

Introducción a Marcos

La historia de Jesús según Marcos

El evangelio de Marcos empieza con una inusitada rapidez y energía. El autor no pierde un minuto con largas historias sobre el nacimiento y la infancia de Jesús o con listas genealógicas sobre su linaje mesiánico legítimo (como hacen Mateo y Lucas). No hay un prólogo exaltado que identifique a Jesús como la auto-revelación de Dios, ni se le coloca dentro del esquema de la historia de la salvación (como en Juan). En unos cuantos párrafos cortos, Jesús es bautizado por Juan, ungido por el Espíritu, aclamado por Dios como “mi hijo amado,” tentado por Satanás en el desierto y se embarca en un ministerio de predicación del reino de Dios, eligiendo discípulos, curando, realizando exorcismos. ¡Esta es una narración del evangelio con esteroides!

El Mesías poderoso y el Hijo de Dios

La primera mitad de esta enérgica historia se caracteriza por tres temas principales: *autoridad, asombro y oposición*. Marcos comienza identificando a Jesús como “el Mesías, el Hijo de Dios” (1:1), y esta autoridad mesiánica salta a la vista en cualquier ocasión. El mensaje de Jesús es la llegada del reino escatológico de Dios a través de sus palabras y obras. Elige discípulos, que lo dejan todo para seguirle; cautiva audiencias con sus extraordinarias enseñanzas; ordena a los demonios que salgan de la gente y estos le obedecen. Sana enfermos con su toque compasivo; calma una tormenta con una fuerte amonestación. La respuesta a esto es asombro y maravilla. La gente está asombrada por su enseñanza autoritativa y su poder sobre los demonios. Se maravillan cuando cura a los enfermos. Los discípulos se quedan impactados cuando calma la tormenta con una orden. Se preguntan: “¡Quién, pues, es este que el viento y el mar le obedecen!” (4:41).

Esas audaces obras atraen no solo aclamaciones, también oposición. Los líderes religiosos de Israel están escandalizados cuando Jesús asegura que perdona los pecados, se relaciona con pecadores y trata los mandamientos del sábado como si fueran aparentemente algo opcional. Empiezan a confabular contra él, buscando una forma de eliminar a este advenedizo que disputa su influencia entre la gente. Incapaz de negar su dominio sobre los demonios, le acusan de estar aliado con el diablo, de

exorcizar demonios gracias al poder de Satanás. Jesús responde ignorando su autoridad y acusándoles de estar en contra de la obra de Dios. Al rechazar su autoridad están blasfemando al Espíritu de Dios, que obra en él. Los “iniciados” de Israel —la élite religiosa— ahora se han convertido en extraños para el verdadero pueblo de Dios. En una negación implícita de su liderazgo, Jesús escoge y nombra doce discípulos, según el modelo de las doce tribus de Israel y que representan el pueblo restaurado de Dios. Su verdadera familia, la familia de Dios en la era del reino, está compuesta no por aquellos que descienden físicamente de Abraham, sino por los que hacen la voluntad de Dios (3:34).

Todo lo que dice y hace Jesús en la primera mitad del evangelio confirma la afirmación inicial del autor: que Jesús es sin duda el Mesías poderoso e Hijo de Dios (1:1). Su popularidad crece y crece, y continúa asombrando a todos los que se encuentran con el poder de Dios a través de él. En una segunda oleada de impresionantes milagros, exorciza a una “legión” de demonios, sana enfermedades incurables, resucita a una joven de la muerte, camina sobre las aguas, y por dos veces alimenta a grandes multitudes con unos cuantos panes y unos pocos peces. No obstante, también se muestra reservado y circunspecto respecto a su identidad. Repetidamente silencia a demonios y ordena a los que cura que no hablen de ello. Una sensación de misterio y paradoja rodea su identidad. La cuestión: “¿Quién es esta persona?” queda en el aire. Es como si el narrador estuviera diciendo: “Sí, es el Mesías, pero es mucho más que eso.”

Este tema llega a su punto álgido a mitad del evangelio. Jesús lleva a sus discípulos a hacer un retiro en Cesarea de Filipo, al norte de Galilea, donde les plantea una pregunta: “¿Quién dice la gente que soy?” (8:27). Sus respuestas muestran las ideas variadas que tiene la gente: Juan el Bautista, Elías o uno de los profetas. Pero cuando les pregunta: “Pero *vosotros*, ¿quién decís que soy yo?” Pedro responde por el resto: “Tú eres el Mesías” (8:28–29). La narrativa del evangelio está elaborada para llegar a este clímax: las palabras y las obras de Jesús han confirmado la verdad de su identidad. Es sin duda el Mesías y el Hijo de Dios. No obstante, la narrativa da un giro inesperado y dramático. En lugar de confirmar el papel tradicional del Mesías como conquistador y dirigente, Jesús predice que será rechazado por los líderes religiosos, arrestado y crucificado, y que tres días después resucitará de entre los muertos. Cuando Pedro se opone a esa actitud derrotista y se la reprocha a Jesús, él hace lo mismo, acusándole de actuar como el agente de Satanás y perseguir lo humano y no lo divino. ¡El propósito de *Dios* para el Mesías es que sufra y muera!

El siervo sufriente de Dios

Si la primera parte del evangelio presenta a Jesús como el Mesías poderoso e Hijo de Dios (1:1–8:30), la segunda mitad desarrolla el tema de su papel como sufridor (8:31–16:8). Jesús predice su muerte en tres ocasiones. En cada una de ellas, los

discípulos no llegan a comprenderlo y responden actuando de manera orgullosa o egoísta. En respuesta, Jesús repetidamente les enseña que el que quiera ser su discípulo debe tomar su cruz y seguirle. El que quiera ser el primero será el último, y que el camino a la gloria es el sufrimiento. Este tema llega a su clímax cuando Jesús predice su muerte por tercera vez (10:33 – 34). Dos de sus discípulos, Jacobo y Juan, se acercan a él y piden los lugares más honrosos al lado del rey cuando se establezca su reino en Jerusalén. Los otros discípulos están indignados, y Jesús les reúne para darles de nuevo una lección de humildad. Contrasta el liderazgo del mundo con el suyo propio:

Sabéis que los que son reconocidos como gobernantes entre los gentiles se enseñorean de ellos, y sus grandes ejercen dominio sobre ellos. Pero no es así entre vosotros. Sino, el que quiera ser grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser primero será esclavo de todos. Porque ni aun el Hijo del hombre vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida como rescate por muchos. (Mc 10:42 – 45)

Aquí tenemos la esencia de la historia de Marcos. Aunque Jesús es sin duda el poderoso Mesías y el Hijo de Dios, su papel no es el de conquistar a los romanos. Su papel es sufrir y morir como rescate por los pecados. Este es un logro mucho mayor que cualquier conquista física. Proporcionará victoria sobre los enemigos últimos de la humanidad: Satanás, el pecado y la muerte. Los que quieran ser sus discípulos deben seguir su camino, tomar su cruz y seguirle en una vida de servicio auto-sacrificial; vivir para el reino y para los demás y no para sí mismos.

El resto del evangelio sigue con este tema. Jesús va a Jerusalén, donde reta a los líderes religiosos y de forma repetida frustra sus intentos de atraparlo en sus palabras. Una vez más vemos su sabiduría mesiánica y autoridad en toda su expresión. No obstante, los líderes religiosos confabulan contra Jesús, sobornando incluso a uno de los suyos, Judas, para que lo traicione. Arrestan a Jesús, le acusan de blasfemia y lo entregan a las autoridades romanas, las cuales le crucifican por sedición.

La crucifixión es una escena oscura y solitaria. Los discípulos le fallan reiteradamente. No solo actúan con orgullo y egoísmo, tampoco son capaces de llegar a entender su enseñanza o su misión. No pueden permanecer despiertos vigilando y orando en el huerto de Getsemaní; le abandonan en su arresto; Pedro sigue tras el grupo que arrestó a Jesús y luego le niega tres veces. En la crucifixión Jesús está aislado y solo; aparentemente abandonado incluso por su Padre en los cielos. Muere tras gritar en la cruz: “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has desamparado?” (15:34; cf. Sal 22:1).

Sin embargo, incluso en su aparente derrota, el carácter mesiánico de Jesús queda revelado. El evangelio que empezó con el cielo “partiéndose” y el Padre proclamando: “Tú eres mi Hijo amado” (1:10 – 11), llega a su clímax cuando la cortina del templo se “rasga” en dos y el centurión a los pies de la cruz dice: “¡Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios!” (15:38 – 39). Estos signos de reivindicación quedan confirmados en la narrativa posterior. Al tercer día de ser enterrado, las mujeres descubren

la tumba vacía y escuchan el anuncio del ángel: “Ha resucitado, no está aquí” (16:6). Tal como había predicho, Jesús consigue vencer a la muerte, confirmando así sus reivindicaciones mesiánicas.

No obstante el evangelio termina de una forma extraña y desconcertante. Aunque Jesús ha resucitado, las mujeres están conmocionadas y temerosas. No le dicen nada a nadie (16:8). Esto, por supuesto, no quiere decir que el autor tenga duda alguna sobre la resurrección. En la historia de Marcos, Jesús, un personaje totalmente fiable, ha predicho su propia resurrección de forma reiterada y le ha dicho a sus discípulos que le verán vivo en Galilea tras resucitar de entre los muertos (14:28; 16:7). Para Marcos y sus lectores, la resurrección es una realidad histórica, confirmada por el testimonio ocular de los seguidores de Jesús. No obstante, el final, como mucho de este evangelio, continúa siendo una paradoja y un misterio.¹ Es como si el lector, al igual que las mujeres en la tumba, esté llamado a mirar con los ojos de la fe. Jesús ha resucitado, pero uno todavía no le ha visto. Ha conquistado el pecado y la muerte, pero el mal, la injusticia y el sufrimiento todavía nos rodean. El reino de Dios ha llegado, pero el dominio de Satanás parece seguir siendo fuerte y generalizado.

El evangelio de Marcos casi seguro que fue escrito para una iglesia que sufría y era perseguida. Es un llamamiento narrativo al discipulado para aquellos que se enfrentan a pruebas, persecución, confusión y sufrimiento. Aunque en este mundo todavía experimentamos dolor, maldad, injusticia y opresión, la historia de Marcos sobre Jesús nos recuerda que con la vida, la muerte y la resurrección del Mesías, la salvación escatológica de Dios ha llegado. El poder de la muerte ha sido quebrado. El reino de Dios ha quedado inaugurado para aquellos que entren en él mediante la fe. Todos los que tomen su cruz y sigan a Jesús compartirán su victoria. En medio de un mundo de malas noticias y sufrimiento, esta es la “buena nueva” de Jesús el Mesías e Hijo de Dios.

Perspectiva histórica del evangelio de Marcos

El evangelio desatendido

Aunque es el más dramático y el de ritmo más vivo de los cuatro, el evangelio de Marcos también es al que menos atención prestó la iglesia primitiva. Esto se debió principalmente a que era el más corto, y que el 90 por ciento de sus historias ya aparecían en Mateo o Lucas. Agustín de Hipona (354 – 430 d.C.), el primero de los padres de la iglesia en comentar la relación de los tres evangelios sinópticos, consideraba Marcos poco más que un resumen de Mateo. Escribió: “Marcos le seguía [a Mateo] de cerca, y parece su asistente y representante.”² No se escribieron comentarios sobre

1. En el debate de si Marcos intentaba terminar su evangelio en 16:8, o si el final original se ha perdido, ver comentarios sobre 16:1 – 8.

2. Agustín, *Cons.* 1.2.4. Cf. D. L. Dungan, “Mark: The Abridgement of Matthew and Luke,” *Perspective* 11 (1970): 51 – 97.

Marcos hasta el siglo vi. En aquel tiempo, Víctor de Antioquía, que no encontró comentario previo alguno sobre Marcos, empezó a recopilar comentarios sobre Marcos en las exposiciones hechas sobre otros evangelios en los escritos de Orígenes, Teodoro de Mopsuestia, Crisóstomo y otros.³ Comparemos esto con la atención prestada al evangelio de Mateo, que era el preferido de la iglesia primitiva. Entre los años 650 y 1000 d. C., se escribieron trece comentarios destacados sobre Mateo, pero solo uno sobre Marcos.⁴ En la tradición manuscrita, el evangelio de Marcos aparece en primer lugar sólo en un manuscrito (el códice Bobiensis), y a veces aparece el último.

La prioridad marcana y el aumento de su prestigio

Con la aparición de la crítica histórica en el siglo xix, se produjo un cambio tremendo. Buscando resolver el “problema sinóptico” (la cuestión de la relación entre Mateo, Marcos y Lucas), los estudiosos empezaron a considerar que el evangelio de Marcos era el más antiguo y una de las principales fuentes para Mateo y Lucas. Para muchos, “la prioridad marcana” significaba no sólo que Mateo y Lucas utilizaron Marcos, sino que Marcos contenía la narrativa más antigua y la menos adornada de la vida de Jesús. Los muchos libros escritos en el “movimiento de la vida de Jesús” durante el siglo xix miraban especialmente a Marcos en busca del marco histórico del ministerio de Jesús.

El estudio de Marcos sufrió otro importante giro a principios del siglo xx. Tres obras en particular promovieron este cambio. Primero, Martin Kähler en su obra *El así llamado Jesús de la historia y el Cristo bíblico histórico* (1892)⁵ argumentaba que la búsqueda del Jesús histórico estaba mal orientada y que el único Jesús que se iba a encontrar en los evangelios era el Cristo de la fe, proclamado por los apóstoles y adorado en la iglesia. Esto es así porque el *kerygma* (la proclamación del evangelio) forma parte de las narrativas evangélicas en tan gran medida que es imposible extraer de ellas un “Jesús histórico” no sobrenatural.⁶

En segundo lugar, *La búsqueda del Jesús histórico* de Albert Schweitzer (1901) supuso un golpe demoledor para el Movimiento de la vida de Jesús.⁷ Schweitzer demostró que el llamado “Jesús liberal” descubierto por los estudiosos era más bien

3. H. Smith, “The Sources of Victor of Antioch’s Commentary on Mark,” *JTS* 19 (1918): 350–70; W. L. Lane, “From Historian to Theologian: Milestones in Markan Scholarship,” *RevExp* 75 (Fall 1978): 601–17, esp. 611.

4. Seán Kealy, *Mark’s Gospel: A History of Its Interpretation from the Beginning until 1979* (New York: Paulist, 1982); Brenda D. Schildgen, *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark* (Detroit: Wayne State University Press, 1999), 35–42; Francis J. Moloney, *Mark: Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody, MA: Hendrickson, 2004), 19.

5. Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (trad. Carl E. Braaten; Philadelphia: Fortress, 1964).

6. Para una perspectiva contemporánea similar, ver Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco: Harper, 1996).

7. Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (trad. W. Montgomery; New York: Macmillan, 1954; 1ª ed. alemana en 1906 [*Von Reimarus zu Wrede*]).

una creación hecha a su propia imagen y semejanza y que parecía más un filántropo del siglo XIX que un profeta apocalíptico judío del siglo primero.

El tercero y más importante fue la publicación en 1901 de *El secreto mesiánico en los evangelios* de William Wrede.⁸ Wrede cuestionó la idea de que Marcos representara la historia fiable. Los objetivos de los evangelistas no eran históricos, sino apologeticos y teológicos. Según Wrede, aunque la iglesia de Marcos confesaba que Jesús era el Mesías, Marcos no encontraba mucho en la tradición recibida que le indicara que Jesús se consideraba a sí mismo el Mesías o que otros le reconociesen como tal. Marcos entonces tomó y amplió las tradiciones más antiguas de un “secreto mesiánico,” a través de las cuales Jesús pedía silencio a aquellos que veían milagros o anunciaban su identidad mesiánica. Wrede concluye que “en su conjunto, el evangelio ya no ofrece una visión histórica de la vida real de Jesús. Sólo pálidos residuos de esa idea han pasado a lo que es una visión suprahistórica de la fe. En este sentido, el evangelio de Marcos pertenece a la historia del dogma.”⁹ La afirmación de Wrede de que Marcos utilizó el secreto mesiánico para cubrir una vida esencialmente no mesiánica ha sido mayoritariamente rechazada por los estudiosos de hoy día, principalmente porque el secreto ni siquiera se sostenía durante el ministerio de Jesús (ver 1:45; 7:36). No obstante la perspectiva de Wrede sobre el evangelio como esencialmente teológico en lugar de histórico ha tenido un profundo impacto entre los estudiosos desde entonces.¹⁰

Crítica de las formas y la tradición del evangelio

El interés en el evangelio como obra literaria y teológica declinó a principios del siglo XX con la aparición de la crítica de las formas. Esta metodología ya se había desarrollado en el AT, pero fue aplicada al NT especialmente por los estudiosos alemanes K. L. Schmidt, Martin Dibelius y R. Bultmann, y en Gran Bretaña por Vincent Taylor.¹¹ Los críticos formales buscaban aislar y analizar la tradición oral que había tras las fuentes escritas. Trabajaban según la suposición de que los evangelios surgieron de unidades aisladas de tradición, creadas, transmitidas y modificadas a través de la predicación y la enseñanza de la iglesia primitiva. En este ambiente, los evangelios pasaron a ser considerados como depósitos de estas tradiciones y los evangelistas

8. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901); ET: *The Messianic Secret* (trad. J. C. G. Greig; London: James Clarke, 1971). Para ampliar la discusión ver comentarios sobre 1:25; 1:45; y 8:30.

9. Wrede, *The Messianic Secret*, 131.

10. De forma significativa, Wrede aparentemente cambió su punto de vista sobre la vida no mesiánica de Jesús al final de su carrera. En una carta privada a Adolf von Harnack el 2 de enero de 1905, casi dos años antes de la muerte de Wrede en noviembre de 1906 (a los 47 años), escribió: “Estoy más inclinado que antes

a creer que Jesús se consideraba a sí mismo el Mesías escogido” (citado en Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* [Tübingen: Mohr Siebeck, 2001], ix).

11. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin: Trowitzsch, 1919); Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (trad. B. H. Woolf; New York: Scribner's Sons, 1965; German original, 1919); R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (ed. rev.; Oxford: Blackwell, 1972); Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London: Macmillan, 1935).

como meros recolectores y compiladores y no como autores y teólogos por derecho. Para la mayoría de los críticos formales, la iglesia primitiva moldeó de tal forma estas tradiciones que se puede extraer muy poco valor histórico de los evangelios. Representan la teología de la iglesia primitiva más que la vida del Jesús histórico.

Crítica de la redacción: Marcos como teólogo

Las deficiencias de la crítica de las formas se remediaron en parte a finales del siglo xx con la aparición de la crítica de la redacción (un “redactor” es un editor). Introducida primeramente por G. Bornkamm¹² (Mateo), H. Conzelmann¹³ (Lucas), y W. Marxsen¹⁴ (Marcos), la crítica de la redacción reconocía a los escritores de los evangelios como autores y evangelistas por propio derecho. Los críticos de la redacción querían mostrar cómo los evangelistas editaron, organizaron y dieron forma a sus fuentes para cumplir con su propósito teológico. En particular, examinan la selección, organización y modificación del material, los comentarios interpretativos, los resúmenes, las introducciones y conclusiones de las secciones y las uniones y transiciones que hicieron los evangelistas. Los críticos de la redacción reconocen tres niveles, o contextos, en el desarrollo y transmisión de la tradición: el contexto del Jesús histórico, el contexto de las comunidades de la iglesia primitiva y la propia comunidad de cada evangelista.

Centrándose principalmente en el tercer nivel, el objetivo de la crítica de la redacción es discernir: (1) cómo editaron sus fuentes los escritores de los evangelios, (2) qué temas teológicos resaltaron, (3) cuál fue su propósito al escribir y (4) el *Sitz im Leben* (“entorno existencial”) de las comunidades para las que escribían. Marxsen, por ejemplo, concluyó que Marcos escribió su evangelio desde Galilea en los primeros años de la guerra judía, sobre el 67 – 69 d.C. Basándose especialmente en el comentario narrativo de 13:14, Marxsen afirmó que el propósito de Marcos era animar a los cristianos judíos de Jerusalén a huir de la ciudad y marcharse a Galilea.¹⁵ Según Marxsen, la predicción en 14:28 y 16:7 de que Jesús se reuniría con sus discípulos en Galilea no era una promesa de aparición tras la resurrección, sino de la parusía, que se produciría en Galilea, no en Jerusalén. Aunque las conclusiones idiosincráticas de Marxsen respecto a Marcos no han sido ampliamente aceptadas, su obra y otras similares han allanado el camino durante décadas a los estudios de la crítica de la redacción sobre los evangelios.

12. G. Bornkamm, “Die Sturmstillung im Matthäusevangelium,” *Wort und Dienst* 1 (1948): 49 – 54.

13. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1953); ET: *The Theology of St. Luke* (trad. G. Buswell; New York: Harper and Row, 1960).

14. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redak-*

tionsgeschichte des Evangeliums (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956); ET: *Mark the Evangelist* (trad. James Boyce; Nashville: Abingdon, 1969).

15. Marxsen se refiere al oráculo, citado por Eusebio (*Hist. ecl.* 3.5.3), que exhortaba a los cristianos a huir de Jerusalén a Pela, una de las ciudades de la Decápolis.

Nuevos enfoques

Los últimos treinta años han visto el nacimiento de nuevas metodologías en el estudio de los evangelios en general y en el de Marcos en particular.¹⁶ Estos incluyen una variedad de enfoques literarios, incluyendo la crítica narrativa,¹⁷ la crítica retórica,¹⁸ los enfoques científico-sociales,¹⁹ la crítica del canon,²⁰ la crítica de la respuesta del lector,²¹ el estructuralismo²² y la deconstrucción.²³ También ha habido diferentes enfoques sociológicos e ideológicos, incluyendo lecturas políticas y anti-imperialistas,²⁴ y enfoques liberacionistas,²⁵ postcolonialistas²⁶ y feministas²⁷. Estos últimos estudios han sido de especial utilidad para recordarnos que todos nos acercamos a los evangelios con ciertas predisposiciones, con nuestra propia cosmovisión y nuestras experiencias vitales. Inevitablemente leeremos a través de las lentes de ese trasfondo. Puede resultar de gran ayuda escuchar las voces de otros que tienen unas perspectivas diferentes a las nuestras — algunas mucho más próximas al mundo del NT — y ver el texto a través de sus ojos.

Crítica narrativa: El evangelio como relato

En términos de amplio impacto en los estudios sobre de los evangelios, la nueva metodología más importante de las últimas décadas ha sido la *crítica narrativa*, que examina los evangelios como si fueran narraciones. En 1982, se hizo un trabajo innovador sobre Marcos como narración con el libro *Marcos como relato* de David

16. Para una bibliografía más extensa sobre distintos métodos ver W. R. Telford, *Writing on the Gospel of Mark* (Dorset: Deo, 2009), 255 – 327.

17. M. A. Powell, “Toward a Narrative-Critical Understanding of Mark,” *Int* 47 (1993): 341 – 46; E. S. Malbon, “Narrative Criticism,” en *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies* (ed. J. C. Anderson y S. D. Moore; 2ª ed.; Minneapolis: Fortress, 2008), 29 – 57.

18. J. Dewey, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1 – 3:6* (SBLDS 48; Chico, CA: Scholars, 1980).

19. Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress, 1992).

20. Ver B. S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (London: SCM, 1984), esp. 86 – 90.

21. Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* (Minneapolis: Fortress, 1991).

22. E. S. Malbon, “Galilee and Jerusalem: History and Literature in Marcan Interpretation,” en W. R. Telford, ed., *The Interpretation of Mark* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 253 – 68 (reimpresión de CBQ 44 [1982]: 247 – 55).

23. S. D. Moore, “Turning Mark Inside Out,” en *Mark and Method* (ed. Anderson y Moore), 95 – 110; idem, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992); G. Salyer, “Rhetoric, Purity, and Play,” *Semeia* 64 (1993): 139 – 69.

24. C. Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, NY: Orbis, 1988); R. A. Horsley, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001); Adam Winn, *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda* (WUNT 2/245; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

25. R. R. Beck, *Nonviolent Story: Narrative Conflict Resolution in the Gospel of Mark* (Maryknoll, NY: Orbis, 1996); B. K. Blount, *Go Preach! Mark's Kingdom Message and the Black Church Today* (Bible & Liberation; Maryknoll, NY: Orbis, 1998).

26. T. B. Liew, “Tyranny, Boundary and Might: Colonial Mimicry in Mark's Gospel,” *JSNT* 73 (1999): 7 – 31.

27. A. – J. Levine y M. Blickenstaff, eds., *A Feminist Companion to Mark* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001); E. S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983).

Rhoads y Donald Michie,²⁸ y con los muchos artículos, monográficos y disertaciones que le siguieron.²⁹ Aunque tanto la crítica de la redacción como la crítica narrativa estudian los evangelios en su forma final, la crítica de la redacción se preocupa de la historia y transmisión del texto: cómo los autores editan y alteran sus fuentes para cumplir con sus propósitos y tratar las necesidades de sus comunidades. La crítica narrativa, por el contrario, no muestra interés alguno en la historia o las fuentes del texto, sino en cómo funciona el evangelio como relato unificado. Usando categorías de la teoría literaria, los críticos narrativos señalan las características comunes a la literatura narrativa, tales como los puntos de vista, narradores, argumento, personajes y ambientación.

Mientras que los críticos de la redacción discuten sobre los autores y el entorno existencial, los críticos narrativos hablan sobre los autores implícitos (la perspectiva de la autoría según la narrativa) y los narradores (la voz que cuenta la historia). Los narradores pueden estar en primera persona (“yo/nosotros”), funcionar como un personaje en la historia, o en tercera persona, manteniéndose externos a la historia. Todos los evangelistas hablan en tercera persona, excepto Lucas en algunos momentos de Hechos, en los que utiliza la primera de plural (“nosotros”). Los narradores pueden tener conocimientos limitados, o pueden ser omniscientes, conociendo hasta los pensamientos e intenciones de los personajes. Los escritores del evangelio en su mayoría escriben como narradores omniscientes.

Mientras que los críticos de la redacción y los de las formas hablan de perícopas, pequeñas viñetas que surgen de la tradición oral, los críticos de la narración hablan de sucesos (o partes de la escena), escenas (o episodios), y de actos, que hacen que el argumento vaya avanzando. El argumento es el progreso de la historia, desde el conflicto a la crisis que llevan al clímax y a la resolución final. Los argumentos se pueden desarrollar linealmente, o ir de acá para allá con anticipos y retrospectivas. El tiempo de la historia puede avanzar con lentitud, describiendo una escena y el diálogo con detalle, o avanzar de forma rápida, resumiendo días, semanas e incluso años con una sola frase.

Las narraciones no solo tienen argumento, también tienen personajes y escenarios. Los personajes pueden ser positivos (protagonistas) o negativos (antagonistas), o ambivalentes. Pueden ser “complicados” (complejos) o “lisos” (simples y predecibles). Jesús y Dios son, por supuesto, los protagonistas de los evangelios. Satanás, los demonios y los líderes religiosos (con unas pocas excepciones) son los antagonistas.

28. David Rhoads y Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982). Las ediciones 2ª y 3ª (1999, 2012) fueron coeditadas por Joanna Dewey.

29. Para una bibliografía más extensa ver Telford, *Writing on the Gospel of Mark*, 290–97. Se pueden encontrar unos buenos resúmenes introductorios en Mark Allen Powell, *What*

Is Narrative Criticism? (Minneapolis: Fortress, 1990), y James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction* (Grand Rapids: Baker, 2005). Sobre Marcos, ver S. H. Smith, *A Lion with Wings: A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel* (Sheffield: Sheffield Academic, 1996); B. M. F. van Iersel, *Reading Mark* (Edinburgh: T&T Clark, 1989).