ESTUDIOS *Salmanticensis* 60 (2013) 43-66

La unción 'mesiánica' de Jesús (Mc 14,3-9)

Santiago Guijarro Oporto
Ana Rodríguez Láiz
Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen: Dos rasgos peculiares del relato marquiano de la unción de Jesús en Betania, la unción en la cabeza y el mandado de recuerdo, hacen pensar que el evangelista transformó este episodio en un rito a través del cual Jesús es ungido como Mesías. Este nuevo ritual redefine el rito tradicional de la unción regia para dar un nuevo significado al mesianismo de Jesús. El mandato de recordar el gesto de la mujer, así como el momento en que Marcos ha situado esta escena, revelan que esta nueva comprensión del mesianismo es clave para descubrir la verdadera identidad de Jesús.

Palabras clave: *Evangelio de Marcos, Rito, Cristología, Mesianismo, Hijo de David.*

Absract: Two peculiar traits of the Markan account of the anointing of Jesus in Bethany –the anointing of the head and the mandate to remember– suggest that the evangelist has transformed this memory into a rite by which Jesus is anointed as Messiah. This new ritual redefines the traditional rite of royal anointing to give new significance to the messianism of Jesus. The mandate to remember the woman's gesture and the critical moment in which Mark has placed the scene reveal that this new understanding of what it means to be the Messiah is key to the true identity of Jesus.

Keywords: *Gospel of Mark, Ritual, Christology, Messianism, Son of David.*

El relato marquiano de la pasión comienza con un tríptico cuya escena central es la unción de Jesús en Betania por una mujer anónima (Mc 14,3-9). La historia está intercalada entre el complot contra Jesús urdido por los líderes religiosos (Mc 14,1-2) y la traición de Judas por dinero (Mc 14,10-11). Al empezar a contar los acontecimientos decisivos y dramáticos del final de la vida de Jesús, el narrador desplaza expresamente la atención del lector hacia un

Universidad Pontificia de Salamanca

sencillo gesto protagonizado por una mujer, que sucede en el interior de una casa[1].

La relevancia del acontecimiento queda subrayada con mucho énfasis a través de una declaración solemne de Jesús en la que se vincula el recuerdo del gesto de la mujer con el anuncio de la buena noticia por todo el mundo: *En verdad os digo, dondequiera que sea anunciado el evangelio, en cualquier parte del mundo, también lo que ella ha hecho será contado en memoria de ella*. Se trata de un mandato que proporciona a la escena un estatus único en este evangelio, pues no hay en él ningún otro episodio en el que aparezca de una manera tan explícita una exhortación a recordar. Sin embargo, al considerar detenidamente la escena, no es fácil comprender por qué un gesto como éste debería ser evocado una y otra vez en relación con el anuncio del evangelio. El mandato de recordar lo que la mujer hizo con Jesús se convierte así en una invitación a profundizar en el significado de este gesto y en la relación que guarda con el anuncio de la buena noticia.

Debido probablemente a su peculiaridad, la escena de la unción en Betania ha suscitado un cierto interés entre los estudiosos. Se ha discutido ampliamente su origen y composición[2], y se ha puesto de relieve su mensaje, subrayando principalmente cómo la mujer anónima encarna los valores discipulares y se convierte en modelo

[1] Este estudio es una versión revisada del trabajo publicado el año 2011 en el *Biblical Theology Bulletin*, bajo el título "The 'Messianic' Anointing of Jesus (Mark 14:3-9)".

[2] Esta preocupación aparece ya en los trabajos de la escuela de la historia de las formas. Los estudios surgen, en gran medida, del interés que despierta la comparación entre esta escena y los paralelos sinópticos y joánico. La dificultad para determinar el origen y el proceso de composición del pasaje queda patente a la luz de la diversidad de conclusiones a las que se ha llegado; véase: R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000, 114-119; M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984, 60-72; A. Legaut, "An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee and Bethany", *Catholic Biblical Quarterly* 16 (1954) 131-145; J. K. Elliot, "Anointing of Jesus", *Expository Times* 85 (1974) 105-107; R. Holst, "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method", *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 435-446. La misma preocupación por el origen y composición de la escena sigue presente en estudios más recientes: C. V. Malzoni, "Da cabeça aos pés. A Unçao de Jesus em Betânia, em Mc 14,3-9 e nos textos afins na tradiçâo evangélica", *Perspectiva Teológica* 30 (1988) 95-106; J. F. Coakley, "The Anointing at Bethany and the Priority of John", *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) 241-256; C. Breytenbach, "MNHMONEYEIN. Das 'Sich-Erinnern' in der urchristlichen Überlieferrung. Die Bethanienepisode (Mk 14,3-9 / Jn 12,1-8) als Beispiel", en: A. Dennaux (ed.), *John and the Synoptics*, Leuven 1992, 548-557.

Universidad Pontificia de Salamanca

para los destinatarios del evangelio[3]. Pero las diferentes aproximaciones han dejado sin aclarar de manera convincente cuál es el significado y el alcance simbólico del gesto realizado por la mujer (unción de Jesús en la cabeza), que difiere significativamente del que describen las versiones paralelas de Lc 7, 36-50 y Jn 12, 1-8 (unción de Jesús en los pies). Tampoco han aclarado suficientemente cuál es el papel que desempeña en este episodio el solemne "mandato de recuerdo" (Mc 14, 9), que sólo se encuentra en Marcos y en Mateo[4]. ¿Es sólo una llamada de atención del redactor para reforzar el sentido de este pasaje, o se trata de un dato importante para la interpretación del evangelio?

La singularidad de este mandato revela que, desde el punto de vista del evangelista, este episodio era importante para la memoria del grupo o grupos para los que compuso su relato. Ahora bien, el hecho de que esta exhortación a recordar sólo se encuentre en el Evangelio de Marcos (y en el de Mateo, que depende de él) plantea la posibilidad de que se trate de una inserción redaccional que subraya particularmente la historia narrada en él. Este subrayado tendría que ver con un detalle característico del relato marquiano: el hecho de que Jesús sea ungido en la cabeza y no en los pies. Por eso, antes de exponer con más detalle el significado y el alcance del mandato de recuerdo, es necesario analizar detalladamente la versión de la escena recogida en el Evangelio de Marcos comparándola

[3] Véase: S. L. Graham, "Silent Voices: Women in the Gospel of Mark", *Semeia* 54 (1991) 145-158, p. 153; J. A. Grassi, "The Secret Heroine of Mark's Drama", *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988) 10-15, pp. 11-13; S. Miller, *Women in Mark's Gospel*, London - New York 2004, 128-144; E. Struthers Malbon, "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark", *Semeia* 28 (1983) 29-48, pp. 39-40; B. M. F. van Iersel, *Mark. A Reader-Response Commentary*, Sheffield 1998, p. 418; M. Navarro, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12, 1-8*, Estella 1999, 101-130; W. M. Swartley, "The Role of Women in Mark's Gospel: A Narrative Analysis", *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997) 16-22, p. 20.

[4] En esta línea tan solo cabe destacar el trabajo de H. Hearon, "The Story of the Woman Who Anointed Jesus as Social Memory: a Methodological Proposal for the Study of Tradition as Memory", en: A. Kirk - T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Leiden 2005, 99-118. En este artículo, la autora introduce un cambio de paradigma en el análisis del relato al situarlo en relación con la teoría de la memoria social y comparar las diferentes versiones de la historia desde esta perspectiva. Muestra cómo el acontecimiento se convirtió en un recuerdo estable de la vida de Jesús que fue acogido en distintas comunidades y desde perspectivas cristológicas diferentes. Sin embargo, en su estudio Hearon no aclara el hecho de que en el evangelio de Marcos aparezca un mandato explícito de recuerdo ni lo vincula con la formación de la memoria común del grupo.

Universidad Pontificia de Salamanca

con las versiones paralelas presentes en los otros evangelios y, de este modo, poner de manifiesto cuál es su peculiaridad.

1. La versión marquiana de la escena de la unción

Los cuatro evangelios recogen la escena de la unción, pero cuentan la historia de manera diferente (Mc 14, 3-9; Mt 26, 6-13; Lc 7, 36-50; Jn 12, 1-8). Las cuatro versiones coinciden a veces incluso en los detalles, pero al mismo tiempo exhiben marcadas diferencias y trasposiciones de elementos que son muy significativas. El análisis de estas coincidencias y diferencias permite concluir fácilmente que la versión de Mateo depende de la de Marcos, pero también revela que las de Marcos, Lucas y Juan no pueden explicarse sólo como el resultado de una relación de dependencia literaria[5]. Por eso, si queremos explicar estas coincidencias y diferencias, hay que considerar también el proceso de transmisión de esta anécdota de la vida de Jesús, sin excluir la posibilidad de que las representaciones orales de la misma hayan coexistido con las versiones escritas.

Como hemos señalado anteriormente, nuestro principal objetivo es aclarar cuál es el origen y el sentido de los dos elementos más característicos del relato marquiano: la unción en la cabeza y el mandato de recuerdo. Pero para aclarar este aspecto necesitamos conocer la evolución de esta tradición.

Consideramos que la hipótesis más plausible es la que explica las tres versiones a partir de una única anécdota que en el curso de la transmisión oral habría sido ampliada de dos formas distintas, dando lugar así a las dos versiones que se pueden identificar en los tres relatos actuales: la que transmite Lucas, y la que recogen Marcos y Juan[6].

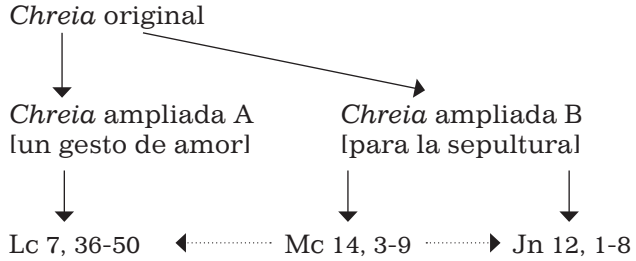
[5] Véase: R. Holst, "The One Anointing of Jesus…", 435-436. Por su parte, A. Legaut, "An Application…", 135-145, llegó incluso a proponer que los relatos respondían a dos unciones diferentes y que cada una de ellas desarrolló su propia tradición. Sin embargo, I. Dunderberg, "Zur Literarkritic von Joh 12,1-11", en: A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*..., 558-570, opina que sí es posible establecer una dependencia literaria entre los relatos.

[6] Véase: B. L. Mack, "The Anointing of Jesus: Elaboration within a Chreia", en: V. Robbins & B. Mack (eds.), *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Sonoma 1989, 85-106, pp. 89-104; S. Lücking, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählveise von Mk 14,1-11*, Stuttgart 1993, 73-75.

Universidad Pontificia de Salamanca

La anécdota original podría haber contenido estos tres elementos básicos: a) una mujer habría ungido con perfume los pies de Jesús en el curso de una comida; b) esta acción habría provocado escándalo o sorpresa entre los comensales; c) Jesús habría respondido a la reacción de los comensales aprobando la acción de la mujer. La incomodidad de esta *chreia*, en la que Jesús aparecía aceptando un agasajo inapropiado, habría dado lugar posteriormente a dos elaboraciones de tipo apologético. Una de ellas, conservada en la versión de Lucas, habría identificado a la mujer claramente como una "pecadora", interpretando su gesto como un acto de arrepentimiento, y la aprobación de Jesús como un acto de perdón. La otra, conservada por Marcos y por Juan, se habría centrado en el despilfarro que suponía derramar un perfume tan caro o valioso, interpretando el gesto de la mujer como una unción anticipada del cuerpo de Jesús para su sepultura[7]. Lo más probable es que las dos versiones ampliadas de la *chreia* hayan circulado en la tradición oral. Así se explica que Lucas, a pesar de conocer la versión de Marcos, haya elegido la otra que se ajustaba mucho mejor a sus intereses.

La historia de la tradición puede representarse, por tanto, con el siguiente gráfico (la flecha de puntos no indica dependencia, sino que trata de reflejar la probabilidad de que tanto Lucas como Juan hayan conocido la versión de Marcos):



Según esta reconstrucción, la versión de Marcos sería una reelaboración de la *Chreia* ampliada B en la que el gesto de la mujer se había interpretado en relación con los ritos funerarios.

[7] Véase el excelente análisis de: E. Miquel, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores: el significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos*, Estella 2007, 308-329.

Universidad Pontificia de Salamanca

La tensión que existe entre el gesto de la mujer, que afecta sólo a una parte del cuerpo (la cabeza en Marcos, o los pies en Juan), y la interpretación del mismo, que se refiere a todo él (ungir el cuerpo para la sepultura), indica que dicha interpretación, compartida por Marcos y Juan, es un desarrollo de la anécdota original anterior a ambos[8]. Por otro lado, esta ampliación refleja un tipo de razonamiento que es ajeno a la *chreia* original, pues en ella se plantea una discusión típicamente rabínica acerca de la precedencia de las "obras de amor" sobre la limosna[9]. De hecho, esta ampliación deja en segundo plano el gesto de la mujer en referencia al derroche del perfume, resaltando su significado en relación con la sepultura de Jesús.

Partiendo de esta reconstrucción de la historia de la tradición, nos preguntamos ahora si los dos rasgos propios de la versión marquiana de la escena de la unción fueron introducidos por el evangelista. Consideramos, en primer lugar, la peculiar descripción del gesto de la mujer, que derrama el perfume sobre la cabeza de Jesús.

Este es un dato llamativo, porque tanto en Lucas como en Juan la mujer unge los pies de Jesús. La coincidencia de ambos en este detalle es un indicio de que en las dos *chreias* ampliadas, lo mismo que en la original, el gesto de la mujer consistía, efectivamente, en ungir los pies de Jesús. Aunque no se puede excluir que Juan haya conocido la versión lucana de este episodio, es muy poco probable que sólo la haya tenido en cuenta para tomar de ella este detalle. Es mucho más plausible que su versión reproduzca la *Chreia* ampliada B, es decir, la que relacionaba la unción con la sepultura de Jesús, que es la misma que conoció Marcos. Por tanto, si comparamos cómo describen Marcos y Juan la acción de la mujer, podremos identificar más fácilmente las modificaciones introducidas por cada uno de ellos, sobre todo si tenemos presente la descripción paralela de Lucas:

[8] Como observaron ya M. Dibelius, *La historia*…, 66; y R. Bultmann, *Historia* …, 96-97.

[9] Véase: J. Jeremias, "Die Salbungsgeschichte: Mk 14:3-9", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 35 (1936) 75-82.

Universidad Pontificia de Salamanca

Lc 7,37-38	Jn 12,3	Mc 14,3
una mujer… pecadora…	Así pues, *María*,	Vino una mujer
… un frasco de alabastro de perfume…	tomando *una medida* de perfume de nardo puro muy preciado,	con un frasco de alabastro de perfume de nardo puro muy caro, *rompiendo el frasco de alabastro*,
comenzó a enjugar sus pies (de Jesús) con sus lágrimas	ungió los pies de Jesús	*lo derramó en su cabeza*
y se los secaba con los cabellos,	y se los secó con sus cabellos	
y le besaba los pies		
y los ungía con el perfume…		

Si Marcos y Juan reelaboraron una versión de la *chreia* diferente a la que utilizó Lucas, entonces las coincidencias de cada uno de ellos con este último, cuando no coinciden entre sí, revelarían la formulación de la *chreia* original. Por el contrario, los detalles en los que uno de ellos se separa del otro, cuando éste otro coincide con Lucas, permitirían identificar las modificaciones introducidas por cada uno de ellos. En la sinopsis precedente, estas últimas modificaciones aparecen en letra cursiva. En la columna de Marcos, además del cambio ya mencionado con respecto a la parte del cuerpo de Jesús que es ungido por la mujer (la cabeza, en lugar de los pies), aparece también el detalle de que la mujer rompe el frasco de alabastro que contiene el perfume.

Aclarado el origen del primer rasgo propio del relato marquiano, consideramos ahora si el mandato de recordar la acción de la mujer se debe también al evangelista.

El hecho de que sólo se encuentre en Marcos y en Mateo, así como el uso de un vocabulario típicamente marquiano (*kerysso, euaggelion*) apoyan esta suposición. Con todo, el dato más determinante para afirmar que se trata de un añadido es la distancia que existe, desde el punto de vista literario y narrativo, con respecto a los versículos precedentes. Como ha mostrado Monika Fander[10], la escena precedente (Mc 14,2-8) posee los rasgos de una forma literaria bien conocida: es un signo profético (*'ot*) a través del cual se

[10] M. Fander, "Frauen in der Nachfolge Jesu. Die Rolle der Frau im Markusevangelium", *Evangelische Theologie* 52 (1992) 413-432, p. 424.

Universidad Pontificia de Salamanca

realiza anticipadamente algo que Dios realizará en el futuro. Sin embargo, la conclusión introducida solemnemente con la expresión *amen lego hymin* no pertenece a dicha forma y constituye, por tanto, un añadido desde el punto de vista del género literario[11].

A la misma conclusión se llega a través del análisis narrativo, pues estas últimas palabras de Jesús se sobreponen al discurso precedente y funcionan como un paratexto que interpreta el sentido del texto primero al que se han añadido. De hecho, la inclusión de un verbo en futuro (*lalethesetai*), así como la referencia a la predicación del evangelio en cualquier parte del mundo (*eis holon ton kosmon*), sitúan el relato no en el tiempo de Jesús, sino en futuro de la comunidad que es invitada a recordar.

Así pues, creemos poder afirmar con un alto grado de probabilidad que tanto el cambio de la parte del cuerpo en que se hace la unción (de los pies a la cabeza), como la palabra final de Jesús con el mandato de recuerdo, fueron introducidos en la escena por el autor del Evangelio de Marcos, el cual manifestó así un decidido interés por reformular la *chreia* ampliada que había recibido de la tradición oral. Estos elementos dan a la escena un elevado tono simbólico en relación con la identidad de Jesús. En primer lugar, al colocar la unción en la cabeza, la acción de la mujer adquirió un nuevo significado. En segundo lugar, al añadir un mandato de recuerdo, el dicho final de Jesús se convirtió en la clave para interpretar el relato. Finalmente, al situar esta escena al comienzo del relato de la Pasión, el evangelista quiso subrayar la relación de este episodio con la muerte de Jesús.

A través de todas estas modificaciones, Marcos quiso darle un sentido más preciso y reconocible al gesto de la mujer. Al presentarla derramando el perfume sobre la cabeza de Jesús quiso evocar, muy probablemente, un gesto que formaba parte de un ritual conocido para sus destinatarios. En la literatura judía, la unción en los pies no tiene apenas paralelos significativos, pero sí los tiene la unción en la cabeza. El uso del verbo *aleipho* tanto en Lucas como en Juan (Jn 12, 3; Lc 7, 38. 46) indica que con él se describía la acción de la mujer en las dos *chreias* ampliadas. Este verbo era también el que se usaba en las Escrituras de Israel para describir la unción del rey. Marcos no lo usa, pero describe el gesto propio de dicha unción, que consistía en derramar aceite perfumado sobre la cabeza del futuro rey.

[11] Véase: F. Neirynck, "The Redactional Text of Mark", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 57 (1981) 145-162, p. 161; y: J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos*, vol. II, Salamanca 1992, p. 260.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esta interpretación del gesto de la mujer en el marco del rito de la unción regia no es mayoritaria en la exégesis, aunque ha sido propuesta con buenos argumentos[12]. Otros exegetas han intuido esta posibilidad, pero encuentran una seria dificultad en el hecho de que sea una mujer, no un sacerdote, quien realiza la unción[13]. Sin embargo, el carácter ritual del acto, que se refuerza con el mandato de Jesús de recordar lo que aquella mujer hizo con él, invita a considerar esta posibilidad. Las modificaciones introducidas por Marcos, en efecto, otorgan al relato una ambigüedad de la que carecen las versiones de Lucas y de Juan. Al introducirse una alusión a la unción regia, se produce un giro en el significado del gesto, antes incluso de que sea interpretado por Jesús. Esta apertura simbólica sitúa el gesto de la mujer en un nuevo horizonte e invita a pensar que, con esta modificación, Marcos ha querido dar a la acción de la mujer un sentido nuevo[14].

Los dos rasgos propios de la versión marquiana de la escena, la unción en la cabeza y el mandato de recuerdo, resultan imprescindibles para comprender adecuadamente este sentido. Por eso, antes de determinar cuál es la función de este episodio en el conjunto del relato de Marcos, es necesario considerar a qué se refiere exactamente el mandato de recuerdo y cuál es el significado preciso de la unción en la cabeza.

2. El relato de la unción en la memoria del grupo

El mandato de recuerdo presente en esta escena vincula el episodio de Betania con la predicación del evangelio por todo el mundo (Mc 14, 9). De este modo, se establece una relación concreta entre un acontecimiento del ministerio de Jesús y una actividad de los primeros grupos cristianos[15]. La ejemplaridad del gesto realizado por

[12] M. Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium: unter besonderer Berücksichtigung kultur - und religionsgeschichtlicher Hintergründe*, Altemberge 1990, 120-134; S. Lücking, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1-11,* Stuttgart 1993, 110-111; M. Sawicki, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Minneapolis 1994, 149-259.

[13] Referencias a quienes encuentran esta objeción en: M. Fander, "Frauen in der Nachfolge Jesu...", 427.

[14] H. Hearon, "The Story of the Woman ...", 112.

[15] C. J. Maunder, "A *Sitz im Leben* for Mark 14:9", *Expository Times* 99 (1987) 78-80, p. 80.

Universidad Pontificia de Salamanca

la mujer queda de este modo muy enfatizada. Al incluir el episodio entre las escenas de la traición, el evangelista quiso subrayar la actitud discipular de la mujer, en contraste principalmente con Judas, presentándola como un modelo para los grupos de seguidores a quienes dirigía su relato. Con el mandato de recuerdo, manifestó un especial interés en que este episodio no quedara en el olvido. Esta relación entre ejemplaridad y recuerdo es única en todo el evangelio. Según Marcos, el relato debe mantenerse como memoria viva capaz de recrear la identidad de la comunidad y de situarla permanentemente ante su propia misión.

El texto recoge un mensaje que se consideró importante para la vida de los primeros cristianos y que, por ello, fue intencionalmente preservado. Desempeñó una función integradora en la construcción de la memoria colectiva del grupo de seguidores y seguidoras de Jesús a los que se dirigía el Evangelio de Marcos.

Ahora bien, para comprender adecuadamente esta escena como un recuerdo significativo de este grupo o grupos de discípulos, es necesario precisar cuál es la función que desempeña la memoria colectiva en los grupos que se encuentran en situaciones similares.

En este sentido es clave el mandato de recuerdo que revela todo su sentido cuando lo situamos en el marco de los estudios sobre la memoria social[16]. Estos estudios, en efecto, han tratado de precisar

[16] También se denomina *memoria colectiva*, aunque existe una gran diversidad en el uso de los términos. Desde el campo de la sociología, algunos autores reservan el término *memoria colectiva* para hablar de la memoria de un grupo, y el de *memoria social* para referirse al modo en que lo social influye en la memoria individual. Ver: D. Paez – N. Basabe – J. L. González, "Memoria colectiva y traumas políticos", en: D. Paez et al. (eds.), *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*, Bilbao 1998, 171-206, p. 172. Por otro lado, A. Kirk, "Social and Cultural Memory" en: A. Kirk – T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text…*, 1-23, p. 3, n. 1, indica que la única diferencia es que los investigadores angloamericanos prefieren hablar de *memoria social* mientras que los alemanes utilizan *memoria colectiva* por influencia de J. Assmann. Por su parte, D. Duling, "Social Memory and Biblical Studies: Theory, Method and Application", *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006) 2-4, señala que *memoria social* es una expresión más actual que *memoria colectiva*, pero tampoco establece distinciones entre ellas. J. Fentress- C. Wickham, *Memoria Social*, Valencia 2003, 13, en su interés por afianzar más la relación entre la conciencia individual y la de las colectividades, se distancian de M. Halbwachs en la terminología, y utilizan el término *memoria social*. Una discusión más amplia se encuentra en: J. Olick-J. Robbins, "Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemotecnic Practices", *Annual Review of Sociology* 24 (1998) 105-140, p. 111. En el presente artículo, se utilizará el término *memoria social* en el sentido de *memoria colectiva*.

Universidad Pontificia de Salamanca

cuál es la estructura interna de los recuerdos colectivos, cómo se transmiten, cuáles son las variables culturales que determinan las imágenes del pasado que suelen conservar los grupos, y cómo esta memoria configura y alimenta la identidad de los mismos[17].

En sus estudios sobre el papel de la memoria en las sociedades del mundo antiguo, Jan Assmann ha elaborado un modelo que distingue entre la memoria colectiva y la memoria cultural. Esta última puede definirse como "un cuerpo reutilizable de textos, imágenes y rituales específicos de cada sociedad y de cada época, cuyo cultivo sirve para estabilizar y transmitir la auto-imagen de dicha sociedad"[18]. La memoria cultural es el resultado de un largo proceso en el cual los recuerdos fundantes se interpretan y se expresan de diferentes maneras. Este tipo de memoria se va elaborando a lo largo de un período de tiempo durante el cual el conocimiento compartido va cristalizando en relatos, símbolos, ritos o monumentos que, al transmitirse o actualizarse, otorgan al grupo solidez y estabilidad.

En la época en que se escribieron los evangelios no existía aún una memoria cultural "cristiana". De hecho, los mismos relatos evangélicos testimonian una fase inicial del proceso de formación de la memoria colectiva, en la cual los recuerdos sobre Jesús se fueron seleccionando, transmitiendo y reelaborando en los diferentes contextos[19]. Pero este proceso se inscribe en el marco de una memoria cultural muy poderosa y de carácter profundamente identitario: la memoria cultural de Israel, que está presente permanentemente en el trasfondo de los recuerdos evocados y en el modo de articularlos. De esta forma, la identidad que aquellos grupos de discípulos fueron adquiriendo en relación con dicho pasado común se situaba en una compleja encrucijada de valores y de construcciones identitarias, cuyo referente fundamental era la memoria cultural de

[17] El estudio pionero de M. Halbwachs, *La memoria colectiva*, Zaragoza 2004, ha sido desarrollado en diferentes direcciones. Véase, sobre todo: P. Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge 1989; J. Fentress - C. Wickham, *Memoria Social*...; J. Olick-J. Robbins, "Social Memory Studies...; y: A. Kirk, "Social and Cultural Memory...

[18] J. Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique* 65 (1995) 125-133, p. 130.

[19] D. Mendels, *Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World*, London 2004, 33; A. Kirk - T. Thatcher, "Jesus Tradition as Social Memory", en A. Kirk – T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text...*, 25-42, p. 34.

Universidad Pontificia de Salamanca

Israel, con la que establecieron, al mismo tiempo, una relación de continuidad y de ruptura.

En cuanto grupos que estaban emergiendo en una colectividad con una fuerte memoria compartida, parte del proceso originario de aquellos grupos de discípulos de Jesús consistió en asumir dicha memoria y reformularla conforme a su nueva experiencia. Este proceso se desarrolló en conflicto con otras interpretaciones y apropiaciones de aquella misma memoria común. Después de la muerte de Jesús, en efecto, diversos grupos de discípulos comenzaron a preservar su pasado, a crear sus propias tradiciones y, en definitiva, a forjar una memoria colectiva que difería de la de otros grupos. Pero esta nueva memoria, si quería ser significativa y comprensible, debía encajar en el marco de la memoria cultural de Israel.

Por otro lado, en el mundo antiguo, el recuerdo de los orígenes era casi siempre un recuerdo sacralizado y ritualizado, pues, debido a su estrecha relación con la identidad del grupo, el rito es un medio institucional idóneo para la transmisión del pasado significativo de un grupo[20]. Éste se reactualizaba a través de las ceremonias en las que se unían palabra y representación para preservar los elementos que otorgaban identidad a dicho grupo. Los principales acontecimientos del pasado se recordaban siempre en un contexto ritual. De este modo, el pasado no se quedaba en algo meramente cognitivo sino que tenía carácter performativo y adquiría un valor ejemplar. Al transmitirse a través de actividades conmemorativas, los recuerdos se transformaban en acciones y adquirían poder para legitimar el sentido y la función del propio grupo en el presente[21].

La relación entre la memoria colectiva y la memoria cultural, así como la función que ambas desempeñan en la construcción de la identidad de los grupos, proporcionan un marco adecuado para comprender algunos aspectos de la escena de la unción. En ella, en efecto, se evoca una historia en la que se subraya expresamente el interés por el recuerdo. Esta escena remite, además, a prácticas mnemotécnicas relacionadas con una acción ritual en la que se propone un comportamiento normativo para el grupo. Este conjunto de datos es significativo, porque, como hemos visto, el recuerdo vin-

[20] D. Mendels, "Societies of Memory in the Graeco–Roman World", en: L. T. Stuckenbruck – S. C. Barton – B. G. Wold (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity*, Tübingen 2007, 143-167.

[21] R. Poole, "Memory, History and the Claims of the Past", *Memory Studies* 1 (2008) 149-166, p. 162.

Universidad Pontificia de Salamanca

culado a un rito es una forma privilegiada de definir y preservar la identidad de los grupos[22].

Nuestra tesis es que la escena de la unción recuerda una anécdota de la vida de Jesús que fue cuidadosamente reelaborada para subrayar el carácter ritual de la acción realizada por la mujer, y que este recuerdo se propone como parte fundamental de la memoria del grupo de discípulos a los que se dirige el Evangelio de Marcos. Esta memoria grupal se definió sobre el trasfondo de la memoria cultural de Israel, en la que el rito de la unción regia ocupaba un papel importante. Consideramos que el relato presupone unos destinatarios capaces de reconocer el rito de la unción del rey sin necesidad de indicaciones explícitas. De hecho, la organización retórica de la narración en torno a este elemento le confiere una densidad sin la cual la escena resultaría abstracta e incompleta[23]. La alusión a un rito conocido, que tenía una enorme carga simbólica, sitúa la escena en un trasfondo evocador. El modo de hacerlo, sin embargo, refleja una notable distancia con respecto al antiguo rito[24].

3. El carácter ritual del relato y su relación con la memoria cultural de Israel

Al comienzo de la escena, Jesús se encuentra reclinado a la mesa en casa de Simón, el Leproso. Sin mediar palabra, una mujer irrumpe de manera brusca y realiza un gesto ambiguo. Las normas de hospitalidad incluían la acción de lavar los pies a un invitado como signo de acogida[25], pero no es eso lo que hace la mujer en el

[22] Véase: P. Connerton, *How Societies Remember*... 41-71, especialmente pp. 48-53.

[23] A. Le Donne, "Theological Memory Distortion in the Jesus Tradition. A Study in Social Memory Theory", en: L. T. Stuckenbruck – S. C. Barton – B. G. Wold (eds.), *Memory...*, 164-177, p. 164.

[24] Monika Fander es quien más ha insistido en que esta escena debe leerse sobre trasfondo del rito de la unción regia; véase: M. Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium*... 131-134; y: M. Fander, "Frauen in der Nachfolge Jesu... 423-427.

[25] Platón, *Symp.* 175a; Plutarco, *De Mul. Virt.* 242e–263c; Curtio Rufo, *Histor. Alex.* 8. 9. 27. Sobre el sentido y e trasfondo de este gesto, véase: B. Malina – R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John,* Minneapolis 1989, 223; J. González Echegaray, *Arqueología y evangelios*, Estella 1994, 201-204.

Universidad Pontificia de Salamanca

relato de Marcos. La unción en la cabeza está también atestiguada como un gesto de hospitalidad, pero los ejemplos que se pueden aducir muestran que tal gesto solía realizarlo el dueño de la casa ungiendo con aceite, no con perfume, a su invitado (Lc 7, 46; Sal 22, 5). La acción de la mujer, tal como la relata Marcos, no encaja con ninguna de estas dos prácticas.

El desarrollo narrativo de la escena tampoco permite afirmar que la hospitalidad esté de algún otro modo presente en el contexto, como sucede en el paralelo lucano, pues en ningún momento se hace referencia a ella. Este hecho le otorga a la escena una cierta ambigüedad, pues su sentido no se percibe de manera inmediata. Cabe pensar, entonces, que podría estar evocando el ritual menos cotidiano de la unción del rey. Este rito, en efecto, formaba parte de la memoria cultural de Israel y se encuentra ampliamente atestiguado en el Antiguo Oriente[26]. Ahora bien, para establecer esta relación debemos averiguar si entre ambos gestos existe un paralelismo suficientemente significativo, y si la unción en la cabeza puede entenderse como una referencia expresa a él.

Los pasajes de la Escritura que describen el ritual de la unción hablan de un acto sagrado que se realizaba en el marco de la entronización del rey (1 Re 1, 32-48; 2 Re 11, 12-20). A partir de los textos que ofrecen alguna descripción referida al lugar, oficiante, gestos o efectos (1 Sam 9, 16; 10, 1; 2 Sam 16, 13; 1 Re 1, 39; 2 Re 9, 3. 6; 11, 12) podemos definirlo como un ritual de transformación de estatus, a través del cual el que era ungido como rey adquiría públicamente un nuevo rol social[27]. El cambio se simbolizaba con la acción de derramar aceite perfumado sobre la cabeza del futuro rey. A través de este rito, el nuevo rey se convertía en el portador del poder que venía de Dios. De ahí que pudiera llamarse el "Ungido de Yahvéh" (1 Sam 24, 7; 26, 16; 2 Sam 1, 14. 16; 19, 22; Lam 4, 20). Quedaba sometido directamente a él y recibía un encargo específico de gobierno para el que quedaba legitimado.

Con la desaparición de la monarquía, este rito dejó de practicarse, pero la reflexión acerca de la figura del Ungido permaneció viva a lo largo del período del segundo templo y se hizo muy popular

[26] E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament un im altem Orient*, Berlin 1963.

[27] Sobre las características de estos ritos véase: M. McVann, "Rituals of Status Transformation in Luke-Acts: The Case of Jesus The Prophet", en: J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody 1991, 333-360, pp. 335-341.

Universidad Pontificia de Salamanca

a partir de la segunda mitad del s. II a. C.[28]. El fracaso de la dinastía asmonea y la invasión romana del año 68 a. C. crearon un clima en el que adquirió de nuevo una gran fuerza la espera de un Mesías que ocupara el trono de David. Así lo atestiguan los Salmos de Salomón (17, 32; 18, 5. 7), en los que se pide a Yahvéh que suscite a su ungido para liberar al pueblo.

Diversos escritos de la literatura de esta época retoman esta figura (*1 Hen* 48, 8-10; *2 Bar* 29, 3; 30, 1; *4 Esd* 12, 32; *4Q BendPatr*), lo cual demuestra que el imaginario simbólico asociado al Mesías davídico perduró a lo largo de los siglos I a. C – I d. C., e incluso llegó a formar parte del sustrato ideológico de las revueltas judías anteriores y posteriores al año 70 d.C.[29]. Aunque la figura del Mesías no fue concebida siempre en categorías davídicas, el círculo de ideas que rodeaban a las tradiciones sobre la monarquía estaba presente en las diversas imágenes mesiánicas y les otorgaba cierta unidad[30]. Se puede afirmar que la mayoría de los judíos del siglo I d. C., incluso aquellos pertenecientes a grupos marginales, que concebían a un Mesías en categorías sacerdotales o con matices más escatológicos, pensaban en una figura davídica al evocar el título de "Ungido". Del dato queda constancia también en el salterio, puesto que en las oraciones sálmicas el término *ungido* se refiere explícitamente al rey[31].

La reiteración con la que diversos textos de la Escritura recogen el rito de la unción del rey, así como la centralidad de la imagen del Mesías-Rey en la literatura posterior, permiten suponer que dicho rito pertenecía a la memoria cultural de Israel y formaba parte de su patrimonio simbólico en el siglo I d. C. Así lo demuestra la amplia discusión que se encuentra en el Talmud de Babilonia sobre la composición y el uso del óleo de la unción (*bKer* 5a-6a)[32]. La discusión contiene diversas *baraitot* que transmiten tradiciones orales de la época de los *tannaim*, por tanto muy cercanas en el tiempo al momento de la composición del Evangelio de Marcos.

[28] W. Horbury, "Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha", en: J. Day (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Sheffield 1998, 402-433, pp. 406-419.

[29] J. J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, 199-204.

[30] W. Horbury, "Messianism… 423-432.

[31] Véase: Sal 2, 2-6; 18, 50-51; 44, 8; 83, 10; 88, 21; 131, 10. 17.

[32] I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Kodashim in Three Volumes*. Volume 3. London 1948, 31-38. Agradecemos esta observación al Prof. Fréderic Manns.

Universidad Pontificia de Salamanca

Varios detalles de esta discusión, en efecto, aluden a aspectos que aparecen en el relato marquiano de la unción. En primer lugar, se describe la composición del óleo a base de diversos ungüentos aromáticos, entre ellos la mirra (5a). En segundo lugar, aunque se habla de la unción del Tabernáculo y del Sumo Sacerdote, casi toda la discusión se centra en la unción de los reyes (5b). Por último, encontramos una interesante discusión sobre el orden en que deben realizarse los dos gestos centrales del rito: derramar el óleo sobre la cabeza y ungir la frente (6a).

El relato marquiano de la unción encaja bien en el ritual de la unción regia que presupone esta discusión del Talmud: el uso del perfume, la estrecha vinculación del rito con la entronización del rey, y la descripción del gesto de derramar el perfume sobre la cabeza como parte fundamental del rito.

Podemos presuponer, por tanto, que los destinatarios del Evangelio de Marcos eran capaces de descubrir en el gesto de la mujer los rasgos de la unción mesiánica. Su gesto reproducía el rito de la unción regia, pero lo hacía de una forma tan radicalmente nueva que el antiguo rito quedaba completamente redefinido.

4. El rito de la nueva "unción mesiánica" de Jesús

Leída en este trasfondo, la escena narrada por Marcos es, al mismo tiempo, una evocación del rito de la unción y una interpretación completamente nueva de él. A partir de los elementos disonantes, el evangelista realizó una cuidadosa redefinición del mesianismo de Jesús. Se produjo, de este modo, un proceso de apropiación y reinterpretación de la memoria cultural de Israel, a partir de la cual se subrayó un rasgo fundamental de la identidad de Jesús y del grupo de sus discípulos.

Los elementos comunes, así como la radical novedad del gesto de la mujer, pueden observarse comparando el ritual de la unción con la escena de Betania.

Universidad Pontificia de Salamanca

	RELATOS DE UNCIÓN REGIA	UNCIÓN EN BETANIA
Lugar	Casa de Jesé (David: 1 Sam 16, 13). Santuario de Guihón (Salomón: 1 Re 1, 33-34). Templo (Joás y reyes de Judá a partir de Salomón).	Casa de Simón, el Leproso (Mc 14, 3)
Oficiante	Profeta (Saúl y David son ungidos por Samuel: 1 Sam 10, 1; 16, 13; Jehú es ungido por Eliseo: 2 Re 9, 3. 6). Sacerdote (Salomón es ungido por Sadoq: 1 Re 1, 39 y Joás por Yehoyadá: 2 Re 11, 12).	Mujer anónima (Mc 14, 3)
Destinat.	Candidato al trono (1 Sam 9,16; 2 Sam 2,4; 5, 3; 2 Re 23, 30; 2 Re 6, 3).	Jesús (Mc 14,3)
Rito	Tomar una vasija especial (1 Sam 16, 13: *keras*) que contiene aceite de oliva con algunos aditamentos (1 Sam 10, 1; 1 Sam 16, 13; 2 Re 9, 3. 6: *elaion*) y derramarlo sobre la cabeza del candidato al trono.	Romper un frasco de perfume y derramarlo sobre la cabeza de Jesús (Mc 14,3; *alabrastron, myron*).
Testigos	Pueblo (1Sam 16, 13; 2 Sam 2, 4; 1 Re 1,39; 2 Re 11, 12).	Comensales (Mc 14,4)
Efecto	Simbólicamente, el candidato recibe el Espíritu de Dios (1 Sam 16, 13). El efecto es carismático y le otorga un nuevo estatus: jefe del pueblo con poder político, social y militar (2 Re 9, 6-9).	Nuevo estatus: Jesús es Mesías por su pasión y muerte (Mc 14, 8)

En primer lugar se observa que ha cambiado la localización espacial del rito. La unción no acontece en un lugar sagrado (el templo o el santuario), sino en la casa de un hombre cuyo sobrenombre revela una pureza dudosa. Este cambio revela una actitud polémica hacia el templo, que recuerda otras escenas en las que Jesús ha cuestionado su validez (Mc 11, 15-17), y donde ha desafiado la enseñanza de los escribas sobre el sentido de su mesianismo (Mc 12, 35-37). Evoca también las escenas de traición y engaño entre las

Universidad Pontificia de Salamanca

cuales se intercala el episodio de Betania (Mc 14, 1-2. 10-11). Los escribas y los jefes de los sacerdotes, que se reúnen en el templo, son incapaces de reconocer al Mesías. El reconocimiento se produce en un lugar distante y poco oficial, el interior de una casa, que se convierte así en un espacio adecuado para desvelar el nuevo mesianismo de Jesús.

Además de este cambio espacial, se produce un segundo cambio que refleja una inversión de roles sociales y religiosos. El celebrante del rito no es un profeta sino una mujer, que realiza una función impensable en el Judaísmo del siglo I. El nuevo rito se presenta así en abierto contraste con los esquemas y valores de la sociedad y del grupo religioso dominante. Este es, quizás, el rasgo más llamativo de la escena entendida como redefinición del rito de la unción mesiánica, aunque, como ya hemos dicho, algunos encuentran en él la principal dificultad para aceptar esta interpretación.

La extrañeza que suscita el gesto de la mujer se refleja incluso en los comentarios de los discípulos y comensales. Sin embargo, la respuesta de Jesús a favor de ella invita a profundizar en su sentido y a descubrir la relación que establece entre dicho gesto y su propia muerte. De este modo, la acción ritual queda referida al cuerpo de Jesús. Él ocupa el centro de la interpretación simbólica. El rito que ha llevado a cabo la mujer se convierte así en un instrumento de reconocimiento y legitimación de su persona, en un signo formal de adhesión a él.

A esta transformación del rito corresponde una nueva interpretación del mismo. En esta escena, de hecho, las expectativas mesiánicas se redefinen de manera radical. El evangelista se sirve de este episodio situado al comienzo de la pasión para explicitar narrativamente el sentido del mesianismo de Jesús, pero no lo hace a través de palabras o conceptos abstractos, sino dando un nuevo sentido a un rito tradicional.

Ahora bien, el alcance de esta nueva definición de la identidad mesiánica de Jesús no queda reflejado tan solo en las rupturas que se perciben en el nuevo rito. En el versículo final (Mc 14, 9), sus palabras presentan como modelo a la mujer que lo ha ungido y la sitúan en el centro del recuerdo. Así es como se explica el sentido del gesto realizado por ella. No es un rito que haya de repetirse, sino una acción que debe ser recordada y contada “en memoria de ella”. Este gesto no sólo habla de la identidad de Jesús, sino que tiene también implicaciones para el grupo de sus discípulos y para su misión en el mundo. Todo ello refleja un alto grado de reflexividad orientada a definir no sólo la identidad de Jesús, sino también la del grupo de

Universidad Pontificia de Salamanca

sus seguidores y seguidoras. Al igual que la mujer, ellos también deben ser capaces de reconocer y aceptar que el mesianismo de Jesús, el camino por el que llegará su Reino, es el de la entrega de la propia vida por muchos.

El hecho de que en Mc 14, 3-9 aparezca este mandato de recuerdo indica que la escena tiene carácter fundante. En el pasado referido a la persona de Jesús se proyecta la situación presente de la comunidad y se establece un nexo que debe conservarse y desarrollarse. La acción ritual que ha realizado la mujer guarda relación con el origen y la identidad del grupo y por ello no debe ser olvidada. El mandato se refiere a la predicación del evangelio en cualquier parte del mundo, pero se focaliza en la mujer que unge a Jesús. Quienes anuncien la buena noticia deberán tener siempre presente el significado de su gesto. Éste, en efecto, se refiere a lo que se debe predicar acerca de Jesús: él es el Mesías, pero no en un sentido triunfante, sino en relación al sufrimiento y la muerte. Tal es la memoria de Jesús que debe ser mantenida y predicada como buena noticia.

Así pues, la escena marquiana de la unción presenta una acción ritual en la que subyacen concepciones, símbolos e imágenes que dan un nuevo significado al mesianismo de Jesús. En su base está un rito tradicional de Israel que ha sido radicalmente transformado; un rito que expresa plásticamente en qué sentido puede afirmarse que él es el Mesías. Marcos ha modificado intencionadamente la *chreia* tradicional para mostrar que Jesús no asume un mesianismo de poder, sino un mesianismo sufriente, exhortando de este modo a los destinatarios de su evangelio a redefinir sus propias expectativas mesiánicas. La importancia de este episodio para los destinatarios del evangelio se refleja también en el lugar que ocupa dentro de la trama narrativa del evangelio, como veremos a continuación.

5. La identidad mesiánica de Jesús en el relato de Marcos

La pregunta por la identidad de Jesús ocupa un lugar central en el evangelio de Marcos. Se trata de una cuestión abierta que no será aclarada hasta el final del relato. Las rotundas afirmaciones que se hacen desde el comienzo sobre dicha identidad, al asignarle los títulos de Mesías (Mc 1, 1) e Hijo de Dios (Mc 1, 11), son sólo el punto de partida de un proceso en el que se tratará de clarificar y

Universidad Pontificia de Salamanca

precisar dicha identidad[33]. El narrador asume inicialmente estas dos afirmaciones, pero a lo largo de la narración quedará claro que la adecuada comprensión de su significado no es tarea fácil ni para los personajes del relato ni para los lectores del evangelio, porque la forma de actuar de Jesús y sus palabras revelan profundos desajustes respecto a las imágenes tradicionales que evocaban estos títulos. El desconcierto aumenta a medida que avanza la narración, y este mismo hecho implica cada vez más intensamente al lector en la búsqueda que llevan a cabo los personajes del relato.

Las dos afirmaciones básicas sobre la identidad de Jesús que aparecen en la presentación inicial están presentes implícitamente a lo largo de toda la narración. A través de esta presentación, el narrador ha situado al lector en una posición ventajosa con respecto a los personajes del relato, que nada saben de dicha revelación inicial. En ella, la afirmación de que Jesús es Mesías (Mc 1, 1) queda inicialmente precisada con la revelación celeste de su identidad como Hijo de Dios (Mc 1, 11). No obstante, aunque los dos títulos están estrechamente relacionados entre sí, es posible seguir la trayectoria de cada uno de ellos, tratando de identificar cómo los valora el narrador, pues su valoración representa el punto de vista normativo, a través del cual se puede llegar a conocer la verdadera identidad de Jesús.

Desde el comienzo se advierte que para descubrir dicha identidad es necesario reconocerle como Hijo de Dios (Mc 1, 11). Este título aparece más tarde explícitamente en algunos momentos clave del relato marquiano (Mc 9, 7; 14, 62-63; 15, 39), pero también se hace presente implícitamente en la forma de actuar de Jesús o en sus palabras (Mc 2, 5-7. 28). El punto de vista del narrador sobre este título es siempre positivo, aunque en casi todos los casos se trata de una revelación velada[34]. No ocurre lo mismo con la caracterización de Jesús como Mesías, pues cuando aparece este título aplicado a Jesús se hace necesario precisar cuál es su sentido. El narrador

[33] Algunos manuscritos añaden el título "Hijo de Dios", en Mc 1, 1, pero la crítica textual se encuentra dividida acerca de su pertenencia o no al texto original de Marcos; véase: M. Vironda, *Gesù nel Vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*. Bologna 2003, 40-41; y: J. Marcus, *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, Salamanca 2010, 148. En todo caso, este título aparece en el relato del bautismo que forma parte de la presentación de Jesús.

[34] Véase: H. L. Chronis, "To Reveal and to Conceal: A Literary-Critical Perspective on 'the Son of Man' in Mark", *New Testament Studies* 51 (2005) 459-481.

Universidad Pontificia de Salamanca

muestra así que una comprensión inadecuada del mismo puede conducir a una visión equivocada de la identidad de Jesús.

En los capítulos que narran la primera fase de la actividad pública de Jesús (Mc 1, 14–8, 26), sus palabras y acciones suscitan diversos interrogantes acerca de su identidad (Mc 1, 27; 2, 7; 4, 41; 6, 3). Su fama se extiende pero nadie sabe bien quién es. Además, el suspense que se crea en torno a su persona se acrecienta a través de la prohibición de hablar sobre él (Mc 1, 25; 3, 12; 5, 8; 8, 30).

La pregunta acerca de la identidad de Jesús encuentra una primera respuesta explícita en las opiniones de la gente y de Herodes (Mc 6, 14-16). A través del relato se percibe que para el narrador estas opiniones son insuficientes e inadecuadas. Por eso, al concluir la primera fase de su actividad pública, el mismo Jesús plantea abiertamente dicha pregunta, distinguiendo entre la opinión de la gente (Mc 8, 27-28) y la de sus discípulos más cercanos (Mc 8, 29-30).

La respuesta de Pedro: "Tú eres el Mesías (Ungido)" (Mc 8, 29) parece indicar que los discípulos han descubierto finalmente su verdadera identidad. Esta afirmación, en efecto, coincide con la que ha expresado el narrador al comienzo de su relato (Mc 1, 1). Al descubrir esta coincidencia, el lector puede deducir que Pedro y los demás discípulos han interpretado bien la actuación de Jesús, pues su punto de vista coincide con el del narrador. Sin embargo, la reacción de Jesús muestra enseguida que también ésta es una respuesta insuficiente, pues el mandato de silencio se refiere expresamente a su identidad: "les increpó para que no hablaran a nadie acerca de él" (Mc 8, 30). El anuncio de la pasión y la enseñanza que viene a continuación muestran que la afirmación de Pedro debe incluir el destino sufriente de Jesús. El narrador no rechaza su confesión, pero le invita, a él y a los demás discípulos, a no hablar por ahora acerca de Jesús, esperando que la instrucción que sigue les ayude a comprender en qué sentido se puede afirmar que es él el Ungido[35].

En la instrucción posterior (Mc 8, 31–9, 1), en efecto, su identidad aparece estrechamente ligada a su destino de muerte. Por eso, hasta que los discípulos no comprendan que el sufrimiento y la muerte son parte esencial del destino de Jesús, no podrán comprender la naturaleza de su mesianismo. Aunque Jesús habla con toda claridad (Mc 8, 38) y el anuncio de su pasión se repite otras dos veces

[35] M. Vironda, *Gesù nel Vangelo di Marco*… 143-146.

Universidad Pontificia de Salamanca

(Mc 9, 30-32; 10, 32-34), la reacción de los discípulos revela repetidamente su incapacidad para comprender (Mc 9, 35; 10, 37). Por eso, cuando llegue el momento de la pasión, todos le abandonarán (Mc 14, 50) y Pedro le negará (Mc 14, 66-68). Su trayectoria, ejemplar al comienzo por su prontitud para dejarlo todo y seguir a Jesús (Mc 1, 14-16; 2, 14), acaba siendo un mal ejemplo para los lectores del evangelio, que son invitados a reflexionar sobre su propia comprensión del mesianismo de Jesús.

Esta invitación a los lectores continúa en los capítulos siguientes, que narran la actividad de Jesús en Jerusalén. De camino hacia la ciudad santa y en el momento de entrar en ella, es aclamado como "Hijo de David", primero por un ciego (Mc 10, 47-48) y luego por los que le acompañaban (Mc 11, 9-10). Esta afirmación evoca la respuesta de Pedro, pero ahora es un grupo más amplio el que se hace eco de esta forma de entender el mesianismo de Jesús. Más adelante, en el contexto de una enseñanza pública que tiene lugar en el templo, el mismo Jesús pondrá de manifiesto que esta visión del Mesías refleja la opinión y la enseñanza de los maestros de la ley (Mc 12, 35). Él, sin embargo, se distancia radicalmente de este mesianismo dinástico, aduciendo un argumento tomado de la Escritura (Mc 12, 35-37). El lector descubre una vez más que la confesión "Jesús es el Mesías" necesita ser precisada, y que el título "Hijo de David" no expresa adecuadamente la identidad mesiánica de Jesús[36].

Sorprendentemente, después de estas alusiones críticas al título de Mesías entendido en sentido dinástico, en una de las escenas más llamativas del evangelio, el narrador presenta al mismo Jesús reconociendo ser el Mesías delante del Sanedrín (Mc 14, 61-62). Cuando el Sumo Sacerdote le pregunta si es él es "el Mesías Hijo del Bendito", Jesús responde afirmativamente: "Yo soy", provocando con ello su condena (Mc 14, 64). Esta escueta respuesta, que evoca la revelación del nombre de Dios en el Sinaí (Ex 3, 6), va seguida, sin embargo, de una aclaración importante que anuncia la entronización de Jesús a la derecha de Dios y su futura manifestación gloriosa. En esta declaración vuelven a unirse, casi al final del relato marquiano, los dos títulos que aparecen en la presentación inicial. Con ella el narrador pone fin a la intriga acerca de la identidad de Jesús que atraviesa todo el evangelio. Ahora que la trama del relato se ha orientado decisivamente hacia la cruz, Jesús puede

[36] J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Edinburg 1992, 139-145; M. Vironda, *Gesù nel Vangelo di Marco*… 149-154.

Universidad Pontificia de Salamanca

reconocer abiertamente que es el Mesías Hijo de Dios, pues en este contexto tal título sólo puede entenderse en relación con su muerte.

La redefinición radical del título de Mesías que el narrador ha ido presentado al contar la segunda parte de la actividad pública de Jesús podría explicar el sorprendente cambio de actitud que supone la confesión ante el Sumo Sacerdote. Podría pensarse que, después de haber aclarado que dicho título sólo puede aplicarse a Jesús si se acepta su destino sufriente, y que la comprensión dinástica del mismo es insuficiente, Jesús puede reconocer que él, efectivamente, es el Mesías. Con todo, el lector puede tener la sensación de que existe cierta discontinuidad entre los comentarios críticos de Jesús y su aceptación sin reservas de este título. Tal discontinuidad desaparece, sin embargo, cuando se descubre que, en la escena de Betania, Jesús ha sido ungido como Mesías con un rito nuevo que expresa la novedad de su mesianismo.

Como hemos dicho ya, la escena de la unción ha sido situada por Marcos intencionadamente al comienzo del relato de la pasión. Forma parte de un tríptico compuesto por el evangelista, que ha querido relacionar la unción con el complot que pone en marcha su pasión[37]. Ahora bien, en el conjunto de la narración marquiana, el relato de la pasión desempeña una función muy precisa, que en la retórica antigua se conocía con el nombre de *anagnórisis*. Ésta consistía en el descubrimiento de la verdad oculta acerca de uno de los personajes, generalmente el protagonista, que desencadenaba un cambio importante en el curso de la acción[38]. En Marcos, la *anagnórisis* de Jesús, es decir, el descubrimiento de su verdadera identidad, tiene lugar en el relato de la pasión. En este sentido, el punto culminante de la narración marquiana no es la respuesta de Pedro a la pregunta de Jesús (Mc 8, 29), sino la respuesta de Jesús a la pregunta del Sumo Sacerdote (Mc 14, 61-62), pues es en ella donde se revela la verdadera identidad de Jesús que tiene que ver con su condición mesiánica[39].

Colocada justo al comienzo del relato de la pasión, la escena de la unción tiene, en cierto modo, una función "mistagógica". En ella,

[37] Sobre este recurso típicamente marquiano, véase: J. R. Edwards, "Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives", *Novum Testamentum* 31 (1989) 193-216, pp. 208-209; véase también: E. Broadhead, *Prophet, Son, Messiah. Narrative Form and Function in Mark 14-16*, Sheffield 1994, 35-36.

[38] Aristóteles, *Ars Poet.* 1450b.

[39] S. Lücking, *Mimesis der Verachteten*… 108-111.

Universidad Pontificia de Salamanca

en efecto, se ofrecen las claves para leerlo adecuadamente, pues desde el comienzo queda claro que la mujer que unge a Jesús es la única que ha entendido el sentido de lo que le va a suceder. Estas claves se revelan en lo que ella hace, es decir, en el hecho de ungirle en la cabeza, un gesto que, como hemos visto, evoca el ritual de la unción mesiánica definiéndolo de una forma completamente nueva. En esta nueva comprensión del rito, la unción no tiene que ver con la gloria y el poder, sino con la entrega de la propia vida (Mc 10, 45), que le lleva a Jesús hasta la sepultura. La unción anticipada anuncia que Jesús será constituido Mesías en el momento de su muerte. Esta forma de entender su mesianismo evoca los anuncios de la pasión a través de los cuales Jesús había tratado de explicar a sus discípulos lo que significaba confesarle como Mesías. Ahora, sin embargo, esta convicción no se expresa a través de enseñanzas, sino por medio de una acción ritual que tiene carácter preformativo, es decir, que realiza aquello que significa.

El mandato de recordar lo que la mujer ha hecho cobra todo su sentido cuando dicha acción se entiende como un gesto ritual que expresa la verdadera identidad de Jesús. El carácter ritual del gesto realizado por la mujer hace de este episodio un recuerdo mucho más elocuente que cualquier palabra o enseñanza. Por otro lado, la estrecha vinculación de este gesto con la revelación de la auténtica identidad mesiánica de Jesús explica por qué debe ser recordado allí donde se anuncie el evangelio. Desde el punto de vista del narrador, el contenido fundamental del evangelio es la afirmación de que Jesús es Mesías (Mc 1, 1), pero el sentido de esta afirmación sólo se entiende después de conocer la verdadera identidad de Jesús, que se revela plenamente en su pasión. El gesto de la mujer tiene que ser recordado porque en él se expresa de manera única esta nueva identidad.

Universidad Pontificia de Salamanca