

# La resurrección de Lázaro y la unción en Betania (Jn 11,1–12,11) a la luz del ritual de duelo de la antigüedad

---

Estela Aldave Medrano

CENTRO REGIONAL DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN (ZARAGOZA)

FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE DE ESPAÑA (VITORIA)

**RESUMEN** Los datos sobre el ritual de duelo del mundo mediterráneo antiguo iluminan el significado de los pasajes joánicos de la resurrección de Lázaro y la unción en Betania (Jn 11,1–12,11). Esta sección, que es el resultado de una particular elaboración de tradiciones preevangélicas, constituye una unidad literaria en la que se presentan un ritual de duelo que se quiebra y acciones rituales innovadoras; en concreto, el estudio plantea que el cuarto evangelio ha transformado la escena de la unción en un banquete de difuntos. La perspectiva adoptada permite descubrir el sentido del relato para su audiencia original, familiarizada con el ritual de duelo de su contexto, así como proponer algunas acciones rituales plausibles que la comunidad de Juan llevaría a cabo tras la muerte de sus miembros.

**PALABRAS CLAVE** Evangelio de Juan, ritual, duelo, Lázaro, unción, Betania.

**SUMMARY** *The data about the old Mediterranean mourning ritual enlighten the meaning of the Johannine narratives of Lazarus's resurrection and the anointing at Bethany (Jn 11:1–12:11). This section, which is the result of a particular pre-gospel tradition development, represents a literary work that shows a mourning ritual breakdown and ritual innovation. Specifically, this paper raises that the Fourth Gospel has become the anointing narrative in a funeral banquet. The perspective adopted allows to discover the meaning of the story for its original audience, familiar with the mourning ritual of its context. It also suggests some ritual actions that the Johannine community will carry out after its member's death.*

**KEYWORDS** *John's Gospel, Mourning, Ritual, Lazarus, Anointing, Bethany.*

Entre los diversos ámbitos de la existencia humana del contexto en el que se desarrolló el cristianismo de los orígenes, había dos especialmente relevantes: la preocupación por la muerte, que se expresaba, entre otros, en

una serie de acciones rituales de difuntos, y la celebración de banquetes. Los dos aparecen con notable insistencia en las actividades desarrolladas por las asociaciones voluntarias del mundo grecorromano (*collegia*)<sup>1</sup> y en algunos textos del Nuevo Testamento<sup>2</sup>. Éste es también el caso del evangelio de Juan, en concreto, de la sección que nos proponemos abordar aquí (Jn 11,1–12,11). En esta narración se presentan a unos personajes directamente afectados por la muerte de Lázaro (de modo destacado Marta y María), se describe la manera en la que la aparición en escena de Jesús transforma las circunstancias en las que se encuentran y su forma de comprender la vida y la muerte (Jn 11,1–44), y, finalmente, se narra la celebración de un banquete del que participan los que anteriormente estaban en duelo (Jn 12,1–8).

Los motivos señalados parecen estar indicando que la realidad social y cultural en la que se escribió el cuarto evangelio, y muy posiblemente, como indicaremos a continuación, la situación en la que se encontraba la propia comunidad, han dejado huella en el texto. Por otra parte, uno de los rasgos que destacan en la escena descrita en Jn 11,1–12,11 es que se desarrolla en un contexto de duelo, cuyas características socialmente convencionales (es decir, las principales fases del ritual y las acciones que debían realizarse en cada una de ellas) serían conocidas por la audiencia de Juan<sup>3</sup>. Por esta razón, nos vamos a acercar al texto atendiendo a sus rasgos rituales, que serán comparados con las costumbres del contexto grecorromano y judío; prestaremos asimismo atención, aunque someramente, a las creencias sobre el destino de los muertos que encontramos en el cuarto evangelio. La perspectiva adoptada

1 P. A. HARLAND, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Augsburg Fortress, Minneapolis 2003) 47-50.67-69.

2 R. S. ASCOUGH, "Of Memories and Meals: Greco-Roman Associations and the Early Jesus-Group at Thessalonikē", en: L. N. NASRALLAH et al., *From Roman to Early Christian Thessalonikē: Studies in Religion and Archaeology* (Harvard University Press, London 2010) 49-72, p. 49.

3 En las páginas que siguen utilizaremos con frecuencia el término 'audiencia' para designar a los destinatarios del cuarto evangelio. La opción se debe al hecho de que la práctica más habitual en el cristianismo primitivo era leer los textos en voz alta en un contexto comunitario, de modo que sus destinatarios originales no accedieron a ellos principalmente a través de la lectura individual, sino mediante un acto de escucha. Para el tema, ver H. Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts* (Yale University Press, New Haven – London 1995) 203-205. Para una discusión más reciente sobre la cuestión, cf. L. W. HURTADO, "Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Text in Early Christianity": *NTS* 60.3 (2014) 321-340, esp. pp. 226-227.338-339. El autor, aunque considera que esta dimensión oral de los textos ha sido sobredimensionada por un sector de estudiosos, acepta su proclamación en voz alta en contextos comunitarios.

nos va a posibilitar extraer algunas conclusiones significativas en lo que se refiere al significado del pasaje para su audiencia original así como proponer que el texto puede estar reflejando algunas acciones rituales de difuntos de la comunidad joánica. Este último aspecto nos va a permitir plantearnos preguntas sobre una cuestión relevante, a saber, la respuesta ritual ante la muerte en el cristianismo de los orígenes.

### I. EL PARTICULAR RECUERDO JOÁNICO DE LA RESURRECCIÓN DE UN MUERTO

Uno de los rasgos que llaman la atención de la historia narrada en Jn 11,1-12,11 es que, si bien evoca pasajes de resurrecciones de muertos realizadas por Jesús conocidos por la tradición sinóptica (Mc 5,22-24.35-43 y par.; Lc 7,11-17), presenta diferencias significativas respecto a ellos<sup>4</sup>. Si tenemos en cuenta los lugares señalados, del relato joánico sobresalen algunos aspectos, de los que vamos a prestar atención, en concreto, a cuatro.

El primero de ellos es el carácter definitivo de la muerte de Lázaro. Mientras que en el episodio de la hija de Jairo, Jesús aparece cuando la niña acaba de morir y está todavía en la casa (Mc 5,38), y en el de el hijo de la viuda de Naín su intervención se produce durante la procesión fúnebre hacia el sepulcro (Lc 7,12), en el caso de Lázaro Jesús llega cuando lleva ya cuatro días muerto en el sepulcro (Jn 11,17). Dado que, según las creencias judías de la época, el alma andaba en torno al cuerpo difunto durante tres días y al cuarto marchaba al reino de los muertos (QoR XII, 6; LvR XVIII, D)<sup>5</sup>, el dato señala que ya ha desaparecido cualquier esperanza de que Lázaro vuelva a vivir.

4 Un estudio que presta atención al núcleo común de los relatos evangélicos de resurrecciones de muertos y a sus posteriores y diversos desarrollos es G. ROCHAIS, *Les recits de resurreccion des morts dans le Nouveau Testament* (Cambridge University Press, Cambridge 1981).

5 Cf. QoR XII, 6: "(Debes pensar en tu Creador... antes de que...) se haga añicos el cántaro en la fuente se refiere al estómago humano, (porque) a los tres días (de la muerte), éste se rompe y le devuelve (lo que contenga) a la boca, diciéndole: 'ahí tienes, ¡toma lo que me diste después de robar y saquear!"; LvR XVIII, I: "[...] R. Abba b. R. Pappai y R. Joshua de Sikinín dijeron en nombre de R. Levi: Durante tres días [después de la muerte] el alma ronda el cuerpo, intentando volver a entrar en él, pero en cuanto ve que su apariencia cambia, se va, como está escrito, *Cuando la carne que está sobre él se deforma, su alma se lamentará sobre él* (Job XIV, 22). Bar Kappara dijo: El dolor del duelo dura tres días. ¿Por qué? Porque [durante ese periodo de tiempo] se reconoce la forma de la cara, tal y como hemos aprendido en la Misná: La evidencia

El segundo aspecto destacable, sobre el que volveremos más adelante y que no encontramos en los textos sinópticos señalados, es que el sepulcro de Lázaro se describe en términos muy semejantes a la presentación joánica del sepulcro de Jesús (Jn 20,1-18)<sup>6</sup>; en ambos lugares encontramos, además, personajes femeninos en situación de duelo (María de Betania y María Magdalena) caracterizados de modo muy similar<sup>7</sup>. Esta asociación entre los dos sepulcros liga asimismo los acontecimientos que se producen en ambos, tiñendo de un tono pascual la escena de Lázaro.

El tercer aspecto a señalar es que, mientras que los relatos sinópticos describen la situación de los personajes afectados por la muerte de un modo sucinto, en Jn 11,1-12,11 es presentada con detalle<sup>8</sup>: la narración presta atención a la inquietud generada por la aparición de una enfermedad que puede provocar la muerte (11,1.3), al sufrimiento y la crisis que se producen cuando ésta finalmente acontece (11,21.32-33) y a las consecuencias que tiene para Marta y María, que se encuentran en situación de duelo, el hecho de encontrarse personalmente con Jesús (11,21-37). No podemos pasar tampoco por alto que la familia de Betania presenta unas características muy peculiares: está formada únicamente por hermanos<sup>9</sup> (es notoria la ausencia de padre, madre, esposa o esposos) y éstos son presentados como amigos a quienes Jesús ama

---

[para probar la muerte de un hombre] es admisible sólo en lo que respecta a toda la cara, con la nariz, y sólo [para quien ha visto el cadáver] dentro de los tres días [después de la muerte]" (traducción propia a partir de la traducción inglesa).

6 B. LINDARS, *The Gospel of John: Based on the Revised Standard Version* (Eerdmans, Michigan 1972, reimpr. 1981) 399.402; D. A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1994) 214-216; C. S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary II* (Baker Academic, Michigan 2003) 848.

7 Algunos estudios que han puesto de relieve el paralelismo en relación con la caracterización de ambos personajes son I. R. KITZBERGER, "Mary of Bethany and Mary of Magdala - Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response": *NTS* 41 (1995) 564-586; M. A. BEAVIS, "Reconsidering Mary of Bethany": *CBQ* 74 (2012) 281-297.

8 D. M. H. TOVEY, "On not Unbinding the Lazarus Story: The Nexus of History and Theology in John 11:1-44", en: P. N. ANDERSON et al., *John, Jesus, and History II. Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (SBL, Atlanta 2009) 213-223, p. 216; Jo-Ann BRANT, *John* (Baker Academic, Michigan 2011) 170.

9 Los sustantivos ἀδελφὴ y ἀδελφὸς aparecen en 11,1.2.19.21.23.32.

(11,3.5.11.36)<sup>10</sup>, rasgos que en el cuarto evangelio son prototípicos de los discípulos y, consecuentemente, de los creyentes (13,34-35; 15,12-15.17; 20,17)<sup>11</sup>.

Finalmente, el cuarto aspecto tiene que ver con la prolongación de la narración una vez ya se ha producido la resurrección del muerto, una característica ausente en los sinópticos. Así, el cuarto evangelio describe la celebración de una cena (δειπνον, 12,2) en la que participan, entre otros, los hermanos de Betania y Jesús<sup>12</sup>. Esta sección del texto (Jn 12,1-8) es fruto de la particular elaboración joánica de un episodio de la vida de Jesús, su unción, transmitido por los cuatro evangelios de diferentes modos (cf. Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Lc 7,36-50)<sup>13</sup>. Aunque nos ocuparemos con más detenimiento del texto posteriormente, adelantamos ya aquí un elemento significativo: el vínculo que establece el cuarto evangelio entre la muerte y el duelo por Lázaro y su posterior salida del sepulcro por un lado, y la cena de Betania en la que Jesús es ungido por una mujer por otro. Como veremos a continuación, en el mundo antiguo era habitual celebrar una comida con la que se cerraba un ciclo del duelo. Esto nos va a llevar a proponer que el cuarto evangelio ha transformado la escena tradicional de la unción en un banquete de difuntos, otorgando así al conjunto (Jn 11,1-12,11) un sentido muy particular.

10 En los versículos señalados se repiten los verbos φιλέω y ἀγαπάω. Para un buen número de estudiosos ambos términos son utilizados en Juan indistintamente, como sinónimos. Así, por ejemplo, C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan* (Cristiandad, Madrid 2003) 591; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan (I-XII)* (Cristiandad, Madrid 1979) 675. Un trabajo representativo de la postura diversa es J. N. SANDERS, "Those Whom Jesus Loved" (John XI.5)": *NTS* 1 (1954-1955) 29-41.

11 En estos lugares de Juan se repite nuevamente el verbo ἀγαπάω y encontramos asimismo los sustantivos ἀγάπη y φίλος. En 20,17 María Magdalena recibe el mandato de Jesús de anunciar a "sus hermanos" (τοὺς ἀδελφοὺς μου) que le ha visto vivo. Un estudio que destaca cómo los hermanos de Betania son caracterizados en Juan de un modo prototípico para la comunidad joánica es P. F. ESLER – R. A. PIPER, *Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approaches to the Gospel of John* (Fortress Press, Minneapolis 2006).

12 Podría considerarse un leve paralelo en la orden que da Jesús de dar de comer (φαγεῖν) a la hija de Jairo tras devolverle a la vida (Mc 5,43), un dato que se mantiene en Lc 8,55 y es omitido por Mateo, aunque el desarrollo joánico presenta características diferentes.

13 Muchos estudios han abordado el episodio de la unción desde el punto de vista histórico crítico. Algunos de ellos son E. R. GOODENOUGH, "John a Primitive Gospel": *JBL* 64.2 (1945) 145-182, especialmente pp. 152-155; D. DAUBE, "The Anointing at Bethany and Jesus' Burial": *ATR* 32 (1950) 186-199; A. LEGAULT, "An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee (Lk 7,36-50) and Bethany (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Jn 12,1-8)": *CBQ* 16 (1954) 131-145; F. L. CRIBBS, "St. Luke and the Johannine Tradition": *JBL* 90.4 (1971) 422-450, especialmente pp. 437-441; R. HOLST, "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method": *JBL* 95.3 (1976) 435-446; J. F. COAKLEY, "The Anointing at Bethany and the Priority of John": *JBL* 107/2 (1988) 241-256; C. V. MALZONI, "Da cabeça aos pés. A unção de Jesus em Betânia, em Mc 14,3-9 e nos textos afins na tradição evangélica": *PerTeol* 30 (1998) 95-106.

Por otra parte, el relato que nos ocupa está relacionado con la sección discursiva que sigue a la curación del paralítico de Betesda, en concreto, con Jn 5,21.24-25.28-29. En estos versículos Jesús hace las siguientes afirmaciones:

Como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere (Jn 5,21)

En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en el juicio, pues ha pasado de la muerte a la vida. En verdad, en verdad os digo que llega la hora (ya estamos en ella) en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán (Jn 5,24-25)

No os extrañéis de esto: llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz; y los que hayan hecho el bien saldrán para una resurrección de vida, y los que hayan hecho el mal, para una resurrección de juicio (Jn 5,28-29)

Las conexiones entre ambos capítulos son claras, de modo que podemos considerar el relato de Lázaro una dramatización de lo que ya había sido anticipado de modo discursivo por el propio Jesús<sup>14</sup>. De hecho, la aportación de Jn 11,1-12,11 al conjunto del cuarto evangelio no son tanto sus afirmaciones acerca del poder de Jesús sobre la muerte, ya que éstas aparecen en el capítulo 5, cuanto el hecho de presentar con viveza las consecuencias que tiene su irrupción en un núcleo familiar particular. Otra contribución significativa del pasaje es su descripción de una situación de duelo en la que están en juego diversos elementos que tienen que ver con la conducta ritual que se desencadena en tales circunstancias.

Estos aspectos del texto, junto a algunos de los cuatro señalados más arriba, conducen a pensar que el cuarto evangelio ha realizado una particular

---

14 Algunos autores describen la relación entre ambos lugares de Juan del siguiente modo: "la resurrección de Lázaro es la demostración de Jn 5", así LINDARS, *The Gospel of John*, 395; "en muchos detalles el capítulo 11 realiza la promesa del capítulo 5", así BROWN, *El evangelio I*, 693; "la salida de Lázaro de la tumba es una 'visualización narrativa' o una 'representación física' de lo que Juan había afirmado en 5,28", así J. FREY, "Eschatology in the Johannine Circle", en: G. VAN BELLE *et al.*, *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (Leuven University Press, Leuven 2005) 47-82, pp. 80-81.

relectura e interpretación de algunas tradiciones sobre Jesús, en concreto, la resurrección de un muerto y la unción, con el fin de proporcionar una respuesta a la experiencia de la muerte en la comunidad joánica. Esto podría explicar el carácter especial de Jn 11,1-12,11, ya que, en efecto, la forma en la que está construido el relato permite, entre otros, la identificación de la audiencia con la situación vivida por los distintos personajes y con la transformación que se opera en ellos al encontrarse con Jesús.

A partir del presupuesto de que la comunidad joánica estaba familiarizada con el ritual de difuntos del contexto mediterráneo del mundo antiguo<sup>15</sup>, vamos a describir a continuación sus principales elementos. Estos datos serán utilizados después para interpretar el texto joánico que nos ocupa.

## II. LA RESPUESTA RITUAL ANTE LA MUERTE EN EL MUNDO MEDITERRÁNEO ANTIGUO

### 1. LOS PRINCIPALES ELEMENTOS DEL RITUAL DE DUELO

El ritual de duelo en el contexto en el que nace y se desarrolla el cristianismo de los orígenes<sup>16</sup> daba comienzo con el dictamen oficial de la muerte, que llevaba a cabo un varón (Plutarco, *Cons. Apoll.* 119b). A continuación, las mujeres se encargaban de la preparación del cadáver (Sófocles, *Ant.* 900-902); le cerraban los ojos y la boca, lo lavaban, ungían y vestían de un modo apropiado, generalmente en su propia casa. Era común colocar alrededor del cuerpo flores, incienso o antorchas que contribuyeran a combatir el mal olor

15 Como vamos a señalar en la nota siguiente, los datos indican que el ritual de duelo en la cuenca mediterránea de la antigüedad tuvo características muy similares, tanto a lo largo de la historia como entre los diversos grupos y culturas. Este hecho nos permite imaginar con un grado suficientemente alto de probabilidad de acierto cómo era el ritual por los muertos conocido por la audiencia del cuarto evangelio.

16 Los estudios sobre el tema (basados en fuentes literarias y arqueológicas) revelan que, salvo en algunos detalles, el ritual de duelo se mantuvo fundamentalmente estable entre los griegos, romanos y judíos. Para el ritual judío consideramos legítimo utilizar tanto las fuentes bíblicas como las rabínicas (la Misná, el Talmud y el tratado *Semahot*); así también S. SAFRAI, "Home and Family", en: S. SAFRAY – M. STERN, *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum I/2. The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* (Fortress Press, Philadelphia 1987) 728-792, p. 773; B. R. McCANE, *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus* (Trinity Press International, Harrisburg - London - New York 2003) 30-31; R. HACHLILI, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (Brill, Leiden – Boston 2005) 479.

(Sófocles, *Ant.* 409-414; Calímaco, *Ia.* IV, 194). Los romanos acostumbraban a realizar un rito denominado *conclamatio mortis*, que consistía en llamar por su propio nombre al difunto, con alta voz, con el fin de verificar que no se había producido un error al dictaminar la muerte (Servio, *In Aen.* 6,8). Tras estos primeros pasos, los griegos y romanos llevaban a cabo, generalmente en las casas, un rito de exposición del cadáver (denominado *prothesis* y *expositio*, respectivamente); los judíos no lo realizaban, ya que enterraban a los muertos el mismo día del fallecimiento<sup>17</sup>.

Las personas más cercanas al difunto expresaban públicamente su estado de duelo mediante signos externos como el uso de vestimenta oscura, alteraciones en el cabello (cortarlo o dejarlo suelto en el caso de las mujeres, ensuciarlo voluntariamente), evitar bañarse o unirse con perfume y rasgarse los vestidos (Esquilo, *Cho.* 10-11; Eurípides, *Hel.* 1087; Luciano, *Luct.* 12; MQ 3,7). Para los judíos, los siete primeros días tras la muerte constituían el periodo más estricto de duelo, que recibía el nombre de *shiv'ab*.

El siguiente rito importante era la procesión fúnebre desde la casa hasta el sepulcro (Josefo, *Cap.* II, 205; *BelJ.* 1,671-673). En el caso de personajes importantes, como un miembro de la familia imperial, esta procesión era ocasión para el despliegue del poder del Imperio Romano (Polibio VI, 53,1). Sin embargo, lo más habitual era celebrar procesiones modestas o, incluso, omitirlas en el caso de la población más pobre<sup>18</sup>.

17 Para estas fases iniciales del duelo, cf. SAFRAI, "Home and Family", 773-787; S. B. POMEROY, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities* (Clarendon Press, Oxford 1998) 105-106; H. LINDSAY, "Death-Pollution and Funerals in the City of Rome", en: V. M. HOPE – E. MARSHALL, *Death and Disease in the Ancient City* (Routledge, London - New York 2000) 152-172, pp. 154-162; D. KRAEMER, *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism* (Routledge, London - New York 2000) 21-22; McCANE, *Roll Back the Stone*, 29-56; M. D. MIRÓN PÉREZ, "In memoriam mulieris: Rituales y honores funerarios femeninos en Roma", en: M. D. MOLAS FONT – S. GUERRA LÓPEZ, *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media* (Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona 2004) 189-235, pp. 208-209; HACHULI, *Jewish Funerary Customs*, 481-482; L. CILLIERS – F. P. RETIEF, "Burial Customs and the Pollution of Death in Ancient Rome: Procedures and Paradoxes": *Ac77* (2006) 128-146, pp. 137-138; V. M. HOPE, *Death in Ancient Rome. A Sourcebook* (Routledge, London - New York 2007) 94-97.

18 Para la procesión fúnebre, cf. M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Rowman&Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2002) 6-7; K. HOPKINS, *Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History III* (Cambridge University Press, New York 1983) 207-208; K. J. HAME, *Ta Nomizomena: Private Greek Death-Ritual in the Historical Sources and Tragedy (Doctoral Dissertation)* (Bryn Mawr College, Ann Arbor 1999; <http://search.proquest.com/docview/304496399?accountid=14529>) 53; LINDSAY, "Death-Pollution", 163; HOPE, *Death in Ancient Rome*, 100.



Una vez en el sepulcro, los ritos se centraban nuevamente en el cadáver. En el mundo griego antiguo la costumbre más extendida era la incineración (Homero, *Il.* XXIII, 163-165), aunque la población con menos recursos económicos inhumaba a sus muertos porque implicaba un coste menor. Finalmente, se impuso la inhumación; ésta era la práctica más generalizada cuando los romanos conquistaron la cuenca mediterránea<sup>19</sup>.

Entre los romanos, lo más común hasta el s. I a.C. era la incineración, aunque los más pobres solían inhumar a los muertos utilizando fosas comunes<sup>20</sup>. Era también frecuente depositar las cenizas en un *columbarium*. Las asociaciones voluntarias que, previo pago de una cuota, se hacían cargo de los ritos de difuntos de sus miembros, podían disponer también de uno de ellos con un fin similar. La función que dichas asociaciones llevaban a cabo ante la muerte es significativa, ya que indica que, en determinadas situaciones (como, por ejemplo, en el caso de personas en circunstancias económicas difíciles o que carecían del soporte familiar), eran ellas las que asumían las tareas que tradicionalmente llevaba a cabo la familia<sup>21</sup>.

A partir del s. I d.C. los romanos fueron gradualmente adoptando la práctica de inhumar a sus muertos y para el s. III d.C. era lo más común<sup>22</sup>. En lo que respecta a los judíos, se mantiene constantemente la inhumación de los muertos. Una costumbre entre ellos es la de practicar el llamado segundo entierro, consistente en depositar los huesos de los difuntos en osarios una vez transcurrido un año<sup>23</sup>.

El rito que, finalmente, marcaba el cese del primer ciclo del duelo era un banquete de difuntos. Entre los griegos recibía el nombre de *perideipnon* (Homero, *Il.* XXIV, 801-802; Cicerón, *Leg.* II, 63). Parece que, al menos en algunos casos, se creía que el difunto participaba en dichas comidas (Artemidoro,

19 I. MORRIS, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity* (Cambridge University Press, Cambridge 1992) 53; D. J. DAVIES, *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites* (Cassell, London – Washington 1997) 149.

20 MORRIS, *Death-Ritual*, 42-43; J. R. PATTERSON, "On the Margins of the City of Rome", en: V. M. HOPE – E. MARSHALL, *Death and Disease in the Ancient City* (Routledge, London-New York 2000) 85-103, p. 92; V. M. HOPE, "Contempt and Respect. The Treatment of the Corpse in Ancient Rome", en: V. M. HOPE – E. MARSHALL, *Death and Disease in the Ancient City* (Routledge, London-New York 2000) 104-127, p. 111.

21 HOPKINS, *Death and Renewal*, 211-214; HARLAND, *Associations, Synagogues*, 84.

22 MORRIS, *Death-Ritual*, 52.56-61; DAVIES, *Death, Ritual and Belief*, 149; D. NOY, "Where Were the Jews of the Diaspora buried?", en: M. GOODMAN, *Jews in a Graeco-Roman World* (Oxford University Press, New York 1998) 75-89, p. 75.

23 HACHILI, *Jewish Funerary Customs*, 450-479.

*Onir.* 5,82), aunque a este respecto no hay una postura unánime entre los estudiosos<sup>24</sup>. Entre los romanos, dicho banquete se llamaba *silicernium* y en este caso las fuentes literarias y arqueológicas señalan que la creencia en la participación del muerto estaba muy extendida (Cicerón, *Vat.* 31); de hecho, las tumbas solían tener unos tubos que posibilitaban el vertido de comida y líquido en su interior<sup>25</sup>. Las asociaciones voluntarias que asumían responsabilidades en el duelo celebraban asimismo banquetes por sus miembros difuntos, tal y como señalan algunas inscripciones y autores antiguos<sup>26</sup>. Por su parte, la celebración de banquetes funerarios entre los judíos está atestiguada en la Misná (MQ 3,7) y el Talmud (bMQ 25a; 27b; 28b).

## 2. LOS RITOS DE DUELO Y GÉNERO: LOS LAMENTOS Y LAS ELEGÍAS

A lo largo del duelo, las mujeres y los varones llevaban a cabo acciones rituales de carácter diverso. Las mujeres entonaban lamentos<sup>27</sup>, composiciones poéticas mediante las que se expresaba la pena ocasionada por la muerte y que constituían un medio para vehicular el dolor por la pérdida e integrar la

24 Entre los autores que consideran que los griegos no creían que el difunto participaba en el banquete está D. E. SMITH, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (Verbo Divino, Estella 2009) 81-82. La opinión contraria en R. GARLAND, *The Greek Way of Death* (Cornell University Press, New York 1985) 39; H. LINDSAY, "Eating with the Dead: The Roman Funerary Banquet", en: I. NIELSEN – H. S. NIELSEN, *Meals in Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Aarhus University Press, Aarhus 2001) 67-80, p. 68 y, más recientemente, M. VALDÉS GUÍA, "Banquetes funerarios y Eupátridas: el ritual de Opferrinnen en Atenas arcaica": *ARYS* 9 (2011) 49-65, pp. 52.56.59-62.

25 LINDSAY, "Eating with the Dead", 72; SMITH, *Del simposio*, 83.

26 Artemidoro, *Onir.* 5,82; ver también las inscripciones relativas a las asociaciones voluntarias de los *lobacchoi* o la de Asclepio e Higía. Para el tema, cf. SMITH, *Del simposio*, 177; R. S. ASCOUGH *et al.*, *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook* (Baylor University Press - de Gruyter, Waco - Berlin 2012) 13-16.207-210.

27 La bibliografía sobre el tema es muy abundante; nos limitamos a señalar algunos estudios: ALEXIOU, *The Ritual Lament*; A. CARAVELI-CHAVES, "Bridge Between Worlds. The Greek Women's Lament as Communicative Event": *JAF* 93.368 (1980) 129-157; L. DANFORTH, *The Death Rituals of Rural Greece* (Princeton University Press, New Jersey 1982); A. CARAVELI-CHAVES, "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece", en: J. DUBISCH, *Gender & Power in Rural Greece* (Princeton University Press, New Jersey 1986) 169-194; G. HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature* (Routledge, London - New York 1992); C. N. SEREMETAKIS, "Duration of Pain: The Antiphony of Death and Women's Power in Southern Greece", en: C. N. SEREMETAKIS, *Ritual, Power and the Body. Historical Perspectives on the Representation of Greek Women* (Pella Publishing Company, New York 1993) 119-149; E. J. HÅLAND, "Greek Women and Death, Ancient and Modern: A Comparative Analysis", en: E. J. HÅLAND, *Women, Pain and Death. Rituals and Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond* (Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2008) 34-62.

separación del difunto. Iban acompañadas de llanto, movimientos corporales e, incluso, golpes y arrancamiento de cabello, entre otros (Esquilo, *Cho.* 22-31). Las fuentes literarias se refieren a ellos con los términos  $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$  y  $\gamma\delta\omicron\varsigma$ <sup>28</sup>, que frecuentemente van junto a otros que designan el derramamiento de lágrimas, como  $\kappa\lambda\alpha\iota\omega$  o  $\delta\alpha\kappa\rho\upsilon\omega$  (Homero, *Il.* VI, 495-502; Eurípides, *Hel.* 1054-1055). A lo largo de la historia, estas expresiones rituales propias de las mujeres fueron sufriendo un proceso de control y restricción<sup>29</sup>. Entre las razones que lo explican están la consideración de que eran excesivos (provocaban sentimientos de temor y de amenaza entre los varones) y su tono de protesta ante la muerte (sobre todo, cuando ésta se presentaba como beneficiosa para el Estado; en estos casos, los lamentos suponían una amenaza al *statu quo* vigente<sup>30</sup>). Hay que destacar, asimismo, que la visión negativa que, en general, los varones tenían de los lamentos iba de la mano con la consideración de que lo que a ellos correspondía era una respuesta moderada al sufrimiento, de modo que el que derramaba lágrimas era tildado de afeminado por comportarse de un modo indigno e inapropiado (Plutarco, *Sol.* 21,7; *Cons. Apoll.* 4).

Por su parte, las acciones rituales características de los varones eran las elegías, oraciones fúnebres dirigidas a ensalzar al muerto y mostrar, no tanto la pena de sus supervivientes, cuanto su dominio de las emociones, así como el sentido de la muerte y las buenas causas a las que ésta servía (Platón, *Menex.* 236e; Polibio 54,1-3)<sup>31</sup>.

28 ALEXIOU, *The Ritual Lament*, 6; GARLAND, *The Greek Way*, 29-30.

29 Uno de los mecanismos de control fue la Ley de Solón (s. VI a.C.), de considerable repercusión y vigencia, que limitó los lugares en los que se permitía llorar y lamentarse así como las mujeres a las que les estaba permitido. Para el tema, cf. ALEXIOU, *The Ritual Lament*, 14-23; M. VALDÉS GUÍA, "Restricciones funerarias en la legislación ateniense; el papel de la mujer": *ARYS* 1 (1998) 51-61, p. 52; POMEROY, *Families in Classical*, 100-105; G. HOLST-WARHAFT, "Death and the Maiden: Sex, Death, and Women's Laments", en: E. J. HÅLAND, *Women, Pain and Death. Rituals and Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond* (Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2008) 15-33, p. 24.

30 ALEXIOU, *The Ritual Lament*, 14-15.18-23; HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices*, 61-98.123-124; VALDÉS GUÍA, "Restricciones funerarias", 58.60.

31 Para el tema, cf. ALEXIOU, *The Ritual Lament*, 104-108; HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices*, 4-5; VALDÉS GUÍA, "Restricciones funerarias", 52.56.60.

### III. UN RITUAL DE DUELO ALTERADO POR LA LLEGADA DE JESÚS A BETANIA

(Jn 11,17-44)

Una vez descritas las principales acciones del ritual de duelo por los difuntos del contexto mediterráneo de la antigüedad, vamos a dirigir nuevamente nuestra atención al texto evangélico que nos ocupa.

#### 1. LA RELACIÓN ENTRE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LÁZARO Y LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESÚS

Como ya indicamos más arriba, Jesús acude a Betania cuando su amigo Lázaro está definitivamente muerto (11,17). Por otra parte, su llegada presupone haber decidido afrontar un peligro de muerte, ya que, según la sección anterior, el conflicto con los judíos que acompaña a Jesús a lo largo del cuarto evangelio persiste y aumenta, llegando incluso a provocar que huya fuera de Judea (10,40-42). De tal peligro le alertan los discípulos (11,8), que no comprenden el riesgo innecesario que Jesús está dispuesto a asumir.

Estas menciones al peligro de muerte que se cierne sobre Jesús no son un dato anecdótico del texto. Por el contrario, el tema va a estar muy vivo a lo largo de toda la narración, configurando uno de los dos hilos narrativos de la misma. Con otras palabras, el motivo está tan presente como el de la muerte del propio Lázaro. Lo vamos a encontrar (1) implícitamente en las palabras que Jesús dirige a Marta en 11,25b-26a; (2) en las diferentes alusiones al sepulcro de Lázaro y a su descripción, que recuerdan al lugar y al modo en el que fue enterrado Jesús: ambas tumbas están selladas por una piedra, los dos cuerpos han sido cubiertos por un tejido y sus rostros con sudarios (11,38-39.41.44; 20,1.5-7); (3) en las emociones que experimentará Jesús en 11,33-38, presentadas en estrecha relación con otros lugares del cuarto evangelio en los que se alude a su propia muerte (cf. el uso de *ταράσσω* en 11,33; 12,27; 13,21; 14,1.27)<sup>32</sup>; y (4) en el modo similar en el que son caracterizadas

32 Es significativo el uso del verbo *ταράσσω* en estos lugares en los que está en juego la cuestión de la muerte. En concreto, en 12,27 y 13,21 Jesús se turba en relación con la propia; en 14,1.27 la turbación es de los discípulos ante la muerte de Jesús; en 11,33 Jesús se turba tanto por la muerte de Lázaro como ante la perspectiva de la propia. Hay dos razones por las que, a nuestro juicio, éstas son las causas de las emociones de Jesús en 11,33: el sentido del verbo *ταράσσω* en los anteriores lugares y los motivos de 11,33-38 que evocan su propia muerte, entre ellos el llanto de María de Betania (comparar con Jn

María de Betania (que hace duelo por su hermano) y María Magdalena (que hace duelo por Jesús).

Así, en Jn 11,17-44 se descubre el uso que ha hecho Juan de la prolepsis o, más concretamente, de lo que podemos denominar “analepsis proléptica”<sup>33</sup>, en tanto que el texto parece requerir el conocimiento del desenlace del evangelio. Dicho de otro modo, los datos presentados sugieren una audiencia familiarizada con los eventos ligados a la tumba de Jesús y que es capaz de recordarlos al escuchar la historia de Lázaro. Esta peculiar forma narrativa apunta a un hecho: el cuarto evangelio ha querido presentar el duelo celebrado por la muerte de los seguidores de Jesús (representados en el personaje de Lázaro) a la luz del duelo celebrado por la muerte del propio Jesús, que se produce como consecuencia de su decisión de regresar a Judea; duelo este último, por otra parte, que es alterado por la acción de Dios al resucitarlo de entre los muertos. Consecuentemente, es razonable pensar que el vínculo que establece Juan entre ambas muertes y ambos procesos de duelo se debe a que concibe que los acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesús tienen repercusión sobre el destino de aquéllos que, creyendo en Jesús, mueren. Dicho de otro modo: el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús parece haber constituido el núcleo a partir del cual la comunidad joánica desarrolló sus propias creencias sobre el destino de los muertos, a saber, que la vida no concluye definitivamente con la muerte biológica, un tema que retomaremos más adelante<sup>34</sup>. Estas creencias van a aparecer en el texto estrechamente relacionadas con el ritual de duelo; en concreto, con las alteraciones que éste sufre y con las acciones rituales nuevas que provoca en la escena la llegada de Jesús.

---

20,1.13.15) y la pregunta por el lugar donde yace el muerto (cf. 11,34 –ποῦ θετείκατε αὐτόν– y 20,2 –οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν–).

33 M. W. G. STIBBE, *John's Gospel* (Routledge, London - New York 1994) 87-89.105.

34 No podemos abordar aquí una cuestión importante y compleja: la relación entre el desarrollo joánico de las creencias sobre el destino de los muertos a partir de la muerte y resurrección de Jesús y la interpretación de algunos lugares de las Escrituras de Israel.

## 2. EL ENCUENTRO DE MARTA Y MARÍA CON JESÚS

El periodo ritual en el que se encuentran Marta y María cuando Jesús llega a Betania es el llamado *shiv'ab* que, como se ha señalado más arriba, era la fase más estricta y restrictiva del duelo. Las dos hermanas están en uno de los espacios característicos del duelo, una casa (11,20)<sup>35</sup>, acompañadas de algunos judíos que habían acudido para consolarlas (11,19)<sup>36</sup>. Como consecuencia de su llegada, ambas abandonan dicho espacio ritual para salir al paso de Jesús.

El encuentro entre Marta y Jesús primero (11,20-27) y María y Jesús después (11,28-38) se produce “en las afueras de Betania” (11,30). Implícitamente el texto indica así que Jesús no va a estar en un espacio de duelo como tal hasta que llegue al sepulcro de Lázaro, esto es, en el momento en el que va a dejar de ser un lugar de muerte para transformarse en un lugar de vida. A la luz de 11,28, donde Marta pone voz a Jesús dirigiéndose a María (“el Maestro está ahí y te llama”), el lector comprende que se debe a la voluntad del propio Jesús. La elección de este contexto que, desde el punto de vista del duelo, no es convencional, es afín a la ruptura que han realizado las hermanas saliendo de la casa y a la experiencia y transformación de las que ambas van a ser sujeto. Con otras palabras: el abandono de Marta y María del lugar en el que supuestamente deberían estar haciendo duelo (la casa) da inicio al proceso de cambio que va a producirse en ellas al encontrarse con Jesús; un proceso en relación con su confianza en el poder de Jesús sobre la muerte.

La acción central de la escena protagonizada por Marta y Jesús es el diálogo. Tras lamentarse por la muerte de su hermano (11,21)<sup>37</sup>, en 11,22 Marta afirma su confianza en él, siendo así presentada como una mujer creyente:

35 En este versículo se utiliza el sustantivo οἶκος; en otras partes del texto (11,19 y 11,45) encontramos, respectivamente, dos expresiones similares y de carácter particular: πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ y πρὸς τὴν Μαριὰμ. En 12,3 se mencionará nuevamente, de forma explícita, la casa, esta vez mediante οἰκία.

36 El término que aparece aquí (παράμυθόμα) apunta a la fase ritual en la que la familia del difunto recibe las condolencias de los familiares y amigos. Cf. M. WOLTER, “παράμυθόμα”, en: *DENT* II, 764; G. STÄHLIN, “παράμυθόμα”, en: *GLNT* IX, 723-744, cols. 723-731; *LSJ*, 1318.

37 Tanto las palabras de Marta aquí como las de María en 11,32 presentan características afines a los lamentos de las mujeres: están centradas en el hecho de la muerte (que nombran de forma clara), explicitan los lazos de parentesco que les une al difunto (es su hermano) así como sus sentimientos ante el hecho (desearían que Lázaro no hubiera muerto, que Jesús hubiera estado allí para impedirlo), y evocan el momento en el que enviaron a avisar a Jesús de la situación, trayendo así a la memoria la enfermedad de Lázaro que provocó el fatal desenlace.

[ἀλλά] καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν  
 δώσῃ σοι ὁ θεός

Pero incluso ahora sé que cuanto pidas a Dios,  
 Dios te lo dará

El intercambio verbal entre Jesús y Marta, quien comparte con algunos grupos judíos del momento las creencias sobre la resurrección de los muertos el último día (11,23-24), llega a su culmen en la declaración del primero en 11,25b-26a:

ἐγὼ εἶμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή·  
 ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἂν ἀποθάνῃ ζήσεται,  
 καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ  
 οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα

Yo soy la resurrección y la vida.  
 El que cree en mí, aunque muera, vivirá,  
 y todo el que vive y cree en mí  
 no morirá para siempre

Jesús, que se presenta a sí mismo como “resurrección y vida”, vincula su propia resurrección con la vida eterna que reciben los creyentes por el hecho de creer, tanto los muertos (ἀποθάνῃ, 25b) como los vivos (ὁ ζῶν, 26a), un tipo de vida que no termina cuando se produce la muerte biológica (ζήσεται, 25b)<sup>38</sup>. Es esto lo que ha de aprender y creer Marta, una mujer que

38 Los estudiosos del cuarto evangelio no han interpretado de forma unánime Jn 11,25b-26a. Entre las principales posturas (y sus representantes) señalamos las siguientes: (1) una comprensión de 11,25b-26a en referencia a la resurrección final de los muertos; así, BARRET, *El evangelio*, 600; J. P. MARTIN, “History and Eschatology in the Lazarus Narrative John 11.1-44”: *SJT* 17.2 (1964) 332-343, pp. 338.341-342; (2) una interpretación de dichos versículos en relación con la vida eterna actual de los que creen en Jesús y con la resurrección el último día; así S. M. SCHNEIDERS, “Death in the Community of Eternal Life. History, Theology, and Spirituality in John 11”: *Int* 41.1 (1987) 44-56, pp. 52.55; FREY, “Eschatology in the Johannine”, 79-80; y (3) la consideración de que Jn 11,25b-26a trata de la vida eterna actual de los creyentes y de la vida eterna de la que seguirán disfrutando justo después de morir; así M. L. COLDE, *Dwelling in the Household of God. Johannine Ecclesiology and Spirituality* (Liturgical Press, Minnesota 2007) 86-88; Id., “The End is Where We Start From”. *Afterlife in the Fourth Gospel*, en: M. LANG – M. LABAHN, *Living Hope - Eternal Death? Conceptions of the After-Life in Hellenism, Judaism, and Christianity*

tiene fe en Jesús y está afectada directamente por la muerte de su hermano; una mujer cuya fe en la resurrección de los muertos el último día (11,24), aunque correcta, es insuficiente.

A la luz de los datos cabe afirmar que Juan da aquí una respuesta tanto en lo que respecta a los vivos, a quienes se les invita a creer que participan ya de la vida eterna dada por Jesús, como a los muertos, de los que se afirma que continúan participando de dicha vida tras haber traspasado la frontera de la muerte. Así, el cuarto evangelio presenta una visión de la vida después de la muerte afín a otras obras judías, entre ellas, el libro de la Sabiduría, en cuyas páginas encontramos que los difuntos continúan vivos en el más allá, en la paz de Dios (Sb 3,1-4; ver también 2,23; 4,1; 8,13.17; 15,3)<sup>39</sup>.

Las palabras pronunciadas por Marta en 11,22 y por Jesús en 11,25b-26a comparten algunos elementos propios del lenguaje ritual que, entre otros, se caracteriza por el uso del paralelismo conformando sentencias; las fórmulas verbales denominadas homologías o confesiones de fe por los estudiosos de las formas también pueden considerarse lenguaje ritual<sup>40</sup>. Vistos los datos desde esta luz, hay que destacar que, aunque en la escena se ha quebrado la secuencia ritual esperada (esto es, la permanencia de Marta en la casa como correspondía a su estado de duelo), se desarrollan acciones rituales novedosas. Éstas, de carácter lingüístico, consisten principalmente, por una parte, en afirmar que Marta es una mujer que, aunque afectada por la muerte de su hermano, sigue creyendo en Jesús, y, por otra, que Jesús es la Resurrección y la Vida, capaz de dotar a quienes creen en él (muerto y resucitado) de una vida eterna que no acaba pese al hecho de la muerte biológica.

Si el encuentro entre Marta y Jesús se caracteriza por el diálogo, el que se produce entre éste y María lo hace por la gestualidad y corporalidad; lo único que expresa María verbalmente es, de manera muy similar a la de su hermana (11,32), su lamento por la muerte de Lázaro. A diferencia de Marta, no acude sola donde Jesús, ya que los judíos que estaban con ella en la casa siguen sus pasos (11,31).

---

(Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007) 177-199, pp. 191-193; J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12) I* (Labor et fides, Genève 2014) 373-375.

39 Ésta es también la tesis de COLOE, "The End is Where".

40 Para el paralelismo y el lenguaje ritual, cf. R. LOWTH, *Lectures of the Sacred Poetry of the Hebrews* (Thomas Tegg & Son, London 1835) 205-211; R. L. GRIMES, *Beginnings in Ritual Studies* (University of South Carolina Press, Columbia 1995) 32-34; P. CONNERTON, *How Societies Remember* (Cambridge University Press, Cambridge 1989, reimpr. 1994) 58-60.



Las acciones de las que María es sujeto son las siguientes: está a los pies de Jesús (ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας, 11,32) desde el momento en que lo ve (ἰδοῦσα αὐτὸν, 11,32) y llora (κλαίουσαν, 11,33) en un contexto de duelo. Este conjunto de estos motivos remite a 20,11-18, escena en la que María Magdalena está llorando como corresponde a su estado de duelo por Jesús (κλαίω, 20,11.13.15), y durante la ejecución de su llanto ritual, descubre (ἐώρακα, 20,18) a Jesús resucitado. Este último término, el verbo ὁράω, es muy significativo en el cuarto evangelio, donde es utilizado para expresar una visión capaz de reconocer la nueva condición de Jesús, vivo tras la muerte. Se opone, principalmente, al verbo θεωρέω, utilizado en los relatos postpascuales para expresar la visión imperfecta que no alcanza a comprender (20,6.12.14)<sup>41</sup>. Así, tanto María de Betania como María Magdalena son presentadas por Juan como mujeres que, al llevar a cabo las acciones de duelo que acostumbraban a realizar (ritos que, como se señaló más arriba, expresan y vehiculan el dolor por la pérdida), y precisamente gracias a ellos, son capaces de “ver” la nueva condición de Jesús tras su muerte en cruz. A la luz de estos rasgos comunes no parece casual que también Marta sea potencialmente sujeto del verbo ὁράω en 11,40: “¿No te he dicho que, si crees, verás (ὄψη) la gloria de Dios?”. La concurrencia que se observa en Juan de mujeres en duelo y sepulcros conduce a pensar que el evangelio está proponiendo que los ritos que tradicionalmente ellas llevaban a cabo, que implicaban afrontar más de cerca la muerte y el dolor ocasionado por la pérdida, son un contexto muy propicio para el encuentro con Jesús resucitado.

### 3. LA SALIDA DE LÁZARO DEL SEPULCRO

Tras su encuentro con María y los judíos que la acompañan, Jesús se dirige al sepulcro de su amigo Lázaro. Lo hace después de mostrar de un modo inusual y llamativo sus propias emociones (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι, ἐτάραξεν ἑαυτὸν, ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ; 11,33.38), hasta el punto de las lágrimas (ἐδάκρυσεν, 35). Esta conmoción explícita, que no condena el hecho

41 Otro lugar relevante de Juan a este respecto es 16,16-20, versículos que contrastan los dos tipos de visión, en estrecha sintonía con el tema planteado. Para el uso de los verbos ὁράω y θεωρέω en el cuarto evangelio, cf. F. MANN, “En marge des récits de la résurrection dans l’évangile de Jean: le verbe voir”: *RevSR* 57 (1983) 10-28, pp. 13-16.

de llorar en un contexto ritual de duelo (algo, por otra parte, considerado inapropiado para un varón) parece corroborar lo que más arriba se afirmaba a propósito de su legitimidad y pertinencia como vehículo de una experiencia de encuentro con el Resucitado<sup>42</sup>.

La salida del sepulcro de Lázaro se produce como consecuencia de un grito de Jesús, cuya potencia se expresa mediante el recurso a la redundancia (φωνῆ μεγάλῃ; ἐκραύγασεν; 11,43a), llamando a su amigo por su propio nombre: “¡Lázaro, sal fuera!” (Λάζαρε, δεῦρο ἔξω; 11,43b). Una vez que Lázaro sale vivo, Jesús da otra orden: “Liberadlo y dejadle ir” (λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν, 11,44).

Como venimos afirmando, el sepulcro de Lázaro y el de Jesús son descritos por el cuarto evangelio de un modo muy similar. Sin embargo, son igualmente significativas las diferencias: los que acompañan a Jesús deben abrir la tumba de Lázaro mientras que la piedra que cubre la de éste parece haber sido retirada por una intervención divina (11,39; 20,1); de un modo similar, a Lázaro le quitarán las vendas y el sudario, mientras que en caso de Jesús se encuentran, solas, en el sepulcro (11,44; 20,5-7). Estos elementos parecen ser parte implícita del sentido de ambas escenas: Jesús ha sido resucitado por Dios mientras que la resurrección de Lázaro se debe a la intervención de Jesús, quien anteriormente se ha presentado a sí mismo como “resurrección y vida” (11,25b-26a).

Las palabras de Jesús que provocan la vuelta a la vida de Lázaro parecen ser una suerte de *conclamatio resurrectionis* o, dicho de otro modo, podrían muy bien constituir un modo novedoso de comprender la *conclamatio mortis* que habitualmente se realizaba entre los romanos. Así, la *conclamatio mortis*, que en el contexto romano tenía por finalidad verificar que la muerte se había producido, parece haberse transformado en el texto en una llamada para la vida: un grito que corrobora la nueva existencia que le es dada a Lázaro por Jesús.

Esta nueva vida, que al nivel del relato se identifica con la vuelta de Lázaro a una existencia similar a la anterior, expresa simbólicamente el “paso de Lázaro a la vida de Dios” o, en términos joánicos, la vida eterna de la que

---

42 Para las emociones de las que aquí es sujeto Jesús ver, entre otros, S. VOORWINDE, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel. Human or Divine?* (T&T Clark, New York 2005) 169-182; J. SALAZAR INFANTE, “Jesus Shed Tears in Frustration: The Contribution of *dakryō* and *klaioō* to the Interpretation of John 11:35”: *Pacifica* 27.3 (2014) 239-252.

disfrutaban los creyentes al traspasar la frontera de la muerte. A esto parece apuntar el uso del verbo ὑπάγειν en 11,44, un término que el cuarto evangelio utiliza con frecuencia para expresar la marcha de Jesús al Padre (7,33; 8,14.21; 13,3.33.36; 14,4.28; 16,5.10.17) y, consecuentemente, designar su salida de este mundo al morir y su posterior entrada en el ámbito divino<sup>43</sup>. Éste es el sentido que va a permanecer en la siguiente sección del relato, que abordaremos a continuación.

#### IV. LA ESCENA DE LA UNCIÓN COMO UN BANQUETE DE DIFUNTOS POR LÁZARO

(Jn 12,1-8)

Como ya hemos señalado más arriba, los cuatro evangelios relatan la unción hecha a Jesús por una mujer, una historia que el autor de Juan conoció a través de la tradición y modificó con el fin de adaptarla a su propia perspectiva y obra. Entre los elementos propios del relato joánico destacan los siguientes: (1) en la escena aparecen Lázaro, Marta y María (12,1-3), y se atribuye la unción a esta última, vinculándose así la narración con la de la resurrección de Lázaro; (2) la ubicación temporal de la escena “seis días antes de la Pascua” (12,1); (3) el uso del término “cena” (δειπνον, 12,2); (5) la acción de María de secar con sus cabellos el perfume y no las lágrimas (12,3); (6) la alusión al olor del perfume que llena toda la casa (12,3); (7) la mención del “día” (ἡμέραν) de la sepultura de Jesús (12,7).

Por otra parte, a la luz de los datos sobre el ritual de duelo antiguo, se percibe que otra de las transformaciones de la escena que ha hecho Juan es convertirla, como consecuencia de su unión con la anterior, en un banquete de difuntos. Sabemos que en el contexto era común celebrar una comida funeraria una vez que el difunto era incinerado o inhumado. Esta asociación entre sepulcros y mesa difícilmente pasaría desapercibida a la audiencia de Juan. El hecho de que se destaque la participación de Jesús y Lázaro (el resucitado por el primero) en la mesa (12,1-2) parece corroborar la opción.

43 Así, L&N, 23.101 señalan que una de las acepciones de ὑπάγω es “morir”; en este caso, se trataría de una expresión figurativa para designar la muerte.

Este banquete funerario presenta dos características importantes. La primera de ellas es que el muerto (Lázaro) está presente en él, algo que recuerda a las creencias existentes entre los romanos, tal y como se ha indicado más arriba. La segunda es que el banquete se celebra, no en honor del difunto como tal, sino en honor de Jesús (ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, 12,2), es decir, en honor de aquél por quien el muerto (Lázaro) puede participar en él. Es preciso recordar en este punto la asociación que hace el texto en la sección anterior entre la resurrección de Lázaro y la resurrección de Jesús, presentando la primera como consecuencia de la segunda. Así, parece que el texto presenta una innovación ritual: quien es colocado en el lugar principal de la comida no es el muerto por quien se está haciendo duelo, sino Jesús, de quien se recuerda su muerte y resurrección precisamente porque es el presupuesto para que el difunto (Lázaro en este caso) esté presente en la mesa.

Son varios los motivos del texto que rememoran la muerte y resurrección de Jesús y que, por tanto, apuntan al sentido pascual que Juan parece haber querido dar a la escena. El primero de ellos es el contexto temporal en el que se sitúa la escena, “seis días antes de la Pascua”, que se identifica, según la cronología joánica, con “el primer día de la semana”, esto es, el día en que María Magdalena se encuentra con el Resucitado<sup>44</sup>. El segundo motivo que alude a la muerte y resurrección de Jesús es la mención al “día (ἡμέραν)” de su sepultura que hace el propio Jesús (12,7), un término que encontramos en otros lugares de Juan (14,19-29; 16,22-23a.26) y que designa el momento en el que los discípulos, tras la muerte de Jesús, le verán de nuevo vivo. Finalmente, el buen olor del perfume que llena toda la casa (12,3) parece apuntar al mismo hecho, dada la asociación que existía en la antigüedad entre los buenos olores y la inmortalidad<sup>45</sup>. Así, mediante este conjunto de detalles el texto presenta, no sólo una unción anticipada para la sepultura (es así como

44 Para la fecha de la Pascua el año que murió Jesús según el cuarto evangelio, cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro II* (Verbo Divino, Estella 2006) 1585-1611. Entre los autores que han percibido que la escena joánica de la unción está expresamente vinculada a las de los relatos de aparición del Resucitado, BROWN, *El evangelio I*, 705; ESLEER – PIPER, *Lazarus, Mary and Martha*, 62.

45 Por motivos de espacio no me es posible ahondar en este tema. Para la importancia de los sentidos, entre ellos el del olfato, en el cuarto evangelio, cf. D. A. LEE, “The Gospel of John and the Five Senses”: *JBL* 129.1 (2010) 115-127.

el propio Jesús interpreta la unción de María en 12,7<sup>46</sup>) sino una unción que anticipa la resurrección<sup>47</sup>.

Por tanto, la unción de María de Betania a Jesús estaría indicando el reconocimiento de que, tras su crucifixión, su vida no acabará en el sepulcro, algo que, por otra parte, es coherente con el hecho de que en la escena anterior ella ha sido capaz de identificar a Jesús con el resucitado, tal y como indica el verbo ὀνόμαζω del que es sujeto (11,32).

## V. MUERTE Y DUELO EN LA COMUNIDAD JOÁNICA

A lo largo de estas páginas nos hemos acercado a Jn 11,1–12,11 teniendo en cuenta las fases y acciones que conformaban el ritual de duelo del mundo mediterráneo antiguo. A partir de él hemos propuesto cómo pudo ser comprendido el pasaje evangélico por su audiencia original, que lógicamente estaba familiarizada con los ritos de su propio contexto y podría fácilmente detectar los elementos rituales quebrados y los de carácter innovador. En nuestro análisis hemos señalado que el cuarto evangelio ha elaborado cuidadosamente material tradicional y ha creado una escena que expresa con vivacidad que, para aquéllos que creen en Jesús (de quienes es representativo Lázaro), la muerte es un paso a un nuevo modo de existencia. La actividad redaccional quizá más destacable es haber unido narrativamente el episodio de la resurrección de un muerto al de la unción, ya que, al hacerlo, ha transformado el último en un banquete de difuntos de carácter peculiar.

Llegados a este punto, cabe plantearse una pregunta: ¿podemos extraer alguna conclusión sobre las acciones rituales por los difuntos que realizaba la audiencia original del cuarto evangelio?

46 Las palabras de Jesús contenidas en 12,7 presentan problemas de crítica textual. Mantenemos la lectura más difícil (τηρήσῃ en lugar de τετήρηκεν) aunque asumimos que el sentido que presenta aquí τηρήσῃ es similar al de τετήρηκεν, de modo que el versículo puede traducirse "Déjala, porque lo ha guardado para el día de mi sepultura". Así también, entre otros, BARRET, *El evangelio*, 629; BROWN, *El evangelio I*, 707.

47 Otros autores, como M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8* (Verbo Divino, Estella 1999) 208-209 y ZUMSTEIN, *L'Évangile I*, 388, también han percibido el carácter pascual, de resurrección, de la narración joánica de la unción.

Para responderla, contamos con dos datos esclarecedores. El primero es que, dado el carácter universal de la muerte, la comunidad joánica tuvo que enfrentarse inevitablemente a ella en algún momento de su historia. De hecho, la afirmación que hace el propio evangelio en 21,23 parece apuntar a la muerte del discípulo amado<sup>48</sup>, hecho que tendría una notable incidencia en el grupo.

El segundo dato que puede contribuir a esclarecer la cuestión del ritual por los muertos de la comunidad joánica proviene del ámbito de las ciencias sociales. Algunas de sus disciplinas han puesto de relieve que los individuos y los grupos tienden a responder ritualmente a las circunstancias de cambio y de crisis, entre ellas las provocadas por la muerte. Han señalado asimismo las diversas funciones sociales de los ritos por los difuntos, una de las cuales es facilitar el retorno a la rutina cotidiana de todos aquellos a los que la desaparición de una persona querida o significativa ha alterado su propia existencia<sup>49</sup>. Estos datos, en tanto que describen cuál es la pauta de comportamiento habitual ante la muerte y la función de la misma, nos permiten presuponer una conducta similar en la comunidad joánica, esto es, que desarrollara acciones rituales tras experimentar la muerte de uno de sus miembros. Por otra parte, y también a la luz de las aportaciones de las ciencias humanas, podemos asimismo imaginar razonablemente que el ritual de difuntos del grupo joánico sería en buena medida similar al de su contexto, aunque podría haber introducido algún cambio en él<sup>50</sup>.

A nuestro juicio, una sección del texto que podría estar reflejando acciones rituales comunitarias es 12,1-8. Es posible que la escena constituya un indicio de banquetes funerarios que la comunidad joánica celebraría por sus miembros difuntos, a saber, comidas en las que se hacía memoria de la muerte y resurrección de Jesús y se celebraba la presencia del muerto. De ser

---

48 Jn 21,23: "Corrió, pues, entre los hermanos la voz de que este discípulo no moriría. Pero Jesús no había dicho a Pedro 'No morirá', sino 'Si quiero que se quede hasta que yo venga'". Entre los autores que interpretan de este modo el versículo, BRANT, *John*, 285-286; J. ZUMSTEIN, *El evangelio según Juan (13-21) II* (Sígueme, Salamanca 2016) 399-400.

49 Entre otros ámbitos del conocimiento, se ha ocupado del tema la sociología del conocimiento; así, P. BERGER – TH. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad* (Amorrortu editores, Buenos Aires 1968, reimpr. 2012) 129-130.184-185.193-194. Otro área del saber que ha abordado esta cuestión es la antropología; cf. R. A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge University Press, Cambridge 1999) 107.

50 Este aspecto, a saber, que no es posible para el ser humano comportarse de un modo totalmente novedoso e innovador, es asimismo aplicable a la conducta ritual. Para el tema, cf. RAPPAPORT, *Ritual and Religion*, 32.

así, este grupo del cristianismo naciente habría introducido una innovación en una acción ritual muy común en su contexto, esto es, dedicar estos banquetes a Jesús, de cuya muerte y resurrección se hacía memoria y a quien se le concedía simbólicamente el puesto de mayor honor.

Algunos datos del cristianismo primitivo, posteriores al evangelio de Juan, pueden arrojar luz sobre esta cuestión; en concreto, las fuentes arqueológicas y literarias que atestiguan la celebración de comidas similares. Entre las últimas mencionamos los Hechos de Juan, obra escrita hacia el año 160 en alguna localidad de Siria<sup>51</sup> que relata el duelo hecho por Drusiana en los siguientes términos: al tercer día de su muerte, Juan, Andrónico y otros hermanos acuden al sepulcro para partir el pan (ἄρτον κλάσσωσιν, *HchJn* 72,1); posteriormente, la mujer es resucitada por Juan y todos celebran en la misma tumba la “eucaristía del Señor” (τοῦ κυρίου εὐχαριστίας, *HchJn* 86,1). Otro testimonio de interés son los Hechos de Pablo, escritos también en Siria en torno a los años 185-195<sup>52</sup>. En la obra se narra una suerte de “duelo anticipado” por Tecla, que ha sido condenada a muerte. Pablo acude con otros al lugar donde tienen previsto darle sepultura y, tras un periodo de ayuno, van a comprar pan (ἄρτον, cf. *HchPab* 23,1-24,1). Una vez que Tecla, viva, se reúne con ellos, el texto alude indirectamente a una comida al mencionar el “espíritu de amor” (ἀγάπη πολλή) que reina en el lugar y a los alimentos de los que disponen para saciarse (*HchPab* 25,1).

Los datos referidos apuntan a que nuestra consideración del banquete narrado en *Jn* 12,1-8 como un banquete de difuntos es plausible. De ser así, no podemos por otra parte descartar que el texto joánico represente el testimonio literario más antiguo que conocemos acerca de este tipo de comidas. Las acciones rituales por los muertos del cristianismo naciente constituyen, así, un ámbito abierto a estudios posteriores.

---

51 A. PIÑERO – G. DEL CERRO (ed. y trad.), *Hechos Apócrifos de los Apóstoles I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro* (BAC, Madrid 2004) 284-291.

52 Id., *Hechos Apócrifos de los Apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás* (BAC, Madrid 2005) 716-718.

