

El derecho humano al cuidado y su negación en los relatos bíblicos de Herodes

The Human Right to Care and its Denial in the Biblical Herodian Stories

Yuliesky AMADOR ECHEVARRIA *

RESUMEN: El artículo explora de manera interdisciplinaria cómo las narrativas bíblicas de los Herodes –Herodes el Grande, Herodes Antipas, Herodes Agripa I y Agripa II– reflejan omisiones y distorsiones del cuidado humano, en diálogo con la noción contemporánea del derecho al cuidado digno, equitativo y no violento. Se analiza cada figura en su contexto histórico-antiguo y bíblico, resaltando su carácter despótico y los crímenes cometidos (por ejemplo, la matanza de los inocentes de Herodes el Grande y el encarcelamiento y ejecución de Juan el Bautista por Herodes Antipas), contrastándolos con las obligaciones éticas actuales de protección de los más vulnerables. A su vez, se presenta el marco teórico-jurídico moderno sobre el «derecho humano al cuidado», desde perspectivas de estudios bíblicos, historia antigua y derechos humanos. El estudio culmina con una discusión crítica que invita a reinterpretar los relatos bíblicos a la luz de estos marcos jurídicos, proponiendo que la historia de los Herodes sirve como advertencia sobre los peligros de ignorar el deber de cuidado.

* Licenciado en Derecho y Máster en Derecho Constitucional y Administrativo. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas, Universidad de Artemisa, Cuba. ORCID: 0000-0001-8725-6452. Contacto: <Yuliesky90@gmail.com>. Fecha de recepción: 12/06/2025. Fecha de aprobación: 14/09/2025.

PALABRAS CLAVE: narrativas bíblicas; derecho al cuidado; derechos humanos contemporáneos; derecho comparado; cuidado digno.

ABSTRACT: This interdisciplinary article examines how biblical narratives of the Herods –Herod the Great, Herod Antipas, Herod Agrippa I and II– reflect omissions and distortions of human care, in conversation with the contemporary notion of the human right to dignified, equitable, non-violent care. Each figure is analyzed in its ancient-historical and biblical context, highlighting their despotic character and crimes (for example, Herod the Great’s Massacre of the Innocents and Antipas’s imprisonment and execution of John the Baptist), contrasted with today’s ethical obligations to protect the vulnerable. We also present the modern theoretical–legal framework on the “human right to care,” integrating biblical studies, ancient history, and human rights perspectives. The paper concludes with a critical discussion, suggesting that reinterpreting biblical accounts in light of current legal frameworks offers a theoretical-practical contribution: the stories of the Herods warn about the consequences of failing in our duty of care, and can inform an agenda for protecting human dignity today.

KEYWORDS: biblical narratives; right to care; contemporary human rights; comparative law; dignified care.

I. IDEAS INTRODUCTORIAS. PODER, TEXTOS SAGRADOS Y EL RETO DEL CUIDADO

Las figuras de los Herodes ocupan un lugar destacado en las narraciones cristianas del Nuevo Testamento, donde suelen presentarse como líderes tiránicos cuyos actos configuran episodios cruciales en la infancia y ministerio de Jesús. Herodes el Grande, por ejemplo, “ante la noticia del nacimiento de Cristo” ordena “matar a los niños menores de dos años que vivieran en Belén” (Mateo 2:16), cumpliendo con la profecía de Jeremías. Herodes Antipas, por su parte, manda encarcelar y decapitar a Juan el Bautista (Mateo 14:1–12 o Marcos 6:14–29), y participa en el juicio de Jesús. Herodes Agripa I persigue a la nascente Iglesia (mandó a ejecutar al apóstol Santiago) (Hechos 12:1–2), y Agripa II escucha la defensa de Pablo (Hechos 26:28), reconociendo incluso estar “por poco persuadido a ser cristiano”.

La mención reiterada de los Herodes en los textos sagrados no es casual. Su figura encarna la tensión entre poder y justicia, autoridad y responsabilidad, gobierno y cuidado. En ellos, la corona no se traduce en amparo a la vida, sino en decisiones teñidas de violencia y cálculo político. Este contraste invita a interrogar la dimensión ética del poder, especialmente cuando recae sobre personas vulnerables como la niñez, cuyas vidas dependen por completo de las decisiones de quienes detentan la autoridad.

Desde una perspectiva hermenéutica, los episodios asociados a los Herodes pueden leerse como advertencias sobre las consecuencias de un poder sin límites, que ignora la dignidad humana y convierte a las personas en medios para fines ajenos a su bienestar. Esta lectura conecta con debates actuales en torno a la ética del cuidado, como los planteados por Joan Tronto y Helena Hirata, quienes insisten en que cuidar es también un acto político, capaz de contrarrestar lógicas de dominación y exclusión.

Asimismo, el estudio de estas narraciones bíblicas abre la posibilidad de repensar la historia no solo desde los vencedores, sino

también desde las víctimas invisibilizadas: los niños de Belén, Juan el Bautista, Santiago y tantos otros cuyas vidas fueron truncadas por decisiones arbitrarias. Recuperar esas memorias desde la óptica de los derechos humanos permite establecer un puente entre la tradición judeocristiana y las luchas contemporáneas por el reconocimiento del cuidado como derecho humano fundamental.

Estos relatos bíblicos reflejan estilos de gobierno muy alejados del concepto contemporáneo de un “deber de cuidado”. En la Antigüedad, el poder monárquico era sinónimo de autoridad absoluta pues los reyes bíblicos podían actuar con crueldad extrema para proteger sus intereses. No obstante, desde la perspectiva actual de los derechos humanos, los actos de los Herodes (la *matanza de los inocentes*, las ejecuciones injustas, el desprecio a las leyes comunitarias) evidencian omisiones críticas tales como falta de protección a los niños, odio religioso o capricho personal por encima del bienestar común. Este artículo analiza dicho contraste, integrando estudios bíblicos e historia antigua con los marcos contemporáneos de derechos humanos sobre el “cuidado digno, equitativo y no violento”. Se busca mostrar cómo los relatos ancestrales, aun siendo negativos, dialogan con los esfuerzos modernos por revalorizar el cuidado en la sociedad y el Derecho.

II. ENFOQUES TEÓRICOS SOBRE EL “DERECHO AL CUIDADO”

La noción del cuidado como derecho humano ha emergido progresivamente en el discurso internacional de los derechos humanos, influenciada por transformaciones sociales, demográficas y éticas. Tradicionalmente vinculado a la esfera privada y feminizado, el cuidado se entendía como una responsabilidad moral o afectiva, especialmente de las mujeres en el entorno doméstico. Sin embargo, a partir del desarrollo del feminismo jurídico y la intersección entre justicia social y derechos humanos, comen-

zó a afirmarse como un deber estatal y una obligación jurídica internacional.

En las últimas décadas, la ética del cuidado (iniciada por autoras como Carol Gilligan¹, Joan Tronto², María Puig de la Bellacasa³) ha subrayado la importancia de las relaciones de cuidado como base de la vida social. Autoras marxistas-feministas como Silvia Federici identifican el trabajo de cuidado (no remunerado) como reproductor de desigualdades de género.⁴ Más allá de la sociología, movimientos y organismos internacionales han promovido formalmente el cuidado como derecho. En 2023, la ONU aprobó por unanimidad una resolución que declara “la centralidad del cuidado y el apoyo desde una perspectiva de derechos humanos”. En ese texto se reconoce que las tareas de cuidado recaen mayoritariamente sobre las mujeres y perpetúan desigualdades estructurales, y se insta a los Estados a “reconocer y valorar adecuadamente el trabajo de cuidado” y a redistribuirlo “de manera justa y equitativa”.⁵

Desde el Derecho Internacional y comparado, varios países han avanzado en ese reconocimiento. Por ejemplo, la Ley de Cuidados de Uruguay (Nº 19.353, 2015) establece explícitamente que el cuidado es “un derecho social”, garantizándose que las personas dependientes reciban cuidados de calidad bajo responsabilidad

¹ Cfr. GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

² Cfr. TRONTO, Joan, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge, 1993.

³ Cfr. PUIG DE LA BELLACASA, María, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017.

⁴ Cfr. FEDERICI, Silvia, *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.

⁵ Asamblea General de las Naciones Unidas, La centralidad del cuidado y el apoyo desde una perspectiva de derechos humanos, Resolución A/RES/77/317, 27 de julio de 2023, Nueva York, Naciones Unidas, 2023.

estatal.⁶ En 2023 Ecuador proclamó la Ley Orgánica del Derecho al Cuidado Humano, que declara que “el derecho humano al cuidado es universal, irrenunciable e intransferible” y obliga al Estado a garantizarlo en el ámbito laboral.⁷ Recientemente, la Corte Constitucional de Colombia (sentencia C-400 de 2024) calificó el derecho al cuidado como “derecho fundamental, autónomo, social y justiciable”, exigiendo al Estado crear políticas públicas para su implementación.⁸ Estas tendencias muestran que el cuidado se eleva hoy a rango de derecho humano integral.

En América Latina, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) ha insistido en que los sistemas de cuidado no deben entenderse como políticas residuales, sino como ejes estructurales del desarrollo sostenible. Plantea que el cuidado constituye una condición indispensable para garantizar la igualdad sustantiva, al tiempo que demanda una reorganización del trabajo social y estatal que incluya financiamiento, infraestructura y participación comunitaria.

Por otra parte, la doctrina jurídica contemporánea reconoce que el cuidado no puede quedar reducido a una prestación material o asistencial. Se subraya la importancia de su dimensión afectiva, emocional y relacional, elementos sin los cuales no se alcanza la plenitud de derechos. En este sentido, el cuidado debe considerarse un derecho que articula no solo la satisfacción de necesidades básicas, sino también la construcción de vínculos de confianza y de ciudadanía activa.

En el plano constitucional, algunos países han avanzado más que otros. Mientras que México y Argentina discuten actualmen-

⁶ República Oriental del Uruguay, Ley N° 19.353. Sistema Nacional Integrado de Cuidados, Montevideo, Diario Oficial, 2015.

⁷ República del Ecuador, Ley Orgánica del Derecho al Cuidado Humano, Registro Oficial Suplemento 373, 4 de diciembre de 2023, Quito, Asamblea Nacional del Ecuador, 2023.

⁸ Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-400/24, Bogotá, Corte Constitucional, 2024.

te la incorporación del derecho al cuidado en sus cartas magnas, naciones como Bolivia ya lo han reconocido en su Constitución, vinculando el cuidado a la corresponsabilidad social y estatal. Estos avances muestran un proceso de constitucionalización progresiva del cuidado, que busca asegurar su tutela en pie de igualdad con otros derechos fundamentales como la salud, la educación y el trabajo.

Así, el marco contemporáneo del cuidado enfatiza valores de dignidad, equidad y no violencia, exigiendo que el cuidado sea accesible a todo ser humano (digno y equitativo) y que se lleve a cabo en condiciones respetuosas (no violentas). Por ejemplo, se destaca la necesidad de garantizar permisos parentales, licencias por cuidado familiar, servicios de guardería públicos y protección laboral durante la maternidad, a fin de distribuir el deber de cuidado más allá del ámbito privado. Este enfoque difiere radicalmente del modelo antiguo, donde los gobernantes a menudo actuaban con violencia impune.

De igual forma, para una adecuada conceptualización del derecho al cuidado, deben identificarse varios elementos estructurales:

- *Sujeto de cuidado*: Toda persona, por el solo hecho de su vulnerabilidad ontológica, necesita cuidado en algún momento de su vida. No se limita a la niñez o la vejez, sino que se extiende a todas las etapas vitales.
- *Sujetos cuidadores*: No son exclusivamente familiares o mujeres. El Estado, la comunidad y los hombres deben integrar la corresponsabilidad en la provisión de cuidados.
- *Objeto jurídico*: El derecho comprende tanto recibir cuidado como proveerlo en condiciones dignas, lo cual implica también la protección de los derechos laborales y sociales de quienes cuidan.
- *Dimensión dual*: El cuidado posee una dimensión individual, relacionada con la atención directa y cotidiana, y una di-

mención estructural, que requiere políticas públicas, servicios e infraestructuras que garanticen su acceso universal.

- *Perspectiva de género y derechos humanos*: Debe ser abordado desde un enfoque interseccional que tome en cuenta la desigualdad estructural y el reconocimiento del cuidado como trabajo.

El cuidado, en este sentido, se transforma en un derecho relacional que interconecta con otros derechos humanos fundamentales, como el derecho a la vida, a la salud, a la seguridad social, y a una vida libre de violencia. Este proceso de reconocimiento normativo y doctrinal contrasta radicalmente con los relatos bíblicos sobre los Herodes, donde el ejercicio del poder estuvo marcado por la ausencia de protección y por el desprecio hacia la vida y la dignidad humana. Mientras hoy se busca consolidar el cuidado como principio rector de justicia social, aquellas narraciones muestran las consecuencias históricas de ignorarlo. El contraste permite situar las antiguas experiencias de desprotección frente a las actuales exigencias de un cuidado digno y universal, abriendo el camino para el diálogo que este trabajo propone.

III. HERODES EL GRANDE. MATAR EN LUGAR DE PROTEGER

Herodes I (conocido como *el Grande*, rey de Judea 37-4 a.C.) fue un monarca vasallo de Roma con fama de ambicioso y despiadado. El historiador Flavio Josefo narra sus extensos proyectos de construcción (Templo de Jerusalén, Masada, etc.) pero también sus asesinatos internos para consolidar el poder.⁹ La Biblia le presenta de manera similar cuando aparece en el evangelio de Mateo ordenando la Matanza de los Inocentes. Según Mateo, al

⁹ Cfr. FLAVIUS JOSEPHUS, *The Jewish War*, trans. H. St. J. Thackeray, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1927, Libro II.

verse “burlado por los magos”, quienes no volvieron a informarle, Herodes “envió a matar a todos los niños de Belén y de toda su comarca, de dos años para abajo”.¹⁰ Este acto contrasta con la pretensión mesiánica de Jesús de cuidar a los niños, y subraya el colapso del deber de protección en manos del tirano. De hecho, la propia celebración de los Reyes Magos, evento típicamente asociado a regalos, termina en tragedia infantil a causa de Herodes.

La orden de Herodes también pone de relieve un fenómeno común en las monarquías antiguas, mostrando la percepción de la infancia como un recurso político más que como sujetos de derechos. Los niños eran considerados depositarios de linajes, herencias y posibles amenazas al poder, lo cual explica que la violencia contra ellos se justificara como estrategia de control. Esta visión contrasta fuertemente con la concepción actual, donde la infancia se reconoce como etapa prioritaria y portadora de dignidad intrínseca.

Asimismo, el episodio de la matanza revela cómo el miedo de un gobernante puede convertir a los sectores más indefensos en víctimas directas. En términos simbólicos, el relato expone la perversión de un liderazgo que sacrifica lo más inocente para preservar privilegios. Por eso, la tradición cristiana elevó la memoria de los “Santos Inocentes” como emblema de denuncia contra la violencia del poder arbitrario y como reclamo de justicia en nombre de quienes no podían defenderse.

La decisión de Herodes el Grande revela una distorsión total del cuidado. En ese sentido, el relato bíblico constituye un ejemplo extremo de omisión de cuidado y de violencia estatal. Como ha señalado la investigación histórica, Herodes “estaba dispuesto a cometer cualquier crimen para satisfacer su ilimitada ambición”.¹¹ En efecto, el poder realizado como coacción y temor, no como

¹⁰ Cfr. *Biblia*, Nuevo Testamento, Evangelio según Mateo, capítulo 2, versículos 16-18. Por ejemplo, en *Biblia Reina-Valera*, 1960.

¹¹ Cfr. SMALLWOOD, E. Mary, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Leiden: Brill, 1976.

servicio, va en contra del ideal de cuidar al vulnerable. Aquel episodio profetiza tácitamente la defensa de la infancia como valor social. La escena de Raquel llorando a sus hijos (Mt 2:18) enfatiza la ausencia de consuelo y la necesidad de restaurar la protección comunitaria.

Desde la óptica actual de derechos humanos, la “matanza de los inocentes” sería una violación grave del derecho a la vida y del principio del interés superior del menor. El derecho moderno al cuidado de la infancia implicaría que un Estado o gobernante, debe garantizar seguridad y nutrición a los niños.¹² En contraste, Herodes incita al Estado (su guardia) a matar niños por motivos privados. Si hoy existiera un crimen de “genocidio infanticida” o una violación del derecho al cuidado del niño, este acto lo constituiría sin duda. Este contraste extremo nos hace reflexionar en que las narrativas bíblicas están poniendo el dedo en la llaga de lo que sucede cuando falta la “responsabilidad de cuidado” en el poder. Como advierten autores contemporáneos, el cuidado se ha revalorizado justamente para prevenir esa desconexión entre gobernantes y las necesidades más básicas de la gente.¹³

Finalmente, la figura de Herodes el Grande nos obliga a reflexionar sobre el carácter político del cuidado. No se trata únicamente de un deber moral individual, sino de un principio que debe estructurar la acción del Estado y la sociedad. La ausencia de este principio en tiempos antiguos generó tragedias irreparables; su inclusión actual en los marcos de derechos humanos busca que nunca más la infancia sea rehén del miedo ni del cálculo del poder.

¹² United Nations, Convention on the Rights of the Child, November 20, 1989, Treaty Series, vol. 1577, p. 3.

¹³ Cfr. TRONTO, Joan C., *op. cit.*

IV. HERODES ANTIPAS. PODER SIN EQUIDAD NI JUSTICIA

Herodes Antipas fue tetrarca de Galilea y Perea (4 a.C.–39 d.C.), hijo de Herodes el Grande.¹⁴ A diferencia de Herodes el Grande, Antipas tuvo un reinado relativamente pacífico, pero es recordado por dos episodios clave en los evangelios: la ejecución de Juan el Bautista y la entrevista con Jesús. Los evangelios relatan que Juan había criticado severamente a Antipas por divorciarse de su primera esposa y casarse con Herodías, su cuñada. Incitado por Herodías y su hija Salomé, Antipas hizo decapitar a Juan durante una celebración (Mt 14:1-12, Mc 6:14-29, Lc 9:7-9). Paralelamente, cuando Pilato se enteró de que Jesús era galileo, lo envió ante Herodes Antipas. Jesús, interrogado por Antipas, guardó silencio, y el rey, al no recibir respuesta, lo ridiculizó al “vestirlo con un manto resplandeciente” antes de enviarlo de vuelta a Pilato.¹⁵

Es así que Herodes Antipas encarna otro tipo de negligencia en el cuidado, presentándose el abuso de justicia y la falta de autonomía moral. Al ordenar la ejecución de Juan, Antipas no hizo justicia. Incluso según su propia ley, Juan habría tenido derecho a un juicio y antepuso su reputación personal al valor de la verdad. Como observa el especialista Antonio Piñero, el rey “se enamoró de su cuñada y se la arrebató a su hermano”, provocando la ira de Juan. El desenlace fue eminentemente político, pues Herodes sacrificó a un profeta por impresionar a sus cortesanos, ignorando cualquier principio de equidad o compasión.¹⁶ Este acto viola un principio esencial del cuidado, la justicia procesal. Un gobernante cuidadoso, según los estándares modernos, no usa su poder para

¹⁴ Cfr. FLAVIUS JOSEPHUS, *op. cit.*

¹⁵ Cfr. *The Holy Bible*, New Revised Standard Version (NRSV), Matthew 14:1-12; Mark 6:14-29; Luke 9:7-9; Luke 23:8.

¹⁶ Cfr. PIÑERO, Antonio, *Los Judíos en el tiempo de Jesús*, Madrid, Ediciones Sígueme, 2012.

ajusticiar caprichosamente al disidente, sino que garantiza juicios justos.

En el episodio con Jesús, aunque Herodes reconoce que no merecía la muerte (“se alegró mucho” de verlo, Lc 23:8), al final tampoco le brinda protección alguna; lo humilla y envía de regreso. Esta interacción muestra la frivolidad con que ejerce su autoridad, sin contenerse por compasión o deber ético. El cuidado “no violento” incluiría abstenerse de maltrato en la administración de justicia.¹⁷ Pero la conducta de Herodes Antipas fue justamente de burla y violencia simbólica al ridiculizar a Jesús. En conjunto, estos relatos subrayan que Antipas fue un líder que ignoró las normas del cuidado justo y no violento. Privilegió la apariencia ante sus súbditos sobre el respeto a la verdad y la vida.

En el marco jurídico contemporáneo, muchos sistemas exigen imparcialidad judicial y prohíben la crueldad institucional. Las acciones de Antipas violan por ejemplo el principio de debida diligencia judicial, hoy consagrado en tratados de derechos humanos, y la prohibición de trato cruel. Además, sus actos contradicen valores que los nuevos derechos de cuidado intentan salvaguardar, tales como la unidad familiar (respeto al matrimonio legítimo) y la libertad religiosa/discurso (un profeta no debió ser silenciado).¹⁸ La reforma del derecho al cuidado busca justamente que ni los más débiles, como Juan o Jesús, queden sin protección por decisiones arbitrarias. Así, las narrativas de Antipas pueden leerse como ejemplos de cómo no debe abusarse del poder, y reforzar la idea de que un Estado moderno debe proteger la libertad de criticar injusticias.¹⁹

¹⁷ Cfr. EVANS, Craig A., *Jesus and His World: The Archaeological Evidence*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2012.

¹⁸ United Nations, International Covenant on Civil and Political Rights, adopted 1966, entered into force 1976.

¹⁹ Cfr. MINOW, Martha, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press, 1998.

Más allá de los hechos concretos, la figura de Herodes Antipas permite reflexionar sobre la forma en que el poder político puede instrumentalizar el cuerpo y la voz de los disidentes. La ejecución de Juan el Bautista, resultado de una conjunción entre el deseo personal y las presiones de la corte, evidencia cómo las estructuras de poder convierten la justicia en un escenario para la reafirmación del prestigio y no en un espacio para la verdad. La ausencia de un debido proceso para Juan ilustra la subordinación del derecho a la conveniencia política, una dinámica que hoy se denunciaría como violación de garantías judiciales fundamentales y de la libertad de conciencia.

Desde la ética del cuidado, su comportamiento representa una ruptura con lo que Tronto (1993) denomina la fase de responsabilidad, en la que el gobernante debería asumir la obligación de responder por el bienestar del otro. Antipas, lejos de reconocer esa obligación, actúa desde la indiferencia, privilegiando el espectáculo y la reputación sobre la vida humana. Su conducta confirma que el poder sin responsabilidad se transforma en una forma de descuido estructural, donde las necesidades y derechos de los más vulnerables son desplazados por intereses de élite.

La humillación a Jesús añade una dimensión simbólica al problema del descuido. No se trata únicamente de la violencia física, sino también de la degradación pública como forma de dominación. En la actualidad, los marcos internacionales contra la tortura y los tratos degradantes subrayan que el respeto a la dignidad humana es irrenunciable. Bajo esta perspectiva, la acción de Antipas se alinea con prácticas de violencia institucional, al normalizar la burla y el desprecio hacia quien cuestiona o incomoda al poder.

Finalmente, el legado de Herodes Antipas interpela a los sistemas jurídicos contemporáneos en su deber de prevenir la arbitrariedad. La justicia moderna no puede reducirse a la ausencia de violencia física, sino que debe garantizar procesos equitativos, respeto por la libertad de conciencia y protección frente a la instrumentalización del poder. De lo contrario, se corre el riesgo de reproducir la lógica de Antipas, un poder que, aunque revestido

de legalidad, niega el cuidado y convierte a la justicia en mero instrumento de control. Su figura, leída a la luz de la ética del cuidado, se convierte en advertencia contra la indiferencia de los gobernantes frente a la dignidad humana y la necesidad de proteger a quienes levantan la voz en favor de la verdad.

V. HERODES AGRIPA I Y II. PERSECUCIÓN Y DIÁLOGO FRAGMENTADO

Herodes Agripa I, nieto de Herodes el Grande, fue rey de Judea (41-44 d.C.) durante el gobierno de Calígula y Claudio. El libro de los Hechos (12:1-23) narra su breve persecución contra la Iglesia primitiva: “el rey Herodes Agripa comenzó a perseguir a algunos creyentes” y mandó matar “a espada al apóstol Santiago (hermano de Juan)”.²⁰ A continuación, también apresó a Pedro, pero éste milagrosamente escapa. Finalmente, según Josefo (reflejando la tradición bíblica), Agripa I muere repentinamente tras sentirse “adornado de oro” y un ángel del Señor le infiere una enfermedad (Act 12:20-23).

La figura de Agripa I combina fidelidad inicial a Roma, de ahí su nombramiento, con brutalidad local. Su ejemplo ilustra la violación del derecho al debido proceso, pues ejecuta sin juicio a Santiago, quien era uno de los líderes más destacados de la comunidad. Desde una óptica de cuidado moderno, Agripa I muestra una indiferencia hacia la protección de la disidencia. Los nuevos cristianos no reciben amparo legal ni siquiera en el sistema sirio-judío que gobernaba. Aunque su reinado es breve, su actitud es continuadora del patrón herodiano de priorizar la autoridad personal sobre el bienestar social.²¹ Este caso permite criticar histó-

²⁰ Cfr. BRUCE, F.F., *The Book of Acts. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.

²¹ Cfr. HORSLEY, Richard A. *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International, 1997.

ricamente la impunidad con que se trataba a minorías religiosas disidentes, lo cual confronta el derecho contemporáneo de libertad de culto y expresión.

Por su parte Herodes Agripa II, hijo de Agripa I, fue tetrarca (49-92 d.C.) con influencia en Cesarea y más tarde gobernó parte de Galilea y Perea. A diferencia de su padre, Agripa II no persigue violentamente a Pablo. Por el contrario, en Hechos 25-26 funge como juez interlocutor durante el proceso de Pablo ante el próconsul Festo. En esa audiencia, Festo expone el caso ante Agripa y comenta que no sabe qué acusación cargar contra Pablo, por lo que “lo he traído aquí (...) para que ustedes, y sobre todo usted, rey Agripa, le hagan preguntas”. Tras la defensa de Pablo, Agripa responde: “Por poco me persuades a ser cristiano”.²²

Aunque Agripa II representaba la continuación de la dinastía herodiana, su trato hacia Pablo es relativamente justo. No consiente la violencia ni la ejecución sin juicio. Al final, tras escuchar los argumentos de Pablo sobre la revelación cristiana, afirma que casi se convence de la veracidad de su mensaje. Desde un punto de vista de cuidado, se le puede apreciar como un personaje más dialogante; sin embargo, no llega a romper completamente con el estatus quo. Conserva las cadenas de Pablo y lo devuelve a Festo para que siga el proceso. Aun así, a diferencia de su padre, Agripa II cumple el rol de mediador imparcial, reconociendo la correspondencia moral del discurso de Pablo, prácticamente admitiendo que no había delito digno de muerte. La Biblia lo retrata como alguien “sobradamente enterado de la ley judía” (Hch 26:27) y abierto al debate.²³

A diferencia de la violencia directa ejercida por Agripa I, el reinado de Agripa II revela la complejidad de un poder que se muestra dispuesto a escuchar, pero que carece del coraje político

²² Cfr. FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquities of the Jews*, tran. by William Whiston. Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1987.

²³ Cfr. MEIER, John P.A., *Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 3, New York, Doubleday, 2001.

para transformar esa apertura en acciones concretas de cuidado. La diferencia entre ambos no radica solo en el grado de violencia, sino también en la concepción del poder. Mientras el primero lo ejerció como instrumento de represión inmediata, el segundo lo utilizó como plataforma de legitimación, mostrando tolerancia sin llegar a proteger efectivamente a los disidentes. Esta dualidad ilustra cómo el poder puede adoptar formas más sutiles de control sin renunciar a su carácter jerárquico.

El episodio del diálogo entre Pablo y Agripa II permite advertir que la mera disposición a escuchar no constituye en sí misma una forma suficiente de cuidado. Aunque el rey reconoce la coherencia del discurso paulino, mantiene intacta la estructura de dominación que lo mantiene encarcelado. Desde la óptica de la ética del cuidado, este comportamiento refleja lo que Joan Tronto denomina la “fase de la competencia”, el reconocimiento de la necesidad ajena, pero sin alcanzar la “responsabilidad” de garantizar una respuesta adecuada. Así, el cuidado queda a medio camino, reducido a un gesto simbólico sin consecuencias reales para la libertad del otro.

La experiencia de Pablo ante Agripa II también permite reflexionar sobre el papel de la escucha como forma de reconocimiento. El hecho de que el apóstol pueda presentar su defensa ante un monarca y ser escuchado con respeto ya marca una diferencia respecto a los excesos cometidos por otros Herodes. Sin embargo, la permanencia de sus cadenas convierte esa apertura en un diálogo fragmentado, donde la palabra se tolera, pero la justicia se posterga. Esta tensión recuerda que el cuidado no puede limitarse a reconocer la voz del vulnerable; debe traducirse en cambios efectivos que eliminen las condiciones de opresión.

Por último, la comparación entre Agripa I y Agripa II sugiere que el ejercicio del poder puede oscilar entre la persecución y la mera escucha, sin que en ninguno de los casos se materialice plenamente el cuidado equitativo y no violento. En el primero se observa la supresión física del disidente; en el segundo, la aceptación parcial de su discurso, pero sin liberar al sujeto de la dominación.

Desde la perspectiva contemporánea de los derechos humanos, ambos modelos resultan insuficientes, pues lo que se demanda hoy es un cuidado activo, que garantice la vida, la libertad y la dignidad de toda persona frente a cualquier forma de poder arbitrario. Agripa II fue un ejemplo más cercano a una autoridad que respeta la ley, aunque no a una figura activa de cuidado social. Su respuesta “¿Me persuades tan fácilmente para hacerme cristiano?” muestra una actitud de apertura personal; sin embargo, no traduce esa empatía en la estructuración de un sistema de cuidado o reforma legal. Cabe destacar que este Herodes no impone violencia ni discriminación visible, al menos en los relatos.²⁴ En la clave del “cuidado equitativo”, se podría decir que su acción principal consistió en escuchar al necesitado (Pablo) y tratarlo con decoro. Esto contrasta con los Herodes anteriores y su abuso abierto del poder. Así, su caso sugiere que aún dentro de la misma dinastía, algunos líderes estaban más predispuestos a respetar obligaciones morales –lo cual coincide con la gradual transición en el Imperio romano hacia una praxis legal más uniforme–, aunque aún faltaba incorporar plenamente la noción de cuidado solidario.²⁵

VI. NARRATIVAS BÍBLICAS Y DERECHO AL CUIDADO CONTEMPORÁNEO

El análisis de estas cuatro figuras de Herodes revela un patrón evidenciado en la ausencia sistemática del cuidado dignificante en sus acciones de gobierno. En cada caso, los gobernantes actúan por interés propio o presiones externas, descuidando el bienestar de los más vulnerables (niños, profetas, creyentes).²⁶ Desde el enfoque interdisciplinario, los estudios bíblicos e históricos con-

²⁴ Cfr. SMALLWOOD, E. Mary, *op. cit.*

²⁵ Cfr. *The Holy Bible*, *op. cit.*

²⁶ Cfr. TRONTO, Joan C., *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, 2013.

firman que los relatos de Herodes no elogian el cuidado paternal, sino que lo critican indirectamente mediante la denuncia de la tiranía.²⁷ Así, si bien la Biblia no desarrolla un concepto explícito de “derecho al cuidado”, estos episodios funcionan como advertencias sobre lo que ocurre cuando el cuidado social es ignorado.

Desde la perspectiva contemporánea de los derechos humanos, esta omisión resulta ilustrativa. El derecho moderno al cuidado reconoce que el Estado y la sociedad tienen la responsabilidad de crear condiciones de vida protectoras para todos.²⁸ Esto incluye garantizar la seguridad de los niños, la justicia para los acusados, la protección de las personas en situaciones vulnerables, así como la responsabilidad compartida de cuidados (Estado, familia y comunidad).²⁹ Los Herodes bíblicos, al contrariar sistemáticamente estos principios, aparecen como arquetipos de irresponsabilidad social. Por ejemplo, la “matanza de los inocentes” refleja lo que hoy se consideraría un daño colectivo a la infancia –tema que las leyes y organismos internacionales buscan precisamente evitar mediante estándares de cuidado infantil.

Un aspecto relevante es que estas narrativas bíblicas no solo describen abusos concretos, sino que también configuran un imaginario colectivo sobre el poder sin cuidado. El recuerdo de los Herodes, transmitido durante siglos, funcionó como advertencia moral contra la tiranía. En la actualidad, esta memoria puede alimentar la reflexión jurídica sobre la necesidad de líderes que ejerzan el poder desde la compasión y la responsabilidad, evitando que la historia se repita en nuevas formas de violencia institucional.

²⁷ Cfr. FISHER, Berenice, “The Concept of Care in Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, vol. 27, n. 2, 2005, pp. 551–82.

²⁸ United Nations, Universal Declaration of Human Rights, United Nations, 1948.

²⁹ United Nations Committee on the Rights of the Child, General Comment No. 14 (2013) on the Right of the Child to Have His or Her Best Interests Taken as a Primary Consideration (art. 3, para. 1). United Nations, 2013.

Además, los relatos muestran que la ausencia de cuidado no se limita al daño físico directo, sino que también incluye el desprecio simbólico y la indiferencia social. La burla, la humillación y el silenciamiento de voces críticas son presentados como prácticas injustas que minan la dignidad humana. Esta dimensión resulta clave para el derecho moderno, que no solo sanciona la violencia explícita, sino también los tratos degradantes y las formas de exclusión que impiden la plena participación ciudadana.

La ética del cuidado contemporánea insiste en que la protección de los vulnerables debe ser proactiva. No basta con abstenerse de dañar; es necesario establecer mecanismos concretos que garanticen seguridad, justicia y apoyo mutuo. En ese sentido, la contraposición entre las prácticas de los Herodes y los actuales marcos normativos permite comprender que el cuidado no es un gesto opcional, sino un deber jurídico y político. Esta evolución marca una diferencia crucial con el pasado, donde el poder podía ejercerse sin contrapesos éticos.

Al integrar las narrativas bíblicas con el derecho contemporáneo, se genera una hermenéutica crítica que amplía el debate sobre derechos humanos. La Biblia, leída en clave ética y jurídica, deja de ser únicamente un documento religioso para convertirse en una fuente de reflexión histórica y normativa. Así, el análisis de los Herodes nos invita a concebir el derecho al cuidado como un principio transversal, capaz de vincular tradición, moral y legislación moderna en la construcción de sociedades más justas.

Asimismo, el hecho de que recientes marcos legales contemplen el cuidado como derecho –como Leyes de Cuidados o sentencias constitucionales– sugiere que la sociedad da un giro hacia la protección que Herodes negó.³⁰ En este sentido, las narrativas bíblicas pueden dialogar con el derecho actual al mostrar las consecuencias trágicas de la crueldad y la indiferencia de los poderosos, estos textos históricos instan a reforzar la cultura del cuidado

³⁰ Cfr. HELD, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, 2006.

hoy. La discusión crítica aquí propone que los marcos contemporáneos de derechos humanos del cuidado podrían integrar la lección moral bíblica: los gobernantes y leyes deben asegurar el cuidado digno como antídoto contra las injusticias que relatan los evangelios.

Finalmente, cabe remarcar la relevancia teórico-práctica, pues este enfoque aporta una nueva reflexión sobre cómo utilizar el patrimonio bíblico en el discurso de derechos humanos.³¹ Lejos de ser irrelevantes para el mundo actual, las historias de los Herodes son útiles para debatir sobre valores universales. Muestran, por ejemplo, que el cuidado no es sólo un tema de política social sino de cultura –la insensibilidad de los poderosos se traduce en sufrimiento humano– y que, al reinterpretarlas, obtenemos pretextos literarios y éticos para enfatizar la obligación colectiva de cuidar. En conclusión, el diálogo entre las narrativas bíblicas y los marcos jurídicos modernos sugiere que el cuidado digno debe erradicar las prácticas de Herodes: repensar el liderazgo político como servicio protector y no como dominio opresor.

VII. CONCLUSIONES

Las narrativas bíblicas de los Herodes ilustran poderosamente lo que ocurre cuando los gobernantes fracasan en su deber de cuidado. Desde Herodes el Grande hasta Agripa II, observamos historias de violencia, injusticia o mera indiferencia ante las necesidades ajenas. Este análisis interdisciplinario muestra que tales relatos no sólo reflejan la época antigua, sino que pueden enriquecer los marcos contemporáneos de derechos humanos: al compararlos con el *derecho al cuidado digno, equitativo y no violento*, se visibiliza la injusticia de aquellos actos históricos. Los marcos modernos –resoluciones de la ONU, leyes nacionales y sentencias

³¹ Cfr. HENGEL, Martin, *Judea and the Greeks: The Conflict Between the Hellenistic and the Jewish Civilizations*, SCM Press, 1974.

constitucionales– empiezan a exigir lo que los Herodes ignoraron: protección integral al niño, políticas públicas de apoyo a las familias, repartición justa de responsabilidades, y medidas contra cualquier forma de violencia en el cuidado.

De este modo, la contribución teórico-práctica de este estudio consiste en demostrar que las antiguas historias bíblicas pueden servir de fundamento crítico para reforzar el cuidado como valor jurídico actual. Invitan a que líderes y ciudadanos reflexionen: una sociedad basada en el cuidado evita repetir los horrores de Belén y Jerusalén que narran los evangelios, construyendo en su lugar marcos legales y culturales que garanticen la dignidad y seguridad de todos.

