos que se pagaban a través de peajes, aduanas, tasas de sucesión y de ventas, los judíos debían pagar el tributo al César, que era la señal por excelencia de sometimiento a él (cf. Mt 22,15-21)<sup>51</sup>.

Con respecto al tributo al César, los fariseos y herodianos eran partidarios de pagarlo. Sin embargo, otros judíos adoptaban una postura de oposición radical, basada en motivos religiosos.

---

<sup>44</sup> David A. Fiensy, "La economía antigua y el Nuevo Testamento", en Neufeld - DeMaris, *Para entender*, 280-281.

<sup>45</sup> Theissen - Merz, *El Jesús*, 200-201.

<sup>46</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 70.

<sup>47</sup> Fiensy, "La economía", 281.

<sup>48</sup> Peter Richardson y Amy Marie Fisher, *Herod King of the Jews and Friend of the Romans* (New York: Routledge, 2018<sup>2</sup>), 347-348.

<sup>49</sup> Cf Lc 10,29-37; 18, 25-43; Mc 1,40-45; 2,1-12.

<sup>50</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 79.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 73-74.

Dado que el pago del tributo era signo de sometimiento al César, algunos lo interpretaban como un pecado de idolatría, ya que se reconocía a un señor distinto de Dios. Este era el punto de vista de los sicarios<sup>52</sup>. Pese a esta realidad de gran brecha social en la sociedad, las rebeliones contra el imperio romano y el dominio de Herodes se consideran como un movimiento político nacido de una lucha para establecer un orden socioeconómico más igualitario<sup>53</sup>.

### 2.3. *El movimiento profético de Juan el Bautista*

El movimiento del Bautista, sin duda, no se puede separar del ambiente sociopolítico donde vivía. La gran brecha social entre los ricos por un lado y los pobres por otro generó una esperanza mesiánica de parte de los judíos. Este sueño de ser liberado del imperialismo provocó muchas revueltas contra el imperio romano<sup>54</sup>.

Durante la vida de Juan había protestas sociales, revueltas campesinas y sublevaciones políticas. Sin embargo, ninguno de estos movimientos rebeldes tuvo éxito. Todos fueron brutalmente reprimidos por el imperio de Roma<sup>55</sup>. Pero el espíritu de las rebeliones permaneció siempre vivo en el escenario de Palestina, de modo que Juan el Bautista creció en medio de un ambiente generalizado de protestas y disturbios contra el poder de Roma, lo cual marcó su movimiento.

El contexto sociopolítico de Palestina del siglo primero sembró de alguna manera la esperanza del pueblo a la vuelta de un salvador que podía liberar al pueblo judío del imperio romano. La conclusión que hizo Theissen con respecto a las tensiones sociopolíticas de la época de Jesús nos servirá también para entender el contexto:

«Resumiendo, Galilea sufría tensiones estructurales profundas, tensiones entre judíos y paganos, entre la ciudad y el campo, entre ricos y pobres, entre dominadores y dominados. Si Jesús anunció aquí el comienzo de un cambio de todas las cosas, su mensaje encontró oyentes que tenían motivo sobrado para anhelar ese cambio... En comparación con Judea, la situación de Galilea pudo haber sido menos convulsa.»<sup>56</sup>

La figura de Juan en los evangelios se presenta con unos rasgos similares a la figura de Elías. La crítica de Juan hacia Herodes Antipas, su dieta, la asociación de su ministerio con el territorio del Jordán y la orientación escatológica de su predicación son elementos en común

---

<sup>52</sup> Warren Carter, *El Imperio romano y el Nuevo Testamento: Guía básica* (Estella: Verbo Divino, 2011), 49-50.

<sup>53</sup> Richard A. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 50.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, 49-52.

<sup>55</sup> Theissen - Merz, *El Jesús*, 201-203; Carter, *El Imperio*, 25.

<sup>56</sup> Theissen - Merz, *El Jesús*, 203.

con el profeta Elías<sup>57</sup>. Juan predicó y bautizó en el área desértica de Perea y había tenido muchos seguidores incluido el mismo Jesús<sup>58</sup>.

A diferencia de los movimientos anteriores, que eran de naturaleza política y permitían la violencia, el de Juan fue más bien un movimiento moral<sup>59</sup>. Los evangelios presentan a Juan como un profeta cuyo papel era preparar el camino para el Mesías. Aunque su sobrenombre es «Bautista», él predicaba e invitaba a la gente a la conversión<sup>60</sup>.

Tanto Josefo como los evangelistas reconocen que el movimiento de Juan tuvo mucha simpatía del pueblo. En el mundo antiguo tener muchos seguidores era un símbolo de poder. Por eso, Antipas se sentía amenazado por el movimiento de Juan el Bautista. Obviamente, encarcelar a Juan era una medida estratégica de parte del gobierno para mantener la estabilidad política de su territorio y llevar adelante sus proyectos de construcciones.

### **3. Conclusión**

En este apartado hemos visto que tanto Herodes como Herodías crecieron en un ambiente donde el conflicto y lucha familiar eran un panorama común. De ahí se puede decir que la violencia cometida por el tetrarca Antipas al Bautista no era algo tan sorprendente. Si no hubiéramos tenido la versión de los evangelistas, sobre todo de Marcos, la muerte de Juan quedaría como un relato más de Josefo porque este crimen político abunda en la familia de Herodes.

De este trasfondo histórico hemos llegado a conocer: 1) los logros de Antipas como tetrarca en la cuestión de infraestructura, 2) la relación entre el fracaso en la guerra contra Aretas IV y la muerte de Juan, 3) la relación que podía haber entre el trasfondo social histórico de aquella época con el movimiento de Juan el Bautista.

Aunque algunos digan que durante la época de Antipas, Galilea y Perea eran relativamente prósperas, las situaciones sociales y económicas en general han sido relativamente iguales. La vida social estaba marcada por desigualdad social donde un pequeño grupo de ricos vivía a costa de la mayoría de la población. En ese contexto surgieron movimientos en contra del poder. Juan el Bautista apareció como uno de los profetas del AT reclamando un cambio radical en la sociedad empezando por los líderes. Su crítica abierta a Antipas chocó profundamente el tetrarca.

---

<sup>57</sup> Joel Marcus, *John the Baptist in History and Theology* (Columbia: USC Press, 2018), 59-61.

<sup>58</sup> John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo 2/1 (Estella: Verbo Divino, 1999), 159.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 73-76.

<sup>60</sup> Theissen - Merz, *El Jesús*, 231.

Una vez analizado el contexto sociopolítico de tiempo de Juan Bautista, vamos a analizar el texto de Marcos que se refiere a su decapitación.

## CAPÍTULO II

### ANÁLISIS LITERARIO DE Mc 6,14-29

Este presente capítulo consta de tres partes principales donde se combina el análisis diacrónico y sincrónico, a saber: 1) un análisis histórico-crítico del texto, 2) análisis retórico y 3) las cuestiones de antropología cultural del relato. Por una parte, a través de la elaboración diacrónica pretendemos a conocer la posible redacción que habrían realizado al texto. Se preocupa por los errores gramaticales, las mejoras estilísticas, las reducciones y ampliaciones del texto. Esto quiere decir que un texto ha nacido gracias a la intervención de muchas personas. Además, un análisis diacrónico en el fondo quiere descubrir el texto original e intenta revelar la intención del autor<sup>61</sup>.

Por otra parte, haremos también un análisis sincrónico. Es decir, leemos nuestro texto en su estado final. Esto no significa que se puede pasar por alto el análisis diacrónico. En cambio, tenemos en cuenta la complementariedad de ambos métodos. Aunque haya varios métodos de lectura sincrónica, optamos por el análisis retórico. Este análisis básicamente pretende explicar por qué un determinado uso del lenguaje transmite convicción<sup>62</sup>. Además, según Roland Meynet, este método debería ser un paso obligatorio de un trabajo exegético<sup>63</sup>.

Ahora bien, en las últimas décadas ha surgido una conciencia de que la lectura del texto bíblico debe partir de una visión global y multidisciplinar. La Iglesia católica, desde hace mucho tiempo ha insistido a que los biblistas trabajen con esta apertura<sup>64</sup>. Por ejemplo, *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII de 1943 ya enfatiza la importancia de un estudio integral para entender la Biblia. Por tanto, este capítulo se completará con un estudio que destaca las cuestiones de antropología cultural del texto.

---

<sup>61</sup> Heinrich Zimmermann, *Los métodos histórico-crítico en el Nuevo Testamento* (Madrid: Editorial Católica, 1969), 85-86.

<sup>62</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación*, 39-40.

<sup>63</sup> Roland Meynet, *Rhetorical Analysis Introduction to Biblical Rhetoric* (England: Sheffield Academic Press, 1998), 309.

<sup>64</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación*, 40.

## 1. Análisis histórico-crítico

Este apartado consta de tres secciones. Primeramente, nos acercamos a nuestro texto aplicando el análisis histórico-crítico en cuatro pasos: 1) delimitar el texto, 2) estudiar el lugar del relato en el contexto del evangelio de Marcos, 3) determinar su estructura, y 4) explicar el género literario del texto. En segundo lugar, analizamos las variantes críticas del texto. Es básicamente un trabajo técnico para aclarar algunas dudas y debates acerca de la versión original del texto. Por último, para poner base a nuestro análisis, establecemos una traducción del texto.

### 1.1. Análisis histórico-crítico de Mc 6,14-29

#### 1.1.1. Delimitación de Mc 6, 14-29

A la hora de estudiar un texto bíblico lo primero que debemos hacer es delimitar el texto, es decir, saber dónde inicia y donde termina una unidad literaria o escena narrativa. Normalmente hay tres claves para determinar la unidad de un texto. Primera, cambio del sujeto: el cambio e introducción de nuevos personajes es una clave exegética para saber que se ha dado el paso de una narrativa o unidad textual a otra. Segunda, cambio de escenario geográfico: otra de las claves para determinar un texto narrativo consiste en observar si la narración se da en el mismo escenario geográfico, ya que el cambio de lugar puede ser un indicador de cambio de escena narrativa o unidad textual. Tercera, el cambio de acción y del tema: el cambio de acción es uno de los principales indicadores de cambio de unidad textual. Se puede identificar a través de los verbos principales del texto. Del mismo modo, el tema también es un elemento importante, e identificarlo nos ayudará a saber de qué trata una unidad textual<sup>65</sup>.

Los tres criterios que acabamos de mencionar nos sirven para analizar nuestro texto. Cuando leemos el texto de la decapitación de Juan, caemos en la cuenta del cambio del sujeto (personaje) del relato marcado por «el rey Herodes» (ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης). En el relato anterior (Mc 6,6b-13), el sujeto principal era Jesús. En cambio, a partir de versículo 14 el protagonista se desplaza a Herodes<sup>66</sup>. El narrador lo presenta como una persona capaz de tomar la iniciativa. El nombre de Herodes ha aparecido cinco veces en los cinco primeros

---

<sup>65</sup> Werner Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica* (Barcelona: Herder, 1990), 59-62.

<sup>66</sup> Joel Marcus, *El evangelio según Marcos 1-8* (Salamanca: Sígueme, 2011), 462.

versículos (14-18) y, las veces que aparecen, siempre están vinculados a un verbo principal: oír (v.14), decir (v.16), enviar a prender (v.17)<sup>67</sup>.

En cuanto al lugar o espacio, según Vincent Taylor, esta escena es «un intermedio como prólogo a una sección en que la actividad de Jesús se desarrolla fuera de Galilea»<sup>68</sup>. El cambio de lugar en este relato se nota explícitamente en el versículo 21 marcada por el «banquete» (δεῖπνον) del Herodes para sus magnates. Dentro de la escena del banquete de Herodes se menciona también otro lugar de la escena, por ejemplo, «la cárcel» (v.27). Desde el punto de vista narrativo, hemos notado un salto geográfico. Nuestro texto nos presenta un narrador que sabe todo lo que ha ocurrido (omnisciencia) tanto sobre los discípulos de Jesús en la tierra de misión como el trágico drama del banquete de Herodes.

Este relato en su conjunto (Mc 6,14-29) se destaca del material precedente, misión de los Doce (v. 6b-13), mediante el comienzo de una nueva acción marcada por καὶ ἤκουσεν y nueva temática<sup>69</sup>. El misterio que nos deja descubrir el evangelista en el principio de su evangelio (Mc 1,14) está por revelar. A partir de ahora sabemos quién encarceló a Juan (v.17). Por tanto, el texto trata de un tema diferente del texto anterior donde se trataba de la misión de los Doce. Entramos en una escena nueva del texto donde se omiten los personajes habituales alrededor de Jesús.

Este relato termina en versículo 29 con el entierro del Juan por sus discípulos. De hecho, aparecen dos grupos de discípulos: los de Jesús, que estaban en la misión según el relato anterior, y los discípulos de Juan que les hace llegar ahora por la muerte de su maestro. A partir del versículo 30 el relato trata de una nueva temática. El cambio es bastante claro por la presencia de los nuevos personajes y una nueva acción, introducido por Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν: «los apóstoles volvieron a reunirse con Jesús». Es cierto lo que ha expresado Galdeano, a partir del versículo 30 reaparecen los personajes «habituales» del evangelio<sup>70</sup>.

Hemos visto de un modo panorámico que el texto con el que estamos trabajando tiene una unidad literaria. Las pruebas presentadas anteriormente: cambio de personajes, cambio de espacio geográfico, cambio de acciones y del tema han sido pruebas de dicha unidad.

---

<sup>67</sup> Iranzu Galdeano Galdeano, «Mira que envió mi mensajero delante de ti...»: La caracterización narrativa de Juan Bautista en el evangelio según Marcos (Estella: Verbo Divino, 2019), 106; Joachim Gnllka, *El evangelio según san Marcos*. Vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 1986), 285.

<sup>68</sup> Vincent Taylor, *Evangelio según san Marcos* (Madrid: Cristiandad, 1980), 357.

<sup>69</sup> Galdeano, «Mira...», 105.

<sup>70</sup> *Ibíd.*



### 1.1.2. Lugar de Mc 6,14-29 en el contexto del evangelio de Marcos

Para comprender un evangelio en su conjunto se lo debe leer desde diferentes ópticas. En cuanto al libro de Marcos, generalmente hay tres posibilidades de organizar nuestra lectura para comprender de un modo panorámico todo el libro. Primera, según el espacio, es decir, el libro se divide según el desarrollo geográfico. Empieza con el ministerio de Jesús en Galilea y el territorio pagano (1,14-9,50), la subida a Jerusalén (10,1-52) y acaba con la escena de pasión de Jesús en Jerusalén (11,1-16,8)<sup>71</sup>. Segunda, según las relaciones personales, es decir, se divide según la interacción entre Jesús, sus discípulos y sus adversarios. Aquí el libro se divide en tres escenas: empieza con Jesús, sus discípulos, la gente y los adversarios (1,14-6,6), diferencia entre Jesús y sus discípulos (6,6b-10,52) y termina con la escena de enfrentamiento entre Jesús y sus discípulos contra sus adversarios en Jerusalén (11,1-16,8)<sup>72</sup>.

Queda, entonces, la última posibilidad, la que se considera, a mi juicio, más adecuada para nuestro análisis. Se trata de la división según el desarrollo del drama. Bajo esta óptica, el evangelio de Marcos se divide en dos partes, a saber: 1) ¿quién es Jesús? (1,14-8,30), y 2) ¿de qué tipo es el mesianismo de Jesús? (8,31-16,8).

Camille Focant lo divide de la siguiente manera: la primera parte consiste en tres subtemas: a) Llegada de Jesús y la cercanía del reino de Dios (1,14-3,6), b) Jesús y los suyos, el misterio del reino de Dios (3,7-6, 6a), c) Jesús da de comer a una muchedumbre y amplía su misión (6,6b-8,30). De la misma manera que la primera, la segunda parte también consiste en tres subtemas: a) El camino de Jesús, la entrada en el Reino y la cruz (8,31-10,52), b) El Mesías, hijo y señor de David, y el juicio sobre el Templo (10,32-13,37), c) Pasión, crucifixión, mensaje de resurrección en la tumba (14,1-16,8)<sup>73</sup>.

Por lo tanto, según el desarrollo del drama, estamos ante un texto que se relata en la última parte de la primera sección del evangelio de Marcos (Mc 1,14-8,30), especialmente, según el esquema que hemos mencionado antes, en la tercera etapa donde Jesús da de comer milagrosamente a una muchedumbre y amplía su misión (6,6b-8,30). Con este respecto, cabe destacar lo que ha dicho Focant:

«El doble reparto milagroso de unos panes a una gran muchedumbre de judíos en primer lugar (6,30-44) y de paganos en segundo lugar (8,1-9), domina esta sección. Para realizar este hecho benéfico a favor de los paganos, Jesús tiene que saltar las barreras de la pureza. Y, desde este punto de vista, se ve confrontado por una incomprensión creciente de los discípulos (6,51-52; 7,17-18; 8,16-21). Paradójicamente, esta sección desemboca, sin embargo, en el reconocimiento hecho por Pedro de la identidad mesiánica de Jesús

---

<sup>71</sup> Cf. Taylor, *Evangelio*, 123-127.

<sup>72</sup> Cf. John R. Donahue y Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark* (Minnesota: The Liturgical Press, 2002), 47-50.

<sup>73</sup> Camille Focant, *Marcos: Cinco claves de lectura* (Estella: Verbo Divino, 2018), 10-11.

(8,29). Esta contrasta con el no reconocimiento por Herodes, que desemboca, al comienzo de esta sección, en la “pasión” de Juan Bautista (6,14-29)»<sup>74</sup>.

Si en la primera parte de Marcos, las curaciones, las expulsiones de demonios y las historias milagrosas ocupan el lugar central de la presentación de la vida de Jesús, el relato de la decapitación de Juan es una excepción porque omite el papel de Jesús como el protagonista<sup>75</sup>.

Hay que notar, además, el eco de este relato al primer capítulo de Marcos marcando la misión de Jesús. En Mc 1,14 leemos lo siguiente: «Y después que Juan fue entregado, Jesús fue a Galilea, predicando el Evangelio de Dios.» Según Marcos, la misión de Jesús no había empezado antes de que Juan fuera encarcelado. Es decir, la ausencia de Juan fue el motivo directo de la misión de Jesús<sup>76</sup>. Desde el punto de vista temática, el relato sobre la muerte de Juan está estrechamente ligada al tema de la misión. Al principio se relaciona con la misión de Jesús y ahora se compagina con la misión de los Doce<sup>77</sup>. De una manera muy hábil el Evangelista introduce este relato después de la misión de los Doce. La ausencia de Jesús y los discípulos la aprovecha Marcos para contar una historia más amplia sobre el destino de Juan el Bautista.

Si prestamos atención al esquema que hemos mencionado antes, parece que las dos partes del evangelio de Marcos contienen el relato sobre la pasión del profeta. En la primera, la decapitación de Juan Bautista marca la «etapa final» de la misión de Jesús en Galilea y la tierra de los paganos, mientras que, en la segunda, la pasión de Jesús ha sido el tema central de la etapa final de la vida de Jesús en Jerusalén. En otras palabras, la muerte de ambos personajes marca la etapa final de cada parte del libro y así mismo divide el evangelio de Marcos en dos. Así pues, tanto Galilea como Jerusalén son dos lugares donde la vida del profeta está amenazada. No existe un lugar verdaderamente neutral donde un profeta puede librarse de la confrontación con el poder tiránico de Herodes. Antipas, que ha matado al Bautista volverá a encontrarse con Jesús en la escena de la Pasión.

Como conclusión, nos fijamos en el siguiente esquema para saber dónde está el relato de la decapitación de Juan en todo el libro de Marcos.

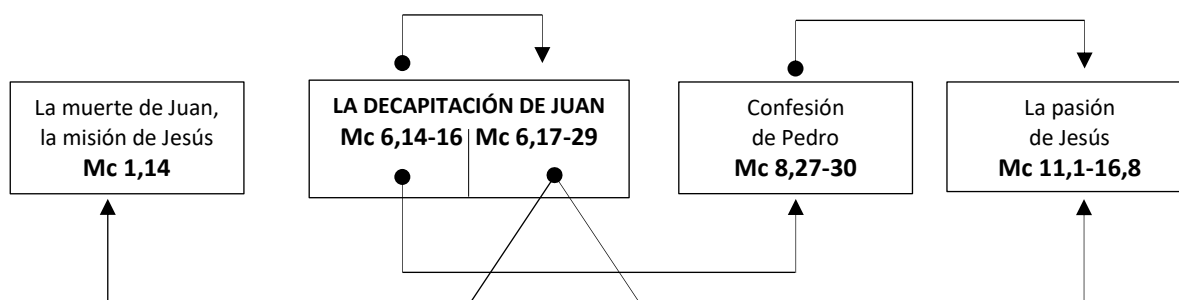
---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>75</sup> Marcus, *El evangelio*, 462.

<sup>76</sup> Walter Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (London: Cambridge University Press, 1968), 8-9.

<sup>77</sup> Galdeano, «*Mira...*», 105.



Resulta interesante ver que la misión de Jesús según Marcos se emprende después del arresto de Juan (1,14). Es decir, Jesús apareció como un nuevo protagonista en el escenario cuando Juan ya estaba en la cárcel. Además, Marcos introduce la historia ampliada sobre la muerte de Juan en el tema de la misión de los Doce. El relato de la decapitación de Juan es un ejemplo de una analepsis, es decir, es una técnica narrativa donde el autor retrasa el relato de eventos por mencionar una historia sucedida anteriormente. En nuestro caso, se narra la muerte de Juan como un acontecimiento que ocurrió antes respecto a las opiniones sobre Jesús<sup>78</sup>.

Marcos colocó este relato para responder a la primera pregunta que determina la primera parte de su libro: ¿Quién es Jesús? Esto quiere decir que nuestro texto contiene la idea que subraya la discusión sobre la identidad de Jesús. Obviamente, Jesús no era Juan el Bautista<sup>79</sup>. Con respecto al conjunto de la primera parte, la duda de Herodes sobre la identidad de Jesús en Mc 6,14-16 hace eco de la confesión de Pedro en la última parte de la primera sección (8,27-30). Dicho de otro modo, este relato se vincula con la confesión de Pedro. Del mismo modo, la segunda escena (Mc 6,17-29) hace eco a la pasión de Jesús. Repetimos la expresión de Focant, de una manera paradójica, el no reconocimiento por Herodes desemboca en la pasión de Juan Bautista, mientras el reconocimiento hecho por Pedro de la identidad mesiánica de Jesús (8,29) alude a la pasión de Jesús<sup>80</sup>.

### 1.1.3. Estructura de Mc 6,14-29

La división de los textos narrativos normalmente se realiza a través de un análisis de las señales de estructuración temporal, constelación de personajes, el cambio de hablantes, y los progresos que se realicen en el eje de los acontecimientos narrados<sup>81</sup>. Muchos autores nos

<sup>78</sup> Cf. Gérard Genette, *Figuras III* (Barcelona: Lumen, 1989), 104-120; Daniel Marguerat - Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo* (Santander: Sal Terrae, 2000), 148-159.

<sup>79</sup> Nathan L. Shedd, *The Beheading of John the Baptist in the First Three Centuries: Memory, Violence, and Reception* (Doctorado, Centre for the Social Scientific Study of the Bible Institute of Theology St. Mary's University, 2019), 133-139.

<sup>80</sup> Focant, *Cinco claves*, 10.

<sup>81</sup> Stenger, *Los métodos*, 60.

han presentado el esquema de nuestro texto. En este apartado estudiaremos primeramente su estructura en la constelación con su contexto inmediato y, en segundo lugar, su estructura interna. Tenemos en cuenta que la estructura de un texto puede reflejar el propósito del autor en su relato<sup>82</sup>. Por tanto, esperamos descubrir algunas claves de interpretación que enriquezcan nuestra lectura.

El relato de la muerte de Juan está colocado entre la misión de los Doce (Mc 6,6b-13) y su regreso (Mc 6,30). Con este respecto varios autores hablan de una construcción *sándwich*, por ejemplo, Francis J. Moloney<sup>83</sup>, Mercedes Navarro Puerto<sup>84</sup> e Iranzu Galdeano<sup>85</sup>. Por otra parte, Juan Mateos<sup>86</sup> y Xabier Pikaza<sup>87</sup> desarrollan una estructura en forma de quiasmo literario y temático. Aun así, en el fondo se basa en el mismo esquema donde la muerte de Juan es el núcleo. Para ilustrar dicho esquema la propuesta de Wim J. C. Weren nos puede dar una idea<sup>88</sup>:

<b>A1</b>	6,7-13	Jesús manda a los Doce para la misión
<b>B</b>	6,14-29	Intermezzo: el final de la vida de Juan
<b>A2</b>	6,30-31	El regreso de los apóstoles después de sus exitosos viajes

El relato de la decapitación de Juan (B) está enmarcado por otro relato (A), que se divide en dos (A1 y A2), de modo que A2 es la continuación de A1. El relato de B sirve para llenar el hueco entre la partida y el regreso de los Doce<sup>89</sup>. Según Moloney, posiblemente vv.14-29 ha sido una inserción que marca el trabajo redaccional de Marcos<sup>90</sup>. Partiendo de esta estructura podemos hablar entonces de un «fracaso» que se ubica entre la misión exitosa de los discípulos. Por tanto, el relato de la decapitación de Juan sirve para advertir a los lectores de Marcos de la decisión de ser cristianos<sup>91</sup>.

<sup>82</sup> G. Strecker - U. Schnelle, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1997), 56.

<sup>83</sup> Francis J. Moloney, "Mission, the Baptist, and Failure", *CBQ* 63, n.º. 4 (October 2001): 649.

<sup>84</sup> Mercedes Navarro Puerto, *Marcos* (Estella: Verbo Divino, 2006), 218.

<sup>85</sup> Galdeano, «Mira...», 104.

<sup>86</sup> Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Marcos: Análisis lingüístico y comentario exegético*. Vol. 2 (Córdoba: Fundación Épsilon, 1993), 1-2.

<sup>87</sup> Xabier Pikaza, *Evangelio de Marcos: La Buena Noticia de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2012), 456.

<sup>88</sup> Wim J. C. Weren, "Herodias and Salome in Mark's Story about the Beheading of John the Baptist", *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 75, n.º. 4 (October 2019): 3; cf. Moloney, "Mission", 649.

<sup>89</sup> Weren, "Herodias", 3.

<sup>90</sup> Moloney, "Mission", 648.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 660-661.

Vicent Taylor propuso un esquema básico que todavía sirve como paradigma para muchos autores. Según Taylor, este relato se compone básicamente por dos partes<sup>92</sup>:

<b>1</b>	vv.14-16	Recelos de Herodes.
<b>2</b>	vv.17-29	Muerte de Juan Bautista

Normalmente los vv.14-16 se considera como la parte más antigua y proviene de una tradición distinta de la segunda (vv.17-29)<sup>93</sup>. Aun así, desde el punto de vista narrativo ambos forman una unidad. Esta convicción se basa en dos razones. Primera, por la repetición de los mismos personajes a lo largo del relato. Herodes y Juan son «protagonistas» que extienden desde el principio hasta el final del relato. Segunda, por la repetición de conjunción γὰρ en el relato que vincula ambos relatos donde la segunda parte es el paréntesis de la primera<sup>94</sup>.

Vemos, por ejemplo, la estructura que propuso Gnilka. En su juicio, este relato consta de tres partes: 1) una introducción (vv. 14-16), 2) apresamiento y encarcelamiento del Bautista (vv.17-20), 3) el banquete de Herodes y la muerte de Juan (vv.21-29). En una estructura más detallada tenemos, pues, la siguiente panorámica<sup>95</sup>:

<b>1</b>	vv.14-16	Introducción
<b>2</b>	vv.17s	Encarcelamiento del Bautista
<b>3</b>	vv.19s	Estancia del Bautista en la cárcel
<b>4</b>	vv.21-22a	El banquete y el baile
<b>5</b>	vv.22b-25	La promesa del rey y la petición de Herodías
<b>6</b>	vv.26-28	Ejecución del Bautista
<b>7</b>	v.29	Entierro ( <i>epílogo</i> )

Resulta interesante si comparamos la estructura de Gnilka con con la de Weren<sup>96</sup>, un autor actual de nuestro tiempo, que se ilustra de esta manera:

<b>A</b>	6,14-16	Los rumores sobre la identidad de Jesús y la opinión de Herodes	
<b>B</b>	6,17-20	La crítica de Juan a la matrimonía de Antipas con Herodías	
<b>C</b>	6,21-29	El asesino de Juan	
	<b>C1</b>	6,21-23	El baile de Salomé y el juramento de Herodes

<sup>92</sup> Taylor, *Evangelio*, 358.

<sup>93</sup> Gnilka, *El evangelio*, 285.

<sup>94</sup> Galdeano, «Mira...», 105; Navarro, *Marcos*, 221.

<sup>95</sup> Gnilka, *El evangelio*, 288.

<sup>96</sup> Weren, "Herodias", 3.

	<b>C2</b>	6,24-28	La madre, su hija y la cabeza de Juan
	<b>C3</b>	6,29	Los discípulos sepultaron el cadáver de Juan en la tumba

Hay una pequeña diferencia entre ambas estructuras en la tercera parte del relato (cf. número 4-6 de Gnilka con C1-C3 de Weren). Gnilka separa por una parte el banquete y el baile con el juramento, mientras Weren los reúne en C1. Pasa lo mismo con la escena de C2, donde abarca dos escenas de Gnilka (5 y 6). Se trata aquí de una división temática, por ejemplo, según Gnilka, v.25 (la escena 5) es la culminación dramática porque allí el rey dejó su poder a tomar la decisión en manos de la mujer y todo depende de ella<sup>97</sup>. Mientras la división de Weren (C2) corresponde a la dominación y control de las dos mujeres a los dos hombres<sup>98</sup>. Por tanto, aunque la diferencia es muy sutil, vemos que cada uno destaca su clave de lectura.

Considerando las diversas estructuras que hay nos inclinamos por la propuesta desarrollada Juan Mateos y Fernando Camacho, quien, en una secuencia de tres partes, similar a la de Gnilka y Weren, pero con matices estructurales más específicos, ha logrado analizar la dinámica e interacción de los personajes del relato. Tenemos, pues, la siguiente estructura<sup>99</sup>:

<b>1</b>	vv.14-16	Opiniones sobre la identidad de Jesús. Inquietud de Herodes
<b>2</b>	vv.17-20	Prisión de Juan Bautista por su denuncia de Herodes
		vv.17-18 (Prisión de Juan y su motivo)
		vv.19-20 (Rencor de Herodías y actitud de Herodes)
<b>3</b>	vv.21-29	Muerte de Juan Bautista
		vv.21-23 (La ocasión: banquete y danza de la hija de Herodías)
		vv.24-25 (La hija, instrumento de la madre)
		vv.26-28 (Reacción de Herodes y ejecución de Juan)
		v.29 (Sepultura de Juan)

Tenemos en cuenta que las estructuras que nos han presentado los autores difieren sobre todo en la tercera parte del relato, es decir, en la escena de la muerte de Juan (vv.21-28). La mayoría están de acuerdo con respecto a los vv.14-16 (introducción), vv.17-20 (la crítica de Juan) y el v. 29 como epílogo del relato. Una elaboración más detallada con respecto

<sup>97</sup> Gnilka, *El evangelio*, 292.

<sup>98</sup> Weren, "Herodías", 4.

<sup>99</sup> Mateos - Camacho, *El evangelio*, 20-43.

al contenido del relato la dilucidaremos con posterioridad en el tema del análisis retórico (§ 2).

#### 1.1.4. El género literario de Mc 6,14-29

Para entender bien el mensaje de un texto bíblico no basta con conocer las circunstancias históricas. Es necesario, además, entre otras muchas cosas, saber distinguir el género literario del texto. Obviamente no es lo mismo leer una poesía, una parábola, una carta o un código de leyes. Ante cada uno tomamos una actitud diferente porque cada forma literaria tiene su modo especial de presentar la realidad. Por ello el lector aborda los libros con distinta expectación, según la forma literaria en que están escritos. Una novela romántica se lee con una expectación distinta a como se lee un libro de historia<sup>100</sup>.

Lo mismo ocurre con nuestro texto. Muchos autores han tratado de clasificar el relato de la decapitación de Juan. La opinión más antigua la que en cierto modo menciona al género literario de nuestro relato es de Rawlinson del año 1920. En un párrafo escribe literalmente lo siguiente:

«Aquellos que lo quieran pueden considerar el relato de Marcos como una leyenda pintoresca: es ciertamente pintoresco y contiene verdaderas dificultades históricas... La versión de Marcos será un relato escrito con cierta libertad literaria, de lo que se susurraba oscuramente en los bazares o mercados de Palestina en ese momento»<sup>101</sup>.

La opinión del autor inglés ha sido muy aceptada por los autores posteriores. De modo similar, Vincent Taylor dice que es «...un relato popular sobre la muerte de Juan, que al parecer había ocurrido anteriormente»<sup>102</sup>. Varios autores creen que Marcos compuso su relato en base de un cuento popular que circulaba entre la gente en el siglo primero. Incluso Goguel, por ejemplo, opina que «Marcos suavizó una narración original donde la actitud de Herodes era más agresiva»<sup>103</sup>.

De acuerdo con esa idea, Hoehner intentó dar razones de esa postura afirmando que los primeros cristianos seguramente habrían usado fuentes más fiables. Había por lo menos dos personas en el círculo interno de Herodes: la primera es Juana, una mujer que ayudaba a Jesús y sus discípulos (Lc 8,3; 24,10). Su marido Cusa, que era «el administrador» (ἐπίτροπος) de Herodes posiblemente estaba presente en el banquete de Herodes y era uno de los testigos oculares de aquel asesinato. La segunda es Manahén, «hermano de leche»

---

<sup>100</sup> Stenger, *Los métodos*, 96-98; Rafael Aguirre Monasterio y Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles* (Estella: Verbo Divino, 2012), 100-102.

<sup>101</sup> Alfred Edward John Rawlinson, *St. Mark* (London: Methuen & Co. Ltd, 1927), 82. La traducción es mía.

<sup>102</sup> Taylor, *Evangelio*, 357.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, 358.

(σύντροφος) del Herodes (Hech 13,1)<sup>104</sup>. Si estamos de acuerdo con Goegel y Hoehner, deberíamos aceptar también la escena del banquete y el posible baile de la hija de Herodes. Entre las opiniones más firmes destaca la afirmación del arqueólogo español González Echegaray: «El carácter legendario que algunos biblistas han querido ver en esta narración, a nuestro juicio, carece de fundamento, pues los datos de Marcos coinciden básicamente con los de Josefo y, sobre todo, con las aportaciones del mundo de la arqueología...»<sup>105</sup>.

Ahora bien, ante esta afirmación algunos han negado su carácter histórico, entre otros, Bultmann, H. J. Holtzmann y Bacon, lo consideran como una leyenda. Ellos utilizan este término en su connotación negativa, es decir, para denominar un cuento carente de valor histórico y producto de la fantasía e imaginación religiosas. Bultmann cree que Marcos tomó esta narración de la tradición judeo-helenística. En la misma línea, J. Weiss opina que es una obra de un redactor posterior<sup>106</sup>.

Lo que podemos deducir de este relato, en nuestro juicio, es la capacidad de Marcos para crear un relato tan vivo y colorado. Tenemos en cuenta la capacidad de Marcos para crear otro relato del mismo nivel como el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20) o la hemorroísa (Mc 5,21-43)<sup>107</sup>. De todas formas, este relato es una historia popular que tiene en el fondo una base histórica. Por supuesto, una «historia» en el mundo antiguo no se puede percibir como lo que entendemos nosotros hoy en día. Marcos no nos ofrece la información con todos los detalles necesarios de un historiador moderno, sino más bien, lo compuso según el esquema y la finalidad de su libro.

## 1.2. Análisis de las variantes críticas de Mc 6,14-29

La primera tarea que tenemos al estudiar un texto bíblico es asegurarnos de que el texto que tenemos a la vista concuerda con el que salió de la mano del autor. De ello se ocupa lo que se llama la crítica textual. Nuestra tarea ahora es revisar las copias existentes, sus variantes y tratar de reconstruir (hipotéticamente) el texto original. El trabajo que estamos por hacer es precisamente realizar una reconstrucción del texto según los criterios en este campo de análisis<sup>108</sup>. En este estudio, utilizamos el aparato crítico del NT de la 28ª edición de Nestlé-

---

<sup>104</sup> La palabra σύντροφος en griego quiere decir hermano de crianza, una persona que fue un compañero en la educación, compañero de juventud o uno que fue un amigo íntimo. Hoehner, *Herod Antipas*, 120-121; Horst Balz, "σύντροφος" en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 2, dir. Horst Balz y Gerhard Schneider (Salamanca: Sígueme, 2002), 1609.

<sup>105</sup> Echegaray, *Los Herodes*, 135.

<sup>106</sup> Taylor, *Evangelio*, 361.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 361.

<sup>108</sup> Se trata, por ejemplo, de los criterios internos para juzgar sobre cuál será la variante primitiva debemos fijarnos en algunas reglas, a saber, 1) la lectura más difícil, 2) la lección más corta, 3) la armonía con el contexto,



Aland. Nuestra atención se centrará en los cambios que afectan significativamente el contenido del texto. Nos fijamos primero en los testimonios tanto externos como internos antes de hacer un juicio crítico del texto.

### 1.2.1. Versículo 14

Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερόν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ **ἔλεγον** ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.

#### a) Variante 1

*Testimonio externo:* la variante ἔλεγον está testificada por los mayúsculos B 03, D 05, W 032; los minúsculos 788 1005, a, b; las familias de minúsculos: ff<sup>2</sup>, vg<sup>mss</sup>, sa<sup>ms</sup>. Por el contrario, los mayúsculos κ 01, A 02, C 04, K 017, L 019, N 022, Δ 037, Θ 038, y palimpsesto 0269, la familia de minúsculos 1 y 13, los minúsculos 28, 33, 565, 579, 700 y el texto de la mayoría como también la versión bizantina koiné, la tradición latina, siríaca y cóptica leen ελεγεν. Vemos que el testimonio externo habla claramente en favor de la segunda variante, aunque también está bien testificada la primera variante.

*Testimonio interno:* la fórmula de esta oración parte de un ambiente más genérico hacia un núcleo específico: «Unos decían que era Juan...otros... Herodes al oírla decía» (vv.14-16). Afortunadamente, el texto de Mc 8,27-28 sobre la confesión del Pedro en Cesarea nos puede dar una pequeña pista: «Salió Jesús y sus discípulos hacía las aldeas de Cesarea de Filipo, y en el camino preguntaba a sus discípulos: “¿Quién dicen los hombres que soy yo?”. Ellos dijeron: “Juan el Bautista; y otros, Elías; otros, que uno de los profetas».

El texto de Mc 8,27 emplea la palabra λέγουσιν (pres. ind., voz act., 3ª p. plural) que hace referencia a la opinión de la gente sobre Jesús. Suponemos que habían corrido rumores sobre Jesús antes de que llegara en el palacio de Herodes.

*Juicio crítico del texto:* el testimonio externo se inclina, claramente, por la variante ελεγεν (3ª persona singular) porque esta versión es bien atestiguada. Sin embargo, la oración siguiente en v. 15 ἄλλοι δὲ ἔλεγον exige un antecedente plural. Podemos comparar con Mt 13,5.7.8; 16,14; Mc 8,28; 11,8; Lc 9,8; Jn 7,12; 9,16)<sup>109</sup>. Se ha de ver la versión ἔλεγον como una corrección que llegó al texto bajo la influencia de Mc 8,27-28. Según Metzger, «los copistas lo cambiaron por ἔλεγεν en consonancia con ἤκουσεν»<sup>110</sup>.

---

4) la lección más descuidada, 5) El estilo de escritor. Cf. Zimmermann, *Los métodos*, 41-16; Josep O'Callaghan, *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2000), 61-64.

<sup>109</sup> Mateos- Camacho, *El evangelio*, 20.

<sup>110</sup> Bruce M. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-Sociedades Bíblicas Unidas, 2006), 76.

## b) Variante 2

*Testimonio externo:* ὁ βαπτίζων leen la gran mayoría de los manuscritos; los mayúsculos κ 01, A 02, B 03, C 04, E 07, F 09, G 011, H 013, Δ 037; los minúsculos 1, 2, 35, 118, 124, 157, 565, 788, a b c; las familias de minúsculos: f, ff<sup>2</sup>, i, q. En cambio, algunos manuscritos como D 05, W 032, Θ 038 y las minúsculas: 28, 33, 579, 700 emplean la variante ὁ βαπτιστής.

*Testimonio interno:* Mateo y Lucas usan constantemente el sustantivo βαπτιστής (el Bautista) para referirse a Juan, como una especie de título, mientras Marcos prefiere el participio sustantivo ὁ βαπτίζων (el que bautiza) para describirlo (cf. Mc 1,4). Marcos solo utiliza dos veces el sustantivo (cf. Mc 6,25; 8,28). *Juicio crítico del texto:* El testimonio externo se decanta por la primera variante.

## c) Variante 3

*Testimonio externo:* ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν leen los mayúsculos κ 01, B 03, D 05, L 019, Δ 037; los minúsculos 33, 565, 700, 892. Por el contrario, los mayúsculos C 04 y Θ 038 leen ηγερθη ἐκ νεκρῶν. Los mayúsculos N 022, W 032 y palimpsesto 0269; la familia de los minúsculos 1 y 13, en los minúsculos 28, 2542, la versión bizantino koiné, y la siríaca sufre un cambio de posición y leen ἐκ νεκρῶν ηγερθη. Otros minúsculos como 579, 1241, 1424, leen ηγερθη ἀπο τῶν νεκρῶν. Lo más interesante es la modificación que hacen los mayúsculos como A 01 y K 017, con lo cual leen ἐκ νεκρῶν ἀνεστη.

*Testimonio interno:* El perfecto ἐγήγερται indica un hecho cuyas consecuencias permanecen hasta el presente de los hablantes, en contraste con las variantes ηγερθη que expresa el hecho en sí mismo<sup>111</sup>. Se utiliza aquí en el sentido de resurrección de los muertos (Cf. Mc 6,16; 12,26; 14,28; 16,6).

*Juicio crítico del texto:* De acuerdo con Juan Mateos, «se prefiere la traducción “ha resucitado” a causa del v.16, donde “se ha levantado” sin más precisión quedaría ambiguo»<sup>112</sup>.

### 1.2.2. Versículo 16

ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης **ἔλεγεν**· ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη.

*Testimonio externo:* la variante ελεγεν está testificada por los mayúsculos κ 01, B 03, C 04, L 019, Δ 037, Θ 038; los minúsculos 33, 892, y la versión cóptica del dialecto boháirico. Por el contrario, el papiro P<sup>45vid</sup>, los mayúsculos A 02, D 05, K 017, N 022, W 032 y palimpsesto

<sup>111</sup> Taylor, *Evangelio* 359; Mateos – Camacho, *El evangelio*, 20.

<sup>112</sup> Mateos – Camacho, *El evangelio*, 20.

0269, la familia de minúsculos 1 y 13, los minúsculos 28, 565, 579, 700, 1241, 1424, 2542 y la versión bizantino koiné leen ειπεν. La tercera variación aparece con una pequeña modificación añadiendo la palabra σι. Está testificada por el papiro P<sup>45</sup>, los mayúsculos A 02, C 04, K 017, N 022, W 032, Δ 037 y palimpsesto 0269, la familia de minúsculos 13, los minúsculos 579, 1241, 1424, 2542 y la versión bizantino koiné. El testimonio externo habla en favor de la primera variante, aunque también está bien testificada la segunda variante.

*Juicio crítico del texto:* en el fondo las dos variantes subrayan un matiz diferente. La primera quiere destacar una acción repetida mientras la segunda expresa una acción puntual en ese momento (aoristo).

### 1.2.3. Versículo 20

ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ **ἠπόρει**, καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν.

*Testimonio externo:* ηπορει leen los mayúsculos κ 01, B 03, L 019, Θ 038 y la versión cóptica. En cambio, hay una gran mayoría de los documentos que lo leen εποει (“hacía”); son los mayúsculos A 02, C 04, D 05, K 017, N 022, la familia de los minúsculos 1, los minúsculos 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1422, 2542, la versión bizantino koiné, la versión latina y siríaca. Aparece también otra versión con la proposición: α εποει que está testificada por la familia de los minúsculos 13 y minúsculos 28. El mayúsculo W 032 lo lee ηπορειτο.

*Juicio crítico del texto:* En lugar de ηπορει (“estaba desconcertado”), la mayoría de los manuscritos leen εποει (lo hacía); por ejemplo la biblia de *King James Version* lo traduce «lo hizo muchas cosas». Los mejores manuscritos apoyan la segunda variante. En nuestro juicio, la variación no puede ser más que un simple caso de confusión de letras debido a que las dos lecturas se parecen mucho. El verbo ποιέω (“hago”) ciertamente ocurre con más frecuencia que ἀπορέω, por lo que un escriba tendría tendencia de escribir una palabra más familiar. Además, a pesar de que la lectura εποει es la lectura más difícil en términos del sentido, aquí no tiene prácticamente ningún sentido, lo que lo convierte en una corrupción involuntaria<sup>113</sup>.

### 1.2.4. Versículo 22

καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης **ἤρρεσεν** τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις. **εἶπεν ὁ βασιλεὺς** τῷ κορασίῳ· αἴτησόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοι·

*Testimonio externo:* la variante τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος que utiliza Nestle-Aland está testificada por los mayúsculos κ 01, B 03, D 05, L 019, Δ 037, 565. Por el contrario,

---

<sup>113</sup> Taylor, *Evangelio*, 366; Metzger, *Un comentario*, 77.

los mayúsculos A 02, C 04, K 017, N 022, Γ 036, Θ 038, la familia de minúsculos 13, los minúsculos 28, 33, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, y la versión bizantino koiné leen αυτής τῆς. El mayúsculo W 032 la lee αυτής y la familia de minúsculo 1 lee τῆς.

*Juicio crítico del texto:* Detrás de la traducción «su hija Herodías» hay un problema textual muy difícil. La lectura adoptada en la traducción, τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος está testificada por los mayúsculos κ, B, D, L, Δ, 565. También es internamente la lectura más difícil, ya que describe a Herodías como la hija de Herodes. Otras lecturas son menos extrañas, pero no tienen soporte externo adecuado. La lectura τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος (la hija de Herodías) está testificada por A C (W) Θ f<sup>13</sup> 33, pero esto también es gramaticalmente extraño. La lectura más fácil, τῆς θυγατρὸς τῆς Ἡρωδιάδος (la hija de Herodías) es compatible con f<sup>1</sup> pc, pero esta lectura probablemente surgió de una omisión accidental de αὐτῆς en la lectura anterior. La lectura τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος, a pesar de sus dificultades históricas, probablemente sea original debido a la certificación externa y al hecho de que probablemente dio lugar a otras lecturas, ya que los escribas intentaron corregirla<sup>114</sup>.

#### 1.2.5. Versículo 23

καὶ ὤμοσεν **αὐτῇ [πολλά]** ὅ τι ἐάν με αἰτήσης δώσω σοι ἕως ἡμίσεως τῆς βασιλείας μου.

Los testigos apoyan diferentes lecturas: αὐτῇ πολλά (“a ella insistentemente”) se encuentra en los mayúsculos D 05, Θ 038, 565, 700; πολλά es la lectura de P<sup>45vid</sup> y 28; ambas palabras faltan en el mayúsculo L 019; y los mayúsculos κ 01, B 03, C<sup>2vid</sup>, f<sup>13</sup>, 33, 2427, la versión bizantino koiné y latina tienen solo αὐτῇ.

Consideramos que los mejores candidatos para la autenticidad, por motivos externos, son αὐτῇ πολλά y αὐτῇ. Entonces, el problema gira en torno a si πολλά es parte del texto. Por un lado, πολλά usado en su forma adverbial es un estilo marcano<sup>115</sup> (diez de las 16 apariciones en el NT se encuentran en Marcos; de los otros evangelios, solo Mateo agrega un ejemplo [Mateo 9:14]). Se podría argumentar que un término tan poco notable pasaría desapercibido para los escribas y, en consecuencia, no se habría insertado en la imitación del estilo de Marcos observado en otros lugares.

Por otro lado, el grupo más grande de instancias de un πολλά adverbial está en los cc. 5-6 de Marcos, con el ejemplo más reciente solo tres versos antes (Mc 5,23.38.43; 6,20). Los escribas pueden haber imitado el uso tan frecuentemente visto. Además, los mejores testigos alejandrinos, así como buenos representantes de los textos occidentales y bizantinos, carecen

<sup>114</sup> Taylor, *Evangelio*, 367-368; Mateos – Camacho, *El evangelio*, 34; Metzger, *Un comentario*, 77.

<sup>115</sup> Taylor, *Evangelio*, 369.

de πολλά. En general, aunque es una decisión difícil, probablemente sea mejor leer el texto sin πολλά. Nestle-Aland 28 coloca la palabra entre paréntesis, lo que indica algunas dudas sobre su autenticidad.

### 1.3. Traducción del texto

Después de haber hecho el análisis de las variantes críticas nos toca ahora a traducir el texto. En este proceso tenemos en cuenta que el acto de traducir en sí ya es una manera de interpretar, en cuanto que se expresa la propia comprensión del texto. En ese proceso necesariamente se pierden características estilísticas, fonéticas y no pocas veces literarias propias de la lengua griega. Esto es porque no hay una perfecta correspondencia gramatical, sintáctica ni estilística entre dos lenguas. Además, la lengua es la expresión de una cultura, por ello el acto de hablar o de escribir está lleno de connotaciones intraducibles a otro idioma.

En esta sección intentamos hacer una traducción formal, es decir, se interesa en la reproducción fiel del texto original. Por ello, en ocasiones tenemos que poner una nota a pie de página para aclarar la traducción. Mantenemos el texto griego para que lo podamos comparar con la versión española.

#### vv. 14-16: transición; Herodes-Juan-Jesús

<p><sup>14</sup>Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.</p>	<p><sup>14</sup>Y escuchó el rey Herodes, pues su nombre (Jesús) se había hecho público<sup>116</sup>; y decían<sup>117</sup> que Juan el que bautiza<sup>118</sup> había resucitado<sup>119</sup> de los muertos y por esto actúan los poderes<sup>120</sup> en él.</p>
--	--

---

<sup>116</sup> Destaca aquí el énfasis del predicado φανερόν por lo cual está puesto al principio de la frase. Las traducciones que han hecho Juan Mateos y Vincent Taylor optan por colocar esta cláusula en la primera parte: «Como su fama se había extendido, ...». Cf. Mateos – Camacho, *El evangelio*, 20; Taylor, *Evangelio*, 358.

<sup>117</sup> La traducción aquí corresponde a la palabra ἔλεγον en 3ª persona plural. Aunque algunos manuscritos mantienen la forma de 3ª persona singular (κ, Α, C, K, L, N, Δ, Θ) consideramos la primera versión como lo más antiguo. La fórmula ἔλεγον mantiene la lógica de la frase hasta v. 16. Cf. Taylor, *Evangelio*, 359.

<sup>118</sup> En vez de poner el título «Juan el Bautista» optamos por esta traducción para mantener la expresión griega: Ἰωάννης ὁ βαπτίζων (Mc 1,4; 6,24). Marcos emplea el título «el Bautista» en v. 25. Cf. Mateos – Camacho, *El evangelio*, 20.

<sup>119</sup> La palabra ἐγήγερται se puede traducir «se ha levantado» o con pasiva divina «ha sido levantado» (Cf. 6,16; 12,26; 14; 28; 16,6). Optamos por la traducción «ha resucitado» debido a la secuencia lógica de la frase hasta v.16. Por lo tanto, «se ha levantado de los muertos» quiere decir «había resucitado». Cf. Mateos – Camacho, *El evangelio*, 20; Taylor, *Evangelio*, 359.

<sup>120</sup> La expresión αἱ δυνάμεις aquí no se refiere a los milagros (Mc 6,2) sino a los poderes milagrosos en general (1 Cor 12,10.28s; Gál 3,5). Además, Juan el Bautista nunca ha hecho milagros. Cf. Taylor, *Evangelio*, 360.

<sup>15</sup> ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἠλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν.

<sup>16</sup> ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν· ὄν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη.

<sup>15</sup> Pero otros decían: «Es Elías». Y otros decían: «(Es) un profeta como uno de los profetas»<sup>121</sup>.

<sup>16</sup> Al oír esto Herodes decía: «Al que yo decapité, Juan, este ha sido resucitado»<sup>122</sup>.

## vv. 17-20: la crítica de Juan y la reacción de la pareja real

<sup>17</sup> Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν.

<sup>18</sup> ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.

<sup>19</sup> ἡ δὲ Ἡρωδιάς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, καὶ οὐκ ἠδύνατο.

<sup>20</sup> ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἠδέεω αὐτοῦ ἤκουεν.

<sup>17</sup> Pues el mismo Herodes<sup>123</sup>, enviando<sup>124</sup> prendió a Juan y lo encadenó en la cárcel a causa de Herodías, la esposa de Filipo, su<sup>125</sup> hermano, porque se casó con ella.

<sup>18</sup> Porque Juan decía<sup>126</sup> a Herodes: «No te es lícito tener la mujer de tu hermano».

<sup>19</sup> Pero Herodías le guardaba rencor, y deseaba matarlo, pero<sup>127</sup> no podía;

<sup>20</sup> porque Herodes temía a Juan, sabiendo que él era un varón justo y santo, y lo protegía y escuchando muchas cosas de él se quedaba perplejo, y lo escuchaba con agrado.

<sup>121</sup> Seguramente el texto alude a los profetas antiguos del AT. Había mencionado antes el nombre de Elías como una referencia. Por lo tanto, se puede deducir que el texto quiere apuntar hacia el pasado. Cf. Mateos – Camacho, *El evangelio*, 21.

<sup>122</sup> Hay discusión sobre esta frase puesto que algunos la traducen como si fuera una oración interrogativa. Sin embargo, la oposición entre ἐγὼ y οὗτος impide esa interpretación. Lo lógico es traducirlo como una oración afirmativa. Cf. Mateos – Camacho, *El evangelio*, 21.

<sup>123</sup> Véase la sugerencia de Taylor, *Evangelio*, 364.

<sup>124</sup> En griego la palabra está en participio aoristo. Es decir, esta acción ocurrió en el pasado. Sin embargo, aquí la traducimos por gerundio por lo cual se omite el aspecto del pasado. Otra opción es traducirla en perfecto «había mandado prender». Cf. Mateos – Camacho, *El evangelio*, 27. En nuestra traducción el aspecto del pasado está representado por la forma pretérito de la palabra siguiente: «prendió».

<sup>125</sup> «Su hermano» quiere decir hermano de Herodes. La frase en griego puede generar confusión por el nombre propio de Filipo que aparece antes. Aquí preferimos especificarlo para evitar la confusión.

<sup>126</sup> La traducción española del imperfecto coincide con su sentido original en griego con lo cual resaltaría una acción reiterativa. Cf. Galdeano, «Mira...», 112.

<sup>127</sup> La palabra griega καὶ aquí la traducimos con «pero» para subrayar el contraste en la frase.

## vv. 21-26: el banquete, el baile, juramento y la reacción de Herodes

<sup>21</sup> Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεαίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας,

<sup>22</sup> καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις. εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ· αἴτησόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοι·

<sup>23</sup> καὶ ὤμοσεν αὐτῇ [πολλὰ] ὅ τι ἐὰν με αἰτήσῃς δώσω σοι ἕως ἡμίσεος τῆς βασιλείας μου.

<sup>24</sup> καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς· τί αἰτήσωμαι; ἢ δὲ εἶπεν· τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος.

<sup>25</sup> καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα ῥητήσατο λέγουσα· θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.

<sup>26</sup> καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν·

<sup>21</sup> Pero<sup>128</sup> llegando el día oportuno cuando Herodes, por la fiesta de su nacimiento<sup>129</sup>, hizo un banquete a sus personas importantes y a los jefes militares y a los prominentes de Galilea,

<sup>22</sup> Y entrando su hija, Herodías, y danzando, agradó a Herodes y a los que estaban recostados<sup>130</sup>. Y el rey dijo a la muchacha: «Pídeme lo que quieras, y yo te lo daré».

<sup>23</sup> Y le juró: «(Todo) lo que me pidas te daré, hasta la mitad de mi reino».

<sup>24</sup> Entonces<sup>131</sup>, saliendo ella, dijo a su madre: «¿Qué le pediré?» Y ella<sup>132</sup> le dijo: «La cabeza de Juan el que bautiza».

<sup>25</sup> Entonces acercándose ella en seguida al rey, le pidió diciendo: «Quiero que ahora mismo me des en un plato la cabeza de Juan el Bautista».

<sup>26</sup> Y el rey, quedándose muy triste a causa de los juramentos y de los comensales<sup>133</sup>, no quiso desecharla.

<sup>128</sup> La palabra καὶ se ha traducido por «pero» para destacar el contraste en este contexto.

<sup>129</sup> La palabra en griega se expresa en plural haciendo referencia a las fiestas (cf. Juan 10,22). Cf Mateos – Camacho, *El evangelio*, 33-34.

<sup>130</sup> Preferimos traducir así la palabra τοῖς συνανακειμένοις para ilustrar la manera de comer en un banquete en aquella época.

<sup>131</sup> La palabra καὶ se ha traducido por «entonces» para destacar el resultado de la acción.

<sup>132</sup> Quiere decir «su madre».

<sup>133</sup> De hecho, esta palabra en griego tiene la misma raíz que la anterior en v. 22.

## vv.27-28: asesinato de Juan en la cárcel

<sup>27</sup>καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. καὶ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ

<sup>28</sup>καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ, καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς.

<sup>27</sup>Y en seguida, enviando el rey a un verdugo, mandó traer su cabeza<sup>134</sup>. Y marchando, lo decapitó en la cárcel.

<sup>28</sup>Y trajo su cabeza en un plato y la dio a la muchacha, y la muchacha la dio a su madre.

## v.29: la sepultura de Juan

<sup>29</sup>καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον καὶ ἦραν τὸ πτώμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ.

<sup>29</sup>Y, habiendo escuchado sus discípulos<sup>135</sup> (esto), vinieron y cogieron su cuerpo, y lo pusieron en un sepulcro.

## 2. Análisis retórico

### 2.1. Un panorama general

La retórica básicamente se puede entender como el arte de componer un discurso de tal manera que pueda generar un efecto, o sea, un cambio de postura de parte de los lectores<sup>136</sup>. Se trata, entonces, de un lenguaje persuasivo empleado por el autor para lograr una cierta finalidad. En algunos casos, el autor destaca explícitamente en su libro su intención para cambiar la actitud o la opinión de los lectores. Esto se puede entender porque «La Biblia no es simplemente un enunciado de verdades. Es un mensaje dotado de una función de comunicación en un cierto contexto, un mensaje que comparta un dinamismo de argumentación y una estrategia retórica»<sup>137</sup>.

Históricamente se dice que el análisis retórico nace por la influencia de las disciplinas lingüísticas y estructuralismo. Sin embargo, no se trata de un método realmente nuevo debido a que desde siglo dieciocho algunos autores han realizado este tipo de análisis en la poética hebrea<sup>138</sup>. En las últimas décadas este análisis se desarrolla de una manera muy productiva gracias a los estudios lingüísticos. La obra de Ferdinand de Saussure da pie a la aplicación de este método. «Se trata siempre de relaciones de pares opuestos y correlativos

<sup>134</sup> Es decir, la cabeza de Juan.

<sup>135</sup> Se hace referencia a los discípulos de Juan Bautista.

<sup>136</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación*, 40.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>138</sup> Meynet, *Rhetorical*, 19-20.



(orden-caos; pequeño-grande; alto-bajo), porque todo elemento se identifica por oposición y diferencia a otros»<sup>139</sup>. Un análisis estructural se interesa por el funcionamiento del lenguaje, siguiendo una regla que dice nada fuera del texto. Un texto, entonces, se lee como un sistema de signos cuya organización en forma entrelazada se trata de comprender. El mundo que se ha de explorar no se encuentra tras el texto; es el mundo del texto lo que se ha de recorrer<sup>140</sup>.

Las investigaciones en este campo se interesan por observar los fenómenos lingüísticos, por ejemplo, aliteración, ambigüedad, antítesis, quiasmos, diálogo, digresiones, entimemas, humor, imitación, inclusión, ironía, máximas, metáforas, paralelismo, polémicas y refranes<sup>141</sup>. Aunque al principio análisis retórico se aplica para leer los textos breves como poesía y salmos, sigue siendo válido si lo aplicamos para analizar un relato más amplio.

Generalmente, según Meynet, hay tres razones porqué un análisis retórico se puede aplicar a los textos de la Biblia.

En primer lugar, los textos bíblicos son compuestos y hay muchos que están muy bien contruidos. Un análisis retórico se encarga de redescubrir la organización y la estructura del texto compuesto por los autores bíblicos<sup>142</sup>. Tenemos en cuenta que los textos bíblicos se consideran en algún grado como textos persuasivos porque en principio servían para un destinatario particular. En el mundo antiguo la Biblia no se escribía para una lectura privada, sino que se lo leía en voz alta para un determinado público<sup>143</sup>.

En segundo lugar, hay una retórica específicamente bíblica diferente de la retórica greco-romana, pues la Biblia tiene su propio estilo. En principio, tanto el texto griego del AT como lo del NT tienen en común tres características: 1) se basan más en lo concreto que en lo abstracto. Por ejemplo, la retórica greco-romana tiende a ilustrar o explicar las ideas abstractas, mientras la retórica hebrea tiende a enfocar en las oposiciones binarias: «el cielo y la tierra», «la noche y el día», etc.; 2) utiliza parataxis más que sintaxis, es decir, yuxtapone o coordina más que subordina. No siempre expresa las relaciones lógicas de la misma manera que lo hace la retórica griega en un silogismo. Esto se muestra en los niveles superiores de organización textual: expresiones como «por un lado..., por el otro» rara vez marcan una relación de oposición entre dos grandes unidades; 3) es más involutivo que lineal: la retórica hebrea tiene una manera específica en que compone disposiciones paralelas y, sobre todo, disposiciones concéntricas. El centro de una construcción concéntrica presenta ciertas

---

<sup>139</sup> Aguirre – Carmona, *Evangelios*, 114.

<sup>140</sup> Marguerat - Bourquin, *Cómo leer*, 14-15.

<sup>141</sup> Duane F. Watson y Alan J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 115.

<sup>142</sup> Meynet, *Rhetorical*, 169-170.

<sup>143</sup> George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (London: UNCP, 1984), 5.

características específicas: a menudo tiene una forma y un género diferente al resto del texto, muy a menudo es una pregunta, o al menos algo problemático, que en todos los casos es enigmático<sup>144</sup>.

Por último, la revisión de cierto método de crítica histórica. Se podría llamarse principio de confianza, es decir, confianza en el texto y en su propia lógica interna. Por tanto, se opone al principio crítico de los métodos modernos de la investigación bíblica. Sin embargo, la oposición de los dos métodos es de naturaleza complementaria<sup>145</sup>.

Aunque nuestro trabajo es investigar un texto del NT tenemos en cuenta que estos textos fueron resultado de un encuentro y diálogo con la tradición judía. La mayoría de los textos se escribieron en griego, pero tienen, de alguna manera, un trasfondo judío<sup>146</sup>. Por ejemplo, Hoehner nos muestra las evidencias del semitismo en el texto de la decapitación de Juan<sup>147</sup>. Por tanto, en este análisis prestamos la atención tanto a la retórica judía como la retórica griega<sup>148</sup>. Tomamos siempre en consideración que la distancia temporal y cultural que separa al autor bíblico de los lectores modernos hace que no sea siempre fácil comprender un texto.

Por eso es importante aprovechar las aportaciones de distintas disciplinas como lingüística, la semiótica, la antropología ya la sociología<sup>149</sup>. En nuestro caso, prestamos mucha atención a los elementos semánticos del texto. El estudio semántico pretende ayudar a que la comprensión del texto sea precisa y profunda y a que se evite cualquier malentendido acerca de su sentido.

Ahora bien, como cualquier otro método, el análisis retórico tiene sus límites. El documento de la Comisión Bíblica habla de dos asuntos<sup>150</sup>. Primero, hay cierta tendencia a ser descriptivo, y de allí los análisis con un interés más estilístico. El uso de la retórica clásica tiene sus limitaciones y problemas, especialmente para establecer el uso consciente de estándares para la retórica en las narraciones y cartas. Para esto, la «nueva retórica», es decir, los estudios modernos de la retórica, ha puesto énfasis en la argumentación de sus análisis.<sup>151</sup> Segundo, hay riesgo de atribuir a un texto bíblico una estructura retórica demasiado

---

<sup>144</sup> Meynet, *Rhetorical*, 172-177.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>146</sup> Kennedy, *New Testament*, 8.

<sup>147</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 118.

<sup>148</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación*, 41.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 42-43.

<sup>151</sup> Watson – Hauser, *Rhetorical*, 112.

elaborada. Se requiere, entonces, un discernimiento constante para realizar este análisis. Con esta conciencia nos toca ahora analizar el texto.

## 2.2. Análisis retórico de Mc 6,14-29

En este método se habla de «la unidad retórica», es decir, las unidades que forman la arquitectura de un texto<sup>152</sup>. Este texto está compuesto por tres partes: en la primera se trata de la discusión sobre la identidad de Jesús (vv.14-16), en la segunda sobre la muerte de Juan en la escena del banquete (vv.17-28) y por último (v.29): el entierro de Juan por sus discípulos. Optamos por esta división porque la primera parte nace de una tradición que circulaba en las comunidades de los primeros cristianos. Muchos autores, especialmente Gnilka, Juan Mateos y Fernando Camacho, se inclinan a analizar estos versículos (vv.14-16) como una unidad independiente<sup>153</sup>. En el cuerpo del texto (vv.17-28) predomina el trabajo redaccional de Marcos y, por último, el v.29 se considera como un añadido posterior desde la perspectiva postpascual.

### 2.2.1. Oposición: Herodes vs. Juan; el Rey vs. Profeta (vv. 14-16)

Los tres primeros versículos sirven para dar orientación al lector tratando de la discusión sobre la identidad de Jesús donde Herodes aparece como un nuevo protagonista del relato. En episodio anterior los discípulos fueron enviados a los pueblos de Galilea (Mc 6,6b) y les obligó Jesús a entrar y quedarse en las casas (Mc 6,10) como lugares específicos de evangelización.

Sin embargo, a partir del v.14 entramos en un nuevo marco geográfico. Las palabras de Herodes en esta escena nos hacen pensar que la predicación de los discípulos y la noticia sobre su exitosa misión se extendieron hasta el palacio del rey<sup>154</sup>. No obstante, el lector queda sorprendido por la declaración del rey Herodes como responsable de la muerte del Bautista. Es decir, Herodes, de alguna manera, niega la misión exitosa de los discípulos de Jesús en el episodio anterior.

Nuestro texto se destaca por las repeticiones de palabras y la oposición entre el nombre propio del rey Herodes y Juan el Bautista que se considera como un profeta. De

---

<sup>152</sup> Kennedy, *New Testament*, 33-34.

<sup>153</sup> Gnilka, *El evangelio*, 284-285. Cf. con el tema de la estructura del texto (§ 1.1.3.). El criterio básico para determinar una unidad literaria, según Kennedy, es la presencia de una inclusión. Por tanto, la presencia de Herodes y los verbos que lo acompaña al principio y al final (v.14 y v.16) pueden ser la base para nuestro análisis. Kennedy, *New Testament*, 34.

<sup>154</sup> Gnilka, *El evangelio*, 294.

hecho, los personajes de esta escena hablan de la identidad de Jesús, pero alude a Juan, Elías y los profetas. Ponemos aquí la primera parte del texto destacando sus elementos retóricos:

<p><sup>14</sup>Y escuchó el rey HERODES,</p>		<p>pues <b>su nombre</b> (Jesús) se había hecho público; y por esto actúan <b>los poderes en él</b>.</p>
	<p>y decían que</p>	<p><i>JUAN</i> el que bautiza había <b>resucitado</b> de los muertos</p>
	<p><sup>15</sup>Pero otros decían:</p>	<p>«Es <u>Elías</u>».</p>
	<p>Y otros decían:</p>	<p>«(Es) un <u>profeta</u> como uno de los <u>profetas</u>».</p>
<p><sup>16</sup>Al oír esto HERODES</p>	<p>decía:</p>	<p>«Al que yo <b>decapité</b>, <i>JUAN</i>, ha sido <b>resucitado</b>».</p>

El nombre de Herodes ha aparecido desde el comienzo del relato. Marcos lo llama «rey» aunque no sea lo correcto. En realidad, Herodes era un tetrarca, una posición inferior al rey que gobernaba una cuarta parte del reinado. Era el tetrarca de Galilea y Perea<sup>155</sup>. Sin embargo, Marcos emplea este título constantemente en este relato. En un contexto más amplio, se puede leer como un contraste con el título de Jesús como el verdadero rey capaz de resucitar después de ser matado por los poderes políticos<sup>156</sup>. En los versículos 14-16 el nombre de Herodes aparece dos veces y ha sido siempre sujeto de la oración. En el v.14 es Herodes, según el texto, quien escucha (ἤκουσεν) el nombre de Jesús que se ha hecho famoso<sup>157</sup>.

El nombre del rey reaparece en v.16 con más peso como sujeto de la oración. El texto lo destaca con un nombre propio (Herodes). Por otro lado, la discusión sobre la identidad de Jesús queda como opinión pública en boca de los sujetos anónimos. Los verbos están en tercera persona plural («y decían..., pero otros decían..., y otros decían...»). Se entiende por el contexto que era la opinión del pueblo sobre Jesús que circulaba en ese momento. El texto presenta la opinión de la gente desde la más general hasta la más específica en la forma de respuesta personal de Herodes (14b-16). De esta manera, la respuesta de Herodes pone de relieve su autoridad como un rey delante de la opinión pública sobre Jesús. Si tomamos su

<sup>155</sup> Camille Focant, *L'évangile selon Marc* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2010), 243.

<sup>156</sup> Jack Dean Kingsbury, *Conflicto en Marcos: Jesús, autoridades, discípulos* (Córdoba: Almendro, 1991), 116-118.

<sup>157</sup> Desde el punto de vista gramatical, Marcos comete un error en esta oración ya que el texto no especifica lo que escuchó Herodes. Es un fenómeno muy frecuente en Marcos, donde el verbo ἀκούω se usa sin complemento (cf. Mc 2,17; 3,21; 4,15.33; 6,2.14.16.29; 10,41; 11,14-18; 14,11; 15,35). Solo el contexto anterior que nos ayuda a solucionar el problema. Focant, *L'évangile*, 243; Taylor, *Evangelio*, 359.

afirmación como una decisión final ante la duda del pueblo, esta escena genera una ironía porque Herodes realmente ha equivocado<sup>158</sup>.

En una estructura concéntrica el profeta Elías se encuentra como el foco de esta unidad. Nos fijamos al siguiente esquema:

**A:** Y escuchó el rey Herodes, pues su nombre se había hecho público;

**B:** y decían que Juan el que bautiza había resucitado

**C:** Pero otros decían: «Es Elías».

**B':** Y otros decían: «(Es) un profeta como uno de los profetas».

**A':** Al oír esto Herodes decía: «Al que yo decapité, Juan, ha sido resucitado».

Entre la opinión del pueblo surge explícitamente el nombre de Elías como uno de los profetas del pasado. El texto no explica por qué se menciona a Elías como referencia. Una posible respuesta sería que Elías era un profeta que fue arrebatado vivo al cielo. Esto generó esperanzas entre los judíos de que Elías regresaría como salvador en los últimos días (cf. Mal 3,23). Tenemos en cuenta que Elías también era un taumaturgo poderoso y así lo compararon con Jesús<sup>159</sup>. Ante esas opiniones Herodes tomó la palabra diciendo que él mismo había decapitado a Juan. Por consiguiente, la figura del rey se convierte a ser oponente a los profetas. En vez de dar vida como lo que hizo Jesús y sus discípulos, lo que hace Herodes es hacer perder la vida del otro.

La expresión «un profeta como uno de los profetas» en v.15, dice Focant, «suena como una extraña tautología». Básicamente se puede simplificar a «uno de los profetas» como lo que hace Mc 8,28 en la escena de la confesión mesiánica de Pedro. En Marcos, esta expresión pretende distinguir a Jesús de los muchos «profetas» que andaban por Palestina en ese momento. Jesús, efectivamente, tendría que estar entre los verdaderos profetas del AT. En nivel gramatical, la expresión εἷς podría ser un fenómeno de arameísmo que debe entenderse en el sentido de un ordinal en la tradición judeocristiana: «un profeta como el primero de los profetas», es decir, Moisés. Por consiguiente, la evolución de Elías primero, luego de manera discreta de Moisés, bien podría coincidir con la concepción marcana de la superioridad de Jesús sobre Moisés y Elías<sup>160</sup>.

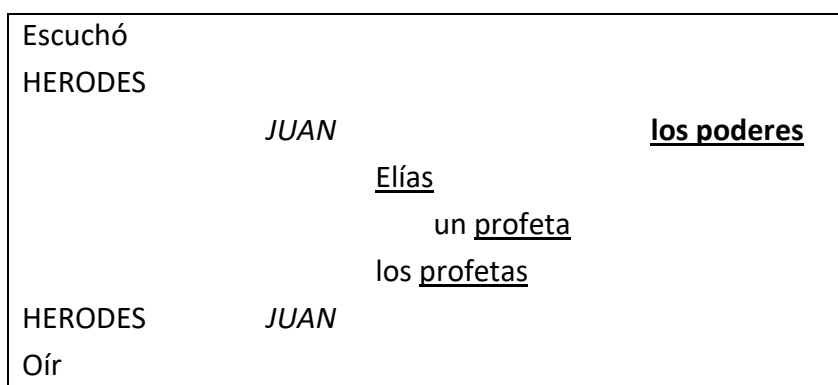
---

<sup>158</sup> Focant, *L'évangile*, 235.

<sup>159</sup> Gnilka, *El evangelio*, 290.

<sup>160</sup> Focant, *L'évangile*, 243.

Si nos fijamos bien en el texto, la incapacidad de Herodes para conocer a Jesús se opone a la opinión de la gente. La gente le identifica como Elías e incluso «el primero de los profetas», pero Herodes lo niega. La negación de los reyes a la predicación de los profetas es un tema muy frecuente en el AT<sup>161</sup>. En este sentido, la oposición del rey contra Juan implícitamente incluyendo también a Jesús. La repetición de las palabras pone de relieve este contraste lo que se refleja en el siguiente esquema:



Por un lado, Herodes representa a los que tienen el poder político y, por otro lado, Juan representa a los profetas que no tienen más que la palabra de Dios. Herodes al final acaba declarando que él es sujeto de la ejecución del profeta. Mientras tanto Juan aparece siempre como objeto de la conversación e incluso llega a ser víctima de Herodes. De esta manera, Juan ha cumplido el destino de los profetas del AT ante un típico rey malvado del pueblo judío<sup>162</sup>. Está claro que el poder de Herodes domina sobre el poder de Juan<sup>163</sup>. Sin embargo, el poder de Jesús, el verdadero rey de los judíos, volverá a triunfar a través de su resurrección.

### 2.2.2. El banquete y la memoria de la decapitación de Juan (vv. 17-28)

Estamos ante un relato compuesto por dos escenas donde la segunda parte (vv.17-29) es anterior a la primera (vv.14-16). Según el orden cronológico este episodio tendría el siguiente esquema<sup>164</sup>:

#### 1) La crítica de Juan hacia Herodes sobre su matrimonio con Herodías (v.18)

<sup>161</sup> Podemos comparar, por ejemplo, la crítica de Natán a David (2Sam 12,1-12); Ajas a Jeroboam (1Re 14,1-16); Jehú a Basá (1Re 16,1-7); Elías a Ajab (1Re 21,17-19); Miqueas a Ajab (1Re 22,13-28); Elías a Joram (2Cro 21,12-15). Cf Galdeano, *Mira...*, 120-122.

<sup>162</sup> Gnilka, *El evangelio*, 289.

<sup>163</sup> Cuando hablamos del «poder» de Herodes referimos a un sentido político. Sin embargo, la palabra δύναμις que se emplea en este texto refiere a los actos milagrosos en general de Jesús. Se puede comparar con el uso de la palabra en 1Cor 12,10.28s; Gal 3,5. Aunque Juan el Bautista no ha realizado ningún milagro (Jn 10,41), desde el texto se puede deducir que tal vez Juan lo hiciera alguna vez. Por eso, Jesús es reconocido como un nuevo Juan por sus actos milagrosos. Gnilka, *El evangelio*, 288-289; Taylor, *Evangelio*, 360.

<sup>164</sup> Gnilka, *El evangelio*, 286.

- 2) Herodías guardaba rencor a Juan, quería matarlo, pero no podía (v.19)
- 3) Porque Herodes tenía miedo a Juan y lo protegía (v.20)
- 4) Encarcelamiento de Juan por Herodes a causa de su crítica (v.17a)
- 5) El banquete de Herodes y la escena del baile (vv.21-26)
- 6) La decapitación en la cárcel por el verdugo (vv.27-28)
- 7) Entierro de Juan por sus discípulos (v.29)
- 8) La discusión sobre la identidad de Jesús (vv.14-16)

Es la única vez en Marcos donde el narrador hace referencia a una historia pasada. De modo que la escena de la decapitación de Juan sirve como paréntesis de la primera parte. Según Galdeano, el episodio de la muerte de Juan está dependiente de las opiniones de Jesús en dos niveles: sintáctico y temporal-narrativo. En nivel sintáctico, la figura de Juan no es autónoma porque su aparición en el relato depende de la identificación con Jesús. Mientras en nivel temporal-narrativo, la escena de la decapitación de Juan (vv.17-29) interrumpe el avance cronológico de la narración<sup>165</sup>. Además, el hecho de la subordinación de la segunda parte está apoyada por ausencia del presente histórico en el relato refuerza la pertenencia de Juan con el pasado<sup>166</sup>.

En principio todos los evangelios están escritos como recuerdos de un acontecimiento del pasado. La pasión, tanto de Jesús como de Juan, sirve como una memoria para la comunidad cristiana. Este texto nos deja unas señales literarias donde se lo puede comparar con el final de la vida de Jesús. Según Focant, la decapitación de Juan sirve como prolepsis para la pasión de Jesús<sup>167</sup>. Antes de su muerte Jesús celebra la última cena con sus discípulos y convirtió el pan y vino en su propia cuerpo y sangre (Mc 14,22-25). Desde un contexto inmediato, el recuerdo del banquete y el sacrificio del profeta se hace más potente a través del relato sobre la multiplicación de los panes para cinco mil (Mc 6,30-44) que aparece justamente después del entierro de Juan por sus discípulos. Para profundizar este relato resaltamos aquí algunos de sus elementos retóricos. Debido a una cuestión práctica, dividimos el texto en cuatro grupos.

---

<sup>165</sup>Galdeano, *Mira...*, 103.

<sup>166</sup> El presente histórico es muy característico de Marcos. Este modo de narrar genera efecto de vivacidad y contemporaneidad con el lector. *Ibid.*, 109-110.

<sup>167</sup> Focant, "From Herod's Birthday Banquet where the Prophet is Brutally Executed (Mark 6:17-29) to the Gift of the Body and Blood of the Covenant (Mark 14:17-24)", en *Decapitation and Sacrifice Saint John's Head in Interdisciplinary Perspectives: Text, Object, Medium*, ed. Barbara Baert y Sophia Rochmes (Leuven: Peeters, 2017), 11.

a) La crítica de Juan y la reacción de la pareja real

<p><sup>17</sup>Pues el mismo <b>HERODES</b>, enviando <u>prendió</u> a <b>JUAN</b> y <u>lo encadenó</u> en la cárcel</p>	<p>a causa de <b>Herodías</b>, <i>la esposa de FILIPO, su hermano</i>, porque se casó con ella.</p>
<p><sup>18</sup>Porque <b>JUAN</b> decía a <b>HERODES</b>:</p>	<p>«No te es lícito tener <i>la mujer de TU HERMANO</i>».</p>
<p><sup>19</sup>Pero <b>Herodías</b> le guardaba rencor, y deseaba matarlo, pero no podía;</p>	
<p><sup>20</sup>porque <b>HERODES</b> temía a <b>JUAN</b>, sabiendo que él era un varón justo y santo, y lo protegía y <i>escuchando</i> muchas cosas de él se quedaba perplejo, y lo <i>escuchaba</i> con agrado.</p>	

Hay tres hombres que entran en el juego: Herodes, Filipo y Juan. Aunque el texto menciona explícitamente a Filipo como «el hermano» de Herodes, el lector sabe que la relación entre ambos se ha roto. Tener la esposa del hermano significa actuar contra la Ley de Moisés<sup>168</sup>. Herodes en este caso escandaliza su relación con dos personas a la vez: primeramente, con Filipo y luego con Juan el Bautista ya que el texto dice que «temía a Juan». La palabra «temer» (φοβέομαι) en griego tiene un sentido negativo, pero en este contexto puede significar «respeto» ya que «era un varón justo y santo»<sup>169</sup>.

El texto dice que «lo escuchaba con agrado» (v.20). El imperfecto ἤκουεν indica que era una postura habitual de Herodes ante el profeta. La repetición dos veces de la palabra «escuchar» nos lleva el texto a situarnos en la primera parte (vv.14-16) donde han aparecido también dos veces la misma palabra. Si en la primera parte el interés de Herodes es la noticia sobre Jesús, estas dos últimas hacen referencia específicamente a Juan.

El texto presenta a Herodes como un rey que tiene interés de escuchar al profeta, pero al final toma una decisión en contra de él. Resulta más irónico todavía porque el nombre

<sup>168</sup> Galdeano, «Mira...», 113-114.

<sup>169</sup> Horst Balz, “φοβέω” en Balz y Schneider, *Diccionario*, 1967-1968.



«Herodes» significa «estirpe o descendiente de héroes», sin embargo, él actúa en contra de los verdaderos héroes de este relato, es Juan y Jesús<sup>170</sup>.

Hemos dicho que esta escena no sigue un orden cronológico. Si queremos arreglarlo tenemos una historia más o menos así: 1) la crítica de Juan hacia Herodes sobre su matrimonio con Herodías (v.18); 2) Herodías guardaba rencor a Juan, quería matarlo, pero no podía (v.19); 3) Herodes tenía miedo a Juan y lo protegía (v.20) y, por último, 4) encarcelamiento de Juan por Herodes a causa de su crítica (v.17a). De esta forma tenemos una secuencia equivalente a la primera parte (vv.14-16) donde Herodes se queda como el protagonista del relato capaz de tomar la última decisión. Sin embargo, el encarcelamiento de Juan parece como una manera de proteger a Juan de la venganza de Herodías. Es decir, el texto nos presenta la figura de Herodes de una manera más positiva que Herodías.

Cuando aparece por primera vez como sujeto de la acción en v.19 Herodías se presenta como antagonista del relato que quiere matar al héroe<sup>171</sup>. La expresión «guardaba rencor» (ἐνεῖχεν) y «deseaba» (ἤθελεν) se emplean en imperfecto, es decir, el plan lo llevaba Herodías desde hace mucho tiempo, pero no ha encontrado un día oportuno para cumplirlo. La estructura del texto que tenemos arriba nos presenta un pasaje donde la oposición se desplaza de Herodes versus Juan a Herodías versus Juan. Con este respecto conviene bien considerar la opinión de Focant:

«Los esfuerzos de las lecturas feministas (van Dijck-Hemmes; Anderson; Glancy) por rechazar o mitigar fuertemente la responsabilidad de Herodías van en contra del sentido del texto. Es mejor reconocer claramente el papel negativo que juega, junto con Herodes, en el relato. El evangelio no carece, además, de figuras femeninas positivas: por ejemplo, en el contexto inmediato, la mujer que sufre un flujo de sangre (5,25-34) o la siro-fenicia (7,24-30)»<sup>172</sup>.

La dura crítica de Juan que se pronuncia en voz alta a través de un discurso directo se opone al plan malvado de Herodías que lo ha guardado en su interior sin que nadie lo sepa incluso el rey. En este caso, solo el lector sabe que desde entonces Herodías tiene todos los ases en su mano para controlar el juego.

---

<sup>170</sup> Mercedes Navarro Puerto, *Marcos* (Estella: Verbo Divino, 2006), 223.

<sup>171</sup> Gnilka, *El evangelio*, 288.

<sup>172</sup> Focant, *L'évangile*, 244. La traducción es mía.

b) El banquete, el baile, juramento y la reacción de Herodes

<p><sup>21</sup>Pero llegando el día oportuno cuando HERODES, por <b>la fiesta de su nacimiento</b>, hizo un banquete <u>a sus personas importantes y a los jefes militares y a los prominentes de Galilea,</u></p>
<p><sup>22</sup>Y <b>entrando</b> la hija de Herodías, y <i>danzando</i>, le agradó a HERODES y <u>a los que estaban recostados.</u> Y el rey dijo a la muchacha: <b>«Pídemelo lo que quieras, y yo te lo daré».</b></p> <p><sup>23</sup>Y le juró: <b>«(Todo) lo que me pidas te daré,</b> hasta la mitad de mi reino».</p>
<p><sup>24</sup>Entonces, <b>saliendo</b> ella, dijo a su madre: «¿Qué le pediré?» Y ella le dijo: <b>«La cabeza de Juan el que bautiza».</b></p> <p><sup>25</sup>Entonces ella <b>Acercándose en seguida</b> al REY, y le pidió al REY diciendo: «Quiero que <b>ahora mismo</b> me des <b>EN UN PLATO la cabeza de Juan el Bautista».</b></p>
<p><sup>26</sup>Y el REY, quedándose muy triste; pero a causa de los juramentos, <u>y de los comensales,</u> no quiso desecharla.</p>

1) El banquete del rey hace eco al banquete de Jesús

Desde el principio del v.21 sabemos que «el día oportuno» que se plantea en el texto no corresponde a Herodes, sino más bien, a Herodías<sup>173</sup>. No es nada sorprendente que al final del relato nos dice: «el rey quedándose muy triste». La situación final de esta escena (v.26) es totalmente contradictoria a la situación inicial (v.21). Encontramos a un rey que se queda muy triste en la fiesta de su nacimiento<sup>174</sup>. Además, estamos en un banquete muy extraño donde su «plato principal» era la cabeza de un ser humano. Desde el macro-contexto de Marcos, la idea de «dar el cuerpo como comida» hace eco a la última cena de Jesús con sus discípulos<sup>175</sup>.

En un contexto inmediato del texto, el contraste se hace más patente por el hecho de que el banquete de Herodes está seguido por un relato sobre el banquete de Jesús para

<sup>173</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 247.

<sup>174</sup> «En griego clásico la palabra γενέθλια significa el cumpleaños de una persona viva, mientras que γενέσια significa el aniversario de la muerte de alguien. Sin embargo, esta última palabra pasó gradualmente a referirse a cualquier forma de aniversario». Focant, *L'évangile*, 244. La traducción es mía.

<sup>175</sup> Laura Tack, "The Body at the Banquet. How to Interpret the Presence of John's Severed Head at Herod's Festive Meal in Mark 6,17-29", en Baert - Rochmes, *Decapitation*, 39.

cinco mil (Mc 6,30-44). El contraste parece bastante claro y muchos autores han hecho un estudio comparativo de ambas escenas. El motivo del banquete de Herodes es su cumpleaños, mientras el banquete de Jesús se hace por su compasión a la muchedumbre que «eran como ovejas sin pastor» (Mc 6,34). Los comensales son de distintas categorías: los de Herodes vienen de la clase alta de la sociedad (Mc 6,21) mientras los de Jesús son de clase baja (Mc 6,34). La manera de comer es distinta; los comensales de Herodes «recostados» (τοῖς συνανακειμένοις) mientras los de Jesús sentados (ἀνακλῖναι) en la hierba verde (Mc 6,39). Sin embargo, el banquete de Jesús termina con un tono alborozado debido a que los comensales de Jesús comieron todos hasta quedar saciados, mientras los de Herodes quedan atrapado en una escena totalmente triste<sup>176</sup>.

Una unidad retórica, según Kennedy, muchas veces está marcada por la presencia de una inclusión en el relato. Aunque sea un criterio poco estricto para determinar una unidad literaria sirve para darnos unas pautas<sup>177</sup>. Marcos menciona específicamente a los invitados en v.21: las personas importantes (τοῖς μεγιστᾶσιν) y los jefes militares (τοῖς χιλιάρχους) normalmente al mando de mil hombres y los prominentes de Galilea (τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας)<sup>178</sup>. Si nos fijamos bien, «los comensales» sirven como una inclusión del relato puesto que aparecen en el inicio y al final de esta unidad (v.21 y v.26). Los comensales tienen un papel de figurante al principio, pero al final el narrador les da un importante papel.

Desde una perspectiva narrativa, su presencia está marcada por dos características. Primero, por el silencio. Sus títulos aparecen en el relato, pero no se escucha hablar ni realizan una acción específica más que un participio (τοῖς συνανακειμένοις) que describe cómo comieron en ese banquete: «están acostados». Aun así, su presencia es importante. Esto nos lleva a hablar del segundo punto, la presión de la masa. La presencia de los prominentes de la fiesta de Herodes se convierte en un factor clave que define la decisión del rey (v.26). Los comensales eran los personajes que guardaban el silencio durante toda la escena, estaban contentos por el baile de la hija, pero Herodes responde a este «silencio» como si fuera una presión enorme para su decisión.

---

<sup>176</sup>Tack, "The Body", 33; Focant, "From Herod's", 16.

<sup>177</sup> Kennedy no proporciona una lista detallada de criterios que se podrían utilizar para distinguir una unidad literaria de la otra. Sin embargo, George Mlakuzhyil en su estudio ha determinado una lista de criterios para analizar el evangelio de Juan y la mayoría son recursos generales que se encuentran ampliamente en la narrativa antigua, incluso en Marcos. De modo general cataloga tres técnicos de composición: 1) literaria, 2) dramática, 3) estructural. Cada una tiene sus elementos específicos. Cf. David M. Young y Michael Strickland, *The Rhetoric of Jesus in The Gospel of Mark* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 63.

<sup>178</sup> Focant, *L'évangile*, 244; Taylor, *Evangelio*, 367; Hoehner, 119.

El honor es un valor esencial en el mundo antiguo. En cambio, la vergüenza se considera como una catástrofe social cuando uno llevado a «quedar mal» ante público con la consecuencia de pérdida de honor<sup>179</sup>. Ante sus comensales Herodes se siente atacado y para salir de esta situación debe mostrarse a todos los demás que es capaz de tomar cualquier decisión. Herodes no quiere ser avergonzado delante de sus comensales. En resumen, aunque tienen pocos papeles en el relato, su presencia en el banquete implica de una manera decisiva el final de la historia.

## 2) La danza y el movimiento de Salomé

En estos tres versículos (vv.22-25) la protagonista del relato es la hija de Herodías: Salomé<sup>180</sup>. Su baile y su triple movimiento «entrar-salir-entrar» marca la escena del banquete. Dentro de este movimiento hay dos diálogos muy importantes del relato: uno con el rey y otro con su madre<sup>181</sup>. El juramento del rey Herodes parece ser que sucede dentro del lugar donde se realiza el banquete mientras el diálogo con su madre sucede en un espacio separado<sup>182</sup>.

El personaje de Salomé en este relato está completamente relacionado con la escena de la danza. Su baile conquista el corazón de los comensales y sobre todo del rey. El relato no nos dice nada sobre qué tipo del baile que se presenta en ese momento dado que el narrador nos lleva directamente al impacto del baile. Su danza, de alguna manera, le agrada al público e inesperadamente el rey toma la palabra y se comprometió con un juramento. Estamos ante el segundo discurso directo que sale de la boca del rey Herodes:

<sup>22b</sup>Y el rey dijo a la muchacha : **«Pídemelo lo que quieras, y yo te lo daré».**

<sup>23</sup>Y le juró : **«(Todo) lo que me pidas te daré,  
hasta la mitad de mi reino».**

Se trata de «una fórmula de locución estereotipada, que se empleaba en el mundo oriental para expresar que quien hace la petición no debe cohibirse, ya que esta siempre será atendida»<sup>183</sup>. Este refrán lo encontramos en el texto de Est 5,3.6; 7,2, y en fórmula contraria está grabada en 1Re 13,8. Este refrán se destaca en el relato porque se repite dos veces con un añadido en la segunda parte con la expresión «hasta la mitad de mi reino». De hecho, esta expresión es una hipérbole si tenemos en cuenta el territorio que le correspondía como un

<sup>179</sup> Richard L. Rohrbaugh, "Honor: valor esencial en el mundo bíblico", en Neufel - DeMaris, *Para entender*, 168-171.

<sup>180</sup> El nombre Salomé en hebreo significaría «la pacífica», «la armoniosa»; en griego, Irene.

<sup>181</sup> Gnllka, *El evangelio*, 292.

<sup>182</sup> Se supone dos cámaras distintas: un comedor para los hombres y otro para las mujeres. González Echegaray, *Los Herodes*, 136; Martínez Rivera, *El amigo*, 257-258.

<sup>183</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 136.

tetrarca. Esta expresión entonces sirve para expresar su benevolencia delante de todos los comensales. Hasta este punto Herodes todavía no se ha enterado para nada sobre el plan escondido de Herodías.

Tras el juramento de Herodes, Salomé sale y entra otra vez después de consultar con su madre (v.24a). El juramento de Herodes ante los comensales ahora se opone directamente a la petición colaborativa de la madre y la hija, también se repite dos veces con una modificación en la segunda:

<sup>24b</sup> Y ella le dijo: **«La cabeza de Juan el que bautiza».**

<sup>25b</sup> y le pidió al REY diciendo: «Quiero que ahora mismo me des

**EN UN PLATO**

**la cabeza de Juan el Bautista».**

La consulta de Salomé con su madre, de alguna manera, subraya su inmadurez pues todavía necesita la guía de su madre. Mientras la respuesta rápida de su madre nos hace pensar que la tenía muy bien planeada<sup>184</sup>. Sin embargo, su petición al rey revela un matiz diferente porque ella añade dos frases: «ahora mismo» (ἔξαυτῆς) y «en un plato» (ἐπὶ πίνακι). Su petición subraya la urgencia de las acciones en esta escena como si tuviera miedo de que se perdiese la oportunidad de tener la cabeza de Juan. El juramento de Herodes para dar hasta la mitad de su reino está respondido por un deseo de tener «la mitad de un cuerpo» (la cabeza) del profeta.

Desde el punto de vista retórico, la expresión «la cabeza de Juan» es una sinécdoque *pars pro toto* porque «la cabeza» en esta oración es una parte del cuerpo que representa Juan mismo. Su cuerpo es como una fotografía del carné de identidad donde se pone solo el busto para representar a una persona en concreto. La hija copia las palabras de su madre casi literalmente y lo mismo el verdugo<sup>185</sup>.

En la tabla que tenemos destaca expresión «en un plato» (ἐπὶ πίνακι), la palabra que se relaciona con la presentación de la comida. Debido a que es la única del campo semántico de los cubiertos en el banquete de Herodes, se puede decir que es otro ejemplo de *sinécdoque* en el relato. En su análisis Laura Tack subraya la importancia de la palabra πίναξ como un elemento importante que vincula fuertemente la cabeza de Juan con el tema del banquete.

<sup>184</sup> Taylor, *Evangelio*, 369.

<sup>185</sup> Focant, *L'évangile*, 235.

Por tanto, sirve como una clave de lectura para vincular a la muerte de Juan con otro relato de la Biblia<sup>186</sup>.

Hay muchos que comparan el relato de Marcos con otros relatos de la Biblia y del mundo griego. Se suponía que Marcos compuso su relato tomando inspiración del AT, entre otros, el relato de Ester. Podemos nombrar tres coincidencias entre ambos relatos. Primero, se emplea la misma palabra (κοράσιον) para nombrar tanto a Ester (Es 2,9) como a Salomé (Mc 6,22.28). Segundo, la fórmula del juramento del rey Herodes (Mc 6,22-23) coincide con el juramento del rey en el banquete de Ester (Es 5,3.6; 7,2)<sup>187</sup>. Tercero, tanto Marcos como Ester emplean la palabra ἀρέσκω (Es 2,9; Mc 6,22) para describir la capacidad de la muchacha para atraer a los demás<sup>188</sup>. Además de estos tres elementos, encontramos otro elemento importante en el midrash de Ester 1,19.21 (*Esther Rabbah 4,9-11*) donde se añade la palabra «plato» en su versión. Se dice literalmente en ese texto «...hizo el decreto, y le trajo la cabeza en un plato»<sup>189</sup>.

Por ello podemos presuponer que Marcos habría compuesto su relato yuxtaponiendo la figura de Salomé con la de Ester. Salomé aprovecha el juramento del rey para matar a Juan. En cambio, Ester ejecuta a Amán, un enemigo de los judíos. Parece ser que Marcos utiliza todos estos elementos en común para hacer hincapié en el contraste entre su relato y lo de Ester. Es obvio lo que dice Nicole W. Duran, tal vez Marcos ha sido inspirado por las leyendas del corte judío, pero lo presenta como una foto negativa<sup>190</sup>.

### c) La decapitación por el verdugo en la cárcel

La escena fastuosa	Un lugar sombrío
<p><sup>27</sup>Y <b>en seguida</b>, enviando el rey a UN VERDUGO, Y marchando,</p> <p>y la <b>dio</b> a la muchacha,</p> <p>y la muchacha</p> <p>la <b>dio</b> a su madre.</p>	<p>mandó <b>traer su cabeza</b>.</p> <p><b>lo decapitó</b> en la cárcel.</p> <p><sup>28</sup>Y <b>trajo su cabeza</b> en un plato</p>

<sup>186</sup> Tenemos en cuenta que la palabra “πίναξ” viene de raíz hebrea: דיסקוס (*diskos*) que se mantiene en los textos latinos. Por ejemplo, en Vulgata se traduce con la palabra «discus» (Mc 6,26.28). Para un lector moderno, la palabra «disco», por lo tanto, hace eco a un ambiente de fiesta y, sobre todo, da un matiz a la escena del baile. Tack, “The Body”, 24, 28-31.

<sup>187</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>188</sup> Focant, *L'évangile*, 245.

<sup>189</sup> Tack, “The Body”, 29.

<sup>190</sup> Nicole W. Duran, «Return of Disembodied or How John the Baptist Lost His Head», en *Reading Communities Reading Scripture: Essays in Honor of Daniel Patte*, ed. Gary A. Phillips y N. W. Duran (Harrisburg: Trinity Press International, 2002), 283.

## 1) El máximo silencio del profeta

Después de su crítica en v.18 Juan ya no es una figura activa en el resto del relato. Se presenta como un personaje en el trasfondo del escenario principal. Estaba en la prisión sin saber que aquel día era su última estancia en la cárcel de Herodes. A lo largo de esta escena (vv.27-28) Juan no dice ni una sola palabra. La culminación de su silencio ha sido su cabeza colocada en un plato<sup>191</sup>. La boca que solía pronunciar la palabra de Dios ahora se encuentra callada encima de un plato como objeto de un deseo de venganza.

De nuestro texto prácticamente no tenemos mucha información sobre lo que ha pasado en la cárcel. Del esquema que tenemos arriba, vemos que Juan ocupa «un lugar sombrío» del relato, mientras por otro lado, Herodes y sus comensales están en «un banquete lujoso»<sup>192</sup>. En este sentido, el «ruido» de la fiesta ocupa un lugar más visible que una «cueva» donde el profeta contempla su vida en silencio. El silencio de la cárcel está apoyado por el silencio y la pasividad del profeta, que aparece en segundo plano: es objeto de los verbos y nunca aparece como sujeto de la oración<sup>193</sup>.

Según este relato, la cárcel es una manera eficaz para tapar la boca del profeta. Por lo tanto, la medida del rey ha sido exitosa puesto que el volumen de la voz de Herodes y su familia ha subido más que el de Juan. En una lectura global del evangelio, este silencio hace eco al silencio de Jesús ante el juicio del Pilato (Cf. Mt 26,62-63a; Lc 23,9). «Con la ejecución de Juan, Herodías lograba acallar para siempre las denuncias del profeta en su contra»<sup>194</sup>. Su cabeza se coloca en un plato como si fuera un postre para saciar la venganza de Herodías. Un plato con la cabeza encima fue traído por el verdugo para dar a la muchacha, y luego la muchacha entregar a su madre.

## 2) El verdugo (σπεκουλάτωρ)

En el relato de Marcos no menciona el nombre propio del ejecutor sino se le nombra por su función social en el palacio de Herodes. Se trata de un título de origen latino que se refiere a alguien que mira desde lejos, un explorador o un espía. Pero el término pasó posteriormente a designar a un soldado por debajo de un centurión cuya tarea entre otras era la ejecución y guardia<sup>195</sup>. Es un personaje anónimo del relato a cuya presencia se extiende la mano del rey. Desde la óptica de Herodes, es un servidor fiel que ha cumplido su tarea. En nivel gramatical

---

<sup>191</sup> Tack, "The Body", 37-38.

<sup>192</sup> Gnllka, *El evangelio*, 292.

<sup>193</sup> Galdeano, *Mira...»,* 116.

<sup>194</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 271.

<sup>195</sup> Ulrich Kellermann, "σπεκουλάτωρ", en Balz y Schneider, *Diccionario*, II,1464; Focant, *L'évangile*, 245.

la palabra «el verdugo» aparece en acusativo (σπεκουλάτορα), es decir, es el objeto directo de la orden del rey que es sujeto de la oración.

Se le presenta como un servidor leal marcando por la eficacia de su trabajo para cumplir el mandato de su amo. Cuando le ordenó Herodes, fue inmediatamente a la cárcel y decapitó a Juan<sup>196</sup>. El tiempo del relato nos dice que todo esto se hace rápido. Esta manera de relatar nos da la impresión de que era un verdugo que tenía mucha experiencia. No sabemos exactamente cómo lo hizo, pero en seguida volvió a la escena con la cabeza de Juan encima de un plato.

Suponemos que el verdugo había escuchado la conversación de Herodes y Salomé (v.25), de modo que en v.28 llegó con la cabeza de Juan ya en un plato. El narrador dice que Herodes solo «mandó traer su cabeza» sin mencionar en ningún momento el complemento de lugar o de modo: «en un plato». En efecto, la acción del verdugo de poner la cabeza encima del plato se vincula a la petición de Salomé. La presencia del verdugo en este relato se muestra en forma irónica. El rey es quien da orden al verdugo, pero al mismo tiempo, es un personaje inferior a la hija y a su madre. Por eso, en la última parte de relato, la cabeza de Juan no se la dio al rey y sus comensales, sino directamente a la muchacha y su madre<sup>197</sup>.

### 2.2.3. El entierro de Juan (v.29)

<sup>29</sup>Y, habiendo **escuchado** sus discípulos (esto),  
VINIERON  
y COGIERON **su cuerpo**,  
y lo PUSIERON **en un sepulcro**.

En este trozo de información Marcos solo utiliza la palabra «los discípulos» (οἱ μαθηταὶ) en plural con el pronombre αὐτοῦ de tercera persona masculino singular. Por el contexto se comprende que son los discípulos de Juan. Según Marcos, los discípulos de Juan estaban fuera de la escena del banquete. Sin embargo, ellos son sujeto de la oración. La palabra «escuchar» (ἀκούσαντες) que se emplea aquí está en participio aoristo, es decir, no es el verbo principal. Por lo tanto, la acción de escuchar no es una acción activa del sujeto. Suponemos que la noticia les llegó a través de otra persona. No sabemos exactamente cuánto tiempo les tardó en llegar a ellos el recado sobre la muerte del maestro.

---

<sup>196</sup> Traer la cabeza de alguien es prueba de que la persona fue matada. Cuando Aretas IV atacó a Antipas, Tiberio le ordenó a Vitelio a que se lo trajera preso o, si ya había muerto, que le trajera su cabeza. Josefo, *Ant.*, 18.115.

<sup>197</sup> Hoehner incluso comenta que no parece tan plausible que le permitieran llevar la cabeza de Juan al banquete. Hoehner, *Herod Antipas*, 165.



En nivel retórico, la repetición de la raíz «escuchar» (ἀκούω) en esta parte resalta, ya que la misma palabra se vincula siempre con Herodes. Las cuatro veces que han aparecido en el relato, en tres ocasiones se relaciona con Herodes. Se emplea por primera vez al comienzo del relato (v.14). En efeto, la palabra ἀκούω forma una inclusión en este relato.

Esta oración está formada por tres verbos principales en aoristo: «vinieron» (ἦλθον), «cogieron» (ἤραν) y «pusieron» (ἔθηκαν). El objeto directo de la oración es el cuerpo de Juan (τὸ πτώμα αὐτοῦ). No sabemos si era un cuerpo entero o, más bien, un cuerpo sin cabeza. La palabra πτώμα en sí significa «caído», «lo que ha caído». El sustantivo aparece siete veces en el NT, siempre con significado de cadáver<sup>198</sup>. En el texto de Marcos esta cuestión queda abierta. El texto tampoco nos cuenta sobre el tiempo necesario para que los discípulos de Juan llegaran a lugar donde estaba el cadáver de su maestro. La secuencia narrativa del relato nos dice que todo ese acontecimiento ha pasado muy rápido. El efecto que nos suscita a partir de este texto es que los discípulos enterraron el cadáver de Juan poco después de su muerte.

La última cuestión de este relato es el sepulcro de Juan. A Marcos no le interesa el lugar exacto donde Juan fue enterrado. De hecho, la palabra μνημεῖον que se emplea aquí se puede traducir perfectamente por sepulcro, pero abarca asimismo otro sentido como, por ejemplo, monumento sepulcral<sup>199</sup>. En el macro-contexto del relato en la Biblia esta palabra alude a la muerte de Jesús y a su tumba vacía y, sobre todo, los sepulcros de los antiguos profetas. Jesús en el evangelio muchas veces critica a los israelitas porque mataron a los profetas (Mt 23,29; Lc 11,44, 47).

Muchos comentaristas dicen que este acto de dar sepultura a su maestro pronostica la muerte del mismo Jesús y sirve sobre todo para advertir a los discípulos de Jesús de que hicieran los mismo. De hecho, sabemos que los discípulos de Jesús actuaron de una manera diferente. En el contexto de la narración tenemos en cuenta que lo que hicieron los discípulos de Juan se opone a la escena anterior, especialmente, a la petición de Salomé y la ejecución del verdugo (vv.25,27). Si la petición de Salomé, por un lado, era que el verdugo pusiera «la cabeza de Juan el Bautista en un plato», lo que hicieron los discípulos de Juan fue lo contrario: poner «su cuerpo en un sepulcro».

---

<sup>198</sup> Helmut Merklein, «πτῶμα», en Balz y Schneider, *Diccionario*, II, 1258.

<sup>199</sup> Martin Völkel, «μνημεῖον», en Balz y Schneider, *Diccionario*, II, 305-307.

<p><sup>29</sup>Y, habiendo <b>escuchado</b> sus discípulos (esto), VINIERON y COGIERON <b>su cuerpo,</b> y lo PUSIERON <b>en un sepulcro.</b></p>	<p><sup>25b</sup> y le pidió al REY diciendo:  <b>«... la cabeza de Juan el Bautista en un plato».</b></p>
--	--

En resumen, sus acciones suscitan una esperanza, como lo que expresa correctamente Gnllka: «El martirio del Bautista termina casi en oscuridad completa. Tan solo el entierro por medio de sus discípulos arroja una especie de tenue rayo de luz»<sup>200</sup>.

### 3. Las cuestiones de antropología cultural de Mc 6,14-29

Como cualquier otro texto de la Biblia, el relato de la decapitación de Juan nos ha dejado las huellas de la cultura judía que merece una mayor atención. Abordaremos brevemente en esta sección tres temas: 1) la tradición del banquete; 2) la decapitación y el entierro; 3) el honor y la vergüenza.

#### 3.1. El banquete en el mundo antiguo

El comer no es meramente un hecho biológico o fisiológico sino que se trata más bien de un hecho cultural. Los antropólogos reconocen su función central en toda la cultura humana. Claude Lévi-Strauss incluso llega a decir que «el comer es el alma de toda cultura»<sup>201</sup>. El banquete en el mundo mediterráneo también era un evento importante, donde había interacción social entre los miembros de la comunidad. La posición central de la cena es prominente en las parábolas de Jesús. Encontramos innumerables historias de cenas en la Biblia tanto en el AT como en el NT.

En el mundo antiguo el banquete solía tener dos elementos básicos: la comida (δεῖπνον) y la bebida festiva (συμπόσιον). La bebida se consideraba más importante, mientras que la comida generalmente dependía de los recursos económicos de los anfitriones de la fiesta. La gente de la clase alta solía preparar la carne o el pescado como el menú principal. En cambio, la gente pobre preparaba cereales y verduras. El banquete normalmente empezaba con la comida y terminaba con una bebida festiva (συμπόσιον) donde se mezclaba el vino con el agua. Con esto empezaba el entretenimiento donde se presentaba una variedad de atracción<sup>202</sup>.

Los banquetes tenían una función social importante en la que las personas podían intercambiar mensajes sobre el estatus social y el prestigio entre el anfitrión de la fiesta y los

<sup>200</sup> Gnllka, *El evangelio*, 292.

<sup>201</sup> Aguirre, *La mesa compartida: Estudios del NT desde las ciencias sociales* (Santander: Sal Terrae, 1994), 26.

<sup>202</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 254.

invitados. De hecho, en las actuaciones musicales, bailes, mímicas, y pantomimas entra en juego la competencia y el prestigio de quienes participan en los juegos. En este sentido, los elementos de estima y honor juegan un papel importante. La gente no asistía a la fiesta solo para satisfacer sus necesidades alimenticias, sino para estar la «comunidad» (κοινωνία) con los demás<sup>203</sup>.

La interacción dentro de una fiesta determina, en cierto sentido, la distribución del salón del banquete. Generalmente, la sala de los banquetes se dividió en *triclinium*. Se colocaron bancos largos a lo largo de la pared que estaban conectados entre sí con extremos abiertos que permitían a los invitados mirarse y charlar, así como un lugar para que pasaran los sirvientes. Los hallazgos arqueológicos sugieren que, en promedio, cada *triclinium* podría haber involucrado a 9-11 personas en ambos lados<sup>204</sup>. En las reglas de mesa se reflejan las tradiciones, las jerarquías y estratificaciones de una sociedad. Hay lugares que se consideran más importantes que otros. Los prominentes ocupan el centro del banquete, mientras que los de menor importancia se encuentran en la periferia (cf. Lc 14,7-10). La forma normal de comer es «reclinándose», una posición acostada con el apoyo de una mano. Una postura así requería que alguien sirviese<sup>205</sup>.

Como argumentan muchos escritores, es probable que el banquete de Herodes se realizara en Maqueronte, una fortaleza ubicada en Perea en la frontera con Nabatea. En las excavaciones arqueológicas en esa zona se descubrió una sala donde suponía que era el lugar para del banquete<sup>206</sup>. Aunque Herodes y Herodías estaban acostumbrados a una cultura grecorromana donde las mujeres y los hombres generalmente comían juntos en una mesa, especialmente considerando que Herodías era una persona importante en la fiesta, podría ser que todavía hubiera una separación del comedor entre hombres y mujeres. Es probable que la sala donde Salomé entra y baila esté dominada por hombres<sup>207</sup>.

A este respecto ha surgido el debate sobre el estatus del baile de Salomé. La pregunta es si era algo normal según la costumbre de los judíos. Algunos dicen que la escena del baile es un elemento literario que se utiliza para dar tensión al relato. Si consideramos la influencia de la tradición literaria que rodeaba a los evangelistas podemos deducir que ese baile tiende a ser similar con otras fuentes literarias donde los bailes se utilizaron como medios de venganza. Además, había una tendencia de interpretar el baile de Salomé como una

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, 255.

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> Aguirre, *La mesa*, 27; 32.

<sup>206</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 256-257.

<sup>207</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 136.

seducción sexual<sup>208</sup>. Sin embargo, nuestro texto dice que la danza de Salomé no tenía connotaciones sexuales porque Salomé fue representada como una «niña» o «doncella». El baile es un baile de una niña que invita a la admiración del padre y de los comensales<sup>209</sup>.

En algunos relatos del banquete encontramos un elemento común donde el banquete acaba con un final feliz. En la boda de Caná (Jn 2,1-11) el maestra sala agradece al novio por reservar el buen vino hasta el final de la fiesta, en los milagros de la multiplicación de los panes (Mc 6,30-44) recogieron doce cestos que sobraron de pan y pescado. Sin embargo, el banquete de Herodes termina con una especie de «sobra», pero conlleva un matiz totalmente diferente, del todo negativo.

### 3.2. La decapitación y el entierro

En el mundo antiguo la decapitación era un modo bastante común de ejecutar a los criminales o a los enemigos. Muchos relatos de la Biblia nos dan testimonio sobre esa costumbre<sup>210</sup>. La violencia en el relato de Mc 6,14-29 evoca los métodos que se utilizaban como formas de castigo, por ejemplo, torturas, golpes, mutilaciones y flagelaciones. Basta solo recordar la crucifixión, que era un método bastante habitual de los romanos para matar a los bandidos. En los conflictos bélicos ese tipo de castigo podría incluir la mutilación de una o ambas manos, incluso después que la persona estaba muerta. Esta acción demuestra que la ejecución no iba solo dirigida a terminar con la vida física de alguien, sino que también tenía un valor simbólico. La mutilación del cuerpo humano, sobre todo de los enemigos, era una manera de humillar a la persona o a su grupo<sup>211</sup>.

Según la filosofía del mundo mediterráneo, el cuerpo físico tenía una cualidad simbólica muy relacionada con el honor de la persona. «Ciertas partes del cuerpo, como, por ejemplo, la cabeza, el rostro y los brazos, desempeñaban en ese sentido una función importante, particularmente la cabeza que, como ninguna otra parte del cuerpo, simbolizaba a la totalidad de la persona»<sup>212</sup>. De esta manera las costumbres asociadas a la cabeza podían tener también un sentido simbólico. Tocar la cabeza, cubrirla y raparla podían significar honrar a la persona. En cambio, empujarla, golpearla o cortarla eran maneras de deshonorarla.

---

<sup>208</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 259.

<sup>209</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 156-157.

<sup>210</sup> 1Sam 17,54.57; 2Sam 4,7-8; 2Re 10,6-8; 1 Cr 10,8-10; 1Mac 7,47; 11,17; Jdt 13,15; 14,1.6.11; Ap 20,4; Josefo, *Ant.* 14.39.125.140; XV,9. Martínez Rivera, *El amigo*, 267.

<sup>211</sup> Tracy M. Lemos, "Shame and Mutilation of Enemies in the Hebrew Bible", *JBL* 125, nº. 2 (2006): 239-241.

<sup>212</sup> La cabeza era objeto de ciertos rituales. En las Sagradas Escrituras, por ejemplo, la cabeza era ungida en la consagración de un rey (1Sam 10,1; 2Re 9,6) o de un sacerdote (Ex 29,7; Lv 8,12). Cubrirse la cabeza era una muestra de arrepentimiento o duelo (2Sam 15,30; Jr 14,3-4), llenarla de cenizas un símbolo de penitencia (Lam 2,10) e inclinarla un gesto de sumisión (2Cr 20,18; Is 58,5). Martínez Rivera, *El amigo*, 267.

«Pedir la cabeza de alguien significaba no sólo querer deshonrar a la persona, sino que también demostraba superioridad y poder sobre la víctima. Esta habría sido la intención de Herodías al pedir la cabeza de Juan»<sup>213</sup>. Ella aprendió de los conflictos familiares que veía en su juventud que cortar la cabeza de alguien puede solucionar diversos problemas y conflictos<sup>214</sup>.

Al final del relato de la decapitación de Juan se narra que los discípulos de Juan fueron a recoger el cadáver de su maestro y le dieron sepultura (Mc 6,29). Según el desarrollo de la narración estamos tratando del primer entierro en Marcos. Obviamente, este trozo de información tiene un trasfondo social y religioso en el mundo judío.

El entierro del mismo Jesús nos puede dar una idea de lo que practicaban los judíos. Marcos, por ejemplo, nos cuenta que las mujeres compraron perfumes para ir a embalsamar a Jesús en su sepulcro (Mc 16,1-3). A parte de esto, nos acordamos también de la muerte de Lázaro con los detalles sobre su tumba (Jn 11,38-44). Los evangelistas nos dicen que, tanto la tumba de Jesús como la de Lázaro están tapadas con una gran piedra (Jn 11,38; Mc 15,45; 16,3). Por tanto, los testimonios de la Biblia nos dan una idea sobre lo que podría pasar con el cadáver del Bautista en esa escena.

Las costumbres que se encuentran en los relatos del NT tienen sus raíces en la cultura judía. Encontramos muchos relatos en el AT que hacen referencia a esta costumbre. En el primer libro de la Biblia ya se encuentra un relato que trata de la tumba. Abrahán compra una cueva para el entierro de su mujer, Sara (Gn 23,4-19). En Gn 50,4-14 se relata cómo el cadáver de Jacob fue llevado por José a la tierra de Canaán para ser enterrado en una tumba que él había comprado. Pasa lo mismo con José; aunque enterrado en Egipto, sus huesos son exhumados y finalmente son enterrados en Canaán (Gn 50, 22-26; Jos 24,32)<sup>215</sup>. Desde la perspectiva judía, los muertos, justos o injustos, deben ser enterrados digna y adecuadamente. Además, esta costumbre se hacía para cumplir el deseo de evitar la profanación de la tierra (Dt 21,22-23; Ez 39,14.16; Nm 35,34)<sup>216</sup>.

En todo caso, una muerte digna, en el sentido de tener una tumba, se consideraba como algo de gran valor. Por el contrario, la muerte sin un entierro adecuado se consideraba una desgracia. Por eso, se entiende por qué Marcos en su redacción considera importante

---

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>215</sup> Podemos añadir una lista muy larga de los textos que se trata de este tema: 1 Sam 31,12-13; 2Sam 2,4-5; 2Sam 21,12-14; Nm 11,33-34; Dt 21,22-23; 1Re 11,15; Ez 39,11-16. Cf. Craig A. Evans, "Jewish Burial Traditions and The Resurrection of Jesus", *JSHJ* 3, n.º. 2, (2005): 234.

<sup>216</sup> *Ibid.*, 236-238.

poner esta información para enfatizar y recuperar el honor de Juan el Bautista. Tenemos en cuenta que en las culturas basadas en el honor el rito tiene una gran importancia<sup>217</sup>.

### 3.3. El honor y la vergüenza

El tema del honor<sup>218</sup> y la vergüenza subyace en el texto de Mc 6,26: «Y el rey, quedándose muy triste; pero a causa de los juramentos y de los comensales, no quiso desecharla». Herodes Antipas se encontraba en un dilema en lo que debía optar por cumplir la petición de Salomé o rechazarla con la consecuencia de perder el honor delante de los comensales. Al final Antipas optó, como se esperaba, por decapitar a Juan antes de que él mismo perdiera su cara. Marcos nos cuenta que Antipas invitó a las personas importantes de su comarca con lo cual llegaron a ser una especie de presión pública para su decisión. La muerte de Juan, de alguna manera, afirma el refrán de Jesús en el capítulo anterior (Mc 6, 4): «No hay profeta deshonrado sino en su tierra, entre sus parientes y en su casa». Marcos emplea la palabra ἄτιμος, viene de la raíz τιμος, quiere decir «el honor»<sup>219</sup>.

El honor es un valor muy importante y esencial en una antigua sociedad mediterránea. Para la mayoría de las personas, especialmente las élites que ocupan puestos importantes en la sociedad, el honor era muy importante incluso como la vida misma. La posición social de una persona en la sociedad afectará en gran medida la forma en que se comporta, la relación con otras personas, la forma de vestir, la comida, cómo o con quién está casado, incluso cómo debería ser enterrado<sup>220</sup>.

Escala del honor a su vez determina la relación social de una persona con los demás en la sociedad. En los Evangelios hay muchos relatos sobre este tema. Jesús habló, por ejemplo, de la gente que busca un lugar importante en el banquete (Mt 23,6; Lc 14,7-11)<sup>221</sup>. Asimismo, en muchas ocasiones sus adversarios querían humillarlo en público con trampa<sup>222</sup>. Estamos ante una cultura donde el honor y la vergüenza define la existencia de una persona en la sociedad.

---

<sup>217</sup> Cf. Neufeld - DeMaris, *Para entender*, 29.

<sup>218</sup> Hay dos palabras en griego koiné que se empleaba para expresar el honor en el NT: 1) El verbo τιμάω aparece en Mt 15,8; Jn 5,23; Hch 28,10. A este respecto Jesús en su parábola de Lc 14,8 habla de un «lugar de honor» (πρωτοκλισία) y los que eran más «estimados» (ἐντιμος). El nominativo τιμή significa «honor», se encuentra en Jn 4,44; Rom 2,7; 2,10; 9,21; 12,10; 1 Cor 12,23; 1 Tes 4,4; 1 Tim 1,17. El adjetivo τίμιος (honorable) se encuentra en Heb 13,4. En cambio, «despreciable, carente de honor» (ἄτιμος) en Mt 13,57; 1 Cor 12,23. 2) El verbo δοξάζω significa «glorificar» (Jn 8,54; 1 Cor 12,26); El nombre δόξα significa «gloria» (Jn 5,41; 2 Cor 6,8; Ap 19,7); «glorioso» (ἐνδοξος) en 1 Cor 4,10. Cf. Rohrbraugh, "Honor", 169.

<sup>219</sup> Jerome Neyrey, *Honor y vergüenza: Lectura cultural del evangelio de Mateo* (Salamanca: Sígueme, 2005), 31.

<sup>220</sup> Rohrbraugh, "Honor", 167.

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> *Ibid.*, 175. Cf. Mt 19,17; 21,24; 24,46; Mc 11,29; 12,34; Lc 6,9; 20,40.

En la misma sintonía con los evangelios, el honor y la vergüenza han sido también temas destacados en la literatura antigua. Jenofonte, Aristóteles, Aulo Gelio, Plutarco, Filón, entre otros, están de acuerdo de que el honor es un elemento importante que distingue a los seres humanos de las otras criaturas. Debido a su gran importancia, el honor debe ser defendido para lograr una vida plena como verdaderos hombres y mujeres. En la cultura judía, por ejemplo, la palabra «anciano» no se refiere primeramente a la edad de una persona, sino a aquellos que son respetados en la sociedad<sup>223</sup>.

En el mundo antiguo el honor que tiene una persona podía legitimar su posición social y le facilitaba al acceso de los diversos privilegios disponibles en la sociedad. Uno de ellos era el privilegio de hablar y ser escuchado<sup>224</sup>. Con respecto a esto, tanto Antipas como Juan el Bautista tenían el mismo privilegio. Antipas era una figura honorable por su posición como tetrarca, mientras que Juan el Bautista por su autoridad moral como profeta. En el primer caso se trata de un honor atribuido, es decir, que se consigue por lazos de sangre, mientras el segundo es un honor adquirido, conseguido por sus virtudes en la vida pública<sup>225</sup>.

Al igual que otras riquezas materiales (tierra, casas, cultivos, poder político), el honor es un bien limitado. Por tanto, no hay honor para todos. Esto significa que las personas siempre deben esforzarse por mantener su honor. El honor que uno gana suele ser tomado de otra persona. Es decir, en una sociedad así la competición es la que caracteriza el modo de actuar. Aunque según Marcos, Antipas respeta a Juan, el tetrarca no quiere perder su honor delante de los comensales. Su decisión más que nada fue para defender el honor<sup>226</sup>.

La otra cara de la moneda es la vergüenza que puede ser negativa o positiva. En las sociedades colectivas del mundo mediterráneo de aquella época la conciencia no existía en el individuo, sino en la comunidad. Por eso, lo que la acusación comunitaria produce es vergüenza pública. Por otro lado, la vergüenza puede ser positiva cuando existe lo que Aristóteles llama «miedo al deshonor». De este modo la vergüenza puede ser una forma de sabiduría. Por eso, había ciertas personas que se consideraban nada honorables, como las prostitutas, los actores, los posaderos y otros, porque su profesión hacía que no se respetasen las normas sociales del honor<sup>227</sup>.

Existía una relación diferente de cada sexo con el honor. El honor del varón se expresa en comportamientos reputados como masculinos: virilidad, coraje, autoridad, defensa de la

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 179-181.

<sup>226</sup> John K. Chance, "The Anthropology of Honor and Shame: Culture, Values, and Practice", *Semeia* 68 (1996): 142.

<sup>227</sup> Aguirre, *Las mesa*, 50.

familia y de su prestigio, etc. Estos son los comportamientos honrosos de un varón. La mujer, en cambio, guarda el honor del grupo, ante todo, cultivando la vergüenza. Su honor se expresa en comportamientos reputados como femeninos: pudor, recato, timidez, fidelidad<sup>228</sup>. Obviamente, estos elementos culturales subyacen en la escena de la decapitación de Juan.

#### 4. Conclusión

Hemos realizado una serie de análisis literarios para conocer el texto de la decapitación de Juan. Nuestro trabajo ha consistido básicamente en una elaboración complementaria de carácter diacrónico y sincrónico. Tenemos en cuenta que ambos métodos pueden ayudarse mutuamente para llegar a una comprensión global del texto. La principal preocupación del análisis diacrónico es descubrir los textos originales y determinar la intención del autor.

Desde el principio hemos tenido bastante claro que nuestro relato ha sido una obra redaccional. Marcos toma ese relato de una historia popular que tenía en el fondo una base histórica. Obviamente, no entendemos la «historia» en su sentido actual hoy día. Es decir, Marcos no nos ofrece la información con todos los detalles necesarios de un historiador moderno, sino lo compuso según el esquema y la finalidad de su libro.

En el análisis de las variantes textuales, hemos encontrado algunas. Por ejemplo: 1) la frase τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος (v.22); 2) el nombre de Filippo como hermano de Herodes (v.17), puesto que tenemos otro testimonio de Josefo; o 3) el título de Herodes como «rey», etc. Todo esto nos muestra que Marcos no ha dado tanto énfasis en la precisión de los datos históricos sino más bien en el mensaje teológico de su relato.

El peso teológico del relato de Juan se identifica primeramente por el espacio que Marcos ofrece para contar el martirio de Juan el Bautista. Es un relato que destaca por sus detalles, lo que solo se puede comparar con el relato del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20) y la curación de una mujer enferma-la hija de Jairo (Mc 5,21-43). Es decir, Marcos da un lugar especial a la figura de Juan en su libro.

La siguiente pregunta sería ¿Cuáles la intención de Marcos cuando menciona el nombre de Juan entre la misión de los Doce y su regreso? No tenemos otra respuesta más satisfactoria de que Marcos lo colocó para destacar la consecuencia de una opción radical de seguir a Jesús. El sufrimiento e incluso la muerte es consecuencia lógica de los que optan por seguir al camino de la verdad.

---

<sup>228</sup> *Ibid.*



La primera parte de este relato, es decir, los vv.14-16 viene de una tradición independiente que circulaba en el pueblo. Este texto fue colocado por Marcos para responder a la pregunta sobre la identidad de Jesús. Este relato quiere asegurar a los lectores que Jesús no era Juan el Bautista *redivivus*. La mala interpretación de Herodes sobre la identidad de Jesús se opone luego a la confesión mesiánica de Pedro (Mc 8,29) y del centurión (Mc 15,39). Según Duane F. Watson, Marcos utiliza una técnica que se denomina «retórica cristiana radical», es decir, una retórica caracterizada por reclamos de autoridad absoluta de Mesías sin una prueba lógica. Por tanto, la postura de Herodes se opone a los que creen en Jesús.

Este relato interrumpe la secuencia narrativa del evangelio de Marcos debido a que es la única vez donde él hace referencia a una historia del pasado mientras los protagonistas comunes como Jesús y sus discípulos desaparecen. Su unidad está marcada sobre todo por el cambio del personaje, cambio de lugar y cambio de acción. Sin embargo, desde el macro-contexto de Marcos, se puede establecer cierta vinculación con otros episodios del evangelio. En el contexto inmediato de Marcos, el banquete de Herodes se opone al banquete de Jesús para cinco mil personas. Algunos autores (Focant, Tack) incluso comparan el banquete de Herodes con el banquete de Jesús y su pasión.

De todas formas, Juan siempre ha sido un profeta en la frontera que a través de su muerte nos abre el horizonte para encontrarnos con figuras bíblicas tanto del AT como del NT. Además, en este relato vemos que el honor y la vergüenza han sido elementos culturales que juegan un papel importante.

Con todo esto hemos llegado a conocer la versión marcana de la muerte de Juan. Sin embargo, en el estudio histórico-crítico resulta imprescindible investigar la versión de otros evangelistas, ya que comparar los textos paralelos es decisivo para nuestra comprensión global del relato y, sobre todo, para saber cómo cada evangelista maneja su fuente y la compone según el esquema de su libro. En el próximo capítulo veremos cómo Mateo, Lucas y Josefo relatan la muerte de Juan.

### CAPÍTULO III

## COMPARACIÓN DE Mc 6,14-29 CON LOS SINÓPTICOS Y FLAVIO JOSEFO

El estudio comparativo de los textos sinópticos o lo que comúnmente se denomina «lectura horizontal» tiene como objetivo comparar textos paralelos del evangelio. A través de este estudio podemos estudiar la relación de dependencia literaria entre los tres primeros evangelistas. Nuestro enfoque se centrará en dos asuntos: el texto y el contexto<sup>229</sup>. Por un lado, la atención al «texto» se relaciona con las semejanzas y las diferencias entre los episodios que se comparan. En muchas ocasiones un evangelista redacta su relato con un estilo diferente, hace correcciones gramaticales o amplía el relato. Vamos a fijarnos en estos tipos de cambios para descubrir la intención teológica que hay detrás de nuestro relato<sup>230</sup>.

Por otro lado, estudiaremos el «contexto» del relato. Es decir, nuestro enfoque se centrará en la ubicación del texto dentro del evangelio en su conjunto como una secuencia narrativa<sup>231</sup>. Si ponemos la decapitación de Juan como ejemplo, vemos que Marcos y Mateo lo han colocado en dos lugares distintos. Es decir, ambos tienen cada uno su propio esquema. Nuestra pregunta sería: ¿Cuál es la intención del autor detrás de su esquema?

Tenemos en cuenta que Mateo tiene una versión más breve que Marcos. Por tanto, vamos a fijarnos en los cambios que ha realizado Mateo y el contexto donde el primer evangelista coloca ese episodio. En cuanto a Lucas, debido a que no relata la escena de la decapitación de Juan, nuestra pregunta será: ¿por qué Lucas omite esa escena en su libro? Así, nuestro estudio está dirigido a investigar las características de cada texto paralelo.

El plan de este estudio comparativo nos lleva finalmente a encontrarse con Flavio Josefo. Su versión sobre la muerte de Juan suscita algunos debates teológicos.

Trataremos este apartado en tres secciones: en la primera y segunda estudiaremos el texto de Mateo y Lucas y, por último, el texto de Josefo.

---

<sup>229</sup> Aguirre - Carmona, *Evnangelios*, 75.

<sup>230</sup> *Ibíd.*

<sup>231</sup> *Ibíd.*

## 1. La muerte de Juan según Mateo 14,1-12

### 1.1. Comparación del texto

Antes del análisis, ponemos aquí el texto de Marcos y Mateo en paralelo<sup>232</sup> para que se vean tanto las semejanzas como las diferencias. Al comparar ambos textos debemos fijarnos primero en lo que coinciden y luego en lo que se diferencian. «Las coincidencias permiten reconocer si se da dependencia literaria mientras las diferencias nos dicen cuál de los textos ha servido al otro de fuente»<sup>233</sup>. Ponemos en negrita las palabras y frases comunes.

Mt 14,1-12	Mc 6,14-29
<p><sup>1</sup> Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἤκουσεν Ἡρώδης ὁ τετράρχης τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ,</p> <p><sup>2</sup> καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ.</p> <p><sup>3</sup> Ὁ γὰρ Ἡρώδης κρατήσας τὸν Ἰωάννην</p>	<p><sup>14</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερόν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.</p> <p><sup>15</sup> ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν.</p> <p><sup>16</sup> ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν· ὄν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη.</p> <p><sup>17</sup> Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ</p>

<sup>232</sup> José Cervantes Gabarrón, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino, 1999), 176-179.

<sup>233</sup> Zimmermann, 90.

<p><b>ἔδησεν [αὐτὸν]</b> καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο <b>διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα</b> <b>τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ·</b></p> <p><sup>4</sup> ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης αὐτῷ· <b>οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν</b> αὐτήν.</p> <p><sup>5</sup> καὶ θέλων <b>αὐτὸν ἀποκτεῖναι</b> ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.</p> <p><sup>6</sup> Γενεσίους δὲ γενομένοις τοῦ Ἡρώδου</p> <p>ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ <b>ἤρρεσεν τῷ</b> <b>Ἡρώδῃ,</b></p> <p><sup>7</sup> ὅθεν μεθ' ὄρκου ὠμολόγησεν αὐτῇ δοῦναι ὃ ἐὰν αἰτήσῃται.</p> <p><sup>8</sup> ἡ δὲ προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς·</p> <p>δός μοι, φησίν, ὧδε <b>ἐπὶ πίνακι τὴν</b> <b>κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.</b></p> <p><sup>9</sup> καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς <b>διὰ</b> <b>τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους</b> ἐκέλευσεν δοθῆναι,</p> <p><sup>10</sup> καὶ πέμψας <b>ἀπεκεφάλισεν</b> [τὸν] Ἰωάννην <b>ἐν τῇ φυλακῇ.</b></p> <p><sup>11</sup> καὶ ἠνέχθη ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ <b>ἐπὶ</b> <b>πίνακι</b> καὶ ἐδόθη <b>τῷ κορασίῳ,</b> καὶ ἤνεγκεν <b>τῇ μητρὶ αὐτῆς.</b></p>	<p><b>ἔδησεν αὐτὸν</b> <b>ἐν φυλακῇ</b> <b>διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα</b> Φιλίππου <b>τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ,</b> ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν·</p> <p><sup>18</sup> ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι <b>οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν</b> τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.</p> <p><sup>19</sup> ἡ δὲ Ἡρωδιάς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἠθέληεν <b>αὐτὸν ἀποκτεῖναι,</b> καὶ οὐκ ἠδύνατο·</p> <p><sup>20</sup> ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν.</p> <p><sup>21</sup> Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαιροῦ ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, <sup>22</sup> καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης <b>ἤρρεσεν τῷ</b> <b>Ἡρώδῃ</b> καὶ τοῖς συνανακειμένοις. εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ· <i>αἴτησόν με ὃ ἐὰν</i> <i>θέλῃς,</i> καὶ δώσω σοι·</p> <p><sup>23</sup> καὶ ὠμοσεν αὐτῇ [πολλὰ] <i>ὃ τι ἐὰν με αἰτήσῃς δώσω σοι</i> <i>ἕως ἡμίσεος τῆς βασιλείας μου.</i></p> <p><sup>24</sup> καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς· τί αἰτήσωμαι; ἡ δὲ εἶπεν· τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος.</p> <p><sup>25</sup> καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα ἠτήσατο λέγουσα· θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι <b>ἐπὶ πίνακι τὴν</b> <b>κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.</b></p> <p><sup>26</sup> καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς <b>διὰ</b> <b>τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους</b> οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν·</p> <p><sup>27</sup> καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνεγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. καὶ ἀπελθὼν <b>ἀπεκεφάλισεν</b> αὐτὸν <b>ἐν τῇ φυλακῇ</b></p> <p><sup>28</sup> καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ <b>ἐπὶ</b> <b>πίνακι</b> καὶ ἔδωκεν αὐτὴν <b>τῷ κορασίῳ,</b> καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν <b>τῇ μητρὶ αὐτῆς.</b></p>
--	---

<p><sup>12</sup> καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤσαν τὸ πτώμα καὶ ἔθαψαν αὐτὸ [ν] καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ.</p>	<p><sup>29</sup> καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον καὶ ἤσαν τὸ πτώμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ.</p>
--	--

### 1.1.1. Coincidencias

A modo de resumen, tenemos aquí la lista de palabras y frases en común entre ambos textos:

- |   |   |
|---|---|
| <p>1) <b>Mt 14,1-2 = Mc 6,14:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ ἤκουσεν</li> <li>▪ Ἡρώδης</li> <li>▪ Ἰωάννης</li> <li>▪ νεκρῶν</li> <li>▪ καὶ διὰ τοῦτο</li> <li>▪ αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ</li> </ul> <p>3) <b>Mt 14,4 = Mc 6,18:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης</li> <li>▪ οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν</li> </ul> <p>5) <b>Mt 14,6 = Mc 6,22:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ</li> </ul> <p>7) <b>Mt 14,9 = Mc 6,26:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους</li> </ul> <p>9) <b>Mt 14,11 = Mc 6,28:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ καὶ</li> <li>▪ ἐπὶ πίνακι</li> <li>▪ τῷ κορασίῳ,</li> <li>▪ τῇ μητρὶ αὐτῆς</li> </ul> | <p>2) <b>Mt 14,3 = Mc 6,17:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Ὁ γὰρ Ἡρώδης</li> <li>▪ τὸν Ἰωάννην</li> <li>▪ ἔδησεν [αὐτὸν]</li> <li>▪ ἐν φυλακῇ</li> <li>▪ διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ</li> </ul> <p>4) <b>Mt 14,5 = Mc 6,19-20:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ αὐτὸν ἀποκτεῖναι</li> </ul> <p>6) <b>Mt 14,8 = Mc 6,25:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ</li> </ul> <p>8) <b>Mt 14,10 = Mc 6,27:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ ἀπεκεφάλισεν ἐν τῇ φυλακῇ</li> </ul> <p>10) <b>Mt 14,12 = Mc 6,29:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤσαν τὸ πτώμα</li> </ul> |
|---|---|

La lista que tenemos nos dice que Mateo utiliza solo los elementos esenciales de Marcos para construir su relato. De acuerdo con Isidro Gomá, «el relato de Mateo es conciso y esencial como el de un acta. Cuando uno lo lee, la imaginación se va espontáneamente al texto de Marcos»<sup>234</sup>. Si nos fijamos en el relato, tenemos en cuenta que esta narración consta de tres partes principales: 1) Herodes escucha los rumores sobre Jesús y cree que el Juan que había decapitado ha resucitado, 2) La historia del encarcelamiento y muerte de Juan y, 3) El entierro de Juan por sus discípulos<sup>235</sup>.

<sup>234</sup> Isidro Gomá Civit, *El evangelio según San Mateo (14-28)*. Vol. 2 (Madrid: Ediciones Marova, 1976), 16.

<sup>235</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 110. En su esquema Hoehner pone la tercera parte: el retiro de Jesús y el banquete para cinco mil personas porque considera el relato posterior sobre la multiplicación de los panes como una unidad literaria.

Aunque haya abreviado muchas partes de su relato, Mateo mantiene un esquema similar a Marcos. Dicho de otro modo, Mateo ha utilizado material de Marcos de una forma creativa. Entonces, se puede plantear la siguiente pregunta: ¿Permiten tales coincidencias afirmar que se da una relación de dependencia literaria? Aunque no sea tan seguro Hoehner nos plantea otra posibilidad. Él presenta una serie de razones para considerar la idea de que Mateo podría tener sus propias fuentes. Aquí vamos a resumir las tres ideas que se considera fundamentales<sup>236</sup>.

En primer lugar, con respecto a la repetición de las palabras, generalmente, en los materiales comunes a ambos, Mateo tiene mucha coincidencia con Marcos (88-91%). Sin embargo, en esta perícopa (Mt 14,3-12) tiene solo un 54% de las palabras de Marcos (Mc 6,17-29). Si se excluye el primer versículo, solo habría una correspondencia verbal del 29% con Marcos. Por tanto, en este relato se puede deducir que Mateo es capaz de mostrar «su autonomía».

En segundo lugar, la correspondencia verbal es alta en cuatro versículos (Mt 14,4 con Mc 6,18; Mt 14,8-9 con Mc 6,25-26 y Mt 14,11-12 con Mc 6,28-29). Esto es lógico, ya que las dos primeras referencias tratan de los discursos y la última se refiere a la conclusión del relato. A menudo, las palabras de Jesús y sus conclusiones tienden a ser similares en los relatos paralelos. Además, la falta de presente histórico en el relato de Marcos hace que Mateo se excluya de la dependencia del segundo evangelio.

Por último, hay varias peculiaridades lingüísticas y estilísticas que parecen indicar que Mateo no dependía de Marcos. Posiblemente algunas de estas características fueron de su fuente<sup>237</sup>. Habría entonces posibilidad de que Mateo hubiera creado su relato desde otra fuente. Por esta razón, no resulta extraño que Lohmeyer diga que el relato de Mateo es sustancialmente completo en sí mismo<sup>238</sup>. En definitiva, hay bastante razones para considerar la autonomía de Mateo. Citamos las propias palabras de Hoehner:

«Parece que el relato de la muerte del Bautista pertenece a dos tradiciones distintas que fueron asumidas por los evangelistas usando muchas de sus palabras y frases características. Por otro lado, cada uno de ellos presenta peculiaridades lingüísticas y estilísticas en esta perícopa. Esto puede ser que sea debido a la naturaleza del tema, pero también puede indicar que siguen fielmente sus fuentes»<sup>239</sup>.

Dejamos abierta esta cuestión y examinamos las diferencias en el texto para determinar si Mateo es realmente independiente del texto de Marcos. Esto es debido a que

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, 115-117.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>238</sup> Cf. *Ibid.*, 117.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 117. La traducción es mía.

varios autores han visto en el texto de Mateo una dependencia literaria al texto de Marcos. Mateo ha conservado varios elementos fundamentales del primer evangelista.

### 1.1.2. Discrepancias

En el texto paralelo que se presenta anteriormente se nota en seguida que Mateo tiene una versión más corta. Registramos aquí las diferencias de ambos textos:

- |  |   |
|--|---|
| <p>1) <b>Mt 14,1-2</b><br/>           + Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ<br/>           ὁ τετράρχης<br/>           τὴν ἀκοήν<br/>           Ἰησοῦ<br/>           καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ<br/>           + οὗτός ἐστιν<br/>           ὁ βαπτιστής<br/>           αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν</p> | <p><b>Mc 6,14</b><br/><br/>           ὁ βασιλεὺς<br/>           φανερόν γὰρ ἐγένετο<br/>           τὸ ὄνομα αὐτοῦ<br/>           καὶ ἔλεγον ὅτι<br/><br/>           ὁ βαπτίζων<br/>           ἐνήγερται ἐκ</p>  |
| <p>2) <b>Mc 6,15-16</b> faltan en Mateo</p>  |   |
| <p>3) <b>Mt 14,3</b><br/><br/>           κρατήσας<br/>           + καὶ ἀπέθετο</p>   | <p><b>Mc 6,17</b><br/>           + Αὐτὸς<br/>           ἀποστείλας ἐκράτησεν<br/><br/>           Φιλίππου<br/>           ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν·</p>  |
| <p>4) <b>Mt 14,4</b><br/>           + αὐτῷ<br/>           αὐτήν</p>  | <p><b>Mc 6,18</b><br/>           τῷ Ἡρώδῃ ὅτι<br/>           τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.</p>   |
| <p>5) <b>Mt 14,5</b><br/>           καὶ θέλων<br/><br/>           ἐφοβήθη τὸν ὄχλον<br/>           ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον</p>   | <p><b>Mc 6,19-20</b><br/>           ἡ δὲ Ἡρωδιάς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν<br/>           καὶ οὐκ ἠδύνατο<br/>           ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην<br/>           + εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον,<br/>           καὶ συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ<br/>           πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν.</p>           |
| <p>6) <b>Mt 14,6</b><br/>           Γενεσίους δὲ γενομένοις τοῦ Ἡρώδου<br/><br/>           ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος<br/>           ἐν τῷ μέσῳ καὶ</p>  | <p><b>Mc 6,21-22</b><br/>           Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαιροῦ ὅτε<br/>           Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον<br/>           ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς<br/>           χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας<br/>           καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ<br/>           Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης</p> |

- + καὶ τοῖς συνανακειμένοις  
+ εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ· αἴτησόν με  
ὁ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοι·
- 7) **Mt 14,7**  
ὅθεν μεθ' ὄρκου ὠμολόγησεν  
αὐτῇ δοῦναι ὁ ἐὰν αἰτησῆται.
- Mc 6,23**  
καὶ ὤμοσεν αὐτῇ [πολλὰ]  
ὅτι ἐὰν με αἰτήσῃς δώσω σοι  
ἕως ἡμίσεως τῆς βασιλείας μου.
- 8) **Mt 14,8**  
ἡ δὲ προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς  
αὐτῆς·  
  
δός μοι, φησὶν, ὧδε
- Mc 16,24-25**  
καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς·  
τί αἰτήσωμαι;  
ἡ δὲ εἶπεν·  
τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος.  
καὶ εἰσελθοῦσα εὐθύς μετὰ σπουδῆς πρὸς  
τὸν βασιλέα ῥήτησατο λέγουσα·  
θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι
- 9) **Mt 14,9**  
καὶ λυπηθεὶς  
ἐκέλευσεν δοθῆναι
- Mc 6,26**  
καὶ περίλυπος γενόμενος  
οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν
- 10) **Mt 14,10**  
καὶ πέμψας
- Mc 6,27**  
καὶ εὐθύς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς  
σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν  
κεφαλὴν αὐτοῦ. καὶ ἀπελθὼν  
αὐτὸν
- [τὸν] Ἰωάννην
- 11) **Mt 14,11**  
ἠνέχθη ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ  
καὶ ἐδόθη  
καὶ ἤνεγκεν
- Mc 6,28**  
ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ  
καὶ ἔδωκεν αὐτήν  
καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτήν
- 12) **Mt 14,12**  
προσελθόντες
- Mc 6,29**  
ἀκούσαντες  
ἦλθον  
+ καὶ  
+ αὐτοῦ  
καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ.
- καὶ ἔθαψαν αὐτὸ[ν]  
+ καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ

Después de haber visto las diferencias de ambos textos, nuestra pregunta sería: ¿Permiten las discrepancias reconocer quién es el que presta y quién el que recibe? Este análisis sirve para descubrir quién es entre los dos evangelistas el que ha tenido delante la exposición del otro, valiéndose de ella como fuente. Nos fijaremos en los aspectos más destacados.



En primer lugar, se realizan mejoras estilísticas. Registramos algunas correcciones que hace Mateo para mejorar la redacción de Marcos: 1) En vez de seguir la conjunción típica de Marcos (καί), Mateo ha puesto una expresión típica: Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ para comenzar su relato. Se trata de una frase que normalmente se relaciona con Jesús, pero esta vez se vincula con Herodes. Esta expresión es un elemento literario que reúne temáticamente la muerte de Juan con el texto anterior sobre el rechazo de Jesús en la sinagoga de Nazaret<sup>240</sup>. La misma fórmula de unir se encuentra además en Mt 11,25 y 12,1 (en aquel día: 13, 1; 22, 23; en aquella hora: 18, 1; 26, 55)<sup>241</sup> en los pasajes en que normalmente Marcos no la usa; 2) En la descripción sobre la decapitación, Mateo cambia la forma genitiva αὐτοῦ de Mc 6,27 por el nombre propio de «Juan» (Mt 14,10). Mateo pone la voz pasiva (v. 11) en lugar de la activa de Marcos. Como consecuencia, el énfasis recae en Juan, o en su cabeza, más que en el verdugo<sup>242</sup>.

En dos ocasiones Mateo cambia el orden de la frase. Primera, en Mt 14,1, se lee αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ de la versión marcana ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ (Mc 6,14). Segunda, se lee ὁ γὰρ Ἡρώδης en Mt 14,3 de la versión marcana γὰρ ὁ Ἡρώδης (Mc 6,17). No se trata de un cambio significativo porque no ha cambiado el sentido del texto. Con respecto a los verbos, Mateo muchas veces utiliza aoristo (εἶπεν, ἠγέρθη) mientras Marcos en perfecto o imperfecto (ἔλεγον, ἐγγέρονται). Los aoristos o pretéritos están en función lógica de pluscuamperfectos (Cf. Mt 14,3).<sup>243</sup>

Otro cambio redaccional más significativo que ha realizado Mateo es cuando se trata del temor de Herodes. Según Mc 6,20, Herodes tiene miedo a Juan porque le conoce como un hombre justo y santo, mientras Mateo cede totalmente el enfoque de Juan a la gente. Al añadir τὸν ὄχλον en su texto (Mt 14,5), el primer evangelista hace que el foco de su relato coincida con el de Flavio Josefo. Ambos hacen hincapié al motivo político detrás de la muerte de Juan. Por tanto, según Cousland, la expresión «la gente» (ὄχλος) se puede considerar como un constructo literario en el evangelio de Mateo<sup>244</sup>. El primer evangelista utiliza muchas veces esta expresión, tanto en singular como en plural, más que ningún otro sinóptico (Mt: 50 veces, Mc: 38, Lc: 41)<sup>245</sup>.

<sup>240</sup> Marta García Fernández, *Mateo* (Estella, Verbo Divino, 2015), 189.

<sup>241</sup> Gomá Civit, *El evangelio*, 19.

<sup>242</sup> Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), 286.

<sup>243</sup> Gomá Civit, *El evangelio*, 20.

<sup>244</sup> J. R. C. Cousland, *The Crowds in The Gospel of Matthew* (Leiden: Brill, 2002), 50-51.

<sup>245</sup> *Ibid.*, 31, 39.

En segundo lugar, se realiza una reducción del texto. Mateo omite y abrevia algunas partes del texto de Marcos: 1) vv.15-16 de Marcos sobre la cuestión de la identidad de Jesús; 2) vv.22-23 de Marcos sobre el diálogo en forma directa entre Herodes y la muchacha; 3) v.24 de Marcos sobre la conversación de la hija con su madre. Por la omisión de la discusión sobre la identidad de Jesús, Mateo reemplaza el enfoque de su relato directamente a Herodes como un hombre poderoso y capaz de detener a un profeta (v.3) quien en el versículo anterior se describía como uno que tiene los poderes milagrosos (v.2). Es decir, la omisión de Mateo destaca el contraste entre Juan y Herodes. Ambos tienen poderes, pero el relato se nos dice que el poder de Herodes domina al de Juan.

Pasa lo mismo en la escena de la ejecución de Juan (Mt 14,6-11). Mateo omite la descripción detallada sobre la salida de la muchacha, la consulta con su madre y su regreso (Mc 6,24-25a) y el verdugo a quien se le ordenó traer la cabeza de Juan (Mc 6,27)<sup>246</sup>. Sin embargo, mantiene el juramento de Herodes a la niña, aunque cambia del discurso directo al indirecto<sup>247</sup>. Desde la perspectiva narrativa, debido a la omisión de Mateo, el tiempo del relato se acelera más rápido. El relato pierde su aspecto de un drama donde uno de los factores claves es el dialogo directo entre los personajes en la escena. No sabemos exactamente por qué Mateo omite esta parte. Probablemente, como dice Hoehner, porque los lectores de Mateo hayan conocido esa historia, mientras la comunidad de Marcos, por estar lejos de Palestina, necesita más información<sup>248</sup>.

En tercer lugar, se han hecho algunas aclaraciones. A modo de corrección Mateo ha realizado algunos cambios: 1) Utiliza la expresión más fiel con respecto al título de Herodes Antipas: ὁ τετραάρχης<sup>249</sup>. Sin embargo, Mateo no lo utiliza de una manera estricta, porque posteriormente emplea otra vez la expresión ὁ βασιλεὺς en Mt 14,9. Por un lado, se puede decir que Mateo no es coherente a la hora de emplear ese término. Por otro lado, desde una perspectiva narrativa, se puede leer como una ironía que Mateo aplica a su texto para dar el contraste en su relato. Llama a Herodes Antipas «rey» justamente cuando Herodes no actúa como debería hacerlo un rey de Israel<sup>250</sup>. 2) En cuanto a los nombres, se puede considerar también el uso del nombre propio de Jesús en Mt 14,1 como una aclaración de τὸ ὄνομα

---

<sup>246</sup> Al omitir «el verdugo», el responsable de la muerte de Juan recae sobre Herodes. Ulrich Luz, *Matthew 8-20* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 307.

<sup>247</sup> Gundry, *Matthew*, 286.

<sup>248</sup> Hoehner, *Herod Antipas*, 117.

<sup>249</sup> Es un título del gobierno de una región con rango y autoridad inferiores a un rey. En realidad, Mateo no ha hecho una corrección total al texto de Marcos porque vuelve a utilizar la expresión «rey» para mencionar a Antipas (Mt 14,9), lo que refleja el uso popular en lugar de un título oficial. En este sentido, Lucas es mucho más fiel a la hora de corregir el texto de Marcos (cf. Lc 3,19; 9,7). Gundry, *Matthew*, 285.

<sup>250</sup> Cf. Craig L. Blomberg, *Matthew* (Tennessee: Broadman Press, 1992), 230.

αὐτοῦ en Mc 6,14. Pasa lo mismo con el sobrenombre de Juan. En vez de seguir a Marcos poniéndolo en participio (ὁ βαπτίζων), Mateo utiliza el nominativo ὁ βαπτιστής. Tanto para Mateo como Lucas suena un poco raro emplear un título en participio<sup>251</sup>. 3) Aclara una lectura difícil que se produce en Mc 6,22 sobre el estatus de la muchacha en la escena del baile. En v.6 Mateo escribe ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρωδιάδος, es decir, «la hija de Herodías». Pasa lo mismo con el nombre del primer marido de Herodías. En los textos occidentales el nombre de Filipo se omite para evitar el problema histórico a este respecto<sup>252</sup>.

A través de esas tres evidencias se puede ver la dependencia de Mateo en relación al texto de Marcos. Por consiguiente, la versión mateana de la decapitación de Juan es una prueba de la prioridad de Marcos en el análisis sinóptico<sup>253</sup>. Muchos autores tienden a decir que Marcos sirve como el texto de base para Mateo<sup>254</sup>. Evidentemente, eso no impide en nada a Mateo crear un texto con su propio carácter y estilo. Por ejemplo, Ulrich Luz asegura que Marcos 6,14-29 tiene que ser la única fuente de donde Mateo redactó su versión<sup>255</sup>. Sin embargo, el evangelista ha modificado el relato de Marcos conformándolo con el esquema de su evangelio. Fijémonos en un ejemplo más destacado que aparece en el final del relato. Mateo añade una pequeña información sobre los discípulos de Juan que trajeron a Jesús un recado de la muerte de su maestro (Mt 14,12)<sup>256</sup>. De esta manera, ha dado un matiz diferente de la versión marcana y, a la vez, vuelve a enfocar su relato en la figura de Jesús. Tengamos en cuenta que, según Mateo, «el encuentro» de los discípulos de Juan con Jesús que se relata aquí no ha sido por primera vez, pues se habían encontrado más de una vez (cf. 9,14; 11,2)<sup>257</sup>.

Para Mateo la amarga experiencia de la muerte del profeta no ha sacudido la lealtad de los discípulos de Juan. Mostrando su respeto al maestro, ellos siguieron la costumbre judía de la época,<sup>258</sup> recogieron el cadáver y lo sepultaron (Mt 14,12). Mateo ha dado otra vez aquí un pequeño matiz a su texto. Los discípulos de Juan no «escucharon» (ἀκούσαντες) como dice Mc 6,29, sino «se acercaron» (προσελθόντες) como si Juan hubiera tenido una dignidad

---

<sup>251</sup> François Bovon, *El evangelio según san Lucas*. Vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 1995), 650; Cuando Marcos utiliza este término en participio, el énfasis recae sobre la actividad de Juan como «uno que bautiza» como si fuera la única tarea de Juan. Sin embargo, para Mateo, la actividad de bautizar va de la mano con su predicación como profeta. La fórmula empleada por Mateo (ὁ βαπτιστής) deja lugar al otro cargo importante de Juan como predicador. Gundry, *Matthew*, 42.

<sup>252</sup> Luz, *Matthew*, 305-306.

<sup>253</sup> G. M. Styler, «The Priority of Mark. Excursus IV en C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (London: Redwood Press, 1971), 229.

<sup>254</sup> Taylor, *Evangelio*, 362; Wink, *John the Baptist*, 27; Charles H. Schobie, *John the Baptist* (London: SCM Press LTD, 1964), 14; Luz, *Matthew*, 305; Gomá Civit, *El evangelio*, 16.

<sup>255</sup> Luz, *Matthew*, 305.

<sup>256</sup> Meier, «John the Baptist in the Matthew's Gospel», *JBL* 99, nº. 3 (September 1980): 399-400.

<sup>257</sup> David L. Turner, *Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 365.

<sup>258</sup> Cf. Tob 1,16-20; 2,3-9; 4,3-4; 12,12-14; 14,10-12.

similar a la de Jesús, a quien otros en Mateo constantemente «se acercan» con reverencia (cf. 4,3; 8,14)<sup>259</sup>. Después de enterrar a Juan, fueron a contárselo a Jesús. Al escuchar esta noticia, Jesús se retiró a un lugar tranquilo para estar a solas. En palabras del mismo Turner, «la acción de los discípulos de Juan para enterrar a su maestro de una manera digna debería ser leída como una lección para los discípulos de Jesús»<sup>260</sup>.

Ya para terminar, el hecho de «un pequeño error» de Mateo nos puede dar una pista más de que Mateo construye su texto en base del relato de Marcos. En su análisis con respecto a este episodio, Lamar Cope opina que es una escena donde el primer evangelista no ha sido capaz de vincular con éxito dos escenas separadas. Comenzando su relato analépticamente Mateo hace referencia a una historia pasada, pero posteriormente lo vincula con un acontecimiento «actual»: el retiro de Jesús en Mt 14,13. Nos da la impresión de que los dos acontecimientos sucedieron uno tras otro en orden cronológico, pero en realidad no es así, porque la muerte de Juan es un hecho pasado. Mateo ha intentado vincular las dos escenas en un solo esquema, pero se olvida como inició su relato<sup>261</sup>. Efectivamente, ha sido un pequeño fallo que nos sirve como prueba de que Mateo ha realizado un trabajo redaccional.

### 1.2. El Contexto de Mt 14,1-12

La segunda fase del estudio de los textos sinópticos es determinar el contexto del relato. Se pregunta primeramente por la ubicación del texto dentro de la trama narrativa del evangelio debido a que los evangelios son textos narrativos cuya finalidad es teológica. Por lo tanto, se requiere una lectura global del texto<sup>262</sup>. Es decir, para entender bien un texto se tiene que leer desde el principio hasta el final como una obra unitaria debido a que «un mismo texto puede tener un sentido diferente por el hecho de encontrarse en contextos diferentes»<sup>263</sup>. En este caso, nuestro texto puede servir perfectamente como ejemplo para ejercer este asunto.

Mateo coloca el relato de la decapitación de Juan justamente después del rechazo de Jesús en su pueblo (13,53-58). Desde el punto de vista temático, está unido a la perícopa anterior porque todavía habla de una situación conflictiva resaltando la idea de que el profeta sufre también rechazo de los poderes políticos. Lo que ha pasado a Jesús en su tierra, ahora

---

<sup>259</sup> Gundry, *Matthew* 286.

<sup>260</sup> Turner, *Matthew*, 365.

<sup>261</sup> Lamar Cope, "The Death of John the Baptist in The Gospel of Matthew; Or, The Case of the Confusing Conjunction", *CBQ* 38, nº. 4 (October, 1976): 517-519.

<sup>262</sup> Aguirre - Carmona, *Evangelios*, 60, 75-76.

<sup>263</sup> *Ibid.*, 75.

se repite en la figura de Juan el Bautista y además, de una manera más cruel. El título de profeta dado a Jesús en el episodio anterior (Mt 13,57) sirve de palabra enlace para vincular con el título de Juan (Mt 14,5). Se desplaza del «profeta sin honor» al profeta mártir<sup>264</sup>. Podemos tomar prestado un esquema creado por David L. Turner para leer este relato desde una perspectiva más amplia. Turner pone los capítulos 13 hasta 17 de Mateo bajo dos patrones: «conflicto» y «la fe de los discípulos»<sup>265</sup>. Así pues, ambos temas se repiten e intercambian entre sí a lo largo de estos cinco capítulos, donde los dos primeros (13 y 14) tratan del «conflicto».

En la lectura vertical<sup>266</sup> sobre la decapitación del Bautista según Mateo destacan dos temas principales: 1) oposición de un profeta y 2) paralelismo entre Juan y Jesús. Trataremos ambos temas respectivamente a continuación.

### 1.2.1. Oposición de un Profeta

El evangelio de Mateo, en su conjunto, como ha dicho Warren Carter, se puede leer «como una narración a la contra»<sup>267</sup>. Es una obra de resistencia contra el *statu quo* dominado por el poder imperial romano y el control sinagoga. El evangelista pone a Jesús y a sus seguidores como una comunidad alternativa donde Jesús regresará para traer el imperio de Dios y la salvación plena. En este sentido, se comprende, por un lado, la maldad que reina a través de los poderes políticos, pero, por otro, surge la esperanza a través de la figura de Jesús. A lo largo del evangelio, dos imperios se contraponen: el imperio del mundo y el imperio de Dios<sup>268</sup>. En este sentido, la muerte de Juan se puede considerar como un ejemplo donde el imperio del mundo reina sobre el imperio de Dios.

Hemos visto, según la división de Turner, que este relato tiene un tema similar con la narración anterior (Mt 13,53-58), que trata del «conflicto» con el mundo. Jesús era rechazado por sus paisanos, y ahora la misma experiencia se repite en la figura del Bautista. Sin duda, Juan no ha sido solamente precursor para anunciar la venida de Mesías, sino también precursor en la muerte<sup>269</sup>.

Tanto Juan como Jesús se encuentran con la misma persona en la etapa final de sus vidas: Herodes Antipas. Si nos fijamos en el relato de Mateo, nos damos cuenta de que este

---

<sup>264</sup> Gomá Civit, *El evangelio* 17.

<sup>265</sup> Turner, *Matthew*, 358.

<sup>266</sup> Se denomina «lectura vertical» para referirse a la lectura de un libro en su conjunto, de principio a fin, como una obra literaria. Aguirre y Carmona, *Evangelios*, 75.

<sup>267</sup> W. Carter, *Mateo y los márgenes: Una lectura sociopolítica y religiosa* (Estella: Verbo Divino, 2007), 27.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> J. P. Meier, "John the Baptist", 400.

mismo Herodes Antipas es lo que distingue a Mateo del segundo evangelio. Mateo pone al tetrarca como el responsable de la muerte del Bautista<sup>270</sup>, mientras en Marcos no lo es, sino Herodías. Ella, según Marcos, es la que guardaba rencor contra Juan y esperaba un momento oportuno para acabar con el profeta. Resulta que el protagonista detrás de la muerte de Juan, según Mateo, está mucho más claro. Aunque Herodes tenía miedo a la gente (Mt 14,5) y se entristeció cuando escuchó la solicitud de Salomé (Mt 14,9), él mismo ordenó ejecutar a Juan en la cárcel. Del mismo modo, el contraste entre el imperio del mundo y el imperio de Dios se hace más evidente.

La versión mateana nos hace recordar la de Flavio Josefo. Para el historiador judío, la muerte de Juan está enraizada en un motivo político<sup>271</sup>. Mateo ha dado un matiz diferente con lo cual pone su relato que está en sintonía con el de Josefo<sup>272</sup>. Mateo sigue la historia básica de Marcos, pero subraya la motivación de Herodes para matar a Juan. Antipas quiere matar a Juan, pero tenía miedo, no al profeta mismo, sino a la gente (Mt 14,5). Así pues, tanto Mateo como Josefo hacen hincapié en la popularidad de Juan en medio del pueblo. La versión de Josefo rellena este hueco con una información más convincente. Cuando creció la popularidad de Juan, Antipas se sentía amenazado. Debido a esto el tetrarca decidió acabar con el profeta (cf. *Ant. 18. 118*). La decapitación de Juan resulta ser una manera de conseguir la muerte vergonzosa del profeta (Gen 40,19; 2Sam 16,19; 2Re 6,30-33; 10,6-8; Ap 20,4)<sup>273</sup>.

El estado psicológico de Herodes coincide con el de los sumos sacerdotes cuando se enfrentaron con Jesús. Leemos en Mt 26,3-5 cómo los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo buscan acabar con Jesús, pero temen a la muchedumbre (cf. también Mt 21,26.46). Antipas se presenta aquí como su hermano Arquelao, que obligó a José a establecerse en Galilea (Mt 2,22). Todos forman un solo rango de oposición. Por esta razón, según Walter Wink, Mateo piensa que sería imposible que Antipas considerara a Juan como «un hombre justo y santo» como ha dicho Marcos 6,20, así como le resulta imposible que el escriba «respondiera con comprensión» (Mc 12,34). A los ojos de Mateo, solo hay dos posiciones y Herodes Antipas está con los asesinos de los profetas<sup>274</sup>.

En cuanto al perfil de los dos personajes en este relato, se puede identificar la brecha de la caracterización entre el Bautista y Herodes. El Bautista se presenta de una manera positiva mientras Herodes se ve más negativa. El deseo de Antipas de matar a Juan (Mt 14,5)

---

<sup>270</sup> Wink, *John the Baptist*, 27; Xabier Pikaza, *El evangelio de Mateo* (Estella: Verbo Divino, 2017), 541; Martínez Rivera, *El amigo*, 238.

<sup>271</sup> Pikaza, *El evangelio*, 540-541.

<sup>272</sup> Marcus, *John the Baptist*, 98-99.

<sup>273</sup> Turner, *Matthew*, 365.

<sup>274</sup> Wink, *John the Baptist*, 28.

se parece a la actitud de su padre, Herodes el Grande, que intentaba matar al niño Jesús (Mt 2,1-18). El juramento de Herodes que genera la decapitación del profeta está en contra del mandamiento de Jesús de no jurar en falso (Mt 5,33-37). Mientras tanto, Juan se presenta en Mateo como un gran hombre (Mt 11,11) e incluso se identifica como un profeta (Mt 11,9)<sup>275</sup>. La afirmación de la gente de que Juan es profeta (Mt 14,5) pone a Herodes al mismo nivel de los antiguos reyes que mataban a los profetas de Dios. En palabras de Warren Carter, que realizó un estudio sociopolítico del evangelio de Mateo, «los políticamente poderosos presentan resistencia al imperio de Dios; la incredulidad se expresa en la hostilidad y violencia; el imperio de Dios exige fidelidad, aun a costa de la muerte»<sup>276</sup>.

En la lógica del evangelio de Mateo, la muerte de Juan está en paralelo al destino de un profeta de Israel. «La versión mateana de la muerte de Juan es comparable a la aflicción pronunciada sobre los fariseos de construir las tumbas de los profetas (Mt 23,29-36) y la parábola del viñador (Mt 21,33-43)»<sup>277</sup>. El sufrimiento del profeta descrito en este pasaje está expresado por la muerte de Juan. Su ejecución es una prueba del refrán de que un profeta debe sufrir. De esta manera, podemos entender por qué Mateo coloca este relato justamente después del rechazo de Jesús en su patria, después de haber dicho Jesús: «Un profeta solo es despreciado en su pueblo y en su casa» (Mt 13,57). Evidentemente, Juan es la tipología de un profeta ante la desobediencia de Israel, y de esta manera el desobediente Israel lo mata. Por esta razón, según Trilling, Mateo no puede prescindir del informe completo de la decapitación de Juan (como lo hace Lucas en 9,9; 3,9s)<sup>278</sup>. Mateo deja este relato para mantener la oposición constante entre los profetas y los israelitas, entre el reino de Dios y el reino del mundo. Sin duda alguna, «la pasión de Juan» nos permite hablar de un paralelismo con Jesús, el protagonista de todo el evangelio.

### 1.2.2. Paralelismo entre Juan y Jesús

La «ausencia» de Jesús en el relato de Marcos está recuperada por Mateo. El nombre propio de Jesús (Ἰησοῦ) aparece dos veces (v.1 y 12) forma una inclusión. Al terminar su relato, el primer evangelista ha hecho un toque con esta breve información: los discípulos de Juan fueron y dijeron a Jesús lo que había pasado a su maestro (Mt 14,12b). Con ello, Mateo establece una relación causal donde no había ninguna en Marcos entre la muerte de Juan y

---

<sup>275</sup> Nathan L. Shedd, *The Beheading of John the Baptist in the First Three Centuries: Memory, Violence, and Reception* (Doctorado, Centre for the Social Scientific Study of the Bible Institute of Theology St. Mary's University, 2019), 168. Con respecto al tema del rechazo del profeta en Mateo véase también Mt 5,12; 17,12-13; 23,29-37.

<sup>276</sup> Carter, *Mateo*, 444.

<sup>277</sup> Wink, *John the Baptist*, 27.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 28.

el posterior retiro de Jesús a la soledad<sup>279</sup>. Por tanto, vuelve a centrar su relato en la figura de Jesús como el protagonista del evangelio.

Muchos autores dicen que el asesinato de Juan es una especie de anticipación de la muerte del mismo Jesús. Yamasaki, por ejemplo, afirma que los discípulos de Juan anunciaron la muerte de su maestro a Jesús para proclamar el destino de sí mismo como un profeta<sup>280</sup>. Tenemos en cuenta que antes de su Pasión muchas veces Jesús fue amenazado por sus adversarios y tenía que escapar para salvarse. Por lo tanto, las amenazas del poder político hacia los maestros llegaron también a ser intimidación para los discípulos de ambos<sup>281</sup>.

Mateo cede el enfoque de la especulación de la gente sobre la identidad de Jesús a la opinión de Herodes de que Jesús es el Juan resucitado. Según Dennert, la omisión de Mateo sobre la opinión de la gente ofrece una conexión más fuerte entre Juan y Jesús<sup>282</sup>. Más aún, las palabras que se emplean en este relato coinciden con las palabras en la Pasión de Jesús. Nathan E. Shedd ha registrado las palabras claves donde se puede ver la fuerte conexión entre Juan y Jesús.

«Como Juan es “arrestado” (κρατέω, Mt 14:3) y “atado” (δέω, Mt 14:3), así también Jesús es “arrestado” (κρατέω, Mt 21:46; 26: 4, 48, 50, 55,57) y “atado” (δέω, Mt 27: 2). Según Mateo 14:5, Herodes “deseaba” (θέλω, cf. Mt 17:12) “matar” (ἀποκτείνω) a Juan el Bautista, pero “temía” (φοβέω) a la “multitud” (ὄχλος) “porque le consideraban un profeta (προφήτης)”. Los sumos sacerdotes y fariseos trataron de arrestar a Jesús, pero “temían” (φοβέω) a las “multitudes” (ὄχλος) “porque lo tenían como profeta (προφήτης)” (Mt 21:46). Del mismo modo, la “multitud” (ὄχλος, Mt 27:15-23) “deseaba” (θέλω, Mt 27:15,17,21) la liberación de Barrabas, pero Jesús fue crucificado. Los “discípulos” de Juan (μαθητής, Mt 14:12) entierran a Juan; José de Arimatea fue “discípulo” (μαθητεύω, Mt 27:57) de Jesús y puso el cadáver de Jesús en una tumba (Mt 27:57-61)»<sup>283</sup>.

Otra clave que nos permite hablar del arresto y la muerte de Juan como una anticipación de la pasión de Jesús es la palabra «entregado» (παραδίδωμι). Tanto Marcos como Mateo utilizan la misma palabra para describir la transición al comienzo de la misión de Jesús. Ambos evangelios dicen que después de que Juan fue «entregado», Jesús se marchó a Galilea (Mc 1,14; Mt 4,12). Marcos emplea el infinitivo παραδοθῆναι, mientras Mateo el indicativo παρεδόθη. «Dada la escasez de datos con lo que contamos, el modo en el que Marcos y Mateo refieren que Juan fue “entregado” (παραδίδωμι) podría dar lugar a pensar que el Bautista fue objeto de una traición»<sup>284</sup>. Tenemos en cuenta que la misma palabra se

---

<sup>279</sup> Cope, 519.

<sup>280</sup> Gary Yamasaki, *John the Baptist in Life and Death: Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 132.

<sup>281</sup> Wink, *John the Baptist*, 28; Gomá Civit, *El evangelio*, 17.

<sup>282</sup> Brian Dennert, *John the Baptist and the Jewish Setting of the Matthew* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 239.

<sup>283</sup> Shedd, *The Beheading*, 166-167. La traducción es mía.

<sup>284</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 235.



emplea cuando Judas traicionó a Jesús<sup>285</sup>. Resulta bastante cierto que el uso del verbo παραδίδωμι ha sido inspirado por el deseo de los evangelistas de asociar a Juan con Jesús<sup>286</sup>. Desde una perspectiva postpascual, el martirio del Juan el Bautista supone una orientación cristológica<sup>287</sup>. Es decir, Jesús es el punto de partida para entender la muerte del Bautista.

## 2. La muerte de Juan según Lc 9,7-9 y 3,18-20

### 2.1. Los elementos en común y las diferencias

Para la lectura horizontal del texto nos sirve la tabla de los textos paralelos de Gabarrón<sup>288</sup>. A este respecto hemos realizado una pequeña modificación para facilitar la lectura y la comparación de ambos textos. En concreto, hemos puesto las palabras similares en negrita, subrayar las frases donde se realiza el cambio de posición y dejar em normal las diferencias.

Mc 6,14-16	Lc 9,7-9
<p><sup>14</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι</p> <p><b>Ἰωάννης</b> ὁ βαπτίζων ἐγήγερται <b>ἐκ νεκρῶν</b> καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.</p> <p><sup>15</sup> ἄλλοι δὲ ἔλεγον <b>ὅτι</b> <b>Ἡλίας</b> ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον <b>ὅτι</b> <b>προφήτης</b> ὡς εἷς τῶν προφητῶν.</p> <p><sup>16</sup> ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν·</p>	<p><sup>7</sup> Ἦκουσεν δὲ <b>Ἡρώδης</b> ὁ τετράρχης τὰ γινόμενα πάντα καὶ διηπόρει</p> <p>διὰ τὸ λέγεσθαι</p> <p>ὑπὸ τινων ὅτι <b>Ἰωάννης</b></p> <p>ἠγέρθη <b>ἐκ νεκρῶν,</b></p> <p><sup>8</sup> ὑπὸ τινων δὲ <b>ὅτι</b> <b>Ἡλίας</b> ἐφάνη, ἄλλων δὲ <b>ὅτι</b> <b>προφήτης</b> τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη.</p> <p><sup>9</sup> εἶπεν δὲ Ἡρώδης·</p>

<sup>285</sup> Mt 26,25,46,48 y Mc 14,10; 15,1.

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> Gnllka, *El evangelio*, 289.

<sup>288</sup> Cervantes Gabarrón, *Sinopsis*, 176-177.

<p>ὄν <u>ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην,</u> οὗτος ἠγέρθη.</p>	<p><u>Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα·</u>  τίς δέ ἐστιν οὗτος περὶ οὗ ἀκούω τοιαῦτα; καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν ...\\</p>
<b>Mc 6,17</b>	<b>Lc 3,18-20</b>
<p><sup>17</sup> Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης  ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐτόν <b>ἐν φυλακῇ</b> διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν·</p>	<p><sup>18</sup> Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν. <sup>19</sup> Ὁ δὲ Ἡρώδης ὁ τετραάρχης, ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ πάντων ἧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρώδης, <sup>20</sup> προσέθηκεν καὶ τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν [καὶ] κατέκλεισεν τὸν Ἰωάννην <b>ἐν φυλακῇ.</b> <sup>19b</sup> περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ πάντων...\\</p>

Basado en el texto paralelo que tenemos, se ve que Lucas ha ampliado el texto de Marcos. El texto de Lucas consta de 95 palabras, mientras que el de Marcos contiene solo 78. Eso significa, por un lado, que Lucas añade unas 17 palabras en su trabajo redaccional. Por otro lado, hay 21 palabras en común entre ambos. De hecho, es un número menor en comparación con la coincidencia entre Mc 6,14-17 y Mt 14,1-3 donde hay 28 palabras semejantes entre ambos<sup>289</sup>. Una de las razones más convincente para explicar este fenómeno es la existencia de una tradición precedente sobre las diversas opiniones acerca de la identidad de Jesús de donde bebieron los sinópticos<sup>290</sup>. Posiblemente en la redacción de su texto Lucas utilizó también su fuente propia. Resulta lógico que tenemos un relato con el mismo núcleo que el de Marcos. Aunque es cierto que Lucas habría realizado una modificación según el esquema de su libro.

Desde el punto de vista histórico, Lucas menciona a Herodes con un título más fiel: no es «rey» (ὁ βασιλεύς) como dice Marcos, sino «tetrarca» (ὁ τετράρχης). En este caso, Lucas coincide con Mateo que también ha empleado una vez ese término en su relato (Mt 14,1).

<sup>289</sup> Véase las coincidencias (§ 1.1.1.)

<sup>290</sup> Gnllka, *El evangelio*, 284-285.

Igual que Mateo, Lucas emplea el término ἠγέρθη (“había resucitado”) en su texto. Generalmente Lucas sigue a Marcos en los tres primeros versículos (Lc 9,7-9), con una excepción con respecto a la duda de Herodes y su deseo de encontrarse con Jesús (Lc 9, 7b. 9b. 9c)<sup>291</sup>. La singularidad de Lucas está puesta, sobre todo, en su trabajo redaccional donde ha corregido las palabras o ha mejorado la formulación de Marcos:

«En el v. 7 se trata sobre todo de mejorar la fuente: ἤκουσεν (“oyó”, “se enteró”) pide un complemento, τὰ γινόμενα πάντα (“todo que pasaba”). La expresión sigue siendo vaga y designa probablemente el trabajo misionero de los Doce y la obra de Jesús. A continuación, Lucas se desembaraza del ambiguo αὐτοῦ (“su”) y del incorrecto doble sujeto de Marcos (ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ) [“su nombre se había hecho”] y ἔλεγον [“se decía”) por una redacción elegante: καὶ διηπόρει διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπὸ τινων “estaba perplejo porque unos decían...”). La corrección de ἐγήγερται por el aoristo ἠγέρθη (“resucitó”) quizás se debe a Mc 6,16 (οὗτος ἠγέρθη). Si Lucas le quita a Juan su título de Bautista (ὁ βαπτίζων), es sin duda por una razón más gramatical que teológica. Pero no se ve por qué suprime los milagros de Jesús (Mc 6, 14b) »<sup>292</sup>.

Conforme a la tradición sinóptica, Lucas relata la muerte de Juan en un estilo *flashback*. Al mismo tiempo, es el único texto en todo el Evangelio en la que Herodes deseaba buscar a Jesús (Lc 13,31; 23,8)<sup>293</sup>. Este elemento redaccional se convierte en el hilo conductor que vincula a Herodes y Jesús en el futuro. En vez de contar la historia de manera más detallada, Lucas solo puso una frase corta sobre la muerte de Juan entre la misión y el regreso de los discípulos de Jesús<sup>294</sup>. Debido a la versión reducida de Lucas, no nos damos cuenta de un gran «hueco» como se ha notado cuando leemos el relato de Marcos. Ese relato fluye de tal modo que nos conduce inmediatamente hacia Jesús como el gran protagonista de todo el Evangelio.

Con respecto a la muerte de Juan existen tres temas que se entrecruzan con la tradición sinóptica: 1) la crítica de Juan al matrimonio de Herodes con Herodías (Lc 3,18-20); 2) la opinión de la gente sobre la identidad de Jesús; y 3) Herodes como el responsable de la muerte del Bautista. El segundo tema sobre la identidad de Jesús, según Gnilka, se tiene que ver como una tradición independiente. Los sinópticos lograron presentar a Herodes como partícipe de una de las opiniones que circulaban entre la gente<sup>295</sup>. De igual forma se puede ver el relato de la confesión de Pedro (Lc 9,18-21) como una manera de involucrar los discípulos en un debate sobre la identidad de Jesús.

---

<sup>291</sup> Bovon, *El evangelio*, 649.

<sup>292</sup> *Ibid.*, 649-650.

<sup>293</sup> Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke* (Minnesota: Liturgical Press, 1991), 146; Bovon, *El evangelio*, 649.

<sup>294</sup> Shedd, *The Beheading*, 167.

<sup>295</sup> Gnilka, *El evangelio*, 284.

Cuando Lucas habla de las críticas de Juan sobre el matrimonio de Herodes, no sigue a Marcos y Mateo, sino que crea su propia estructura. No coloca la crítica de Juan en el relato sobre su muerte, sino que la une con el tema de la predicación de Juan en el desierto (Lc 3,18-20). Es bastante lógico según el marco narrativo de Lucas porque aquí Juan predica la conversión para todos, incluso a los que están en el palacio real. Según Luke T. Johnson, en su redacción el tercer evangelista es capaz de tender un puente para relacionar dicha información con los siguientes temas. Debido a las críticas dirigidas a Herodes, Juan fue encarcelado. Así, la narración en el próximo capítulo resulta lógica porque desde la prisión Juan envía a Jesús sus discípulos a preguntar sobre su identidad (Lc 7,18-19)<sup>296</sup>. Tengamos en cuenta que, según Lucas, Juan no solamente lanza la crítica sobre el matrimonio de Herodes, sino que también critica todos los crímenes cometidos por Herodes (Lc 3,19). De esta manera, Lucas hace hincapié en la maldad de la dinastía de Herodes y extiende la crítica de Juan<sup>297</sup>.

Con respecto al segundo asunto, Lucas sigue la tendencia general de la tradición sinóptica presentando la discusión sobre la identidad de Jesús: «Algunos dicen que Juan ha resucitado de los muertos, otros que Elías ha aparecido; y otros que algún profeta de los antiguos ha resucitado» (cf. Lc 9,7-8 y luego 9,19). La discusión sobre la identidad mesiánica de Jesús es un tema importante en los evangelios, por eso se repite varias veces. Tanto en los sinópticos como en Juan esa discusión fue confirmada por la confesión de Pedro<sup>298</sup>. Tratar de la confesión de Pedro en todo el marco narrativo de Lucas sería importante porque la expectativa mesiánica en Lucas no está vinculada solo a Jesús, sino también con el Bautista. Solo en el tercer evangelio encontramos una afirmación explícita en la que Juan está asociado con el Mesías: «Como el pueblo estaba aguardando, y todos pensaban para sus adentros sobre Juan, si no sería él el Mesías» (Lc 3,15). Por lo tanto, la respuesta de Pedro proporciona la fe de la comunidad primitiva<sup>299</sup>. El texto de Lucas nos da un matiz importante porque la pregunta acerca de la identidad de Jesús sale de la boca del mismo Herodes: «Quién es este?» (Lc 9,9). Se trata de una pregunta cristológica que, como lector, nos conduce hacia la confesión de Pedro (Lc 9,18-21). La pregunta de Herodes queda abierta y se convierte en la misma pregunta de parte de Jesús a sus discípulos (Lc 9,18)<sup>300</sup>.

---

<sup>296</sup> Johnson, *The Gospel*, 66.

<sup>297</sup> Bovon, *El evangelio*, 257.

<sup>298</sup> Lc 9,20; Mc 8,29; Mt 16,16; cf. Jn 6,68.

<sup>299</sup> Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1981), 64-72.

<sup>300</sup> Bovon, *El evangelio*, 652.

En cuanto al responsable de la muerte del profeta, Lucas está de acuerdo con Josefo y Mateo señalando a Herodes<sup>301</sup>. Desde el punto de vista narrativo, Herodes representa el poder que está contra los discípulos de Jesús. Es cierto que Lucas quiere destacar el contexto que rodeaba a sus seguidores. Padecerán rechazo no solamente de los dueños de la casa (Lc 9,5), sino también de las autoridades políticas (13,31)<sup>302</sup>. Herodes reaparecerá en la historia de la pasión de Jesús (23,6-15) y en la vida de la comunidad primitiva (Hch 4,27). Incluso otro Herodes (Agripa) estará presente en la persecución de los apóstoles y será el ejecutor del Santiago (Hch 21,1-3)<sup>303</sup>.

Sin embargo, resulta muy curioso ver que Lucas en su relato presenta a Herodes como un hombre que tiene curiosidad por el cristianismo. Bovon llega a decir que el Herodes de Lucas no es del todo negativo. Esto se puede ver en el vocabulario empleado en v.7: «perplejo» (διηπόρει) y luego en la figura de Herodes que quiere encontrarse con Jesús. La intención misma de buscar y ver a Jesús en principio es buena, pero lo que está oculto detrás del plan es lo que determinará ese deseo<sup>304</sup>. Es decir, en la versión lucana seguimos notando un tono similar con lo que ha hecho Marcos. Existen varias expresiones que aumentan la tensión para juzgar la actitud de Herodes. En este caso, se puede decir que Lucas se inclina más hacia el estilo de Marcos a la hora de describir al tetrarca.

## 2.2. La omisión

En este análisis utilizaremos dos textos: Lc 9,7-9 y 3,18-20. Difiere de Marcos y Mateo que tejen ambos fragmentos en un solo relato, Lucas los coloca en dos lugares distintos. La crítica del Bautista al matrimonio de Herodes se encuentra en Lc 3,18-20. Aunque Lucas dice que Herodes fue el responsable de la muerte de Juan, no relata nada sobre la escena de la decapitación del profeta. El silencio de Lucas nos obliga hacer la siguiente pregunta: ¿Por qué no ha escrito con mucho más detalle la muerte de Juan mientras, de hecho, le interesaba mucho contar su infancia?

Aunque es difícil saber la razón que hay detrás de la omisión de Lucas de una historia tan viva de Marcos, varios autores han intentado dar sus juicios. Uno de ellos es Bultmann, quien habla de Ur-Markus<sup>305</sup>. Suponía que Lucas habría utilizado esa fuente en su trabajo redaccional. El relato de la decapitación de Juan no estaba en Ur-Markus, por lo cual Lucas lo

---

<sup>301</sup> Lc utiliza la palabra «ἐγώ» enfática (Lc 9,9) para dar un matiz especial en el dialogo de Herodes. Bovon, *El evangelio*, 652.

<sup>302</sup> Johnson, *The Gospel*, 148.

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> Bovon, *El evangelio*, 651-652.

<sup>305</sup> Véase la explicación de Hoehner, *Herod Antipas*, 112-113.

omitió. Según esta teoría, hubo un editor posterior que agregó los detalles sobre la escena de la muerte de Juan<sup>306</sup>. Sin embargo, de ahí surge una objeción debido a que en cuanto se refiere al Ur-Markus, es posible que Mateo también haya usado la misma fuente. Entonces, ¿por qué Mateo mantiene los detalles?

Hoehner responde a esta pregunta exponiendo las siguientes razones: 1), la omisión de Lucas está basada en la realidad de que el evangelista había incluido muchos relatos sobre Juan el Bautista en el principio de su evangelio, por ejemplo, la narración de su infancia. 2) Lucas había concluido la predicación de Juan al principio de su evangelio con un detalle sobre la causa del encarcelamiento del profeta (3,19-20). Por tanto, resulta un poco raro si tuviera que mencionarlo otra vez aquí porque Lucas tiende a evitar este tipo de repetición<sup>307</sup>. 3) Lucas siempre se interesa por Antipas cuanto está relacionado con Jesús (cf. Lc 9,7-9; 13,31-32; 23,7-15), mientras el relato de la decapitación de Juan no tiene una relación directa con Jesús. Por esta razón, según Hoehner, la omisión de Lucas tendría su base en el trabajo redaccional de Lucas y no necesariamente porque no lo haya tenido Marcos en su fuente original<sup>308</sup>.

Para dar una posible respuesta a este problema tenemos en cuenta que Lucas no omite por completo la muerte del Bautista como hace Juan. Lucas señala a Herodes como responsable de la muerte del profeta<sup>309</sup>. De todos modos, es difícil de precisar la razón detrás de la omisión de Lucas y, para terminar, citamos las palabras de Bovon: «El número mismo de estas posibles razones demuestra que no sabemos realmente por qué omitió el relato tan vivo de Marcos»<sup>310</sup>.

A continuación, nos encontramos con otra pregunta: ¿Qué implicaría la omisión de Lucas? Debido a que en los sinópticos la muerte de Juan se vincula a la pasión de Jesús, ¿se puede establecer todavía en Lucas un paralelismo entre Juan y Jesús? Un elemento muy destacado en el relato de Marcos y Mateo es el tema de la violencia contra los profetas de Israel. Si Lucas no hubiera eliminado los detalles destacaría la crueldad de Herodes. Por lo tanto, el matiz que ha dado Lucas en su relato nos impide hacer una comparación entre Juan y Jesús de igual manera a la de Marcos y Mateo.

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, 112-113.

<sup>307</sup> Este no ha sido el único ejemplo de la omisión de Lucas de este tipo. Compara con la perícopa sobre el mandamiento principal (Mc 12,28-34 y Mt 22,34-40); está omitido por Lucas en el mismo contexto porque la había mencionado antes en 10,25-28 (“El buen samaritano”). La unción en Betania (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13) también se omite por Lucas en el relato sobre la pasión de Jesús porque había contado un relato semejante (Lc 7, 36-50). *Ibid.*, 113.

<sup>308</sup> *Ibid.*

<sup>309</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 238.

<sup>310</sup> Bovon, *El evangelio*, 258.

Pero si nos fijamos en los elementos de violencia en el relato, nos damos cuenta de que no han desaparecido totalmente. Se puede aún hacer el paralelismo por dos razones<sup>311</sup>. En primer lugar, la pregunta retórica de Herodes prepara un tema que se tratará en relación con la confesión de Pedro. Jesús responde a la confesión del Pedro explicando el destino del Mesías, quien debería sufrir y morir (Lc 9,18-20). En segundo lugar, Lucas termina su relato con una información de parte del narrador tratando de poner la curiosidad de Herodes a la figura de Jesús. Esto llevará al lector al final de la vida de Jesús, donde nuevamente se reunirá con Herodes Antipas (Lc 13: 31–33; 23: 7–11; Hch 4:27). La omisión de Lucas está basada en su trabajo redaccional y, aunque no haya mencionado los detalles sobre la crueldad de Herodes al Bautista, todavía destacan los elementos que vinculan a Juan con Jesús.

### 3. La muerte de Juan según Flavio Josefo (*Ant. 18.116–119*)

#### 3.1. El texto

A lo largo de este estudio, hemos mencionado varias veces la versión de Flavio Josefo sobre el asesinato del Bautista. Ahora nos toca estudiar su relato para observarlo detenidamente. Flavio Josefo es un historiador judío que vivió entre el año 37 y el 100 d.C. Durante su vida escribió varios libros, entre otros, *La guerra de los judíos*, *Antigüedades judías*, *Autobiografía* y *Contra Apión*<sup>312</sup>. El relato sobre la muerte de Juan el Bautista se encuentra en el libro de *Antigüedades judías*. Este libro fue escrito alrededor del año 79-93 d.C y se divide en veinte tomos. Ahora vemos el texto de Flavio Josefo (*Ant. 18.116–119*) en griego y su traducción en español:

«<sup>116</sup>Τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ. <sup>117</sup>κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεία χρωμένοις βαπτισμῶ συνιέναι. οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπὶ τινων ἀμαρτῶν παραιτήσῃ χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἀγνεία τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκεκαθαρμένης. <sup>118</sup>καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἤρθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐώκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες, πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται πρὶν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι προλαβὼν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης μὴ εἰς πράγματα ἐμπεσῶν μετανοεῖν. <sup>119</sup>καὶ ὁ μὲν ὑποψία τῇ

<sup>311</sup> Shedd, *The Beheading*, 168.

<sup>312</sup> La biografía de Flavio Josefo está incluida en muchos libros, entre otros: Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome His Life, his Works, and their Importance* (England: Sheffield Academic Press, 1988); Robert Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus* (New York: The Dial Press, 1931), 22-35.; William den Hollander, *Josephus, the Emperors, and the City of Rome From Hostage to Historian* (Leiden: Brill, 2014); Michael Tuval, *From Jerusalem Priest to Roman Jew on Josephus and the Paradigms of Ancient Judaism* (German: Laupp & Göbel, 2013), 19-24.

Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον ταύτη κίννυται. τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξαν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος.»<sup>313</sup>

«<sup>116</sup>Pero algunos judíos eran de la opinión de que el ejército de Herodes había perecido por castigo de Dios, quien de esta manera habría castigado muy justamente a Herodes en represalia por la muerte de Juan, de sobrenombre Bautista,<sup>117</sup> a quien, efectivamente, había matado Herodes, a pesar de ser Juan un hombre bueno, quien recomendaba incluso a los judíos que practicasen las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios y que, cumplidas estas condiciones, acudieran a bautizarse, puesto que sólo así él consideraría aceptable su bautizo, no si lo utilizaban para lograr el perdón de sus pecados, sino si acudían a bautizarse únicamente para la purificación corporal y para ninguna otra cosa, al dar por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia. <sup>118</sup>Y como el resto de las gentes se unieran a él (pues sentían un placer exultante al escuchar sus palabras), Herodes, por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular (puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa si él se lo pedía), optó por matarlo, anticipándose así a la posibilidad de que se produjera una rebelión a instancias de él, juzgando este hecho mucho mejor que tener que arrepentirse luego, al encontrarse con problemas tras sufrir un revés. <sup>119</sup>Entonces Juan, tras ser trasladado a la citada fortaleza de Maqueronte, fue matado en ella. Y, los judíos opinaban que el descalabro de sus fuerzas expedicionarias se había producido en represalia por la muerte de hombre tan insigne, al querer Dios castigar así a Herodes.»<sup>314</sup>

Vemos en este texto una diferencia muy destacada con los sinópticos en sus respectivos retratos del Bautista. El historiador judío no considera a Juan como «una figura cristiana». Al contrario, lo presenta como un famoso predicador judío con un mensaje claro y con sus propios seguidores y, además, ninguno de ellos relacionado con Jesús. En el contexto más amplio, Josefo en todo su texto sobre el Bautista nunca ha mencionado que el profeta anima a sus discípulos a seguir a Jesús. Sin duda, este modo de presentar a Jesús genera bastantes problemas para el lector del NT porque los evangelios declaran que Juan es el precursor de Jesús<sup>315</sup>. Josefo presenta a Juan como un «hombre bueno y virtuoso» muy respetado por los judíos con una predicación reducida al principio ético de los judíos: «la piedad hacia Dios y la justicia hacia los demás». De hecho, a través de su obra, Josefo quiere presentar al judaísmo como una cultura de gran valor. Dentro de esta misma cultura nace Juan el Bautista, una figura semejante en cierto sentido a Abraham, Moisés y Salomón. Sin

---

<sup>313</sup> Está tomado de Marcus, 131-132.

<sup>314</sup> Para la traducción española sigo la edición de José Vara Donado; Flavio Josefo, *Antigüedades judías: Libros XII-XX* (Madrid: Akal, 1997), 1098-1099. Para un análisis gramatical del griego más detallado véase John P. Meier, "John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis", *JBL* 111, nº. 2 (1992), 225-237.

<sup>315</sup> Steve Mason, *Josephus and the New Testament* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1993), 155.



embargo, ha sido matado por un gobernante injusto. Como consecuencia de la violación de las leyes divinas, Antipas sufrió un castigo inevitable<sup>316</sup>.

Siguiendo la propuesta de Joel Marcus<sup>317</sup>, hay tres asuntos muy destacados en la versión de Josefo. En primer lugar, la opinión de algunos judíos de que la destrucción de Herodes Antipas por el ejército de Aretas fue un castigo divino para el tetrarca por su ejecución del Bautista. En segundo lugar, la naturaleza del bautismo de Juan y el tema de la justicia. Su bautismo no sirve tanto para el perdón de los pecados. Si el alma ya está purificada por la justicia, el bautismo no es nada más que una limpieza del cuerpo. Hemos mencionado antes que Juan promueve la obra de justicia. Y, por último, se trata del sitio donde Juan fue ejecutado, según Josefo, era la fortaleza Maqueronte. La ejecución se llevó a cabo por el temor de Herodes de que Juan pudiera iniciar una revuelta.

Josefo sigue la opinión de la mayoría de los judíos en ese momento de que Dios se puso del lado del Bautista (§116). De acuerdo con los evangelios, este relato se cuenta mediante una técnica de *flashback*. Es decir, desde la óptica del narrador, ambos eventos han ocurrido sucesivamente, y posiblemente la derrota de Herodes haya sido un acontecimiento más cercano a la vida de Josefo. Así lo interpretó la gente como consecuencia del crimen cometido por el tetrarca Herodes. La manera de contar su historia nos da la impresión de que Juan era un nombre bastante conocido en aquel momento. Josefo no solamente menciona el nombre «Juan», sino también destaca su apodo «Bautista» (βαπτιστοῦ) para referirse al movimiento espiritual dirigido por el profeta.

Josefo cuenta que mucha gente estaba interesada en ese movimiento (§118). Además de ser una persona atrayente debido a su capacidad retórica, Josefo reconoce que Juan es «un hombre bueno» (ἀγαθὸν ἄνδρα) porque animaba a los judíos a que practicasen las virtudes y la justicia entre ellos y con Dios (§117), con lo cual no fue sorprendente que la gente le siguiese. Sin embargo, por la misma razón ha sido considerado como una persona peligrosa por Herodes. Por lo tanto, como ha dicho John P. Meier, no fue Juan quien amenazó el poder político de Herodes, sino que ha sido una consideración del mismo Herodes. Juan en realidad no tenía una agenda política detrás de su movimiento, sino más bien una agenda moral<sup>318</sup>. En efecto, si decimos que Juan fue asesinado por un motivo político, tiene que ver con la preocupación de Herodes como un gobernante que siente que su posición estaba amenazada.

A parte de todo esto, este relato nos ofrece otra perspectiva sobre el motivo que haya detrás de la muerte de Juan. Según Josefo, Juan fue ejecutado por la posibilidad de una

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, 152-153.

<sup>317</sup> Marcus, *John the Baptist*, 132.

<sup>318</sup> Meier, *Un judío*, 235.

rebelión contra el tetrarca, mientras los evangelios vinculan la muerte del profeta con su crítica al matrimonio ilícito de Antipas (Mc 6,18; Mt 14,4; Lc 3,19)<sup>319</sup>. Si nos fijamos bien, las dos explicaciones no se excluyen, sino que encajan bastante bien. Los evangelios no explican ningún detalle sobre el asunto matrimonial de Herodes mientras el relato de Josefo proporciona informes útiles<sup>320</sup>. De todas formas, el texto de Josefo nos ofrece las bases históricas de la muerte de Juan y así tenemos una perspectiva secular de un historiador judío del siglo primero. No obstante, una lectura atenta de los textos de Josefo generó discusiones sobre su autenticidad.

### 3.2. ¿Una interpretación cristiana?

Aunque la reputación de Josefo como historiador nadie la cuestiona, muchos autores han descubierto algunos elementos sospechosos de su obra que nos permiten hablar sobre la intervención del «otro» redactor posterior. El pasaje de *Ant. 18.16-119* que estamos tratando ahora no es una excepción. Han sido muchos los que cuestionan la originalidad de dicho pasaje. En 2012 Rivka Nir publicó un artículo planteando la posibilidad de interpolación cristiana en el texto de Josefo<sup>321</sup>. La autora cuestiona la autenticidad de *Antigüedades judías* y asegura que había intervención de autores cristianos.

De hecho, las dudas de Nir han marcado una larga discusión hasta el día de hoy sobre la «originalidad» de las obras de Josefo. Los que sostienen la idea de una interpolación cristiana apoyados por las siguientes razones. Primera, la cuestión de fidelidad del texto de Josefo. Esta idea se basa en el hecho de que no existen manuscritos que hayan sobrevivido a los relatos de Josefo anteriores al siglo XI. Solo hay aproximadamente 120 manuscritos antiguos de la obra de Josefo y solo 33 son anteriores al siglo XIV. Comparado con la rica abundancia de copias antiguas de los evangelios, el trabajo de Josefo no está tan bien atestiguado y es difícil de verificar la consistencia y la precisión de la transmisión<sup>322</sup>.

Segunda, el vocabulario que se utiliza en dicho pasaje tiene un carácter cristiano. La palabra «bautismo» empleada en este texto son βαπτιστής, βαπτισμός, βάπτισις por lo que

---

<sup>319</sup> Mason, *Josephus*, 154-155.

<sup>320</sup> El escándalo era reciente. Antipas tenía por esposa a una hija del rey nabateo Aretas IV. El año 28, con ocasión de un viaje a Roma, entró en relación ilícita con una sobrina y cuñada suya, llamada Herodías. La esposa legítima, anticipándose al repudio, consiguió huir y refugiarse junto a su padre. Por esta razón Aretas IV levantó su ejército contra Herodes (*Ant. 18,109*), cf. Donado, 1097-1098.

<sup>321</sup> Rivka Nir, "Josephus' Account of John the Baptist: A Christian Interpolation?", *JSHJ* 10 (2012): 32-62.

<sup>322</sup> Eva Matthews Sanford, "Propaganda and Censorship in the Transmission of Josephus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 66 (1935): 133-140; 144-145; Honora Howell Chapman y Zuleika Rodgers, *A Companion to Josephus* (UK: Wiley Blackwell, 2016), 308.

señala los vocabularios que utilizaban los primeros cristianos. De ahí, Josefo se aparta de su vocabulario habitual para referirse al mismo ritual de los judíos (λούεσθαι, ἀπολούεσθαι)<sup>323</sup>.

Tercera, la teología detrás del bautismo de Juan conlleva un carácter cristiano porque, según Josefo, la finalidad del bautismo de Juan no era limpiar los pecados, sino más bien se centraba en obrar la justicia. Es decir, la purificación interna y espiritual es más importante que un rito de carácter físico. Nir señala que desde el punto de vista teológico hay muchas semejanzas entre el bautismo de Juan y los judeocristianos de la literatura pseudoclementina. La autora considera que el pasaje de las *Antigüedades judías* debería ser una interpolación influenciada por círculos similares de los judeocristianos<sup>324</sup>.

En cambio, hay varios autores que defienden la autoridad de Josefo. Schobie, por ejemplo, está convencido de que el texto de *Ant. 18.116-119* nació de la pluma de Josefo<sup>325</sup>. Hay dos razones principales para defender la autoridad de Josefo. Primera, Josefo repite en este texto una fórmula habitual que la utilizaba en otros textos. Su manera de describir a Juan en las *Ant. 18.116-119* como «un hombre bueno» y la fórmula de doble mandamiento: «Un predicador de la piedad hacia Dios y la justicia hacia la humanidad» es una forma habitual de describir la ética de responsabilidad de los judíos<sup>326</sup>. Además, sería atractivo para los lectores helenísticos de Josefo, ya que el autor judío convierte al Bautista en un personaje como un filósofo típico, que es exactamente lo que Josefo hace a los fariseos, saduceos, esenios e incluso a los zelotes<sup>327</sup>.

Segunda, la omisión de la profecía de tipo escatológico. La omisión en las *Antigüedades judías* de un Mesías venidero también representa la tendencia de Josefo de suprimir el tema de la escatología y el mesianismo. Por tanto, la imagen de Juan el Bautista sin una predicación escatológica no representa la figura del Bautista en los evangelios y todavía más difícil atribuirlo a un autor cristiano. La idea de una intervención cristiana es muy poco probable, porque si alguna parte de este pasaje viniera de manos cristianas, esperaríamos al menos alguna referencia a la predicación de Juan sobre el Mesías. El pasaje de Josefo ni siquiera está en el mismo tono con los evangelios. Ha atribuido un motivo muy diferente para la ejecución de Juan por parte de Herodes<sup>328</sup>.

Evidentemente es un tema muy discutible y sigue siendo abierto, pero en nuestro juicio, la sintonía entre Josefo y algunos puntos de la teología cristiana del primer siglo no

---

<sup>323</sup> Nir, *Josephus*, 34-35.

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> Schobie, *John the Baptist* (Philadelphia: Fortress Press, 1964) 17-18.

<sup>326</sup> Mason, *Josephus*, 153, Cf. *Ant.* 7.338, 341, 356, 374, 384, 9.236, 16.42.

<sup>327</sup> Marcus, *John the Baptist*, 125; Schobie, *John the Baptist*, 18.

<sup>328</sup> Marcus, *John de Baptist*, 125.

debería ser muy extraña debido a que el cristianismo era una religión que nació bajo la influencia de la tradición judía. No se puede evitar totalmente ciertas coincidencias. De acuerdo con Joel Marcus, Josefo ha sido capaz de mostrar su autonomía como historiador judío. Nos ofrece tres datos útiles para entender nuestro texto. Primero, la versión de Josefo contiene datos que confirman la muerte de Juan por Herodes Antipas. En segundo lugar, proporciona el trasfondo histórico sobre el matrimonio ilícito de Herodes con Herodías y el conflicto que ocurrió detrás de ese matrimonio. En tercer lugar, determina explícitamente el lugar donde ocurrió la muerte de Juan.

### *3.3. El debate sobre la fecha de la muerte de Juan*

Es más fácil estimar la fecha del nacimiento de Juan que la de su muerte. De parte de Lucas tenemos datos bastante fidedignos sobre los eventos que rodeaban el comienzo de su vida<sup>329</sup>. Sin embargo, los datos acerca de su muerte han generado un extenso debate, porque las conclusiones de este pueden distorsionar la perspectiva teológica del NT sobre el personaje de Juan como precursor de Jesús. Dedicaremos esta sección para tratar de este tema. Aquí sigo a Joel Marcus.

En los evangelios sinópticos se dice que Jesús comenzó su misión después de la muerte del Bautista. Si aceptamos el consenso de que Jesús murió entre los años 30-33 d.C., podemos decir que la muerte de Juan debería ser unos años antes. Es decir, alrededor del 29 d.C. y los inicios de los años treinta. Sin embargo, precisamente aquí es donde encontramos un problema debido a que existe otro dato de Flavio Josefo. El historiador judío vincula la muerte del Bautista con la derrota del ejército de Herodes Antipas por el rey Nabateo, Aretas IV (*Ant. 18,116*). Esta aconteció alrededor del año 36 d.C., mientras el ataque mismo sucedió por la venganza de Aretas hacia Antipas por haber repudiado a su hija y haberse casado con Herodías (*Ant. 18,109, 115*). Por otra parte, según Marcos y Mateo, Juan fue asesinado por su crítica al matrimonio de Antipas. Entonces, lo más lógico es que el matrimonio de Antipas ocurrió alrededor de 35 d.C. Si seguimos esta idea, Juan debería haber sido asesinado alrededor de 35 d.C.<sup>330</sup>, es decir, unos años después de la muerte de Jesús.

Si este análisis fuera correcto, deberíamos aceptar las siguientes consecuencias: 1) Si mantenemos el orden del NT «Juan primero, luego Jesús», tendríamos que estimar la muerte

---

<sup>329</sup> Los textos de Lc 1,57 y 2,1-2 hablan sobre el censo realizado por Quirino como un evento que subyace en el nacimiento de Jesús y Juan. Si Jesús nació en el año 6 a.C., podríamos decir que Juan nació unos años antes; alrededor del año 15 a.C. En cuanto a su misión, Lucas 3,1-3 nos da esta pista: Juan «comenzó su misión» en el decimoquinto año del reinado de César Tiberio. Es decir, corresponde al año 28-29 de nuestra era. Marcus, *John the Baptist*, 121.

<sup>330</sup> *Ibid.*, 122-123.

de Jesús hacia finales de los 30. O 2) Optamos por mantener el año 30 como la fecha de la muerte de Jesús, pero con la consecuencia de revisar la postura del NT de que Juan había muerto antes de Jesús. Kirsopp Lake, en su artículo, sostiene la primera opinión. Si Herodes y Herodías se casaron en el año 35 d.C. y Juan fue ejecutado alrededor del mismo año, entonces Jesús probablemente hubiera muerto en la siguiente Pascua del año 36 d.C.<sup>331</sup>. Esta es la última posibilidad para la crucifixión de Jesús porque el prefecto Poncio Pilato terminó su mandato el mismo año (36 d.C.) y esto también presupone que los datos cronológicos, que dicen los evangelios de que Jesús fue crucificado «bajo la autoridad de Poncio Pilato», son fiables<sup>332</sup>.

Otros defienden la segunda opinión. Johannes Tromp, por ejemplo, sostiene que Juan murió después de Jesús. Está de acuerdo con la idea de que Jesús murió alrededor del año 30 d.C. y Juan murió unos cinco años después. Según su juicio, la secuencia «primero Juan y segundo Jesús» es una imposición teológica en la que la cronología histórica ha sido revisada para servir a Juan como el precursor de Jesús. Tromp incluso afirma que Josefo ni siquiera vincula a Juan con Jesús. Además, si fijamos en el orden cronológico de su libro, Josefo describe la muerte de Jesús (*Ant.* 18. 63, 64) antes de Juan (18.116-119)<sup>333</sup>. Es decir, con este orden Josefo nos asegura que Jesús había muerto antes que Juan.

Sin embargo, la postura de Tromp sobre «la imposición cristiana» todavía se puede cuestionar porque no ha ocurrido lo mismo en caso del bautismo de Jesús por Juan. Obviamente, el bautismo de Jesús por Juan implicaría la superioridad de Juan, y era un asunto problemático para la iglesia primitiva. Por lo tanto, es poco probable que se lo hayan inventado. Además de esto, en la mentalidad de aquella época los que han sido primeros son mejores. Entonces, ¿con qué finalidad la iglesia mantiene el relato sobre el bautismo por Juan? Además, Jesús se fue a Juan para recibir un bautismo para el perdón de los pecados.

La clave para entender este problema, según Joel Marcus, es entender el estilo de narración en ese momento. Al igual que los autores de los evangelios, Josefo también suele organizar sus historias temáticamente o en función de ciertas ubicaciones geográficas en lugar de organizarlas según el orden cronológico<sup>334</sup>. Es mejor si tratamos de entenderlo como un *flashback*. Josefo se refiere a este acontecimiento como un evento pasado lo que revela por qué las historias sobre Herodías, la invasión de Aretas y la ejecución de Juan se juntan en una secuencia. En todo caso, si los cristianos pudieran pensar que la destrucción del Templo

---

<sup>331</sup> Kirsopp Lake, "The Date of Herod's Marriage with Herodias and the Chronology of the Gospels", *Expositor* 4 (1912): 465-66.

<sup>332</sup> Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah* I (Broadway: Doubleday, 1994), 693-698.

<sup>333</sup> Marcus, *John the Baptist*, 123.

<sup>334</sup> *Ibid.*, 124.

en el año 70 fue un castigo por la ejecución de Jesús en los años treinta, no parece inverosímil que los judíos palestinos conocidos por Josefo puedan pensar que la derrota de Antipas alrededor de 36/37 d.C. fue un castigo por la ejecución de Juan varios años antes<sup>335</sup>.

La vinculación que ha hecho Josefo entre la muerte de Juan y la derrota de Herodes por Aretas no ha sido una prueba para anular la tradición persistente y algo vergonzosa del NT de que Juan precedió y bautizó a Jesús. Suponiendo que Juan murió uno o dos años antes que Jesús, probablemente a fines de los años veinte o principios de los años treinta.

#### **4. Conclusión**

En este capítulo hemos tratado de buscar tanto las coincidencias como las particularidades de cada evangelio a presentar el relato de la decapitación de Juan el Bautista. En una investigación sinóptica normalmente nos referimos al evangelio de Marcos como texto de base debido a que según la teoría de dos fuentes, Mateo y Lucas beben del segundo evangelio. Sin embargo, nos ha presentado una serie de argumentación que aporta la independencia de Mateo y Lucas. Se habla de la posible autonomía de Mateo porque lleva en su relato muchas peculiaridades lingüísticas y, de modo similar, la autonomía de Lucas porque supone la existencia del Ur-Markus, la fuente que manejaba Lucas que omite en su texto la escena detallada del banquete, el baile y la decapitación de Juan. Todo esto significa que posiblemente Mateo y Lucas tendrían su propia fuente y la utilizaban según el esquema de sus libros.

Por otro lado, hay una tendencia a defender la autoridad de Marcos como un texto de base para los demás. De hecho, el estudio que hemos realizado parte de esta convicción. A partir de Marcos hemos descubierto las características de los textos paralelos. Por ejemplo, Mateo señala a Herodes como el protagonista detrás de la muerte de Juan, de tal forma que se aleja de la versión marcana que se orienta más a la figura de Herodías. Además, Mateo ha realizado algunas modificaciones en nivel gramatical destacando la singularidad de su texto. Lo más importantes de Mateo que se puede destacar es que los cambios gramaticales que ha realizado generan un fuerte paralelismo entre la figura de Juan y Jesús.

En cambio, la versión lucana se destaca por su omisión de los detalles de la escena de la muerte de Juan. Sin embargo, esta omisión no impide el paralelismo con la pasión de Jesús. En definitiva, se puede decir que los sinópticos presentan la muerte de Juan como una anticipación de la propia muerte de Jesús. Lo que Juan experimentó se convertiría en el destino del mismo Jesús.

---

<sup>335</sup> E. P. Sanders, *Historical Figure of Jesus* (England: Penguin Press, 1993), 289.

Tenemos además la versión de Flavio Josefo que nos ofrece una información con un tono diferente. Su relato proporciona el fondo histórico muy útil para comprender la muerte de Juan desde una perspectiva histórica. De Josefo sabemos las razones políticas detrás de la muerte del profeta. Como una historia secular, Josefo no vinculó a Juan con Jesús, ya que para Josefo ambos eran dos figuras históricas independientes. Hemos planteado también en este apartado el debate sobre la fecha de la muerte de Juan, puesto que de allí puede surgir el posible cambio de postura teológica del NT sobre el papel de Juan como precursor de Jesús. Tenemos suficientes razones para deducir que Juan ha fallecido antes de Jesús. alrededor del año 29-30 d.C., y por eso no afecta la postura teológica del NT.

Al terminar este análisis caemos en la cuenta de que hay muchos problemas, tanto en nivel textual como en nivel histórico, que no se pueden solucionar fácilmente. Sin embargo, recordamos que los evangelios son obras narrativas donde su enfoque recae no tanto sobre el valor referencial histórico del relato sino, más bien, en transmitir un mensaje a sus destinatarios. Y como la Biblia sigue siendo un libro de fe que transmite la verdad de nuestra salvación a los lectores actuales, haremos una lectura creyente en el siguiente apartado.

## CAPÍTULO IV

### REFLEXIÓN EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE LA MUERTE DE JUAN EL BAUTISTA

La decapitación de Juan refleja la crisis vivida tanto por el pueblo de Galilea y Perea como por los primeros cristianos a los que iba dirigido el evangelio de Marcos. Juan se encontraba confinado en la cárcel de Maqueronte y murió por defender la justicia. El «rey» Antipas que gobernaba el país con mucha preocupación por la infraestructura y la estabilidad política, percibía la presencia del Bautista y sus seguidores como una amenaza a su poder<sup>336</sup>. Este miedo de perder el poder le hace perder el hermano.

Cuando trato de hacer esta reflexión, el Papa Francisco acaba de publicar su nueva encíclica (sábado, 3 octubre 2020) que se titula *Fratelli tutti* (FT), es decir «Todos somos hermanos». En la primera parte de esta encíclica social, el Papa habla sobre la realidad de la interconectividad del mundo actual por el avance de la tecnología. Cita a su antecesor Benedicto XVI diciendo que estamos más conectados virtualmente por internet y la movilidad humana, pero eso no nos hace más hermanos (FT 12). Por tanto, la fraternidad y la solidaridad social, según Francisco, son las respuestas para un mundo que está marcando por «la tentación de hacer una cultura de muros» que impide el encuentro con los demás (FT 27).

La muerte de Juan es la consecuencia de la incapacidad de superar lo que el Papa llama «los miedos ancestrales». Solo existe «“mi” mundo, hasta el punto de que muchos dejan de ser considerados seres humanos con una dignidad inalienable y pasan a ser solo “ellos”» (FT 27). A lo que se estaba enfrentando Juan sería una crisis multidimensional que se arraigaba en el abuso del poder. Ante este escándalo el grito del profeta ha sido muy claro. Así pues, su valentía nos alerta a ser conscientes de nuestros propios miedos y a la vez pone en cuestión nuestra manera de ser cristianos.

Su muerte está marcada por la ausencia de Jesús como gran protagonista del evangelio. La prisión y la violencia detrás de su muerte nos suscitan la experiencia de dolor y

---

<sup>336</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 137-138.



sufrimiento donde la pregunta sobre la presencia de Dios vuelve a ser importante. Desde luego es posible hacer la teología a partir de esta triste circunstancia, pero como dice Moltmann, con una condición: «Solo en el recuerdo de las víctimas encontramos el coraje necesario para vivir la esperanza en un futuro diferente»<sup>337</sup>.

Abordaremos esta sección como una lectura creyente. Queremos sacar de nuestro texto las nociones que nos ayuden a crecer como personas. En la hermenéutica actual se trata de un análisis canónico donde la interpretación de la Sagrada Escritura se preocupa por el significado del texto en todo su conjunto en beneficio del crecimiento de la fe del pueblo más que una interpretación encerrada en el pasado<sup>338</sup>.

Nuestro capítulo consta de tres partes. En primer lugar, tratamos la función del relato en Marcos. Veremos aquí el contexto vital del relato donde Juan se presenta como un modelo de la fe para los primeros cristianos y las reflexiones que han surgido a partir de este relato vinculándolo con la pasión de Jesús. En segundo lugar, con respecto al tema político del texto cabe reflexionar sobre el poder y la vocación profética. Y, por último, una reflexión sobre la banalidad del mal con una propuesta para romper la cadena de violencia.

## **1. La función del relato de Mc 6,14-29**

### *1.1. Juan como un modelo en el tiempo de crisis*

Presentar a Juan el Bautista como un modelo a seguir supone una comprensión del contexto vital de este relato. Los últimos estudios en el campo bíblico se inclinan a deducir que el segundo evangelio fue escrito alrededor del año 60-70 d.C. para una comunidad en Roma que sufría por los conflictos internos con los judíos y por la persecución de Nerón (54-68)<sup>339</sup>. Los autores señalan muchos textos en Marcos que muestran de alguna manera esa situación. Por ejemplo, el tema del sufrimiento, la pasión y la persecución se repite frecuentemente en este evangelio:

«El tema de la cruz se puede comparar a un imán que atrae los otros motivos que aparecen a lo largo del evangelio. La cruz proyecta su sombra incluso en el comienzo del evangelio en 1, 1.15, especialmente en esta escena de la prueba de Jesús por Satanás (1, 12-13). Aquí el lector aprende que lo que se desarrollará en el ministerio público de Jesús y en su Pasión es parte de una lucha cósmica entre el bien y el mal que Jesús cargó como el justo de Dios (véase Sab 2,12-20; 5,1-7). Antes del resumen de la predicación de Jesús en 1,14-15, se nos dice que Juan el Bautista fue “entregado” (*paradidonai*). Juan predica

---

<sup>337</sup> Jürgen Moltmann, *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado* (Santander: Sal Terrae, 1992), 43.

<sup>338</sup> Bruna Costacurta, “Esegesi e Lettura Credente della Scrittura”, *Gregorianum* 73, nº. 4 (1992): 740; José María Caballero Cuesta, *Hermenéutica y Biblia* (Estella: Verbo Divino, 1994), 187-195; Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*, nº. 34 y 57.

<sup>339</sup> Donahue - Harrington, *The Gospel*, 42; Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente: Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales* (Estella: Verbo Divino, 2003), 423-425.

y fue entregado (1,2-15); Jesús predica y fue “entregado” (9,31;10,33); y los cristianos predicán y fueron entregados (13,9-13). En la narración de la Pasión, Jesús fue entregado a los pecadores por Judas (14,41-42), y finalmente fue entregado por los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas al perfecto romano Poncio Pilato para su ejecución (15, 2.10.15)»<sup>340</sup>.

Por consiguiente, la muerte de Juan deja a Antipas como un típico rey malvado: 1) se caracteriza por su paranoia, 2) la posesión de los guardias, 3) el lujo y 4) el encuentro con un sabio<sup>341</sup>. La palabra «ὁ βασιλεὺς» aparece doce veces en Marcos, de las cuales cinco veces hace referencia a Antipas en este presente relato<sup>342</sup>. En cambio, en Mc 15 en cinco ocasiones hace referencia a Jesús como «rey» de los judíos<sup>343</sup>. Por tanto, esta distribución establece una especie de «antítesis» entre el reino de Antipas y el reino de Jesús<sup>344</sup>.

Según Donahue y Harrington, Marcos fue escrito para animar y a la vez desafiar a sus destinatarios para ver su propia experiencia a la luz de la Pasión de Jesús<sup>345</sup>. Este libro en su conjunto ofrece una esperanza de carácter escatológico de que el Mesías sufriente vencerá el mal y volverá para salvar a los que creen en él. Esta expectativa se fundamenta en la fe de que Jesús es el Señor. En este sentido, la muerte de Juan en Marcos no se puede leer sin una visión cristológica porque, como dice Gnilka: «La muerte del Bautista produce la impresión de que casi no tiene sentido»<sup>346</sup>.

En su contexto inmediato la muerte de Juan fue precedida por el relato de la misión exitosa de los Doce. Los discípulos que habían ganado muchos seguidores en el pasaje anterior (Mc 6,6b-13) se encuentran de manera sorpresiva ante la decapitación de Juan (Mc 6,14-29). Por tanto, su muerte transmite un mensaje claro de que ser cristiano es verdaderamente una opción radical que en Marcos contrasta con la frecuente negación de los discípulos de Jesús<sup>347</sup>.

La muerte de Juan ha sido una consecuencia de la opción de defender la ley de Dios. Desde una perspectiva postpascual, la muerte de Juan va en la misma línea con la muerte de Jesús. De una manera simbólica, tanto Jesús como Juan, «ofrecieron su cuerpo» para los demás. De acuerdo con Laura Tack, «dar cuerpo» es un acto simbólico que en el fondo tiene carácter femenino. El cuerpo de las mujeres por la naturaleza está

---

<sup>340</sup> Donahue - Harrington, *The Gospel*, 42. La traducción es mía.

<sup>341</sup> Shedd, *The Beheading*, 24-25.

<sup>342</sup> Mc 6,14.22.25.26.27.

<sup>343</sup> Mc 15,2.9.12.18.26.32.

<sup>344</sup> R. Alan Culpepper, *Mark* (Smyth & Hellwys: Macon [GA] 2007), 154.

<sup>345</sup> Donahue - Harrington, *The Gospel*, 42.

<sup>346</sup> Gnilka, *El evangelio*, 287.

<sup>347</sup> Mc 14,26-31; 14,66-72. Culpepper, *Mark*, 160-161.

preparado para alimentar a los demás. Dar pecho al bebé es un gesto de las madres para nutrir y defender la vida y crecimiento de la nueva generación<sup>348</sup>. Esta comparación se puede tomar para hablar del martirio de Juan el Bautista como un modelo radical de discipulado.

## 1.2. Anticipación a la pasión de Jesús

El tema que estamos tratando ha sido un asunto bastante antiguo. Se puede volver hasta el principio del siglo II d.C. cuando Justino Mártir en su obra *Dialogo con el judío Trifón* hizo una especie de paralelismo entre la muerte de Juan con la de Jesús<sup>349</sup>. Generalmente esta idea se desarrolla a través de una observación a los verbos o temas que comparten ambos relatos.

En su artículo Christos Karakolis ha mencionado varios elementos en común entre ambos relatos. Primero, hay semejanzas entre sus sermones y la reacción de los adversarios. Tanto Juan como Jesús predicaban para enunciar la voluntad de Dios<sup>350</sup> con la consecuencia de ser rechazados por la gente. En el caso de Juan, su predicación será rechazada por Herodías mientras en la historia de Jesús el rechazo le corresponde a los principales sacerdotes y a los escribas<sup>351</sup>. Los grupos adversarios tienen el mismo objetivo: matar al profeta<sup>352</sup>.

Segundo, hay elementos en común con respecto a la dificultad de los enemigos para realizar sus planes<sup>353</sup>, aunque al final se ejecutan, pero a través de una circunstancia favorable<sup>354</sup>. Generalmente los poderes políticos no están convencidos de que el profeta merece la condena<sup>355</sup>. Además, Marcos los presenta como unos líderes débiles ante la presión del público<sup>356</sup>.

Tercero, hay semejanzas con respecto al arresto, encarcelamiento y el final de la vida de ambos. Tanto Juan como Jesús fueron arrestados y encarcelados por sus enemigos. Jesús fue arrestado por un grupo armado donde estaban también los sacerdotes, escribas y ancianos (Mc 14,43, 46, 53) y suponemos que Juan también fue arrestado por «un grupo» mandado por Herodes (Mc 6,17). Después de ser arrestado metieron a Juan directamente en la cárcel (Mc 6,17) mientras que a Jesús después de ser condenado por los sumos sacerdotes

---

<sup>348</sup> Tack, "The Body", 39.

<sup>349</sup> Shedd, *The Beheading*, 28, 163-164.

<sup>350</sup> Mc 6,17-20; Cf. 7,6-13; 10,5-9; 11,17-18, 27-33; 12,1-27; 12,35-13,2; 14,55-64.

<sup>351</sup> Mc 3,6; 8,31; 9,31; 10,33-34; 11,18; 12,5,7; 14,1, 55.

<sup>352</sup> Christos Karakolis, "Narrative Funktion und christologische Bedeutung der markinischen Erzählung vom Tod Johannes des Täufers (Mk 6:14-29)", *Novum Testamentum* 52 (2010): 147.

<sup>353</sup> Mc 6,19-20; Cf. 11,18.

<sup>354</sup> Mc 6,21-24; Cf. 14,11,41-42.

<sup>355</sup> Mc 6,20.26-27; Cf. 15,5.9-15.

<sup>356</sup> Mc 6,21.26; Cf. Mc 15,8-15. Karakolis, "Narrative", 148.

(Mc 15,1). La ejecución de ambos se realiza por soldados<sup>357</sup> y al final enterraron su cadáver (Mc 6,29 y 15,43-46). Un elemento muy destacado aquí es el uso de una expresión casi idéntica para ambos entierros: ἔθηκαν αὐτὸ (τὸ πτώμα) ἐν μνημείῳ (Mc 6,29) y ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ (Mc 15,46)<sup>358</sup>.

Todos estos elementos en común revelan el deseo de Marcos de unir el destino de ambos personajes<sup>359</sup>. Es decir, casi se pueden leer horizontalmente como si fuera un relato «sinóptico». Sin embargo, hay que reconocer que se destacan también varios elementos que distancian a Juan de Jesús. Desde el punto de vista cristológico, la muerte de Jesús es superior a la de Juan. Basta mencionar tres ejemplos para mostrar esta tendencia. Primero, la crítica de Juan solo molesta a Herodes y a su mujer. En cambio, las críticas y las predicaciones de Jesús molestan a muchos grupos. Segundo, la Pasión de Jesús no solamente es más larga, sino también es más trágica y significativa. Tercero, el tiempo y lugar donde murió Jesús tiene una connotación teológica superior a la de Juan<sup>360</sup>.

Además de esto, Marcos presenta las figuras políticas de una manera distinta. Antipas y Pilato están representados como dos hombres que respetan al profeta<sup>361</sup> y tratan de salvarlo<sup>362</sup> aunque finalmente fracasan por la manipulación y la presión de los demás<sup>363</sup>: «En ambos casos, Marcos caracteriza a las autoridades políticas como “moralmente reprehensible” preocupado por preservar el “falso honor”»<sup>364</sup>.

En resumen, si en la estratificación social del mundo antiguo Herodes Antipas ocupaba la cúspide de la pirámide por el estatus social y económico, Marcos nos presenta una pirámide invertida que, según su criterio teológico, Antipas ocupa la base de la pirámide mientras Juan, y sobre todo Jesús, están en la capa superior.

## 2. El poder y la vocación profética

### 2.1. El poder, control y la paz

En el contexto del Imperio romano el nacimiento de un rey es una buena noticia (*euangelion*) para todo el pueblo porque se cree que el nuevo rey traerá la paz para toda la nación. La expresión «pax romana» normalmente se vinculaba a la paz ofrecida por la familia real<sup>365</sup>. Por

---

<sup>357</sup> Mc 6,27; Cf. 15,16-24.

<sup>358</sup> Karakolis, “Narrative”, 148-149.

<sup>359</sup> Shedd, *The Beheading*, 29.

<sup>360</sup> Para una explicación más detallada véase Karakolis, “Narrative”, 149-152.

<sup>361</sup> Mc 6, 20; cf. 15,5, 9, 13.

<sup>362</sup> Mc 6, 20; cf. 15,4-14.

<sup>363</sup> Mc 6,19; cf. 14,1, 15, 9-14.

<sup>364</sup> Shedd, *The Beheading*, 29-30.

<sup>365</sup> Aguirre, *La mesa*, 33.

tanto, el cumpleaños de Antipas que se relata en Mc 6,14-29 probablemente ha sido resultado de un contacto con la cultura romana<sup>366</sup>. La dinastía herodiana se conocía con el término latino «reges socii», con lo cual quiere decir que existía una verdadera amistad entre la familia de Herodes y los romanos<sup>367</sup>.

Como es sabido, Marcos no cuenta el relato de la navidad, sino que presenta a Jesús y Juan como dos hombres adultos. De este modo, el tema del nacimiento en Marcos primeramente se vincula con el «rey» Antipas, que una manera irónica trajo la muerte para el profeta<sup>368</sup>. Por tanto, si tomamos «el nacimiento y la muerte» como un patrón para leer el relato de la decapitación de Juan, encontraremos paralelos con los relatos de la navidad en Mateo y Lucas. Estos relatos se vinculan unos a otros por el tema de la opresión de los poderes políticos al pueblo judío. Los relatos bíblicos nos dicen que la «paz» que ofrecen los poderes políticos es de carácter represivo. La paz que se promociona es una armonía que se establece a través de la amenaza y el control<sup>369</sup>.

El contexto sociohistórico detrás del relato nos dice que Antipas estaba tratando de llevar a cabo muchos proyectos de infraestructura en Galilea. Sin duda, esas obras necesitarían la estabilidad en la región. Un banquete de cumpleaños sirve como un momento único para mostrar a toda la gente su estatus social y su capacidad para gobernar la tetarquía. Además de tener presente a las personas importantes de cada región en su banquete, el relato cuenta con una guardia que está al servicio total del tetrarca. Los invitados, un verdugo y la prisión son tres elementos claves que ponen de relieve su poder. Antipas poseía todas las herramientas para asegurarse de que el control estaba en sus manos.

Antipas ha mostrado su poder de dos maneras. En primer lugar, controlar la opinión pública y la información (cf. Mc 6, 14-16). Desde el punto de vista narrativo, él fue el último que tomó la palabra (v.16). Después de escuchar varias consideraciones, él concluye con una decisión final. Desgraciadamente su opinión ha sido equivocada porque aseguró que Jesús era Juan *redivivus*. El poder, como cualquier otro, tiene todas las herramientas para difundir las noticias falsas. El poder absoluto no deja lugar para el diálogo y por tanto la opinión del rey se considera como la última verdad<sup>370</sup>.

---

<sup>366</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 110.

<sup>367</sup> Theissen y Merz, *El Jesús*, 201.

<sup>368</sup> Focant, *L'évangile*, 244.

<sup>369</sup> Ivoni Richter Reimer - Haroldo Reimer, "El poder como servicio: Una lectura crítica sobre el poder a partir del Nuevo Testamento", *Concilium* 386, n.º. 3 (Junio, 2020): 333-335.

<sup>370</sup> Uno de los argumentos centrales que Foucault desarrolló en sus obras es la conexión entre conocimiento, poder y verdad. El poder absoluto puede convertirse en un régimen de verdad donde puede controlar toda la información. Michel Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980), 132-133.

La tendencia a controlar la información se encuentra, por ejemplo, en el relato de los sabios de Oriente que buscaron al niño Jesús. Al escuchar esta noticia Herodes convocó a todos los jefes de los sacerdotes y a los maestros de la ley para investigar el asunto (Mt 2,4). Llamó aparte a los sabios y les dejó un mensaje claro: «...y cuando lo encontréis, avisadme, para ir yo también a adorarlo» (Mt 2,7-8). Ante su incapacidad de controlar toda la información se enfureció y actuó brutalmente (Mt 2,16). El relato de Mateo nos describe el carácter despótico de Herodes que trató de manipular a los sabios, aunque no pudo.

En segundo lugar, controlar la vida de los demás. La autoridad de Antipas se ratifica a través de sus órdenes. A pesar de estar entristecido por la solicitud de Salomé, al final mandó decapitar a Juan. Ese mandato lo cumplió de una manera eficaz por el verdugo (v. 27). Eso significa que su palabra es poderosa. Sin embargo, este control en el fondo se basa en el miedo. Por Flavio Josefo sabemos que Antipas tenía miedo de que la popularidad de Juan amenazara su poder. «Las tradiciones bíblicas y la experiencia cristiana de la fe dicen que solo la justicia es capaz de crear una paz (“shalom”) duradera»<sup>371</sup>. La «paz» que quería establecer Antipas irónicamente está reflejada por el nombre de Salomé que viene de la misma raíz hebrea, lo cual supone una *contradictio in terminis*:

«De donde se sigue que no hay paz ahí donde reinan la injusticia y los actos de violencia, aun cuando haya “tranquilidad y orden”. No es la paz la que trae la justicia, sino que es la justicia la que trae la paz. La injusticia, en cambio, produce siempre desigualdades y destruye el equilibrio. Y los sistemas injustos solo pueden mantenerse por la fuerza. Por eso no puede haber paz donde impera la fuerza; porque donde impera la fuerza es la muerte la que gobierna, no la vida»<sup>372</sup>.

De igual forma el miedo de Antipas hace eco al Faraón, que inspira el relato sobre la matanza de los niños en Belén (Mt 2,16). El objetivo de Herodes es mantener la estabilidad política en su región. Lo hizo a través de la amenaza a los judíos y sobre todo a todas las madres israelitas. A través de su acción, Herodes envía un mensaje a todas las madres israelitas para que dejen de dar a luz porque el control de la vida lo tiene él mismo. En la mentalidad judía, la brutalidad de Herodes contrasta desde luego con la procreación de Dios. De esta manera Herodes no quiere colaborar con Dios en la tarea de cuidar la vida de los demás. Lo que preocupa a Herodes es su vida misma, sin que le importe la existencia de los demás.

En resumen, «la paz» desde la óptica de Antipas era una situación controlada para garantizar sus proyectos de infraestructura. En Mc 6,16 encontramos una afirmación de Antipas: «Juan, al que yo decapité». Así pues, el poder se convierte en arrogancia por su

---

<sup>371</sup> Moltmann, *La justicia*, 60.

<sup>372</sup> *Ibid.*, 61.

capacidad de controlar la vida de los demás. El que tiene más poder tiene mayor tentación de hacerlo mal.

## 2.2. *Un profeta y el poder de la palabra*

Si hay un elemento que distingue a Juan de Antipas sería la manera de ejercer sus poderes. El arma de Juan, como los antiguos profetas, es la palabra de Dios. Mientras Antipas es prototipo de los reyes israelitas, que unen sus palabras con armas y ejércitos<sup>373</sup>. Según Mateo, la actividad de Juan el Bautista atraía a mucha gente. Su figura se convierte en el centro de atención. Mucha gente se acercó a él para escucharlo y bautizarse, incluso los que estaban en el centro del poder como en Jerusalén (Mt 3,5). Según el relato de Marcos al propio Antipas le gustaba escucharlo. Su actividad demuestra el honor adquirido por Juan<sup>374</sup>. Su predicación y su vida atraían a grandes multitudes, incluso la famosa oración del «padrenuestro» nació con referencia a la oración de Juan (cf. Lc 11,1).

Herodes ejerció el poder según un modo que Michel Foucault llama «panóptico»<sup>375</sup>: la gente vivía bajo la sospecha del rey y como consecuencia ellos sospechaban unos de otros por ser cómplices de los poderes políticos. De esta manera la situación conflictiva que vivía Herodes Antipas en su familia se transmite en el ámbito más amplio de la sociedad. La sospecha hace que la gente no pueda creer en las palabras. En una sociedad así uno no puede vivir de las promesas. Lo que se promete hoy se puede cancelar por cualquier motivo el día de mañana.

En cambio, Juan el Bautista vivía en plena fidelidad a las palabras de Dios. Esta capacidad se muestra de una manera muy interesante en su primera aparición en la Biblia. Se le presenta como uno que predica en el desierto (Mc 1,3). Obviamente, es una imagen hiperbólica de un profeta que pone toda su confianza en las palabras. El profeta habla de una palabra de Dios que no es suya. Pero esto no es demostrable del todo, porque en realidad es el pueblo el que lo reconoce. El profeta no tiene más que su vida y la palabra para convencer. El profetismo entonces adopta una forma muy vulnerable de autoridad<sup>376</sup>. Se pone en el culmen institucional, una figura que no es identificada, ya que todos los demás se verifican con una ceremonia. Pero el profeta, como modelo de autoridad, no tiene una identificación

---

<sup>373</sup> José Luis Elorza, *Drama y esperanza: Lectura existencial del Antiguo Testamento*. Vol. 2 (Estella: Verbo Divino, 2017), 26-27.

<sup>374</sup> Rohrbaugh, "Honor: Valor esencial", 181.

<sup>375</sup> Cf. Foucault, *Discipline and Punish The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995), 195-227.

<sup>376</sup> Marta García Fernández, "Sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de relación", *Estudios Eclesiásticos* 91, nº. 358 (2016): 519-521.

propia porque es una autoridad que nace de dentro. No tiene medios coercitivos porque habla lo que Dios le dice<sup>377</sup>.

Hay un refrán bíblico que dice: «El que tenga oídos, que oiga». Esta expresión podría ser una variedad de la expresión: «Shema Israel», «escucha Israel». Un profeta que predica un sermón en el desierto debe ser un hombre de fe; aunque los hombres no pueden escuchar, el desierto, la arena, el abismo y la roca tendrán oídos para escuchar. Es la fuerza de la palabra la que atrae mucha gente a acercarse a Juan para bautizaba en el río Jordán. El «pecado» de Juan el Bautista, según Martin Lutero, «consistió en no tener la boca cerrada»<sup>378</sup>. Juan en este relato contrasta con el verdugo. El verdugo escucha el mandato del rey, mientras Juan obedece totalmente a la palabra de Dios.

### 2.3. El hermano como el horizonte del poder

Comparando con otras zonas, los territorios que correspondían a Antipas eran mucho más prósperos. Como tetrarca tenía mucha fama en el pueblo como constructor de las grandes ciudades en Galilea. Pero todo esto no era suficiente, desea tener más, incluso la esposa de su hermano. Tratando de los conflictos entre hermanos René Girard habló de la mimesis. Antipas quiere tener la esposa de su hermano porque quería ser semejante a su hermano: «Se disputan la misma herencia, la misma corona y la misma esposa»<sup>379</sup>.

En una sociedad donde el honor es la regla principal, el dominio es una de las condiciones para mantener el estatus social. Así pues, los hermanos son siempre rivales. La competición entre hermanos es evidente en la familia de Herodes el Grande. Muchas veces sus hijos y sus esposas peleaban entre sí para conseguir el trono. Herodes el Grande en muchas ocasiones vio en los otros una amenaza para su poder. Por eso, para salvaguardar su posición debía matar incluso a su propia mujer<sup>380</sup>. La consecuencia de esta rivalidad es que quien llega al poder tiene todo el derecho a quitar la vida de los demás. Prácticamente no hay espacio para el diálogo porque lo que domina es la sospecha del uno con el otro. La colaboración existe solamente para facilitar los intereses de conquistar al otro:

«“Poseer” a Herodías, apoderarse de ella, es malo para Herodes, no en virtud de ninguna regla formal, sino porque su posesión solo puede obtenerse a costa de un hermano despojado. Esto es lo que yo llamo deseo mimético: deseas algo porque los demás lo desean»<sup>381</sup>.

---

<sup>377</sup> Elorza, *Drama* 38-39.

<sup>378</sup> Gnilka, *El evangelio*, 295.

<sup>379</sup> Girard, *Scandal*, 313.

<sup>380</sup> Martínez Rivera, *El amigo*, 264.

<sup>381</sup> Girard, *Scandal*, 312.



En el contexto de intrigas políticas de la familia de Herodes, la crítica de Juan se entiende como una denuncia para restaurar la ley judía donde el hermano es el horizonte de la lucha por la justicia<sup>382</sup>. En el término de Emmanuel Lévinas el horizonte de mi poder es «el rostro» de los demás. Su rostro es una existencia que me invita a participar en la humanidad. El rostro de mi hermano pone en cuestión mis acciones. La explotación de los demás ocurre porque los demás se consideran como si no tuvieran rostro, o sea, no existiera. A partir de aquí deben ser entendidas las relaciones humanas<sup>383</sup>.

Un elemento que se destaca en las denuncias de los profetas del AT está reflejado en los diez mandamientos en clave del deseo. No es simplemente no robar, si no no desear los bienes de tu prójimo (Cf. Dt 5,21). Aquí se muestra la limitación de la ley: esta regula el comportamiento externo, pero no el espíritu interno. Cuando se pierde el horizonte relacional con su hermano, pierde también el espíritu de la ley.

En la tradición judía, el matrimonio es la unión de dos personas. Por eso tener la mujer del hermano es poseer lo más íntimo de tu hermano. Como consecuencia, Antipas no podía evitar el conflicto horizontal con su suegro y su hermano Filipo<sup>384</sup>. El ataque del ejército de Aretas fue el fruto de esta rivalidad entre hermanos. En esta cadena de violencia nadie ha salido ganador de la batalla. El final de esta historia es la derrota. Tanto Filipo como Antipas perdieron: Filipo fue abandonado por su esposa, mientras Antipas perdió por el ataque de Aretas. Lo único que queda en esta historia es la voz de la gente que vio en la derrota de Antipas una manifestación de Dios acompañando al Bautista.

Juan murió por la ausencia del hermano como el horizonte del poder. La denuncia de Juan el Bautista en su contenido más amplio según Lucas<sup>385</sup> hace eco de las críticas de los profetas del AT<sup>386</sup>. Hay una estrecha relación entre la denuncia de la injusticia y el anuncio de consolación. Dios quiere la justicia, que es la relación con Dios y los hermanos. En cambio, lo que hizo Antipas fue negar sus cualidades humanas. El ambiente social creado por su poder absoluto paralizó a los demás, hasta el punto de impedir la capacidad de discernimiento.

La decapitación de Juan pone en cuestión el exitoso proyecto de Herodes Antipas en la infraestructura. El desarrollo económico no es la única condición para medirse el desarrollo de una sociedad. El Papa Francisco reflexiona este fenómeno cuando dice: «En el mundo de hoy persisten numerosas formas de injusticia, nutridas por visiones antropológicas reductivas

---

<sup>382</sup> José Luis Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Estella: Verbo Divino, 2011), 395-398.

<sup>383</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 2002), 211-214.

<sup>384</sup> González Echegaray, *Los Herodes*, 144-145.

<sup>385</sup> Lc 3,1-20 especialmente vv.10-14.18-19.

<sup>386</sup> Sicre, *Introducción*, 398-410.

y por un modelo económico basado en las ganancias, que no duda en explotar, descartar e incluso matar al hombre» (FT 22).

### 3. La banalidad del mal

#### 3.1. Reflexionar sobre el papel del verdugo

Aunque Herodes reconoció que era el responsable de la muerte de Juan (Mc 6,16), el conjunto del relato nos lleva a una circunstancia más compleja. Hay un círculo diabólico donde los antagonistas del relato se involucran de alguna manera en ese crimen. Salomé, que se identifica como menor de edad, está dirigida por la intriga de su madre. Ella obedece a su madre como el verdugo obedece la orden de Antipas. En sus comentarios los autores generalmente se han centrado en la figura de Antipas, Herodías o Salomé. Desde el punto de vista narrativo, muchos han echado la culpa a Herodías.

En cambio, en esta ocasión nos gustaría centrarnos en el papel del verdugo, un personaje que se caracteriza por su silencio y eficacia ante la orden del «rey» Herodes Antipas. No es nada sorprendente porque su papel en el relato es mínimo y normalmente está unido a la figura de Antipas. Es decir, el verdugo no es una figura independiente sino es simplemente la extensión del poder del tetrarca. Según el relato, el verdugo no tiene conciencia ni tampoco capacidad de tomar decisión. El hecho de ser anónimo nos da la indicación de su papel de secundario en el relato. Es prácticamente un robot, «sin cabeza», bajo el control de Herodes Antipas.

Justamente en este dilema cabe volver a reflexionar acerca del problema ético que planteó la filósofa Hannah Arendt en los años sesenta sobre el caso de Adolf Eichmann. Era una de las principales cabezas de la burocracia nazi, y murió con la idea de no haber actuado mal, muy por el contrario, siempre se mostró satisfecho y orgulloso de sí mismo. Según Arendt, Eichmann es un ejemplo de que denomina «la banalidad del mal». Eichmann no se sintió culpable porque lo que hizo fue seguir las órdenes del gobierno de Hitler. Es un hombre fiel a sus deberes, aunque se le hubieran pedido matar a su propio padre<sup>387</sup>.

Eichmann no es un tipo raro, sino un hombre «normal», como cualquier otro, que actúa de acuerdo a las normas del ejército nazi. Según Arendt, el burócrata sólo conoce un pecado, la trasgresión del orden, el contravenir las reglas. La lógica burocrática dicta: si no lo hubiese hecho yo, cualquier otro colega habría hecho lo mismo<sup>388</sup>. Eichmann no tenía nada

---

<sup>387</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Barcelona: Debolsillo, 2008), 41.

<sup>388</sup> Sissi Cano Cabildo, “Sentido arendtiano de ‘la banalidad del mal’”, *Belo Horizonte* 3, nº. 5 (2004): 110-111.

de que arrepentirse porque «...siempre había sido un ciudadano fiel cumplidor de las leyes y las órdenes de Hitler, que cumplía con todo celo»<sup>389</sup>.

El caso de Eichmann en cierto sentido abre un nuevo horizonte para entender el papel silencioso del verdugo en nuestro relato. A los ojos de Antipas y los comensales, el verdugo era un hombre leal. La normativa en la corte real de Antipas hace que el verdugo actúe según las costumbres, sin protestar y sin pensarlo mucho. Vemos el mismo trasfondo cultural que subyace en el texto de centurión (Mt 8,5-13). El centurión le dijo a Jesús: «Pues también yo soy un subordinado, que tengo soldados bajo mi[s órdenes], y digo a este: “Vete”, y va; y a otro: “Ven”, y viene; y a mi esclavo: “Haz esto”, y lo hace» (v.9). La obediencia era la actitud más normal para un verdugo.

En su libro Arendt llega a la conclusión de que ante la falta de reflexión el hombre puede caer en la estupidez, que puede ser más peligrosa que el sadismo declarado. El hombre sin pensamiento crítico puede ser manipulado por cualquier ideología. La capacidad para interrogar cualquier valor, pensar y repensar en estas cosas, impide tener una actitud totalmente pasiva, sumisa u obediente hacia lo que digan los demás y permite a la vez, ejercer el derecho a la denuncia y a la crítica<sup>390</sup>.

Nuestra reflexión se enfrenta finalmente a una cuestión moral sobre la libertad humana ante un crimen. Tanto el verdugo como Eichmann seguramente cumplieron sus deberes bajo la amenaza de muerte. No obedecer a Antipas significa arriesgar su propia vida. En todo caso, sin o con el verdugo este relato terminaría con la muerte de alguien.

La teología «después de Auschwitz» se preocupa por la privatización de la religión, una actitud marcada por el ritualismo, que dificulta la capacidad de discernir y actuar ante la realidad del sufrimiento y la injusticia en la sociedad. En contraste a esta tendencia se habla de la dimensión política de la religión, donde los cristianos deberían ser provocados por la injusticia sufrida por Jesús crucificado. Su sufrimiento en la cruz no es simplemente para suscitar un mero sentimiento romántico de mis propios sufrimientos, sino para llamarnos a participar en compasión con los demás<sup>391</sup>. Por tanto, la imagen de la privatización de la fe se representa de manera muy simbólica en el *silentium magnum* de los comensales que asistieron al banquete de Herodes.

El verdugo se opone a Juan el Bautista de dos maneras. Primera, Juan es capaz de pensar y tomar decisión ante la crueldad de Antipas. En cambio, el verdugo perdió toda esta capacidad humana. En segundo lugar, ambos obedecen a las órdenes de su amo. El verdugo

---

<sup>389</sup> Arendt, *Eichmann*, 44.

<sup>390</sup> Cano Cabildo, “Sentido”, 102.

<sup>391</sup> Moltmann, *La justicia*, 42-48.

obedeció a Antipas, mientras que Juan obedeció a la palabra de Dios. En efecto, Juan perdió la cabeza por su obediencia a Dios, mientras que el verdugo «perdió la cabeza» por obedecer a Antipas.

### 3.2. *Romper la cadena de violencia*

Sin la pasión de Jesús como horizonte de nuestra lectura, la muerte de Juan resulta bastante oscura. El profeta fue humillado por Antipas de una manera brutal. En la antigüedad, la decapitación tenía dos significados: primero, interrumpir un funeral honorable. Segundo, garantizar que las personas que han fallecido no puedan resucitar<sup>392</sup>. En este sentido, Antipas encerró la posibilidad de Juan de volver a la «vida». El final de este relato deja un mensaje muy claro: Herodes Antipas es superior al profeta.

Ahora bien, Marcos relaciona la pasión de Juan con la historia de la muerte y resurrección de Jesús, de modo que recupera la dignidad y el honor del Bautista. El evangelio de Marcos en su conjunto nos ofrece una visión cristológica que corrige de alguna manera la superioridad de Antipas. La resurrección de Jesús es verdaderamente un punto de inflexión que coloca al tetrarca Antipas en la base de la pirámide.

Tenemos en cuenta que este modo de interpretar surgió de un proceso donde los seguidores de Jesús estaban intentando formar una nueva identidad. La comunidad primitiva encontró en Jesús un nuevo modo de leer la realidad en la que vivían. Marcos convierte la muerte vergonzosa de Jesús en un símbolo de honor que supera el falso honor de la familia de Herodes. Este modo de entender la pasión de Jesús refleja en el fondo un «conflicto» o sea competición entre los que pertenecían al grupo de Jesús con los que estaban fuera.

Nathan L. Shedd, quien analizó este texto con el enfoque de la teoría de la memoria social, llegó a la conclusión de que había una tendencia en el primer siglo –que probablemente todavía heredamos hoy– a leer este texto en una perspectiva «antijudía». Los padres de la Iglesia del siglo II d.C., como Justino Mártir, por ejemplo, enfatizaron muy a menudo la superioridad de Juan sobre Herodes Antipas. Su interpretación tiende a pasar por alto la figura de Antipas y ensalzar a Juan a un nivel superior. Por ejemplo, Antipas es identificado como un típico rey judío<sup>393</sup> que mató a los profetas, mientras que, por otro lado, Juan es idéntico a Elías que humilló al rey que adoraba a Baal<sup>394</sup>.

---

<sup>392</sup> Shedd, *The Beheading*, 123.

<sup>393</sup> La familia de Herodes no era puramente de ascendencia judía, sino una mezcla de los reinos vecinos. Herodes el Grande, por ejemplo, era de origen idumeo. González Echegaray, *Los Herodes*, 33.

<sup>394</sup> Shedd, *The Beheading*, 154-156.

Este modo de leer el relato de la muerte de Juan potencialmente puede producir lo que Shedd llama una «violencia invisible». Sin duda, Marcos como autor no anticipó completamente la potencia espiral de violencia que puede surgir a partir de su texto. La relectura de Justino Mártir y Orígenes ha sido prueba de esta tendencia «antijudía»<sup>395</sup>. Este análisis se basa en una lectura sociológica del texto que quiere destacar las interacciones entre los grupos donde nació el texto. Sin embargo, en una lectura canónica que requiere una visión global de la Biblia nuestra tarea es buscar los elementos curativos que puede superar a la violencia producida por una interpretación parcial.

Las reflexiones teológicas apuntan al perdón como una salida de este problema. En Lucas las últimas palabras de Jesús desde la cruz brindan una nueva perspectiva: «Padre, perdónalos, pues no qué están haciendo» (Lc 23,34). El mensaje de perdón y amar incluso a los enemigos han sido y forman parte de la enseñanza cristiana<sup>396</sup>:

«El Mesías a través del cual habla la Sabiduría de Dios, trae la paz y triunfa sobre la violencia, aboliendo no sólo el mal, sino también “la ley del talión” de devolver mal por mal; no sólo la violencia, sino también la oposición a la misma mediante la resistencia violenta. La actitud no violenta y el devolver bien por mal son los signos distintivos del mundo mesiánico. Solo la justicia, que consiste en amar de modo creativo, trae al mundo una paz duradera»<sup>397</sup>.

Por tanto, la resurrección de Cristo no es una victoria para aplastar a otros, sino más bien una nueva creación que deja el espacio para que otros también crezcan. Amar a los enemigos es entonces una manera de romper el círculo diabólico sin salida de la violencia. Aprendiendo de nuestra historia humana, las figuras como Gandhi, Martin Luther King y el mismo Jesús dijeron que una lucha sin violencia es posible<sup>398</sup>.

Hemos llegado a este punto gracias a los métodos de investigación bíblica que nos ha ayudado a profundizar nuestro texto. La tarea de conocer y acercarse al texto, desde el primer capítulo hasta ahora, se ha convertido en un camino hacia dentro para conocernos a nosotros mismos y nuestra sociedad humana. Creemos que la decapitación de Juan sigue siendo una Buena Noticia porque este relato nos hace ver el mensaje de salvación de Dios. La muerte de Juan, por tanto, es una invitación a participar en la solidaridad con los demás. Se trata de una llamada a defender la vida en todo el sentido de la palabra.

---

<sup>395</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>396</sup> Mt 5,38-48; Lc 6,27-36.

<sup>397</sup> Moltmann, *La justicia*, 65.

<sup>398</sup> *Ibid.*, 66, 69.

## BIBLIOGRAFÍA FINAL

### 1. Instrumentos de trabajo: fuentes Bíblicas y traducciones, sinopsis, léxicos, concordancias y diccionarios

- Aland, Barbara - Aland, Kurt - Karavidopoulos, Johannes - Martini, Carlo Maria - Metzger, Bruce, eds. *Nuevo Testamento griego*. 5ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- Aland, Kurt. *Sinopsis de los cuatro evangelios: con los lugares paralelos de los evangelios apócrifos y de los padres apostólicos/edición griega*. Traducción y adaptación por Antonio Vargas-Machuca. Stuttgart: Sociedad Bíblica-Sociedades Bíblicas Unidas, 2007.
- Cantera, Francisco – Iglesias, Manuel. *Sagrada Biblia, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- Cervantes Gabarrón, José. *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- García Santos, Amador. *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino. 2016.
- Metzger, Bruce M. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*. Traducido por Moisés Silva y Alfredo Tepox. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.
- Parker, Jorge G. *Léxico-concordancia del Nuevo Testamento en griego y español: Basado en la versión de la Biblia Reina-Valera revisada, 1960*. El Paso: Mundo Hispano, 1982.
- Zerwick, Maximiliano - Grosvenor, Mary. *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*. Traducido por José Pérez Escobar. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Zerwick, Maximiliano. *El griego del Nuevo Testamento*. Traducción por Alfonso de la Fuente Adame. Estella: Verbo Divino, 1997.

## 2. Metodología

- Aguirre Monasterio, Rafael - Rodríguez Carmona, Antonio. *Evangelios sinópticos y hechos de los apóstoles*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Caballero Custa, José María. *Hermenéutica y biblia*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Kennedy, George A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. London: Univesity of North Carolina Press, 1984.
- Marguerat, Daniel - Bourquin, Yvan. *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*. Traducción por José Pedro Tosaus. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Meynet, Roland. *Rhetorical Analysis Introduction to Biblical Rhetoric*. England: Sheffield Academic Press, 1998.
- O'Callaghan, Josep. *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. 4ª ed. Madrid: PPC, 1996.
- Ramírez, Francisco. "¿Cómo interpretar el texto bíblico? Viejos y nuevos itinerarios para una exégesis actual y actualizada". *Estudios Eclesiásticos* 83, nº. 325 (2008): 329-70.
- Rhoads, David - Dewey Joanna - Michie, Donald. *Marcos como relato: Introducción a la narrativa de un evangelio*. Traducido por Rosa Ana Martín Vegas. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Stenger, Werner. *Los métodos de la exégesis bíblica*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder, 1990.
- Strecker, Georg - Schnelle, Udo, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*. Traducido por Adolfo Olivera y José María Hernández Blanco. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Yamasaki, Gary. *John the Baptist in Life and Death: Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Young, David M. - Strickland, Michael, *The Rhetoric of Jesus in The Gospel of Mark*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Watson, Duane F. - Hauser, Aland J., *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Weren, Wim. *Métodos de exégesis de los evangelios*. Traducción por Xabier Pikaza. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Zimmermann, Heinrich. *Los métodos histórico-crítico en el Nuevo Testamento*. Traducido por Gumersindo Bravo. Madrid: Editorial Católica, 1969.

### 3. Comentarios y monografías

#### 3.1. Comentarios

Blomberg, Craig L. *Matthew*. Tennessee: Broadman Press, 1992.

Bovon, François. *El evangelio según san Lucas*. Vol. 1. Traducción por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme, 1995.

Carter, Warren. *Mateo y los márgenes: Una lectura sociopolítica y religiosa*. Traducido por Serafín Fernández Martínez. Estella: Verbo Divino, 2007.

Donahue, John R. - Harrington, Daniel J. *The Gospel of Mark*. Minnesota: The Liturgical Press, 2002.

Focant, Camille. *L'évangile selon Marc*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

\_\_\_\_\_. *Marcos: Cinco claves de lectura*. Traducido por José Pérez Escobar. Estella: Verbo Divino, 2018.

García Fernández, Marta. *Mateo*. Estella, Verbo Divino, 2015.

Gnilka, Joachim. *El evangelio según san Marcos*. Vol. 1. Traducido por Víctor A. Martínez de Lopera. Salamanca: Sígueme, 1986.

Gomá Civit, Isidro. *El evangelio según san Mateo*. Vol. 2. Madrid: Ediciones Marova, 1976.

Gundry, Robert H. *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.

Johnson, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. Minnesota: Liturgical Press, 1991.

Luz, Ulrich. *Matthew 8-20*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

Marcus, Joel. *El evangelio según Marcos 1-8*. Traducido por Xabier Pikaza. Salamanca: Sígueme, 2011.

Mateos, Juan - Camacho, Fernando. *El evangelio de Marcos: Análisis lingüístico y comentario exegético*. Vol. 1. Córdoba: Fundación Épsilon, 1993.

Navarro Puerto, Mercedes. *Marcos*. Estella: Verbo Divino, 2006.

Pikaza, Xabier. *Evangelio de Marcos: La Buena Noticia de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2012.

\_\_\_\_\_. *El evangelio de Mateo*. Estella: Verbo Divino, 2017.

Rawlinson, Alfred Edward John. *St. Mark*. London: Methuen & Co. Ltd, 1927.

Taylor, Vincent. *Evangelio según san Marcos*. Traducido por J. L. Domínguez Villar. Madrid: Cristiandad, 1980.

Turner, David L. *Matthew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.



### 3.2. Monografías

- Aguirre Monaterio, Rafael. *La mesa compartida: Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Brown, Raymond E. *The Death of the Messiah I*. Broadway: Doubleday, 1994.
- Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Traducido por Víctor A. Martínez de Lopera. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Carter, Warren. *El Imperio romano y el Nuevo Testamento: Guía básica*. Traducido por José Pedro Tosaus Abadía. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Cousland, J. R. C. *The Crowds in The Gospel of Matthew*. Leiden: Brill, 2002.
- Dennert, Brian. *John the Baptist and the Jewish Setting of the Matthew*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Fiensy, David A. "La Economía Antigua y el Nuevo Testamento". En *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*. Editado por Dietmar Neufeld y Richard E. DeMaris, 279-295. Estella: Verbo Divino, 2010.
- Galdeano, Iranzu Galdeano. «*Mira que envió mi mensajero delante de ti...*»: *La caracterización narrativa de Juan Bautista en el evangelio según Marcos*. Estella: Verbo Divino, 2019.
- González Echegaray, Joaquín. *Los Herodes: Una dinastía real de los tiempos de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Hoehner, Harold W. *Herod Antipas*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1980.
- Horsley, Richard A. *Jesus and Empire the Kingdom of God and the New World Disorder*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Kingsbury, Jack Dean. *Conflicto en Marcos: Jesús, autoridades, discípulos*. Córdoba: Almendro, 1991.
- Malina, Bruce J. «El Colectivismo en la cultura Mediterránea». En *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*. Editado por Dietmar Neufeld y Richard E. DeMaris, 41-57. Estella: Verbo Divino, 2010.
- Marcus, Joel. *John the Baptist in History and Theology*. Columbia: USC Press, 2018.
- Martínez Rivera, Roberto. *El amigo del novio: Juan el Bautista. Historia y teología*. Estella: Verbo Divino, 2019.
- Meier, John P. *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo 2/1. Traducido por Serafín Fernández Martínez. Estella: Verbo Divino, 1999.
- Richardson, Peter - Fisher, Amy Marie. *Herod King of the Jews and Friend of the Romans*. New York: Routledge, 2018.

Schobie, Charles H. *John the Baptist*. London: SCM Press LTD, 1964.

Wink, Walter. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. London: Cambridge University Press, 1968.

#### 4. Estudios y artículos sobre Mc 6,14-29

Cope, Lamar. "The Death of John the Baptist in The Gospel of Matthew; or, the Case of the Confusing Conjunction", *CBQ* 38, n.º. 4 (October 1976): 515-519.

Duran, Nicole W. «Return of Desembodied or How John the Baptist Lost His Head». En *Reading Communities Reading Scripture: Essays in Honor of Daniel Patte*. Editado por G. A. Phillips y N. W. Duran, 277-291. Harrisburg: Trinity Press International, 2002.

Eisler, Robert. *The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus*. New York: The Dial Press, 1931.

Evans, Craig A. "Jewish Burial Traditions and The Resurrection of Jesus", *JSHJ* 3, n.º. 2, (2005): 233-248.

Focant, Camille. "From Herod's Birthday Banquet where the Prophet is Brutally Executed (Mark 6:17-29) to the Gift of the Body and Blood of the Covenant (Mark 14:17-24)". En *Decapitation and Sacrifice Saint John's Head in Interdisciplinary Perspectives: Text, Object, Medium*. Editado por Barbara Baert y Sophia Rochmes, 9-21. Leuven: Peeters, 2017.

Girard, René. "Scandal and Dance: Salome in the Gospel of Mark". *New Literary History* 15, n.º. 2 (1984): 311-24.

Morten Hørning, Jensen. «Antipas: The Herod Jesus Knew». *Biblical Archaeology Review* 38, n.º. 5 (2012): 42-42.

\_\_\_\_\_. *Herod Antipas in Galilee the Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Lake, Kirsopp. "The Date of Herod's Marriage with Herodias and the Chronology of the Gospels". *Expositor* 4 (1912): 426-477.

Lemos, Tracy M. "Shame and Mutilation of Enemies in the Hebrew Bible". *JBL* 125, n.º. 2 (2006): 225-241.

Karakolis, Christos. "Narrative Funktion und christologische Bedeutung der markinischen Erzählung vom Tod Johannes des Täufers (Mk 6:14-29)". *Novum Testamentum* 52 (2010): 135-155.

Meier, John P. "John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis". *JBL* 111, n.º. 2 (1992), 225-237.

- \_\_\_\_\_. "John the Baptist in the Matthew's Gospel". *JBL* 99, nº. 3 (September 1980): 383-405.
- Moloney, Francis J. "Mission, the Baptist, and Failure". *CBQ* 63, no. 4 (October 2001): 647-663.
- Nir, Rivka. "Josephus' Account of John the Baptist: A Christian Interpolation?". *JSHJ* 10 (2012): 32-62.
- Shedd, Nathan L. *The Beheading of John the Baptist in the First Three Centuries: Memory, Violence, and Reception*. Doctorado, Centre for the Social Scientific Study of the Bible Institute of Theology St. Mary's University, 2019.
- Tack, Laura. "The Body at the Banquet. How to Interpret the Presence of John's Severed Head at Herode's Festive Meal in Mark 6,17-29". En *Decapitation and Sacrifice Saint John's Head in Interdisciplinary Perspectives: Text, Object, Medium*. Editado por Barbara Baert y Sophia Rochmes, 23-39. Leuven: Peeters, 2017.
- Weren, Wim J.C. "Herodias and Salome in Mark's story about the Beheading of John the Baptist". *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75, nº. 4 (October 2019): 1-9.

## 5. Otras Obras

- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2008.
- Balz, Horst. "φοβέω". En *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Vol. 2. Editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, 1967-1968. Salamanca: Sígueme, 2002.
- \_\_\_\_\_. "σύντροφος". En *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Vol. 2, Editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, 1609. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*. Estella: Verbo Divino, 2010.
- Bilde, Per. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome His Life, his Works, and their Importance*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.
- Cano Cabildo, Sissi. "Sentido arendtiano de 'la banalidad del mal'", *Belo Horizonte* 3, nº. 5 (2004): 101-130.
- Chance, John K. "The Anthropology of Honor and Shame: Culture, Values, and Practice", *Semeia* 68 (1996): 139-151.
- Chapmann, Honora Howell - Zuleika Rodgers, *A Companion to Josephus*. UK: Wiley Blackwell, 2016.
- Costacurta, Bruna. "Esegesi e Lettura Credente della Scrittura", *Gregorianum* 73, nº. 4 (1992): 739-745.

- Elorza, José Luis. *Drama y esperanza: Lectura existencial del Antiguo Testamento*. Vol. 2. Estella: Verbo Divino, 2017.
- Estévez López, Elisa. *El poder de una mujer creyente: Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Fernández, Marta García. "Sacramentalidad de la Palabra Una parábola de relación", *Estudios Eclesiásticos* 91, nº. 358 (2016): 503-539.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Discipline and Punish the Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995.
- Genette, Gérard. *Figuras III*. Traducido por Carlos Manzano. Barcelona: Lumen, 1989.
- Helmut, Merklein. «πτῶμα». En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 2, Editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, 1258. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Hollander, William den. *Josephus, the Emperors, and the City of Rome From Hostage to Historian*. Leiden: Brill, 2014.
- Kellermann, Ulrich. "σπεκουλάτωρ". En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 2. Editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, 1464. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Mason, Steve. *Josephus and the New Testament*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1993.
- Moltmann, Jürgen. *La justicia crea futuro: Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. Traducido por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Neufeld, Dietmar - DeMaris, Richard E. *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2010.
- Neyrey, Jerome. *Honor y vergüenza: Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Traducido por Carmen Bernabé. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Reimer, Ivoni Richter y Reimer, Haroldo. "El poder como servicio: Una lectura crítica sobre el poder a partir del Nuevo Testamento", *Concilium* 386, nº. 3 (junio 2020): 333-335.
- Rohrbaugh, Richard L. "Honor: valor esencial en el mundo bíblico", en *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*. Editado por Dietmar Neufeld y Richard E. DeMaris, 167-188. Estella: Verbo Divino, 2014.

- Sanford, Eva Matthews. "Propaganda and Censorship in the Transmission of Josephus". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 66 (1935): 127-145.
- Styler, G. M. «The Priority of Mark», Excursus IV en C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*. London: Redwood Press, 1971.
- Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Theissen, Gerd - Merz, Annette. *El Jesús histórico*. Traducido por Manuel Olasagasti Gaztelumendi. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Tuval, Michael. *From Jerusalem Priest to Roman Jew On Josephus and the Paradigms of Ancient Judaism* German: Laupp & Göbel, 2013.
- Völkel, Martin. «μνημείον». En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 2. Editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, 305-307. Salamanca: Sígueme, 2002.