

Escribiendo sobre la arena

La perícopa de la Mujer Adúltera (PMA) desde la memoria

ROBERTO CAICEDO

Recibido: 08.10.2020 / Aprobado: 09.12.2020

Resumen

En este artículo se retoman algunos de los aportes de la memoria social y colectiva al estudio del texto del Nuevo Testamento (NT) y específicamente al de la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA), la cual va a ser agregada a la redacción final del evangelio de Juan (EJ), en el capítulo 8, por lo que se plantea como un texto tardío desde la Crítica Textual. En este sentido, el texto recobra una nueva importancia a la luz de los aportes de la memoria al estudio del NT; algunos de estos aportes ya se presentaron en un pasado artículo (Caicedo, 2019). Se propone, una vez se han retomado estos aportes de la memoria social, aplicarlos más específicamente al estudio de la perícopa mencionada. Lo anterior implicará darle una mirada en el contexto de los primeros siglos del cristianismo y no sólo en el contexto del Evangelio de Juan (EJ), donde se ubica como parte del Discurso de los Tabernáculos (DT), y en el contexto de la confrontación de Jesús con algunos judíos. Finalmente, se presentan algunas de las implicaciones para una lectura contextual de la perícopa, a partir de la perspectiva de la memoria social y colectiva.



Palabras claves: memoria social y colectiva, Nuevo Testamento, Evangelio de Juan, Jesús y la mujer sorprendida en adulterio.

Abstract

This article takes up some of the contributions of social and collective memory to the study of the text of the New Testament (NT) and specifically to that of the pericope of the woman caught in adultery, which will be added to the final redaction of the Gospel of John (JG), in chapter 8, and that therefore is posed as a late text from the Textual Criticism. In this sense, the text regains a new importance in light of the contributions of memory in the study of the NT, some of these contributions were already presented in a past article (Caicedo, 2019). Now, it is proposed, once these contributions of social memory have been taken up, to apply them more specifically to the study of the aforementioned pericope. This will imply giving a seeing in the context of the first centuries of Christianity and not only in the context of the JG, where it is located as part of the Discourse of the Tabernacles (TD) and in the context of Jesus' confrontation with some Jews. Finally, some implications for a contextual reading of the pericope are presented, from the perspective of social and collective memory.

Key words: social and collective memory, New Testament, Gospel of John, Jesus and the woman caught in adultery.

Introducción

Uno de los aportes fundamentales de la memoria social y colectiva al estudio del NT tiene que ver con la relación entre la tradición oral y la escrita, en su conformación. Para el análisis de esta relación, a partir de la memoria, se parte de la constatación de que en el proceso de formación del NT existe una cierta “ruptura de tradición” (Assmann, 2008) que es necesario “salvar” a partir de una posible relectura de los hechos fundantes del Cristianismo realizada por las primeras comunidades de discípulos y discípulas de Jesús. En dicho proceso, estas comunidades van a mostrar, conforme a lo que se constata en el NT, una confrontación con otros grupos sociales, con los cuales se va a



tomar distancia. La identidad del “nosotros” se contrapone a la de “ellos”, los que no pertenecen a la comunidad. Así, en la memoria social y colectiva de las comunidades se intensifica esa búsqueda y recuperación del pasado para poder mantener una identidad colectiva con el paso del tiempo.

La perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA), por ser un texto tardíamente añadido al EJ, permite un ejercicio importante desde la perspectiva de la memoria, para entender un poco mejor la relación entre la tradición oral y escrita que está detrás de la conformación del NT. Esto va a requerir una búsqueda en otras expresiones del texto y poder así evaluarla como parte de una tradición enraizada en las primeras comunidades judeocristianas y luego asumidas por las comunidades cristianas dentro de la tradición juanina. Este sería uno entre los posibles aportes de la memoria social y colectiva al estudio del NT y específicamente al de la PMA; el cual se pretende desarrollar en el presente artículo.

Con esta perspectiva en mente, se asume una relectura del texto, en primer lugar pensando el lugar de la memoria en el EJ y proponiendo así algunas de las razones para posibilitar la inserción de la PMA en dicho Evangelio en siglos posteriores al siglo I. Luego, la mirada se centra en la perícopa propiamente, en su contexto narrativo-discursivo cercano, el llamado Discurso de los Tabernáculos. La mujer, como sujeto presente en la narrativa, se muestra como un alterego de Jesús, primeramente, y de las comunidades creyentes, en segunda instancia; de tal forma que la narración se inserta en el EJ como una recuperación de una tradición, ahora escrita, que conecta a Jesús con las comunidades que la lean o la escuchen.

Finalmente, se proponen algunas implicaciones de ese camino de la PAM desde la memoria social y colectiva de los primeros siglos, sin pretender ser exhaustivos en el tema pues rebasa el espacio de este artículo; a la vez que algunas implicaciones de esa lectura anamnética del texto para nuestro contexto. Estamos conscientes que aquí sólo damos unas pinceladas y que de lo que decimos se desprenden varios temas y desafíos para seguir profundizando; esperamos de todos modos contribuir en una nueva mirada a la PMA, la cual se podría llamar anamnética, tanto ayer como hoy.



Memoria colectiva y el estudio del Nuevo Testamento (NT)

Se plantea también que frente a una perspectiva más bien “repetitiva”¹, pasiva, de la memoria hay otra más “recolectiva”, dinámica, que reconstruye el pasado en perspectiva de las necesidades e identidad de la comunidad que memoriza; un modelo más constructivista de la memoria. En ese sentido, “muy a menudo, la memoria existe en una tensión paradójica entre dos aspiraciones: resucitar las imágenes del pasado para trasportarlas dentro del presente, y la reconstrucción de las imágenes del pasado para ser integradas dentro del contexto presente” (Kelber W., 2005, p.234).

Lo que se concluye, en primer término, es que las tradiciones oral y escrita se mantienen simultáneamente en un proceso hacia una conformación más definitiva de la última; la primera no desaparece una vez surge la segunda. “En el mundo mediterráneo los escritos se entendían como la representación del discurso oral” (Aguirre, 2015, p.203). Al principio, hay una “continuidad” entre la tradición oral y la escrita, la cual supone la representación (*performance*)² oral del texto, y que los textos escritos no se percibían como “copias exactas” de otro texto anterior y único, pues “no hubo aún un texto autoritativo de los evangelios” sino tal vez a fines del siglo cuarto³.

1 “Este paradigma ve la “memoria” como un archivero de la experiencia pasada, y el acto de “recordar” como un proceso de recuperación y recuperación de pequeños datos “como chequeando un equipaje ya almacenado”. “Desde la perspectiva de la función de archivo, el EJ es simplemente una versión permanente de la predicación oral y enseñanza del Cuarto Evangelista, y la lectura del libro no es muy diferente de un sermón que los creyentes podrían haber oído en una de las iglesias de Juan (cf. Jn. 19.31-35; 21.20-25)” (Thatcher, 2006, p.11, 16. Traducción nuestra).

2 “La crítica de la performance es una forma de abordar la literatura bíblica, que trata de descubrir el significado del texto a partir de su representación para una audiencia, entendiendo que ser representado era su propósito original... Su propuesta consiste en recrear la situación en la que la literatura “representada” tuvo lugar originalmente” (Bosqued, 2019, p.63). “Entendemos “performance” como un evento de comunicación que re-expresa tradiciones ante un audiencia. Performance se refiere más que a representaciones dramáticas en un escenario; también se refiere a lectores leyendo, cantando coros, profesores enseñando, escritores escribiendo, etc., o cualquier momento en que una tradición se vuelve a presentar. Leer un texto en voz alta es una especie de performance. “Performance” es inherentemente un término controvertido, pero apropiado porque la comunicación de las tradiciones suele ser controversial entre significado (meaning) y significancia (significance)” (Perry, 2019, p.4).

3 “El supuesto cierre del canon en el siglo cuarto, ni cambió su estatus ni aumentó su autoridad, era

Igualmente hay un proceso constante de “reinterpretación”, una cierta discontinuidad, en donde fidelidad se une con creatividad en la tradición escrita, o quizás a través de ella. En general, la crítica clásica planteó una perspectiva dualista entre memoria “auténtica”, relacionada con el Jesús histórico, y la tradición “fabricada” de las comunidades cristianas. En una nueva perspectiva, desarrollada inicialmente en el marco del *Jesus Seminar*⁴, se revalora, en forma más favorable, el papel de la memoria de (sobre) Jesús dentro de la “cáscara” de la tradición escrita transmitida por las comunidades de los primeros siglos.

Esta nueva perspectiva, al reconsiderar el papel de la memoria colectiva, toma en cuenta la realidad social de las comunidades como un factor decisivo en la apropiación y construcción del pasado, y se aparta, del anterior acercamiento, al plantear que el cultivo de la memoria toma lugar dentro de una serie de ajustes propios de la “vida comunitaria” y un amplio rango de prácticas. Desde la memoria colectiva se traza que el ejercicio de conmemoración del pasado ejerce una poderosa influencia en la vida e identidad de la comunidad, que recuerda la comunidad anamnética. Entonces, “«Tradición» es así una abreviación para las incontables transacciones entre el pasado sacralizado y el presente vital actualizado de la vida de una comunidad” (Kirk y Thatcher, 2005, p.33). Así, la cuestión no es intentar separar, sino entender su interconexión.

Resaltemos tres elementos, o premisas, que se consideran en esta nueva perspectiva:

(1) Una comunidad (que) está preocupada suficientemente como para ejercer cierto control sobre sus tradiciones; (2) el grado de control ejercido variará tanto en relación con la forma como con la relativa importancia de la tradición para su propia identidad; y (3) el elemento en la historia (tradición) considerado como su núcleo o cla-

ya tan alto como podría ser. Con respecto a la función de estos libros, se podría decir con razón que ya existía un canon, o al menos la categoría de un canon, mucho antes del siglo IV... (sin embargo) Si el “cierre” del canon se refiere a un acto oficial de la Iglesia del Nuevo Testamento, entonces nos cuesta mucho encontrar tal acto antes el Concilio de Trento en el siglo XVI” (Kruger, 2012, p.37).

4 Robert W. Funk et al. (1993). *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus. New Translation and Commentary by Robert W. Funk, Roy W. Hoover, and the Jesus Seminar.* New York: Macmillan.



ve para su significado sería su elemento más firmemente fijo. (Dunn, 2003, p.209; añadidos nuestros)

En este sentido, se propone que...

...los grupos sociales crearán 'historias de vida' o narraciones compartidas por el grupo que vinculan el pasado, presente y el futuro predicho en una representación coherente...los miembros del grupo estarán motivados para volver a interpretar y reconstruir posibles identidades sociales pasadas, presentes y orientadas hacia el futuro, de modo que se perciba que existe un sentido de continuidad temporal. (Cinnirela, 1998, pp.235-236)

Posiblemente, las comunidades alrededor de la conformación del NT sostuvieron una tensión entre la creatividad autoral, la "historia inventada", en un lado, y en el otro, entre la disciplina autoral, la "historia auténtica" (*dual representation*). En todo caso, la memoria colectiva es dinámica, un interminable flujo, creación imaginativa, variable, abierta aunque a veces también se cierra en una determinada tradición o línea (Barry Schwartz, 2005).

Por eso, muy seguramente,...

...la asimilación de Jesús en una figura "memorialmente" accesible es realizada recurriendo no solo a las memorias recientes, de o acerca de Jesús, sino a la memoria distante del grupo. Encontramos aquí lo que podemos llamar **una arqueología de la memoria**, la cual opera no solo selectivamente, para considerar a Jesús y su subsecuente tradición, sino temporalmente, usando un pasado venerable y profundo para la presente identificación y mitificación. (Kelber W., 2005, p.242; negrillas nuestras)

Complementando lo anterior, se plantea que...

... La memoria social descansa no tan solo en los eventos históricos sino en la narrativa que hace que éstos tengan significado para una comunidad. Hay un relato o narrativa anamnética. Pero hay que tener en cuenta que: "sin puntos de referencia históricos, podemos decir solamente que la memoria social varía, no podemos conocer cuánto y en qué dirección". (Schawartz, 2005, p.259)

Holly Hearon (2005) presentó, a partir de los aportes de la memoria, un posible acercamiento aplicable en el análisis de textos narrativos, y que retomaremos para nuestro subsiguiente análisis de la llamada Perícopa de la Mujer Adúltera (PMA).

- En primer lugar, la identificación de aquellos elementos que parecen ser más estables con respecto a la memoria e identidad de la comunidad anamnética.
- Luego la identificación de los elementos que parecen ser inestables y que pueden indicar puntos en los cuales la memoria es sujeto de disputa y reinterpretación para la comunidad.
- Y, finalmente, un examen de cómo estos elementos que son inestables reorientan la memoria en términos de la imagen o identidad de la comunidad que se proyecta.

Antes de entrar al análisis propiamente de la perícopa, haremos una discusión en el contexto del Evangelio de Juan (EJ), en cuanto a la tradición que está detrás de este evangelio. **La memoria de Jesús en el Evangelio de Juan (EJ)**

A diferencia de los sinópticos, “(El Evangelio de) Juan pinta a Jesús embarcado en largas discusiones que van y vienen, en varios escenarios. Sin embargo,..., hay dichos o partes de dichos que hacen eco al material sinóptico o forman diversas versiones de la tradición sinóptica” (Dunn, 2014, p.95). Esta “dependencia” se explica mejor si el EJ⁵ conoció una tradición oral sobre Jesús, una similar a la empleada en los sinópticos, que sólo la dependencia de una tradición escrita sinóptica.

Así, pues, el cuarto evangelista y su (s) comunidad (es) conocieron la tradición (oral-escrita) de Jesús muy aparte (o por aparte) de los primeros evangelios escritos como tales. Más aún, el hecho de que podamos reconocer esta tradición en el evangelio de Juan, precisamente por los paralelos con los dichos de los evangelios sinópticos, es una indicación más de que la sustancia de gran parte de la tradición

5 Preferimos referirnos al Evangelio de Juan (EJ) más que a Juan, en singular, para tener en cuenta el proceso complejo de formación de este evangelio en donde participaron más de una persona y/o comunidades.



de Jesús permaneció constante en el proceso de trasmisión y uso oral. (Dunn, 2014, p.96)

La tarea de la comunidad, guiada por el Espíritu (14.26; 16.12-13), para el EJ es la de “*recordar (ὑπομνήσει) a los discípulos lo que Jesús dijo y guiarlos a una más completa comprensión de la verdad*” (Dunn, 2014, p.99). Concluye, el autor,

La clave, para nosotros, es que reconozcamos la importancia que Juan dio al presentar a Jesús como alguien que, más que todos los otros, trajo una revelación de parte de Dios, como alguien que siempre reveló a Dios más claramente. Es decir, probablemente podemos ver en este tema la materia central del debate/disputa entre los cristianos judíos y sus contemporáneos judíos. (Dunn, 2014, p.103)

Tom Thatcher (2006) habla de una “memoria pneumática” que podríamos percibir en el EJ. “Para Juan, recordar es un trabajo del Paráclito (παράκλητος) la memoria es un producto de la fe, la ortodoxia es un don del Espíritu, y la “historia” es la suma de estos valores” (2006, pp.35-36). Entonces en el EJ encontramos una visión más amplia de la memoria de Jesús de la que encontramos en los sinópticos, una visión más dinámica y compleja, así...

... Juan retrata su “testimonio” de Jesús, o al menos la “memoria” de los discípulos de Jesús, como una compleja interacción cognitiva... Juan usa el mismo verbo griego (μνημονευω) para describir tanto la recolección hecha por los discípulos de los eventos ocurridos y la subsecuente interpretación de la Escritura para clarificar su experiencia. (Thatcher, 2006, p.27)

El EJ usa dos verbos para hacer referencia al acto de recordar, *mnhēmoneuō (μνημονευω)*⁶ y *mimnēskō (μιμνήσκω)*⁷. El primero lo

6 “Μνημονεύω aparece 21 veces en el NT. El vb. en la mayoría de los casos tiene el significado simple memorizar/recordar, donde lo recordado está en el gen. (generalmente) o el acc. (sin diferencia de significado). Con un obj. personal, puede tener la sensación de recordar con cuidado o preocupación. El uso en Heb 11:15, 22 es único... donde debe ser traducido como pensar” (Balz & Schneider, 1990).

7 “Μιμνήσκομαι (forma pasiva) se encuentra 23 veces en el NT, incluidas 6 veces en Lucas, 2 en Hechos y 4 en hebreos; en Pablo, aparece solo en 1 Corintios 11: 2. El vb. se usa solo en el pasivo (con significado reflexivo; en verbos compuestos también en activo); por lo general, las formas simples y compuestas se usan sin distinción. Μνημονεύω y construcciones con μνήμια, μνήμη, μνημόσυνον y ἀνάμνησις se usan como sinónimos” (Balz & Schneider, 1990).

encontramos en 15.20; 16.4, 21 y se usa en boca de Jesús en tiempo presente. El segundo lo encontramos en 2.17, 22; 12.16 y se usa para hacer referencia a la memoria de los discípulos, en tiempo aoristo voz pasiva⁸. Ambos verbos son de uso amplio en el Nuevo Testamento como en la literatura de la época⁹. Sin embargo, el EJ hace un uso diferenciado de los mismos. Podríamos decir que el uso del segundo verbo está más en relación con la labor posterior de la memorización y el primero está más en relación con la invitación de Jesús a sus discípulos a la memoria.

Según Jn. 2 y 12, la memoria de Jesús tiene una importancia decisiva para la fe y la vida de la comunidad creyente posterior a la primera generación de discípulos (as), en el EJ...

... las Escrituras, la historia y las palabras de Jesús se interpretan entre sí (cf. el “recordatorio” del Espíritu Santo en Juan 14:26; 16: 12-15). Este motivo es especialmente prominente en Juan, aunque se usa generalmente. Hechos 11:16 da un ejemplo concreto: cuando el Espíritu cayó sobre Cornelio, Pedro recordó lo que el Señor había dicho: “Juan bautizó con agua, pero tú serás bautizado con el Espíritu Santo” (cf. 10: 44-48)... **Es el recuerdo de una revelación histórica lo que es fundamental para la Iglesia.** Están escritos para despertar “su mente sincera a modo de recordatorio [*ἐν ὑπομνήσει*]; que debe recordar [*μνησθῆναι*] las predicciones de los santos profetas y el mandamiento del Señor y Salvador a través de sus apóstoles” (2 Pedro 3:1-2 RSV)... Esta fórmula se aplica especialmente a escritos tardíos; Sin embargo, sus comienzos ya están presentes en Pablo, quien les recuerda (*ἀναμιμνήσκω*) a los corintios sus “camino en Cristo” (1 Cor 4:16f.), que abarcan tanto su enseñanza como su estilo de vida ejemplar. (Nalz & Schneiderr, 1990, pp.34-35; resaltado nuestro)

En Jn. 2.17 se dice que, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν (GNT), “se recordaron sus discípulos que lo que se había escrito es...”. En el v. 22, ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν (GNT), “Cuando en-

8 El tiempo aoristo es el equivalente al pasado puntual en el español, aunque no siempre. La voz pasiva tiene en este verbo la connotación de voz media, reflexiva.

9 Ver μνησθημαι y μνημονεω en Arndt, W. y F.W. Gingrich, 1979. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: Universidad de Chicago.



tonces fue levantado de los muertos, se recordaron sus discípulos que esto lo había dicho”¹⁰. Y en (12.16), τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ’ αὐτῷ γεγραμμένα (GNT), “entonces se recordaron que estas cosas estaban sobre él escritas”. En estos tres versículos vemos cómo la memoria se refiere tanto a las Escrituras hebreas como a las palabras de Jesús. Esta perspectiva del EJ es fundamental pues coloca el ejercicio de la memoria en una perspectiva amplia de un proceso en movimiento, en la comunidad de discípulos¹¹.

Pero la peculiaridad de la perspectiva juanina, sobre la memoria de Jesús, es la apertura que plantea del proceso al mantener tan viva la tradición oral como la escrita, con el paso de los años, en las comunidades cristianas de finales del siglo I y posteriores¹². Para el EJ la memoria de Jesús es una compleja combinación de testimonio, recuerdo, fe y tradición. Después de la experiencia pascual y de su resurrección, los (as) discípulos (as) se recordaron lo que había dicho y creyeron tanto en sus palabras como en las Escrituras, *καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς* (Jn. 2.22, GNT). Estos discípulos y discípulas dieron testimonio de dichas palabras y de la experiencia a las siguientes generaciones, y éstas a su vez testificaron a nuevas generaciones, con el fin de que creyeran en Jesús y su mensaje, como se le señala al final del EJ (Jn. 21.24-25). Notemos el giro que encontramos en Jn. 21.24, *Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν* (GNT), “este es el discípulo que **testifica** sobre estas (cosas) y las que fueron escritas, y **conocemos** que su testimonio es verdad”; de la expresión en singular a la expresión en plural. Además se resalta que hay dos pasos iniciales, el testimonio, de forma oral inicialmente¹³, y luego la

10 En este sentido también en Lucas 24.8. *καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ* (GNT).

11 “Aunque uno puede imaginar una similar funcional necesidad en los orígenes de los Evangelios (y sus hipotéticas fuentes literarias): textos escritos ayudaron a los primeros cristianos a recordar información tradicional acerca de Jesús, de este modo preservar su memoria contra las vicisitudes de la amnesia y la oralidad salvaguardando los datos que eran críticos a su existencia comunitaria en formación” (Thatcher, 2006, p.15).

12 Por lo menos hasta el siglo IV, cuando encontramos que se inserta la PMA (Caicedo, 2019, pp. 64-65).

13 Cf. Jn. 3.11, 32; 4.39; 15.27; 19.35.

tradición escrita, ambas son parte de la memoria de las comunidades posteriores.

Para el EJ la memoria no es un simple acto de recordar datos sobre Jesús, sino una compleja “reconfiguración” de las experiencias vividas con Jesús a la luz de la fe de las comunidades futuras, y el legado del pasado en las fuentes de la Escritura hebrea. El texto refleja una narración “presente”, releída en el futuro y releyendo su pasado. Pero con la tradición escrita no pretende haber cerrado dicha labor, pues es labor del Paráclito, en y con la comunidad, hacer presente constantemente la memoria de Jesús. Para el EJ es una labor sinérgica entre el Paráclito y la comunidad creyente (15.26-27). La función del Paráclito será la de enseñar y recordar a la comunidad, *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει¹⁴ ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ]* (Jn. 14.26 GNT), y esa función no se agota con la tradición escrita. “Entonces, en la perspectiva de Juan, el contenido, la continuidad, y la veracidad de la tradición ortodoxa son todas garantizadas por la labor del Paráclito, ..., porque la tradición es la labor permanente del Espíritu” (Thatcher, 2006, p.33)¹⁵.

Tabla No. 1. Perspectiva de la memoria en el EJ.

Adaptado de Thatcher (2006, p.35)

PRINCIPIO	IMPLICACIÓN
1. La memoria es una reconfiguración compleja de la experiencia pasada a la luz de la fe y la Escritura.	Repensar la relación entre “memoria” y “tradición” como categorías analíticas
2. Recordar e interpretar el pasado son guiados por el Paráclito, una especial unción dada a los verdaderos creyentes.	La comunidad creyente juega un papel determinante en la memoria de Jesús y la reconfiguración de la tradición

14 El verbo usado es el verbo compuesto ὑπομνήσκω que implica la acción intencional de traer a la memoria algo, de refrescarla (cf. 2 Pe 1.13; 3.1)

15 Esto también se ve reflejado en la tradición juanina posterior (Cf. 1 Jn. 2.20-27).



<p>3. Los textos escritos no son lo único necesario para preservar para la posteridad la memoria de Jesús.</p>	<p>El EJ no fue escrito como un simple archivo de información acerca de Jesús para un futuro sino como el resultado del testimonio de las comunidades y la labor del Paráclito en ella.</p>
--	---

La perspectiva de la memoria en el EJ tendría algunas implicaciones importantes para su propia interpretación hoy, una de ellas sería la apertura a la tradición oral, tanto como a la escrita, sin desmeritar la una frente a la otra. Esto nos ayudaría a entender cómo puede entrar una perícopa, como la de la mujer adúltera, tardíamente al EJ sin que eso perturbe su perspectiva y el legado transmitido a las comunidades creyentes posteriores al siglo I, y sin que entre a reñir con la mirada propia del EJ sobre Jesús y su memoria. La función del texto escrito queda así incluida dentro de un proceso mayor de memoria colectiva, y viene a cumplir una función más de tipo retórica¹⁶, de realización (*performance*)¹⁷ y de interacción mutua, que una función clausurante de la tradición oral¹⁸.

16 La función retórica busca reforzar la tradición y de impacto en la comunidad creyente. “Por retórica se puede entender una aproximación específica a los textos (1), por retórica se puede entender también la estrategia misma usada en un texto para convencer al lector o a la lectora (2)... Todos los textos literarios quieren convencer, quieren que el lector o la lectora se convierta y comparta el punto de vista ofrecido en el texto... La retórica analiza, entonces, las estrategias de persuasión que, consciente o inconscientemente, fueron usadas en la obra literaria” (De Wit, 2010, p. 362ss).

17 “En respuesta a las performances orales de Jesús y las re-performances, la tradición experimentó tres cambios significativos. Primero, cada vez más la tradición llegó a desarrollarse post eventum, marcando una distancia temporal creciente desde el momento del (Jesús) itinerante carismático. Segundo, la tradición ya no fue llevada por Jesús mismo sino por otros, durante y cada vez más después de su tiempo de vida. Tercero, partes de la proclamación oral de Jesús mutaron en el medio escrito” (Kelber w., 2006, p.19). “Mientras se atribuye el modo de memoria “repetitivo” a una parte de la actividad verbal de Jesús, preferimos el término re-performance al de “repetición”. La Memoria, incluida la forma “repetitiva” de la memoria en la tradición de Jesús, no puede concebirse como memoria fría con poco interés en y casi sin acomodación a las audiencias en vivo. Las estructuras cuasi-inmóviles de aforismos particulares están destinados a facilitar el recuerdo, no para escapar de la temporalidad por congelación de la tradición” (Kelber w., 2006, p.18).

18 “la narrativa del Ev. de Juan es un lugar literario de memoria histórica incrustada en él”... En su narración de la historia de Jesús, el evangelio da muchas indicaciones narrativas de la historia y las preocupaciones de la comunidad juanina en la cual la memoria de la misión de Jesús fue conformada” (Callahan, 2005, p.162).

También la perspectiva de la memoria nos puede ser de mucha ayuda para comprender el proceso de composición del EJ y sus posibles lecturas. La memoria social, como ya se ha señalado (Caicedo, 2019, p.47), provee “identidad, cohesión, legitimidad y sentido de pertenencia a quienes la comparten, incluso en relación a los antepasados, pues la actividad anamnética establece un nexo de unión entre el pasado y el presente” (Bernabé, 2015, p.297). Las relecturas del EJ implican un proceso de recordar el pasado y hacerlo coherente en el presente. El tema de la memoria está planteado en el EJ a través de esas “notas redaccionales”; se da a conocer a los nuevos lectores, a las nuevas generaciones de discípulos y discípulas, la importancia y la labor de recordar las palabras y acciones de Jesús. El EJ plantea la memoria como una interacción cognitiva compleja de varios aspectos:

- La recolección de los eventos en que estaban envueltos los primeros seguidores (as) de Jesús.
- La nueva conciencia del destino de Jesús.
- La interpretación mesiánica de la Biblia Hebrea (p.e. Zac. 9.9 cf. 12.15).

Ya vimos cómo el EJ usa el mismo verbo para describir tanto la recolección de los discípulos de los eventos fundantes así como de la posterior interpretación mesiánica de las Escrituras que “clarifican” su experiencia. En este sentido, se pueden plantear tres conclusiones desde la concepción de la memoria por parte de la tradición juanina (Thatcher, 2005, pp. 84-85):

La memoria no es reductible a lo neurológico, al mero acto de recordar sino más bien a una reconfiguración compleja de la experiencia del pasado. La memoria no es estática.

La memoria es un don espiritual visible en la comunidad. La memoria de Jesús en la comunidad es preservada y enriquecida por el Paracleto. Si bien la memoria comienza con el testimonio y la vivencia, termina con el relato, el Espíritu y la fe de las comunidades.

La memoria no es un “archivo mental” de información, pero sí una compleja experiencia comunitaria; la “memoria neumática” sostiene y enriquece la tradición sobre Jesús.



Así, “los motivos de Juan para escribir un libro acerca de Jesús, por lo tanto, deben buscarse en un modelo alternativo para entender la relación entre memoria viviente y documentos históricos como el Cuarto Evangélico” (Kirk y Thatcher, 2005, p.85). ¿Por qué se escribió el EJ? Si sólo el texto escrito fuera visto como “un archivo”, el EJ sería como una ayuda a la memoria, “una cesta de almacenaje de la tradición juanina de Jesús” que buscaría preservar el testimonio de las primeras comunidades juaninas.

Sin embargo, el EJ no hace una diferencia esencial entre la primera tradición oral de Jesús y el posterior texto escrito; hay una superposición entre los dos niveles del discurso, en el pasado y el presente de la comunidad juanina. Aunque un texto escrito podría ir en contra de la idea de mantener una memoria más “viva” de la tradición oral, y no fijada en una tradición escrita, se ve como parte de esa primera tradición bajo la guía del Parácleto en la comunidad. Entonces, ¿cómo compaginar estas dos perspectivas presentes en el EJ? El EJ quiere, seguramente, capitalizar el valor “retórico” del texto escrito y busca preservar “su particular visión de Jesús, congelar esta visión en un medio no negociable perpetuamente y asentar la autoridad especial de esta visión en contra de perspectivas en competencia” (Kirk y Thatcher, 2005, p.94).¹⁹

19 Para Tom Thatcher (Kirk y Thatcher, 2005, págs. 95-97), habría cinco facetas relacionadas con este proceso:

- (a) Un Jesús público. “La memoria trata el pasado como experiencias privadas mientras que el texto histórico trata con el pasado como eventos públicos”. Postura a Jesús como figura pública haciendo a su actividad como algo potencialmente sujeto de investigación (Cf. Jn 19.35; 21.24), una imagen que trasciende la experiencia de fe privada. “Texto y memoria trabajarían juntos para afirmar el testimonio de Juan sobre Jesús”. (b) Unos marcos congelados, tiempo atrapado. “La memoria social es una entidad plástica. Porque la imagen de la memoria del pasado es siempre formada por las categorías ideológicas del presente del grupo, las memorias cambian como las categorías cambian”. Al producirse un texto escrito se “congela” una particular imagen de Jesús en la trama o límites de una narrativa histórica. (c) Un grupo de datos superficiales. Una vez escrito el EJ cualquier otra búsqueda de nuevos hechos acerca de Jesús sería aplazada, el texto escrito plantea la existencia de otros hechos, parte de la tradición oral, que quedan por fuera de la narración escrita (Jn. 20.30; 21.25). “En este sentido, el EvJn representa un intento temprano para canonizar un corpus particular del material Cristiano como únicamente autoritativo en la discusión teológica”. (d) Una línea divisoria en el Evangelio. “Dentro de la cultura oral de Juan, la publicación de una memoria escrita de Jesús podrá ser usada como una línea divisoria entre el período antiguo del debate sobre lo que Jesús dijo y el nuevo período de debate sobre lo que el texto dice”. (e) Fe sin leer. “El hecho que la mayor parte de los Cristianos no podrían leer haría del contenido del EvJn aún menos negociable, como pocos estarían en posición de refutar el texto y retar su visión”.

Sin embargo,...

... hoy se insiste que «en el mundo mediterráneo los escritos se entendían como la representación del discurso oral»...y, por eso, nunca insistiremos bastante en que estamos hablando de textos para ser leídos oralmente y en grupo, es decir para ser comunicados oralmente. No hay ruptura, sino una continuidad muy notable entre la tradición oral y la escrita. (Aguirre, 2015, p.203)

Igualmente,...

... Hemos observado que la memoria está inscrita en la tradición desde sus inicios. La dicción de muchos de los aforismos de Jesús fue moldeada por la *ars memoriae* que genera un lenguaje mnemónica-mente utilizable. Además, la *re-performance* de Jesús de algunos de sus propios dichos y parábolas implicaba ya un mínimo de recuerdo. Pero, ¿qué pasa con las primeras tradiciones orales y escritas llevadas por otros y, cada vez más, *post eventum*? (Kelber W., 2006, p. 21)

Esto plantea que aún el texto escrito sufre cambios a través de diferentes relecturas, memoria y relectura estarían estrechamente relacionadas en las comunidades en donde se recibe el texto. Estas relecturas pueden incluir elementos que vienen de otras tradiciones orales o escritas, como es el caso del EJ y la PMA que nos ocupa en el presente artículo.

Interpretando la PMA desde la memoria de Jesús.

Seguidamente, se ahondará en la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (PMA) teniendo en mente este marco del EJ y su perspectiva de la memoria, la cual pudo facilitar la inserción de la perícopa en el siglo IV, en algunos manuscritos (Caicedo, 2019). La evidencia de los manuscritos antiguos pone en duda que la historia de Jesús ofreciendo absolución a la mujer sorprendida en adulterio (PMA) (7.53-8.11) “fue una genuina parte del Evangelio desde el comienzo, la asociación de la historia con este evangelio debe reflejar una conciencia temprana del rol importante jugado por la mujer en lo contado por Juan” (Callahan, 2005, p.175). En la mayor parte de los documentos, testigos, en que se encuentra la PMA, a partir del



siglo IV, ésta se introduce después de Jn. 7.52²⁰, y por lo tanto, se encuentra formando parte de un discurso más amplio conocido como el “Discurso de los Tabernáculos” (DT) (*σκηνοπηγία*) (Jn. 7.1-8.59). Sin embargo, hay una mirada diferente en cuanto a esta conclusión por parte de algunos investigadores, por ejemplo James Snapp (2014) planteó, en el contexto del Simposio del Southeastern Baptist Theological Seminary, que...

... la evidencia presentada por Wasserman prácticamente requiere la existencia de un manuscrito de John con la PMA a principios de los años 200, contemporáneo del P66 (el manuscrito griego más antiguo que no incluye la PMA). Como Keith (creo) bromeó en un momento durante la conferencia, no vemos el fuego, es decir, los manuscritos no han sobrevivido, pero vemos mucho humo, es decir, vemos evidencia de que había manuscritos griegos en el 200 que incluía la PMA. (p.4)

La perícopa, aunque no necesariamente igual, se encontraría en el Evangelio de los Hebreos (EH) (# 102) (Hispano, 2003)²¹. El EH es retocado en el año 300, donde se incluyen elementos de otros apócri-

20 “Others placed it after 7.36 (ms. 225) or after 7.44 (several Georgian mss.) or after 21.25 (1 565 1076 1570 1582 arm^{mss}) or after Lk 21.38 (*f*¹³). Significantly enough, in many of the witnesses that contain the passage it is marked with asterisks or obeli, indicating that, though the scribes included the account, they were aware that it lacked satisfactory credentials” (Metzger, 2002, pp.188-189). A partir de la crítica textual se puede concluir que el texto es insertado en el EJ tardíamente, finales siglo IV o comienzos del siglo V; se va a encontrar en el códice Bezae Cantabrigensis (D) (c. 400) que es el principal representante griego del texto Occidental (Western text type). Si bien el texto no es citado por los teólogos griegos orientales si lo es por los latinos de Occidente, por ejemplo es citado por Jerónimo, Ambrosio (siglo IV), Paciano (s. IV) y por Agustín, en el s. V, quien menciona unas nueve veces la perícopa en sus escritos.

21 El Evangelio de los Hebreos es parte de los evangelios judeo-cristianos, junto con el Evangelio de los Nazarenos y el de los Ebionitas. Sin embargo, “Tenemos que asumir la existencia de una corriente más amplia de transmisión, con tradiciones orales y un número de fuentes literarias mayor que dos o tres textos —o que una variedad de redacciones de esos dos o tres textos. Estos textos evangélicos se datan normalmente en la primera mitad del siglo II” (Klauck, 2006, p.64). En su carta a Macario, Jerónimo plantea lo siguiente con respecto al EvHeb: “La intención manifiesta de su autor ha sido recopilar en un solo volumen todos los dichos y todos los milagros de Jesús narrados por los Evangelistas... mi opinión actual es que debió ser compuesto privadamente por algún escriba cristiano de los que regresaron a Jerusalén tras el exilio a Pella... parece que el evangelio hebraico representa el último grado o fase en ese desarrollo (antes de la redacción completa de los Evangelios), pues con razón ha sido calificado de “completísimo” por Epifanio. Reúne otra vez todas las fuentes, como hizo S. Lucas, pero ya después de este Evangelio y de S. Juan, y las vuelve a poner en su lengua madre, para delicia de los que la hablaban” (Hispano, 2003, pp.20-21).

fos, y luego traducido al latín en el 400 por Jerónimo, ¿Pseudo-gerónimo?, así lo atestiguó Papías (c. 125) citado en Eusebio de Cesarea († 339) en Historia Eclesiástica III, 39,17. Forma parte de un grupo de textos que representan un judeocristianismo más radical que no se incorporó a la corriente principal de la “Gran Iglesia”, así sucedió también con el Evangelio de Tomás de carácter menos narrativo que los otros. Esta tradición apócrifa nos muestra, en general, un Jesús como maestro o profeta de la “sabiduría de la vida en el presente”, como parece mostrar también el DT y la PMA, que se asemeja a una “historia o relato de sabiduría” (Aguirre, 2015, p.253). Teniendo en mente esta discusión (Caicedo, 2019) (Klauck, 2006), se podría plantear las siguientes posibilidades para que la PMA haya llegado al EJ en el siglo IV:

- Era parte de un proto-Mateo y desaparece en el Mateo canónico, pero se recoge en el EvHeb y luego en la redacción posterior del EJ.
- Proviene de otra fuente diferente al proto-Mateo, propia del EvHeb y luego en la redacción posterior del EJ.
- Proviene de un contexto más helenizado a mediados del siglo II y recogida en la redacción posterior del EJ tanto como del EvHeb.

Es lo más probable, teniendo en cuenta lo anterior, que la perícopa perteneció a una tradición oral de comunidades judeo-cristianas, y luego transmitida en un texto escrito cercano al Evangelio de Mateo, conocido como Proto-Mateo, pero que no es incluido en la versión posterior del evangelio canónico. La perícopa luego es conocida principalmente por teólogos alejandrinos y luego transmitida y conocida en la tradición Occidental y Latina. Recoge la memoria de estas comunidades judeo-cristianas, que luego es asumida en una forma más amplia por comunidades cristianas posteriores e insertada en el texto juanino²². La ausencia de la PMA en algunos manuscritos griegos

22 “De este modo, se implican dos etapas dentro de la producción de la PMA: la primera etapa, en la que se produce la historia básica (y los elementos no joánicos son dominantes), y la segunda etapa, en la que la historia es revisada por un copista (mimic) (que deliberadamente agrega elementos joánicos) y se coloca dentro del texto del Evangelio de Juan. Uno podría preguntarse, ¿qué motivó esta mimesis (mimic)? Keith responde que “la mimesis era parte de una comunidad cristiana en la que la autoridad de Jesús fue desafiada con el argumento de que Jesús nunca escribió nada, y el



puede ser explicada por un “silencio” frente a la historia por parte de los copistas del EJ.

Los manuscritos griegos – P66, P75, N, L y Δ - constituyen cinco de los primeros diez manuscritos griegos que normalmente se enumeran como evidencia contra Juan 7:53-8:11; sin embargo, sobre la cuestión de si conservaron o no el pasaje después de Juan 21:25, parecen estar en silencio. Del mismo modo, no podemos discernir con certeza que los espacios en blanco después del fin de Juan en el Codex Sinaiticus, el Codex A y el Codex W son simplemente ejemplos de espacio de relleno, o de espacio reservado, para la *pericope adulterae*, por copistas en cuyos ejemplares faltaba el pasaje pero que, sin embargo, lo recordaron. (Snapp, 2014, p.12)

¿Por qué fue importante para algunas de las comunidades cristianas retomar la historia de Jesús y la mujer adúltera, y ser incluida en la redacción del texto juanino en el siglo IV?²³ Retomemos el análisis de la PMA, dentro del contexto discursivo-narrativo del DT, para ver qué más aporta sobre el tema planteado. Para Catherine Cory (1997), el DT se presenta como una historia o relato, y no sólo un discurso, que busca principalmente “sacar en limpio” a Jesús, el “rescate de la Sabiduría”, de manos de sus enemigos²⁴. Es la historia de Jesús, Sa-

objetivo de la mimesis era crear una versión del Evangelio de Juan que contuviera evidencia clara de que Jesús podía escribir” (Snapp. 2014, p. 6. Traducción y énfasis nuestros).

23 “En tal contexto, si la perícopa hubiera aparecido repentinamente en escena, una reacción y protesta vigorosas parecerían casi inevitables. Aunque, vemos a obispos como Ambrosio y Agustín defendiendo la PMA. (Pero) en una época en la que las penitencias y penas por adulterio eran severas, esta historia en la que Jesús perdona a una adúltera - una adúltera que no ha expresado claramente su arrepentimiento- que se supone que apareció por primera vez en el texto de Juan alrededor del año 250 y que fue acogida dondequiera que circularon, sin una nota de protesta de nadie. En un período en el que los cristianos corrían el riesgo de ser encarcelados o morir por negarse a entregar sus copias de los Evangelios, ¿es plausible que acepten de manera ligera y silenciosa la aparición repentina de una nueva historia en nuevas copias del Evangelio de Juan, donde tal historia no había existido previamente?” (Snapp. 2014, p. 6).

24 George Nickelsburg provee una lista de características de una “historia de sabiduría” (wisdom tale): una descripción de la conspiración contra el protagonista, una declaración sobre las motivaciones para las acciones de la oposición, una acusación en contra del protagonista, el juicio, un ayudador que le asiste, la condenación, una prueba a favor del condenado, una protesta de inocencia, una declaración de confianza en Dios y su poder, el rescate, la exaltación/vindicación, una expresión de asombro de los oponentes, una confesión de los oponentes, la condenación y culpabilidad de los mismos. “Las principales características son conspiración, acusación, juicio y pruebas en contra, rescate, exaltación o vindicación, y cambio de los destinos del protagonista y sus oponentes. La más importante diferencia entre una historia de sabiduría y una historia de

biduría de Dios, a quien su propia gente no aceptaría (ver Juan 1.11), pero a quien Dios ciertamente rescataría y vindicaría en la cara de sus enemigos... el Discurso de los Tabernáculos viene a ser una apolo-gética para una comunidad que intenta encontrar sentido a la muerte de Jesús, Sabiduría de Dios, mientras lucha con el significado de sus propias persecuciones (p.95).

La más antigua literatura del temprano movimiento de Jesús refleja una interpretación de la muerte de Jesús como un Hijo Obediente y refleja un **Profeta de Sabiduría**. Compuesta como una compleja “Leyenda de Sabiduría” similar a las encontradas en la literatura antigua de Israel. Las leyendas de sabiduría incluyen historias de una injusta muerte de una persona justa, un “hijo de la sabiduría”. La Sabiduría de Salomón describe esta inocencia y la ira y la violencia que provoca” (Cf. Sab. de Sal. 2.12-13, 17-20). (Callahan, 2005, pp.172-173, resaltado nuestro)

En este sentido el DT refleja un antagonismo entre Jesús, como Profeta de Sabiduría, y sus potenciales “enemigos”, presente en general en el EJ...

... el antagonismo entre Jesús y la elite de Jerusalem [sic] es mordaz y mutuo... (Aunque) los Fariseos de Jerusalem son secundarios frente a la conspiración contra Jesús. Ellos brindan su influencia hostil para influir en las deliberaciones de los líderes de Jerusalem, colocando presión en quienes podrían efectivamente estar en contra Jesús. (Callahan, 2005, pp.169, 171)

La expresión “los judíos”, *Ιουδαῖοι*, aparece en el contexto amplio del DT, y se relaciona con la aparición de los escribas, *γραμματεῖς*, y fariseos, *Φαρισαῖοι*²⁵, en la PMA²⁶ (18.3, 12), contrario al término *ὄχλου* para referirse al pueblo en general. En el DT la expresión

martirio está en el hecho de que ésta última no termina felizmente para el protagonista dentro de su tiempo de vida” (Cory, 1997, pp.96-98).

25 El término “Fariseos” aparece siete veces en DT (Jn. 7.32, 45, 47, 48; 8.3, 13) de las 20 veces que aparece en el EJ.

26 Llama la atención, entonces, que en la PA no se mencione a los judíos, como quienes se enfrentan a Jesús, sino específicamente a los escribas y fariseos. Además de mostrarnos una diferencia narrativa, con el contexto, también puede mostrarnos una diferencia “ideológica” interesante a tener en cuenta en la interpretación del texto.



“judíos” aparece ocho veces (7.1, 11, 15, 35; 8.22, 48, 52, 57), pero también se hace referencia explícita de los fariseos y a los principales sacerdotes, *ἀρχιερεῖς*, (7.32, 45) y a los escribas, sólo en 8.3. Luego, en este contexto,

La **paternidad divina** es el foco de la discusión crítica entre Jesús y sus interlocutores judíos en el cap. 8... Así, en la primera parte de la narración del Evangelio de Juan se centra en un conflicto agudo sobre la Ley y la proclama de su divina paternidad. Jesús basa su defensa en la relación proverbial de padre e hijo: el padre develó sus “obras” al hijo, y el hijo, en imitación al padre, realiza estas obras. Jesús invita a sus interlocutores a poner su confianza en él exclusivamente con base en sus acciones. Como Sabiduría de Salomón lo expresa, “el hombre de rectitud es el hijo de Dios” (2.12-24). Este es el núcleo del argumento del Evangelio de Juan—**No es que Jesús fuese el hijo de Dios y entonces justo, si no que Jesús fue justo y entonces hijo de Dios.** (Callahan, 2005, pp.173-174; traducción y resaltado nuestros)

En general la narrativa del EJ se mueve alrededor del conflicto entre Jesús y las autoridades judías. Jesús, que procede de Nazareth de Galilea, se mueve a Judea, donde se presenta principalmente el conflicto. Sin embargo, son algunos de los de Judea quienes dieron el testimonio sobre el cual la narrativa escrita del evangelio de Juan depende, del círculo íntimo de Jesús. Principalmente “el (discípulo) amado de Jesús”, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*, (13.23) y/o el “otro discípulo”, *τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς*, (20.2)²⁷.

Ya se ha notado cómo la tradición sapiencial (TS) ha moldeado la imagen de Jesús en el EJ como “Sabiduría de Dios”, desde el prólogo (1.1-18) con la mención del Logos (Ringe, 1999) (Tragan & Perroni, 2017). La confluencia de la TS y la historia de sabiduría en el DT hacen de éste un escenario propicio para tratar con el problema de las amenazas y posterior muerte de Jesús. “Entonces el discurso de los Tabernáculos no es simplemente una historia sobre el rescate de un hombre sabio sino una historia acerca del rescate de Jesús, la encarnación de la Sabiduría de Dios” (Cory, 1997, p.100), el Logos encarnado o hecho carne, *ὁ λόγος σὰρξ*, (1:14). Lo interesante es que

27 No necesariamente se trataría de dos discípulos diferentes sino mejor de estratos diferentes de la composición del texto.

la PMA se enmarque en este “discurso”²⁸, o narrativa, de una historia de sabiduría²⁹, pues de alguna forma se constituye en una **narración paralela** a la de Jesús. Así como Jesús, la mujer es amenazada de ser apedreada, *λιθάζειν*, (8:5) pero es rescatada por él de sus detractores; igualmente, Jesús sale ileso de la confrontación, por el momento, pues también iba a ser apedreado por las autoridades judías, según el final del relato, *Ἦσαν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ’ αὐτόν*, (8:59).

El esquema narrativo, en el cual se haya el DT, contiene primero una descripción de la **conspiración** contra Jesús. Al inicio el narrador indica que “algunos de los judíos” estaban buscándolo para matarlo, *ἀποκτεῖναι*, (7.1). Luego se sugiere la **motivación** para el deseo de las autoridades judías de arrestar a Jesús; piensan que Jesús se presenta como el Mesías, *ὁ χριστός*, (7.26). La narración contiene una amplia descripción de las acusaciones contra Jesús, así como de sus respuestas a las mismas (7.1, 15, 8.13, 7.21-23, cf. 5.16, 7.28-29, 5.18) (Cory, 1997, pp.103-104). El relato refleja entonces una situación de **enjuiciamiento** abierto, no dentro del contexto de una audiencia como tal, como característica de una historia de sabiduría³⁰.

28 “El tradicionalmente identificado como “El discurso de los Tabernáculos” (Juan 7.1-8.59) posee un cierto número de dificultades para sus lectores debido a sus muchas disyunciones e incongruencias, pero éste no es, propiamente hablando, un discurso... R. Schnackenburg lo describe como una sucesión de escenas agrupadas alrededor de la fiesta de los Tabernáculos, no contiene un gran discurso sino una serie de discusiones en las cuales Jesús es el tema de conversación. Este, agrega, es “único en Juan, y chocante (llamativo, extraño)”... El discurso de los Tabernáculos no es, propiamente hablando, un discurso sino una narrativa intercalada con diálogo,... es una historia o relato (story) porque tiene un narrador consistente, una trama coherente, un escenario que contribuye al desarrollo de la trama y personajes que son consistentes de una escena a la siguiente.” (Cory, 1997, pp.102-103).

29 “Tomando en cuenta la innovación juanina, el relato de sabiduría es más apropiado como una descripción formal del discurso de los Tabernáculos, por dos razones. Primera, el discurso de los Tabernáculos emplea la tradición sapiencial y de sabiduría para conformar su retrato de Jesús como la Sabiduría de Dios... Segunda, el discurso de los Tabernáculos incorpora una línea de relato que corresponde con las características de un relato de sabiduría, de nuevo con ciertas innovaciones juaninas” (Cory, 1997, p.103).

30 Pero también hay algunas diferencias del DT con un relato de sabiduría, mientras el relato de sabiduría cuenta la historia del juicio, la exaltación y vindicación del protagonista, y lo hace desde la perspectiva de una “completa secuencia de eventos”; el DT refiere al juicio y la exaltación y vindicación que sólo estarían en el futuro, éste rescate del protagonista toma lugar en el “levantamiento” del Hijo del Hombre de los muertos, *ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι*, (20.9). En un relato de sabiduría, el protagonista es rescatado antes de la muerte, en el DT se sugiere que el rescate de Jesús tomará lugar en el momento de su muerte (Cf. Sab. Sal. 1.16-5.23).



Jesús expresa que ellos quieren matarlo porque él testifica contra ellos y sus “obras de maldad”, *τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἐστίν*, (7:7) (cf. 8.41, 44). Se pone en cuestión el testimonio de Jesús, *μαρτυρία*, (7.7; 8.13-14, 17-18, 22-24); aquí Jesús se refiere a sus contradictores como el mundo, *κόσμος*, los fariseos, *Φαρισαῖοι*, y los judíos, *Ἰουδαῖοι*. La ocasión de un juicio es sugerida también por la exhortación de Jesús a los judíos: “No juzguéis por las apariencias”, *μὴ κρίνετε κατ’ ὄψιν*, (7.24); mientras Jesús mismo se niega a juzgar a otros (8.15), como hizo con la mujer sorprendida en adulterio.

Otra característica de un relato de sabiduría es la **condenación** del protagonista basado en cargos falsos y la dificultad para validar el reclamo del protagonista, que en este caso sólo se da al final del Evangelio, “la vindicación y exaltación de Jesús no sigue simplemente a su muerte, más que eso coincide con el momento de su muerte, de modo que su exaltación es su *rescate* de la muerte” (Cory, 1997, p.106). En el relato de sabiduría hay una inversión de los destinos para el acusado y quienes le acusan, pero no de los roles; en contraste, en el DT se describe a Jesús como el “juez” de sus acusadores, (8.21-30, 31-58), les juzga, *κρίνειν*, (8:26)³¹. La respuesta de Jesús a sus contradictores se centra en sus acciones y no en la apariencia o lo superficial. Si bien se niega a fungir como juez de la mujer sorprendida en adulterio, asume esta posición frente a los judíos que le condenan y buscan matarle. La razón para ello se centra en la acción perversa de acallar su testimonio³².

Este es el contexto narrativo-discursivo en el cual se enmarca la PMA, una confrontación de Jesús con sus principales detractores, una

31 “En este sentido, el discurso de los Tabernáculos funcionaría como una teodicea para la comunidad juanina, apelando a la situación difícil en la cual su héroe, Jesús, se encuentra, y en orden también de proveer una explicación para la situación difícil en la cual ella (la comunidad) también se encuentra” (Cory, 1997, p. 111, resaltado nuestro).

32 Es importante resaltar que el DT plantea el problema de la muerte de Jesús; más que cualquier otra sesión del EJ, excepto por la narrativa de la Pasión, el DT toca directamente la condena a muerte de Jesús en las manos de sus contradictores o enemigos. El EJ incorpora dentro del DT algunas preguntas y cuestiones que explícitamente se refieren a la muerte de Jesús (7.2, 19, 20, 25; 8.37, 40), “el resultado es una narrativa apologética dedicada a interpretar el significado y significancia de la muerte de Jesús” (Cory, 1997, p. 114), pero en un contexto de reivindicación de su mensaje y ministerio, “esta fiesta fue (la de los Tabernáculos), después de todo, una conmemoración de la liberación del Pueblo y la celebración de la protección durante su viaje en el desierto (Lev 23.33-34)” (Cory, 1997, p. 114).

lucha por la vida en contra de sus acciones y discursos de muerte y odio. En este contexto se presenta a Jesús como “Sabiduría de Dios”³³ (hokmah, sophia), Palabra (logos) y revelación de Dios (1.1; 12.45; 14.9), una teodicea, presencia y gloria (Shekinah) (1.14; 12.41); de allí que se pueda entender, en ese contexto, la acusación de “hacerse igual a Dios”, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, (5.18; 10.33) que esgrimieron sus contradictores (Dunn, 2014, p. 107) y que se cristaliza en sus acciones. Pero si bien Jesús asume el rol de juez de sus acusadores, no lo hace con la mujer sorprendida en adulterio, al final del relato la expresión de Jesús es tremendamente reveladora e inesperada, “ni yo te condeno”. Veamos cómo se relacionan estos dos relatos, la del DT y la de PMA, como narraciones de juicio y defensa, de vida y muerte, de odio y perdón³⁴.

En la siguiente tabla se puede ver la relación entre el relato más amplio conocido como DT y el de la PMA. Se hace la comparación desde las fases narrativas de cada uno de los dos. Se compara también las fases con un bosquejo descriptivo propio de la PMA.

33 El término sophia (σοφία) no aparece en el EJ, pero hay una relación de esta tradición de la sophia con la incorporación de la expresión griega del logos en el EJ. Los paralelos se plantean en cuanto a que la Sabiduría existía, junto con Dios, desde un comienzo de la creación y forma parte activa de dicha creación (Prov. 3,19; 8.22-31; Sab. 9.4, 9; Eclo. 24.1-12). Ahora, esa Sabiduría se “hace carne” en medio de la humanidad, para reflejar la luz de Dios en medio de las tinieblas (Jn. 1.5; Eclo. 24.32; Sab. 6.12; 7.10.26; 24.8). En este sentido, “La sabiduría es co-creadora con Dios y por ende cuidadora de su creación (v.4). Lo que el logos-Jesús trae es la vida en plenitud (Jn 10,10) y la plenitud de la vida del hombre es la luz” (Mena, 2013, p. 27) y “cómo la Sabiduría, Jesús/o λογος (ahora hecho carne) une al trabajo de Dios como creador con la pasión de Dios por una relación restaurada con la humanidad” (Ringe, 1999, p.93).

34 El tema de la muerte aparece explícitamente siete veces en el DT (7.1, 19-20, 25; 8.22, 37, 40).



Tabla No. 2. Comparación entre DT y PMA.

Fuente: elaboración propia.

DT	PMA (7.53-8.11)	FASES ³⁵ NARRATIVAS	BOSQUEJO NARRATIVO ³⁶
<p>INTRODUCCIÓN NARRATIVA (7.1-13)</p> <p>¹Algún tiempo después, Jesús andaba por Galilea.... ² Faltaba poco tiempo para la fiesta judía de los Tabernáculos,</p> <p>³ así que los hermanos de Jesús le dijeron: — Deberías salir de aquí e ir a Judea,...</p>	<p>⁵³ Entonces todos se fueron a casa.</p> <p>¹ Pero Jesús se fue al monte de los Olivos.</p> <p>² Al amanecer se presentó de nuevo en el templo.</p> <p>Toda la gente se le acercó, y él se sentó a enseñarles.</p> <p>³ Los maestros de la ley y los fariseos llevaron entonces a una mujer sorprendida en adulterio, y poniéndola en medio del grupo.</p>	<p>FASE DE INFLUJO</p> <p>- En el contexto del DT, Jesús se enfrenta a diversos contradictores, prefiere ir de incógnito a la Fiesta de los Tabernáculos. Se presentan diversas posiciones frente a Jesús.</p>	<p>A. Juan 7:53-8:2. Marco de la narrativa</p> <ul style="list-style-type: none"> • Todos los líderes judíos se van a casa (53) • Jesús fue al Monte de los Olivos (1) • Toda la gente se reúne en el templo alrededor de Jesús para escucharlo, y él se sienta con ellos (2) <p>B. Juan 8: 3-6a. La trampa</p>

35 “A partir de la realización principal habrá que preguntarse qué es lo que mueve a obrar al sujeto agente: es la cuestión del hacer-hacer. Se describirá entonces cierto número de acciones narrativas efectuadas sobre el mismo sujeto agente con el fin de hacerle efectuar la realización principal del programa narrativo; se trata en la mayoría de los casos de acciones de persuasión, que ponen en escena, al lado del sujeto agente; otro papel actancial llamado mitente...En la fase de capacidad, presupuesta por la realización, la acción o el hacer mismo es lo que está afectado por las calificaciones: La acción será realizada según el querer-hacer, el deber-hacer, etc... El programa narrativo se organiza en torno a la realización principal, que funciona como un centro; en ese punto, las acciones (hacer) cambian los estados (ser). Efectuar una realización es hacer ser...Una vez que los estados han sido cambiados por la actuación del sujeto agente, queda por evaluar el estado final consiguiente a dicha actuación, queda por reconocer que el cambio ha tenido lugar y por evaluar la actuación del sujeto ” Fuente especificada no válida..

36 Tomado de Fuente especificada no válida..

<p>⁷ El mundo no tiene motivos para aborrecerlos; a mí, sin embargo, me aborrece porque yo testifico que sus obras son malas.</p> <p>⁸ Suban ustedes a la fiesta... ⁹ Dicho esto, se quedó en Galilea.</p> <p>¹⁰ Sin embargo, después de que sus hermanos se fueron a la fiesta, fue también él, no públicamente sino en secreto.</p> <p>¹¹ Por eso las autoridades judías lo buscaban durante la fiesta, y decían: «¿Dónde se habrá metido?»</p> <p>² Entre la multitud corrían muchos rumores acerca de él... ¹³ Sin embargo, por temor a los judíos nadie hablaba de él abiertamente.</p> <p style="text-align: center;">LA CONSPIRACIÓN / ACUSACIÓN (7.14-36)</p> <p>¹⁴ Jesús esperó hasta la mitad de la fiesta para subir al templo y comenzar a enseñar... ¹⁹ ¿No les ha dado Moisés la ley a ustedes? Sin embargo, ninguno de ustedes la cumple. ¿Por qué tratan entonces de matarme?</p>	<p>⁴ le dijeron a Jesús: —Maestro, a esta mujer se le ha sorprendido en el acto mismo de adulterio.</p> <p>⁵ En la ley Moisés nos ordenó apedrear a tales mujeres. ¿Tú qué dices?</p> <p>⁶ Con esta pregunta le estaban tendiendo una trampa, para tener de qué acusarlo.</p>	<p>- En la PMA estos versículos introducen el escenario del encuentro y el conflicto entre Jesús y sus contradictores, quienes acusan a la mujer, le colocan en medio del conflicto y gestan una trampa a Jesús. La mujer se ve enfrentada a sus acusadores y es acusada delante de Jesús.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • El comienzo del Conflicto. Los escribas y fariseos llevan a la mujer al templo (3) • Presentaron su caso ante Jesús (4) • La Ley ordena la lapidación, ¿qué dices Jesús? (5) • La Ley o la Justicia. No es la preocupación de los escribas y fariseos (v. 6a)
--	--	---	--



²⁰ —Estás endemoniado —contestó la multitud—. ¿Quién quiere matarte?

²¹ —**Hice un milagro y todos ustedes han quedado asombrados...**

²³ Ahora bien, si para cumplir **la ley de Moisés** circuncidan a un varón incluso en sábado, **¿por qué se enfurecen conmigo si en sábado lo sano por completo?**

²⁴ No juzguen por las apariencias; juzguen con justicia.

²⁵ Algunos de los que vivían en Jerusalén comentaban: « **¿No es éste al que quieren matar?...**

³⁰ **Entonces quisieron arrestarlo**, pero nadie le echó mano porque aún no había llegado su hora...

³² Los fariseos..., y junto con los jefes de los sacerdotes **mandaron unos guardias del templo para arrestarlo...**

³⁶... **¿Qué quiso decir con eso de que “me buscarán, pero no me encontrarán”, y “adonde yo esté no podrán ustedes llegar”?**»

<p style="text-align: center;">LA DEFENSA</p> <p>(7.37-52)</p> <p>37 En el último día, el más solemne de la fiesta, Jesús se puso de pie y exclamó: — ¡Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba!</p> <p>38 De aquel que cree en mí, como dice la Escritura, brotarán ríos de agua viva...</p> <p>40... Al oír sus palabras, algunos de entre la multitud decían: «Verdaderamente éste es el profeta.»</p> <p>41 Otros afirmaban: «¡Es el Cristo!» Pero otros objetaban: «¿Cómo puede el Cristo venir de Galilea?...</p> <p>46 — ¡Nunca nadie ha hablado como ese hombre! —declararon los guardias...</p> <p>50 ... Nicodemo, que era uno de ellos y que antes había ido a ver a Jesús, les interpeló:</p> <p>51 — ¿Acaso nuestra ley condena a un hombre sin antes escucharlo y averiguar lo que hace?</p> <p>52 — ¿No eres tú también de Galilea?.</p>	<p>Pero Jesús se inclinó y con el dedo comenzó a escribir en el suelo</p>	<p style="text-align: center;">FASE DE CAPACIDAD</p> <p>- En el contexto del DT Jesús se presenta como un maestro y sabio, algunos le llaman Profeta y se admiran de su enseñanza.</p> <p>- En el gesto de inclinarse y escribir, Jesús le presenta como un maestro de Sabiduría, al no dejarse llevar por la intensión de los acusadores y esquivar la invitación a juzgar a la mujer.</p>	<p style="text-align: center;">C. Juan 8: 6b-8 La defensa</p> <ul style="list-style-type: none"> • Jesús se inclina y escribe en el suelo con su dedo (6b) • Los acusadores de Jesús entienden la acción de Jesús, pero continúan haciéndole preguntas (7a) • Jesús se pone de pie y se dirige a sus interlocutores directamente (7b) • Una vez más, Jesús se inclina y escribe en el suelo con los dedos (8).
--	---	--	--



<p>JUICIO Y TESTIMONIO (8.13-29)</p> <p>13 —Tú te presentas como tu propio testigo —alegaron los fariseos—, así que tu testimonio no es válido.</p> <p>14 —Aunque yo sea mi propio testigo —repuso Jesús—, mi testimonio es válido, porque sé de dónde he venido y a dónde voy...</p> <p>15... Ustedes juzgan según criterios humanos; yo, en cambio, no juzgo a nadie.</p> <p>16 Y si lo hago, mis juicios son válidos..</p> <p>17 En la ley de ustedes está escrito que el testimonio de dos personas es válido.</p> <p>18 Uno de mis testigos soy yo mismo, y el Padre que me envió también da testimonio de mí...</p> <p>20...Pero nadie le echó mano porque aún no había llegado su tiempo.</p> <p>21 De nuevo Jesús les dijo: —Yo me voy, y ustedes me buscarán, pero en su pecado morirán...</p> <p>26...Son muchas las cosas que tengo que decir y juzgar de ustedes...</p> <p>29... El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque siempre hago lo que le agrada.</p>	<p>7 Y como ellos lo acosaban a preguntas, Jesús se incorporó y les dijo: —Aquel de ustedes que esté libre de pecado, que tire la primera piedra.</p> <p>8 E inclinándose de nuevo, siguió escribiendo en el suelo.</p>	<p>FASE DE REALIZACIÓN</p> <p>- Se evalúa el testimonio de Jesús por sus contradictores. Jesús cuestiona el juicio de ellos. Jesús habla de la aprobación y defensa del Padre de su testimonio y actuación.</p> <p>- Jesús defiende a la mujer y a la vez desafía a sus acusadores. Se presenta nuevamente como un maestro sabio y justo.</p>	
--	---	--	--

<p>VALORACIONES (8.30-47)</p> <p>30 Mientras aún hablaba, muchos creyeron en él...</p> <p>40 —... Ustedes, en cambio, quieren matarme, ¡a mí,...</p> <p>46...! ¿Quién de ustedes me puede probar que soy culpable de pecado? Si digo la verdad, ¿por qué no me creen?</p> <p>47... Pero ustedes no escuchan, porque no son de Dios.</p> <p>CONDENACIÓN (8.48-59)</p> <p>48 — ¿No tenemos razón al decir que eres un samaritano, y que estás endemoniado? —replicaron los judíos.</p> <p>52...— ¡Ahora estamos convencidos de que estás endemoniado! —Exclamaron los judíos—...</p> <p>...¿Quién te crees tú?...</p> <p>58...—Ciertamente les aseguro que, antes de que Abraham naciera, ¡yo soy!</p> <p>59 Entonces los judíos tomaron piedras para arrojárselas, pero Jesús se escondió y salió inadvertido del templo.</p>	<p>9 Al oír esto, se fueron retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos, hasta dejar a Jesús solo con la mujer, que aún seguía allí</p> <p>10 Entonces él se incorporó y le preguntó: — Mujer, ¿dónde están? ¿Ya nadie te condena?</p> <p>11 —Nadie, Señor. —Tampoco yo te condeno. Ahora vete, y no vuelvas a pecar.</p>	<p>FASE DE VALORACIÓN</p> <p>- Algunos judíos creen en Jesús y su enseñanza, otros le condenan, pero no atentan aún contra su vida ni le pueden tomar preso; Jesús puede salir por ahora del conflicto.</p> <p>- Los acusadores de la mujer se retiran. Jesús habla con la mujer y le expresa su solidaridad y le exhorta como maestro de sabiduría.</p>	<p>D. Juan 8: 9-10 La salida</p> <ul style="list-style-type: none"> • Los acusadores se van y la mujer queda sola con Jesús (9). • La mujer evalúa e interpreta su propia situación (10). <p>E. Juan 8:11. Jesús responde a la mujer</p> <ul style="list-style-type: none"> • La mujer habla por primera vez (11a). • Jesús responde a la mujer (11b). • Se da misericordia, pero se espera pureza. Jesús finalmente da la respuesta planteada en el v. 5, “¿Qué dices?” (11c).
---	--	---	---

La vindicación de Jesús como un maestro o profeta de Sabiduría, en el contexto narrativo-discursivo de la Fiesta de los Tabernáculos, ahora es reforzada con la PMA como narrativa en donde se presenta una figura paralela a la de Jesús, que podríamos llamar un alterego,



la mujer sorprendida en adulterio³⁷. La mujer, al igual que Jesús, es juzgada por su acto en contra de la Ley, la moral de la familia y la comunidad. La mujer, al igual que Jesús, es confrontada en juicio público; se busca que sea sentenciada al castigo que puede llevarla a la muerte para saldar su falta. La mujer es defendida por Jesús y Jesús es defendido por el Padre y su testimonio. La mujer es liberada del castigo y su culpa, Jesús será liberado por Dios después de pasar por la muerte, en la resurrección de su cuerpo. Los que buscaban sus condenas y castigo son descubiertos en sus intenciones y se muestran como injustos ante la opinión pública; se habían equivocado al juzgar injustamente tanto a la una como al otro.

El relato de la mujer sorprendida en adulterio presenta a sus lectores de las comunidades cristianas un relato paralelo a la historia misma de Jesús. Como alterego de Jesús, su función es mostrar en un *performance*, como ya se ha mencionado, la situación misma de Jesús. La mujer se convierte en símbolo³⁸ de Jesús; representa al Maestro perseguido y acusado de ser hereje. Como símbolo evoca³⁹ un pasado común, tanto para los protagonistas de la narración como para la comunidad que la lee; en ese sentido, una de las funciones del símbolo es anamnética, hacer memoria, recuperar y promover la memoria colectiva como parte de una identidad grupal y comunitaria. Así pues, Jesús y la mujer son juzgados por sus acciones por la jerarquía religiosa y social en su contexto narrativo y, seguramente, histórico. El

37 En el análisis narrativo se asemeja a un papel “figurante”. “Al contrario que los protagonistas, los figurantes se limitan a servir de telón de fondo; pueden ser individuales o colectivos: una muchedumbre, un habitante, uno que pasa... Personaje simple que desempeña un papel pasivo o casi pasivo (telón de fondo) en el relato” (Marquert, 2000, pp.98-99). Pero un alterego, aunque es un personaje pasivo, representa al protagonista en su destino; en alguna forma “toma su lugar” y representa un desafío para él.

38 “Simbolizar (verbo *symbolleinen*) significa etimológicamente reunir, juntar, símbolo (*symbolon*) como sustantivo, es un objeto partido, del cual cada participante guarda una de las partes, que luego al juntarse permite el reconocimiento y la restauración de la antigua amistad... El símbolo no es solamente un signo o una realidad sensible que nos remite a una experiencia vital o a otra realidad distinta; es una tercera, la significación o el sentido que permite que el signo remita a una realidad o experiencia diferente” (Reyes, 1997, p.45; resaltado nuestro).

39 “El símbolo tiene la fuerza educativa de e-vocar, con-vocar y pro-vocar: El símbolo e-voca. Esta función del símbolo consiste en la capacidad de hacer presente (evocar), recordar o reconstruir mediante la memoria, explícita o implícitamente, personal o colectiva, la tradición cultural o religiosa de un determinado grupo... Al evocar, el símbolo interpreta, recrea y actualiza la tradición (relectura), generando un proceso indefinido de interpretaciones sucesivas” (Reyes, 1997, p.89).

adulterio cometido en el ámbito de la vida de pareja, en la tradición judía, simboliza una acción en el ámbito religioso al hacer referencia a la idolatría y la blasfemia⁴⁰.

Luego, en el relato juanino (Jn. 10.31-39), Jesús es acusado de blasfemia por los judíos que le acosaban, y que le habían tendido la trampa anteriormente, y ahora quieren apedrearle, como intentaron con la mujer sorprendida en adulterio. En el texto del Profeta Jeremías, el tema del adulterio es recurrente y se relaciona con la infidelidad del pueblo para con Dios; en el reinado de Josías, tanto Israel como Judá fueron infieles y se prostituyeron tras dioses falsos, los ídolos de piedra y madera⁴¹. En Ezequiel 23 tenemos la historia de dos mujeres, Aholá y Aholibá, que se prostituyen y adulteran y que se hacen merecedoras del apedreamiento y que simbolizan, según el narrador, a Samaria y Jerusalén; el juicio de Dios, para el Profeta, tiene que ver con su infidelidad y violencia.

El SEÑOR me dijo: «Hijo de hombre, ¿acaso no juzgarás a Aholá y a Aholibá? ¡Échales en cara sus actos detestables! Ellas han cometido adulterio, y tienen las manos manchadas de sangre. Han cometido adulterio con sus ídolos malolientes, han sacrificado a los hijos que me dieron, y los han ofrecido como alimento a esos ídolos. (Ez. 23:36-37. NVI)

Hay un cambio en el uso del tema del adulterio-infidelidad en el EJ porque Jesús, quien es acusado de blasfemia contra Dios (Jn. 10-33-36), de ser infiel a Dios queriendo “pasar por Dios”, *ποιεῖς σεαυτὸν θεόν*, es también a quien quieren matar; por esa razón, Jesús mismo les confronta en tres oportunidades con sus intenciones asesinas (Jn. 7.19; 8.37, 40). Quienes aquí manchan sus manos con sangre son quienes acusan de adulterio-infidelidad a Jesús como a la mujer.

40 «Saca al blasfemo fuera del campamento. Quienes lo hayan oído impondrán las manos sobre su cabeza, y toda la asamblea lo apedreará» (Lev. 24:14. NVI). “El apedreamiento era la forma usual de ajusticiamiento de los hebreos (Ex. 19.13; Lv. 20.27; lc. 20.6; Hch. 7.58, etc.). Los testigos de la acusación (la Ley exigía la presencia de por lo menos dos) debían arrojar la primera piedra (Dt. 13.95) y después, si la víctima aún estaba con vida, los espectadores cumplían la sentencia, y el cuerpo era colgado hasta la puesta del sol (Dt. 21.23)” (Bruce, Marshal, Millard, Parker & Wiseman, 2003, p.78).

41 “Como Israel no tuvo ningún reparo en prostituirse, contaminó la tierra y cometió adulterio al adorar ídolos de piedra y de madera” (Jer. 3:9. NVI).



La mujer también es un alterego de la comunidad. El relato que sigue a la PMA en el EJ es la sanidad de un ciego de nacimiento (cap. 9). En este relato ha llamado la atención el término que designa el temor de los padres del ciego de ser expulsados de la Sinagoga (9.22), *ἄποσυνάγωγος γένηται*, expresión usada por el EJ en varias oportunidades (9.22, 12.42, 16.2)⁴² y que ha generado una serie de discusiones acerca de su constatación histórica.

En el centro de la controversia está la referencia en el Talmud Babilónico a la institución, por los rabinos en Yavnia, de la bendición contra los herejes (*Minim*)... una versión (siglo 13) de la bendición es: “que no haya esperanza para los conversos, y que deba todo *minin* perecer en el momento, y que deban todos los enemigos del pueblo de Israel ser cortados en dos, y que puedas arrancar y destruir el reino de la maldad, y quebrar y doblegar todos nuestros enemigos en nuestros días; bendito eres, oh Dios, quien quebró los enemigos e inclinó a los impíos”... Hirschberg nuevamente muestra que varias referencias a *Min* en el Talmud demuestran que *Min* se refiere a creyentes judíos y gentiles. Él reconoce que “ningún reporte talmúdico que trate con *Minim* puede ser trazado a una fecha antes de la última década de este siglo (el primer siglo c.e.). Pero en esta década hacen una repentina aparición en las controversias religiosas recordadas por la literatura talmúdica. Es en esta década que el rabino Gamaliel tomó drásticas medidas que hizo imposible para los *Minim* participar en los servicios de la sinagoga”. (Sudermann, 1994, pp.45-25, 48; traducción nuestra)

¿Qué tanto marcó estas decisiones las relaciones entre judíos y judeocristianos en esos finales del siglo I y los siguientes siglos? Seguramente no se puede generalizar sobre este tema, como en los otros relacionados con los primeros siglos del cristianismo, pero no se puede despreciar los pocos datos que se tienen al respecto para considerar que las relaciones pasaron por momentos de ruptura y tensión, aunque en otros momentos judíos y cristianos conjuntamente confrontaron y vivieron una misma suerte dentro del Imperio Romano, pues estos últimos fueron considerados como grupos judíos. Con el paso del tiempo, la ruptura y confrontación se hizo más profunda,

42 “El uso de Juan de *aposunagōgos* es único; éste no se encuentra en ninguna fuente Cristiana o Rabínica” (Sudermann, 1994, pág. 45)

por ejemplo a comienzos del siglo II con la “guerra de Bar Kokhba” la hostilidad se intensificó⁴³. “Justino (*I Apol.* 31,5-6) relata que los judíos sometieron a castigos crueles a los cristianos por no participar ni apoyar la revuelta contra los romanos (cf. Apocalipsis de Pedro 2,8-13)” (Álvarez, 2015, pp.383-384).

Con el paso del tiempo, la polémica se recrudeció y desembocó en la vituperación e insultos. Esta polémica la encontraremos en el Talmud y en los Midrashim. Jesús se constituirá en diana de las críticas judías. Así, se le considerará hijo de prostituta y de un carpintero (b. Sanh. 106a). Se le acusará de idolatría (b. Sanh. 107b; b. Sota 47a). (Álvarez, 2015, p.385)

Estas rupturas y conflictos van a afectar también las relaciones entre los judeocristianos y los cristianos gentiles, así como con los mismos judíos. “El libro de Ap 2,8-9, deja entrever un conflicto entre judíos cristianos y judíos no cristianos –los primeros se consideraban verdaderos judíos, aunque creían en el mensaje de Jesús-” (Álvarez, 2015, p. 384). Las comunidades judeocristianas estarían en el medio de los dos grupos y por lo tanto despreciados por ambos; eran los judíos heréticos, expulsados de las sinagogas y rechazados de las comunidades cristianas gentiles. Recordemos que en este grupo ubicamos el evangelio de los Hebreos en donde el relato de la PMA encuentra un antecedente, según ya se expuso. La mujer sorprendida en adulterio sería, en primer término, un alterego de las comunidades judeocristianas y posteriormente de las comunidades cristianas deudoras de la tradición juanina, en donde ya se generaliza en contra de los judíos la acusación de la persecución y las amenazas. Un texto que inicialmente se muestra contestatario y denunciante en contra de un sector judío, sus clases dirigentes y poderosas, se puede convertir con el tiempo en un texto discriminante y un “texto de odio”. Así...

...Con el tiempo se pasa a criticar y ridiculizar el judaísmo,... Las críticas y la polémica se recrudecerán entre los siglos III y IV. Estas polémicas contribuyeron a la desaparición del cristianismo judío, lo que agrandó aún más la brecha entre el judaísmo y el cristianismo.

43 “Según Eusebio, HE IV, 4, 1, tras la guerra judía del año 132 d.c. la presencia judía en la iglesia de Palestina había disminuido considerablemente. Como consecuencia de esta guerra, el cristianismo comenzó a convertirse mayoritariamente en gentil” (Álvarez, 2015, págs. 383, nota 6.).



Por su parte, la tradición rabínica, que era bastante crítica con Jesús y el cristianismo, se impuso configurando el cristianismo posterior. (Álvarez, 2015, p. 385)

En este sentido podemos plantear que el texto de la PMA, en un comienzo identificado con la tradición judeocristiana, quedó por fuera de la tradición cristiana mayoritaria y que luego es incorporado en dicha tradición; recordemos que el texto no aparece sólo en el EJ, como un texto que atestigua la separación con el judaísmo más ortodoxo, su interpretación de la Ley y algunas de sus tradiciones⁴⁴. Estas diferentes etapas, reflejadas en el EJ, las resume muy bien Franz Hinkelammert⁴⁵ (1998) en su texto sobre el “grito del sujeto”:

Juan, como judío, vive una etapa de transición. Hasta la destrucción del Jerusalén y del Templo los judíos cristianos eran mosaicos⁴⁶ cristianos, para los cuales el Templo era la casa de Dios. Eso se debilitó de modo progresivo por los conflictos dentro de las comunidades judías de las sinagogas, cuando la presencia de los judíos cristianos fue resistida por los judíos tradicionales. Pero no se rompió definitivamente antes de la destrucción del Templo... No obstante esa identidad de judío cristiano se quiebra después de la destrucción del Templo, cuando el judaísmo y el cristianismo surgen como dos religiones sin nación judía intermedia. Sin embargo Juan debe pertenecer todavía a las dos etapas. A partir de allí él interpreta sin duda el cristianismo desde el interior de la tradición mosaica. (p.132)

Un texto como la PMA que inicialmente muestra una actitud crítica de Jesús, y sus primeros seguidores (as), frente a las autoridades judías de su época, se convertiría en un texto en contra del judaísmo en el contexto de la confrontación posterior con el naciente cristianismo, pero con el surgimiento de la cristiandad el EJ alentó las actitudes antijudaicas dando paso así a convertirse en un “discurso de odio”; algo que no se desprende propiamente del texto juanino.

44 “La identidad grupal viene desarrollada por un espíritu corporativo que produce cohesión interna mediante la valoración de los rasgos positivos del grupo y la confrontación con los rasgos negativos que se proyectan sobre el «otro»” (Álvarez, 2015, p. 409).

45 Hinkelammert no es propiamente teólogo, sin embargo su aporte como filósofo y economista es valioso para una interpretación contextual y crítica del texto del EJ.

46 La expresión en el contexto se refiere a la tradición mosaica.

Juan difícilmente tiene una “enemistad hacia los judíos especialmente marcada”. Si la palabra judíos aparece en total setenta veces en el evangelio, de las cuales se refiere veinticuatro veces a los adversarios de Jesús, la relación parece equilibrada... De eso no sigue que la palabra (judíos) en Juan tenga de por sí un significado negativo. Además hay que tener en cuenta que tales clasificaciones esconden juicios cualitativos, y la cantidad de referencias negativas esta ya influenciada por la lectura antijudaica (posterior). (Hinkelammert, 1998, p.134)

Según Hinkelammert (1998) la lectura anti judaica del texto juanino va a brotar de la mano del surgimiento del Imperio Romano cristianizado, “es el poder del imperio cristiano el que origina esta lectura. La razón está en el hecho de que con el mensaje de Jesús sobre el sujeto viviente frente a la ley, no se puede hacer un imperio” (p.146)⁴⁷. Así,

Las interpretaciones de la perícopa *adulterae* participaron en este proceso: la historia adquirió un significado cada vez más antijudío a través de en un espectro de testigos de la antigüedad tardía y de la Edad Media temprana. Esta observación no se ofrece como prueba de un inevitable o inmutable antijudaísmo cristiano; El antijudaísmo cristiano fue tanto específico como históricamente situado. Aun así, la historia de transmisión de la perícopa *adulterae* puede apuntar a una naturalización de la retórica antijudía de tal manera que las acusaciones de acciones contra “los judíos”, independientemente de cómo se apliquen, podrían influir en la exégesis de los evangelios y la exégesis patristica independientemente de las tradiciones interpretativas compartidas. (Wright Knust, 2006, p. 493)

Sin embargo, hay que reconocer que la PMA muestra a Jesús replanteando la Ley Mosaica frente a la interpretación judía literal de la misma, sin pasarla por el tamiz de la realidad, ¿A quién se juzga? ¿Por qué se juzga? ¿Es ese juicio verdadero, justo, equilibrado? ¿A quién

47 “Pretenden estar dirigidos por el texto que revela el proceso del desconocimiento y están repitiendo ese mismo desconocimiento (ignorancia). Con los ojos fijos en el texto están haciendo de nuevo lo que el texto denuncia. El único medio de ir todavía más lejos en la ceguera consiste en repudiar como hoy se hace, no ya el proceso revelado por el texto y que se perpetúa paradójicamente bajo su sombra, sino el propio texto, declarando a ese texto responsable de las violencias cometidas en su nombre, acusándole de haber sido él el que ha reprimido la vieja violencia sólo a costa de desplazarla hacia nuevas víctimas” (Girard, 1982, p.204).



favorece? Son preguntas que no se harían quienes traen a la mujer delante de Jesús, ni quienes llevan a Jesús delante de Pilatos. La confrontación de Jesús a ese uso deshumanizante de la ley de Moisés le coloca en oposición, al parecer, de las principales autoridades judías en su momento, como después pone a las comunidades judeocristianas frente al judaísmo ortodoxo y al Imperio Romano. En la PMA “Jesús buscó superar los odios históricamente arraigados que habían causado que Israel se fracturara a lo largo de las líneas de separación de región, etnia y clase” (Callahan, 2005, p.165), mostrando una actitud diferente ante la mujer a quien no juzga, ni condena, sino que rescata y restaura.

La invitación de Jesús a la mujer, con la que termina la perícopa, *πορεύου, [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε* (Jn. 8:11 GNT), (continúa, y no peques nuevamente) puede parecer una orden desde una posición de autoridad, el verbo *πορεύομαι* es usado también en Jn. 4.50 y 20.17 con un sentido de “volver” con libertad para realizar algo importante; el término como imperativo está relacionado con un sentido de misión, “ir” (cf. Mt. 2.20; 8.9). Una mirada más radical plantearía una posición patriarcal en las palabras de Jesús pues de todos modos señala a la mujer como “pecadora”, sin embargo la misma expresión la encontramos en Jn. 5.14 con referencia al cojo sanado en el estanque y no para hacer referencia a un pecado específico del hombre sino como un llamado general a vivir conforme a Dios.

En ese sentido, la referencia en el EJ no necesariamente implica un juicio de parte de Jesús a la mujer; es más, él ya ha expresado que no le condena *οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω*⁴⁸. Por el contrario, entonces, la PMA termina mostrando la inocencia de la mujer y finalmente dejando la idea que la mujer ha sido acusada falsamente, esta perspectiva está en consonancia con una parte de la memoria alrededor de la historia. Por ejemplo, en el texto de Papías, citado por Eusebio, se

48 Una expresión similar se encuentra en un evangelio apócrifo, el Proto-evangelio de Santiago, datado del siglo II, en donde se defiende la no culpabilidad de María. “Vehemently declaring their innocence, the holy couple submitted to an ordeal designed to uncover any possible *porneia*, drinking a concoction that would reveal their transgression if guilty or, conversely, demonstrate their innocence. When they passed the test, the priest declared, “If the Lord God has not revealed your sins, neither do I judge/condemn you” (PI 16.2). This statement directly parallels the judgment rendered by Jesus in the pericope adulterae” (Wright Knust, 2006, p.496).

plantea que la mujer es acusada falsamente⁴⁹, a diferencia del texto en la Didascalia Apostolorum⁵⁰. Mientras que la primera perspectiva es retomada por el texto juanino, la segunda lo es por autores como Jerónimo, Ambrosio y Agustín (Wriht Knust, 2006, p.495). Es decir, la lectura fundada en la “culpabilidad” ha primado sobre la de “no culpabilidad”, aunque de hecho es la lectura más complicada, pues una de las razones de objetar la credibilidad de la perícopa es que mostraría a un Jesús “condescendiente” con el pecado de la mujer.

Esta lectura de la falsa acusación también la encontramos en un texto anterior que forma parte de la tradición griega del texto del profeta Daniel conocido como la historia de Susana. En la historia dos jueces judíos ven a Susana, una bella mujer, que se bañaba en su jardín y se obsesionan con ella. Como Susana rechazó sus pretensiones sexuales, los jueces la acusaron falsamente, ante un tribunal, de adulterio. Susana fue condenada a muerte, pero cuando se encaminaba al lugar para ser ejecutada, Daniel entra en escena y pide que se examinara de nuevo el juicio. Daniel interrogó por separado a los dos jueces y demostró la inocencia de Susana debido a las contradicciones de sus relatos, los dos jueces fueron ejecutados y Daniel fue reconocido como alguien justo y sabio. Ese día los hombres fueron juzgados “se hizo conforme a la ley de Moisés y fueron ejecutados, de ese modo se salvó aquel día la sangre inocente”, *ποιῆσαι κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ καὶ ἀπέκτειναν αὐτούς καὶ ἐσώθη αἷμα ἀναίτιον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* (Sut. 1:62 LXT)⁵¹.

Finalmente la mujer, absuelta de la falsa condena, es invitada por parte de Jesús a continuar la vida con la capacidad de decidir sobre ella misma y su actuar, sin condición mayor que la de ser una sujeto libre frente a la ley, cuando ésta no promueva la vida sino la muerte. Tal libertad es la que va a caracterizar las comunidades judeocristianas y cristianas posteriores frente al judaísmo y al Imperio Romano, aunque después se cambie el asunto y se claudique a favor del Imperio.

49 Aquí se usa el participio aoristo pasivo *diablhqeshc* del verbo *diaballo* cuyo significado sería “presentar cargos con una intención hostil, ya sea falsamente o calumniosamente” (Arndt & Gingrich, 1979, p.181).

50 Ver los textos en nuestro artículo (Caicedo, 2019).

51 Ver también el texto en <http://www.textobiblico.com/apocrifos-anadiduras-a-daniel/>. Se sigue aquí la versión de Teodocio de la LXX.



4. La PMA en el contexto del surgimiento del cristianismo.

Adriana Destro y Mauricio Pesce distinguen tres períodos en el proceso del surgimiento del cristianismo (Aguirre, 2015, pp.39-41):

- El primero abarca desde el tiempo del ministerio de Jesús hasta el año 70, los seguidores (as) de Jesús están dentro del judaísmo, se van alejando poco a poco de sus ritos e instituciones, se comporta como una secta dentro del judaísmo y un movimiento misionero en la diáspora como un nuevo culto. Es una primera fase que se caracteriza por la formación del grupo en diferencia a la corriente religiosa mayoritaria (*forming*).
- El segundo período va desde el año 70 hasta los primeros decenios del siglo II (ca. 110-120) los seguidores (as) ya no pertenecen al judaísmo pero aún no constituyen el cristianismo, es un período intermedio, donde se escriben buena parte de los textos del NT, hay dispersión y pluralidad. La tensión con el judaísmo ortodoxo es muy fuerte y va creciendo la necesidad de autodefinición, frente al mismo así como a la sociedad grecorromana. La segunda fase se caracteriza tanto por las tensiones internas y con su entorno próximo (*storming*).
- El tercero período cubre buena parte del siglo II, hasta el siglo IV, es el tiempo en el que se constituye el cristianismo como entidad socio-religiosa, como una religión normativa para una buena parte de los creyentes, pero otros (as) van a quedar al margen de la corriente principal, como herejías. Se constituye una Iglesia ortodoxa y se definen los textos canónicos. En la tercera fase surgen normas que fijan el funcionamiento correcto del grupo (*norming*) y por la actuación del grupo que alcanza cierta madurez (*performing*).

Las comunidades juaninas, o joánicas, se sitúan en la segunda etapa, pero hunden sus raíces en la primera y se extienden hasta la tercera. Igualmente pasa con otros grupos judeocristianos como los Ebionitas y Nazarenos, que, a la postre, desaparecen frente a la iglesia Ortodoxa. Las comunidades cristianas, cuando han desaparecido los

primeros testigos de la predicación de Jesús y “descendientes” de esos testigos directos, enfatizan más en la memoria, como los “nietos”⁵².

En torno a los años 70 encontramos una generación cristiana especialmente interesada por reivindicar las tradiciones de Jesús, por recuperar esa memoria social que fundamenta la identidad propia del grupo cristiano al que pertenecían... después de un período de cuarenta años la memoria comunicativa, es decir la transmitida por los coetáneos a los acontecimientos, conoce una crisis y se plantea la necesidad de modificar las formas de transmitir la memoria. Es lo que Assmann denomina el paso de la “memoria comunicativa” a la “memoria cultural”. En este proceso la relación entre la trasmisión oral y la escrita se modifica rápidamente. Este proceso resulta clave en el proceso formativo del cristianismo. (Aguirre, 2015, p. 200)

Coincide, entonces, con el paso de la tradición oral a la tradición escrita, sin que la primera desaparezca, en el contexto del naciente judeocristianismo y de diferentes grupos de seguidores (as) de Jesús el Cristo⁵³. Dentro de estos grupos se identificaron los Ebionitas, Elca-saitas y Nazarenos. Estos grupos se caracterizaron por:

- Utilización de ciertos géneros literarios como la *didaje*, la recopilación de enseñanzas de material diverso, así como los “evangelios” y Apocalipsis.
- La citación del AT, los *testimonia*, como argumento de autoridad.
- La exégesis tipológica (*tupos*), la prefiguración, del AT.
- Suelen tener una práctica ascética rigorista con respecto a la comida, la sexualidad y el matrimonio (encratismo), la valoración de la castidad y virginidad⁵⁴.

52 En sicología social se observa que es la generación de los nietos la que muestra un interés mayor por la recuperación de la memoria histórica de los ancestros, principio formulado por Marcus L. Hansen, “Lo que los hijos desean olvidar los nietos desean recordar” (Aguirre, 2015, p. 200).

53 El “judeocristianismo” es un término de por sí complejo. En un principio puede significar los judíos “convertidos al cristianismo” o que se identificaban con el mensaje de Jesús el Cristo, después del año 70, se van constituyendo en grupos judíos marginales que toman distancia tanto del judaísmo rabínico mayoritario como de las comunidades cristianas, principalmente de influencia paulina, ubicadas en la diáspora.

54 Esta característica tendría relación con la forma en que PMA termina con la invitación de Jesús,



- La Cristología considera a Cristo como Palabra, *Logos*, visible de Dios, como mensajero-enviado, *ángeles*, como Justo o Sabiduría de Dios, *Hochma* חכמה, (Prov. 8:1).
- El Espíritu se ve como principio femenino.
- La escatología suele ser de corte milenarista.

Estos grupos se ubicaron principalmente en Siria⁵⁵ (EvMt, Santiago, Didajé, Odas de Salomón), Asia Menor (Apocalipsis, Montanismo), Egipto (Evangélicos y Carta de Bernabé) y en Roma (Carta de Clemente a los Corintios y el Pastor de Hermas) (Aguirre, 2015, pp.450-452). El evangelio de los Hebreos, en el cual encontramos antecedentes de la PMA, se puede relacionar principalmente con la comunidad llamada de los Nazarenos que vivían en Berea (Alepo), Siria, según Jerónimo (De viris 3), y con los Ebionitas. Estos son descendientes de grupos que se refugiaron en Pella, ribera oriental del río Jordán, después del 70, y que posiblemente usaron un texto Mateano en hebreo o arameo (Santos, 1999, p.30)⁵⁶. Los textos judeo-cristianos, como también el evangelio de Tomás, de carácter menos narrativo, nos pueden estar mostrando un Jesús como maestro de la “sabiduría de la vida”, así como la PMA se presenta como una “historia o relato de sabiduría” (Aguirre, 2015, p.253).

La recesión de la PMA en estos grupos tendría que ver con la conformación de una identidad propia, la mujer sería el alterego de la comunidad acusada de “herejía”, como la mujer del adulterio, por parte del judaísmo más ortodoxo conformado después de la destrucción del Templo, como ya se ha expuesto antes. La PMA sería una forma de ir

“no peques más” (μηκέτι ἀμάρτανε. Jn. 8:11).

55 En la zona de la Siria Oriental predominó el mundo rural, se hablaba el arameo o siríaco, su centro principal estaba en Edesa, al norte de Mesopotamia. Allí surge un cristianismo aramaico-judío, alrededor de la figura del apóstol Tomás y la ciudad de Edesa, pero que se diferencia de un judeo-cristianismo heterodoxo que profesan una cristología cercana a la juanina. Movimientos gnósticos de expresión griega, redacción final del EvTomás y María Magdalena.

56 Por eso algunos plantearon que el EvHeb es una ampliación de un proto-Mateo, así Epifanio († 403). Jerónimo lo traduce al griego y latín y lo considera mucho más que otros textos apócrifos en sus comentarios seguramente por su conexión con el proto-Mateo. “Los pocos fragmentos que nos han llegado provienen casi únicamente de las citas de Jerónimo” (Penna, 2012, p.406). El EvHeb y Ev. Ebionitas parecen representar un judeocristianismo radical, que no se incorporó a la corriente principal de la “gran Iglesia”.

conformando dicha identidad a la vez que hacer memoria del mensaje de Jesús frente a la Ley Mosaica y la tradición judía más ortodoxa. Jesús no hace, en la PMA, propiamente una reinterpretación de la Ley sino una crítica de la misma, no escribe en la arena una nueva ley sino una nueva historia⁵⁷, se presenta como un sabio con la libertad de cuestionar la Ley como insuficiente para dar cuenta de la realidad del sujeto puesto en cuestión, la mujer en primer lugar y los comunidades cristianas en un segundo plano.

En nombre de la Ley ahora se quiere tomar la vida del sujeto, martarlo; ante Pilato los sacerdotes judíos dicen. “Nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, porque se ha hecho pasar por Hijo de Dios —insistieron los judíos” (Jn. 19:7 NVI). Pareciera que la Ley se convirtió en el instrumento de juicio y control en manos de un poder con pretensiones hegemónicas como el sacerdotal. Para Jesús, por encima de la ley está el sujeto, aunque “Jesús reivindica este sujeto en nombre de la recuperación de la Ley mosaica... Al reivindicar la tradición de la Ley mosaica, pasa a reivindicar un sujeto universal que en esta tradición sin duda está implícito, pero que ahora resulta ser explicitado” (Hinkelammert, 1998, p.113). En la PMA es explicitado en la mujer. Muy seguramente para las comunidades judeocristianas, que seguían contemplando la Ley mosaica con criterio ético-sagrado, esta visión de Jesús llega a ser normativa y pasa a ser criterio interpretativo de la Ley. El y la sujeto, sobre todo, excluida, marginalizada y victimizada, pasa a ser criterio hermenéutico de la Ley y de la tradición judía.

Así, también, para las comunidades cristianas posteriores, ubicadas en el tercer período señalado y que están conectadas con el legado del EJ, la PMA tendría que ver, además del afianzamiento de la identidad de grupo, con la memoria del mensaje y propuesta incluyente de Jesús, donde la mujer encontró un espacio de libertad que no tenía en el contexto del siglo I. En un contexto en donde seguramente esta propuesta había empezado a entrar en crisis por la visión más patriarcal de la Iglesia, que a la larga termina imponiéndose sobre la perspectiva más incluyente. Para Jesús y sus discípulos y discípulas, la mujer se propone como un sujeto igual al hombre frente a Dios y a la Ley.

57 Llama la atención que sea el único texto en el NT en donde se dice que Jesús escribe, *καταγράφω*.



Para estas comunidades que rememoran la PMA como parte de EJ, la mujer es el alterego de una comunidad en conflicto con la iglesia más ortodoxa y no tan sólo con el judaísmo. El EJ retoma el valor de la mujer dentro de la tradición cristiana. La mujer que había sido parte fundamental del ministerio de Jesús no podía ahora ser marginada de la iglesia y su liderazgo como se ve reflejado en las cartas pastorales a Timoteo. En la primera carta a Timoteo se pone en cuestión la autoridad de la mujer para enseñar: “No permito que la mujer enseñe al hombre y ejerza autoridad, *ἀσθενέω*, sobre él; debe mantenerse ecuánime, *ἡσυχία*” (1 Tim. 2:12, NVI), en silencio o en quietud; es decir, asumir una actitud pasiva. “A través del término *authentēin* se descubre principalmente la actitud negativa del autor de la carta con respecto a la autoridad femenina, pero se trasluce igualmente el posicionamiento de las mujeres que formaban parte de los líderes comunitarios hasta entonces” (Estévez López, 2015, p.535).

La posterior inserción de la PMA en el EJ, atestiguada por el códice Bezae a finales del siglo IV y comienzos del V, va a colocar la historia de la mujer en el contexto del conflicto de Jesús con las autoridades judías de su época, con lo cual se va a enmarcar la historia como parte de ese complot. Ahora, la mujer es alterego de Jesús, comparte con él la acusación de las autoridades judías, así como también su inocencia, según se planteó anteriormente. El texto en el EJ incluye también la acción de Jesús de inclinarse dos veces para escribir, *καταγράφω*, sobre la tierra; un gesto que dentro del contexto general del evangelio tiene un eco importante. En Jn. 20.30-31 y 21.24-25, donde se usa el verbo *γράφω* varias veces, se hace énfasis en la importancia de la tradición escrita para las comunidades juaninas como un paso más en el afianzamiento de la tradición oral y en la identidad de las mismas. En ese sentido que Jesús haya escrito, aunque lo haya hecho en la tierra, resuena en sus oídos como una forma de justificar dicha tarea.

Ese gesto de Jesús adquiere un valor simbólico en el contexto del conflicto con las autoridades judías, pues escribir es una acción de autoridad, no cualquiera escribe, no tan sólo porque no pueda sino porque no debe hacerlo. El gesto puede evocar la situación en que Daniel es llamado para descifrar lo que Dios escribe en la pared del palacio del rey Belsasar (Dn. 5.1ss), donde el juicio de Dios se revela al

monarca “enviando una mano que escribe”, διὰ τοῦτο ἐκ προσώπου αὐτοῦ ἀπεστάλη ἀστράγαλος χειρὸς καὶ τὴν γραφὴν ταύτην ἐνέταξεν, (Dan. 5:24 LXT) y que luego el Profeta interpreta. Así, “desde la perspectiva de la intención del autor, este fenómeno puede ser etiquetado como la función simbólica o retórica de la escritura, la producción de documentos en culturas donde la palabra escrita tiene especial peso o autoridad” (Thatcher, 2006, p.37). Tal peso o autoridad sería más entendible en el contexto de los siglos posteriores al siglo I, donde la tradición escrita dentro del cristianismo apenas comienza y va ganando un espacio de credibilidad.

La transición de una cultura oral a una escrita tomó tiempo, en el contexto de los imperios griego y romano, aunque había ya una proliferación de textos escritos, éstos eran vistos con cierta reserva. Sócrates, en el texto de los Diálogos de Platón, narra un mito sobre el origen de las letras de mano del dios Theuth presentadas ante el rey Egipto, así: “Este conocimiento. Oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria (*μνημης φαρμακον*) y de la sabiduría”, cosa que el rey recibe con cierta prevención pues ve que las letras pueden llevar a los humanos a “descuidar la memoria” (Platón, 1988, p.430)⁵⁸. El texto escrito debe ir ganando el espacio en medio de una cultura oral y donde la mayor parte de los habitantes no podían leer.

Uno puede imaginar una similar necesidad funcional en los orígenes de los Evangelios (y sus hipotéticas fuentes literarias): textos escritos ayudaron a los primeros cristianos a recordar información tradicional acerca de Jesús, y de tal modo preservar su memoria en contra de las vicisitudes de la amnesia y la oralidad y salvaguardando los datos que fueran críticos para dar continuidad a la existencia como comunidad. (Thatcher, 2006, p.15)

En este sentido, “el carácter de un sistema religioso puede estar fundamentalmente determinado por la escritura y por una ‘mentalidad literaria’, aún en situaciones donde muy pocos de los practicantes de esta religión sean ellos mismos letrados” (Beard, 1991, p.39). Den-

58 Esta doble posibilidad del texto escrito, a favor como en contra de la memoria, estaría presente en la expresión griega *φαρμακος* que puede significar tanto medicina como veneno (Arndt & Gingrich, 1979, p.854).



tro del contexto del Imperio Greco-Romano, los judíos dieron una especial “significancia simbólica” a los textos escritos, “Juan, como un judío viviendo en el Imperio Romano, debió haber sido consciente (al menos intuitivamente) que un evangelio escrito no debía sólo preservar la memoria sino también contendría una gran fuerza retórica que la mera suma de su contenido” (Thatcher, 2006, p.39), esto podemos extenderlo a la comunidad juanina.

En parte de la tradición, acerca de PMA, se ha propuesto “descifrar” lo que Jesús pudo haber escrito en la tierra. Por ejemplo Jerónimo, en su texto “Contra Pelagio”, interpreta que Jesús escribió los pecados de quienes acusaban a la mujer, a los cuales nombra como pecados mortales, y menciona al profeta Jeremías: “El que se aparta de ti quedará como algo escrito en el polvo” (Jer. 17:13, NVI)⁵⁹. Wright Knust (2006) traduce parte del comentario de Jerónimo, así:

Jesús usó su dedo para inscribir una acusación divina en el suelo— indica que Jesús/Dios había sellado su condenación ordenada divinamente (y proféticamente). Yuxtaponiendo el conocimiento divino y la misericordia de Jesús con su deficiente autoconocimiento y crueldad, eleva a Jesús mientras menosprecia a sus oponentes. Jesús sabía lo que estaban pensando, lo que habían hecho y lo que harían. Aun así, él muestra misericordia hacia la mujer y hacia ellos. (p. 512; traducción nuestra)

Independiente de lo que Jesús escribiera en la tierra, es el gesto simbólico lo que nos interesa. Jesús cuestiona la ley si ésta lleva a la muerte del sujeto, tanto como a quienes la usan para matarlo. La expresión en Juan para referirse a Moisés como quien ordena la ley no es de por sí negativa; en Jn. 1.45 se plantea que “en la ley Moisés escribió” acerca de Jesús. Esta función de mediación de Moisés permite tomar una distancia para la crítica de la ley por parte de Jesús y del EJ; así, el “evangelio” de Jesús se presenta como una nueva forma de interpretar la ley desde la perspectiva de la vida del sujeto y no de su muerte. Es el evangelio que ahora se escribe en la tierra, en el corazón del ser humano, y no en tablas. El ser humano es tierra, donde escribe

59 Pelag 2.17.20–23 (CCL 80:76): “*At Iesus inclinans digito scribebat in terra: eorum uidelicet qui accusabant, et omnium peccata mortalium, secundum quod scriptum est in Propheta: Relinquentes autem te, super terram scribantur*”.

Jesús su evangelio, y luego lo hace la comunidad por la predicación de su evangelio. En esta perspectiva lo plantea Jerónimo (1962):

Porque si la ley, dada por mano de mediador, fue escrita por el dedo de Dios (*digito Dei*), y lo que estaba llamado a la desaparición fue glorioso, cuánto más ha de escribirse por el Espíritu Santo, valiéndose de mi lengua, el Evangelio, destinado a permanecer.(p.595)

La crítica de Jesús a sus contemporáneas tiene que ver con lo que hoy se puede llamar una violencia simbólica, es decir, una violencia que, a diferencia de la violencia física, cuesta a veces percibir y cuestionar, pues se naturaliza a partir de las relaciones sociales reconocidas en un contexto determinado. Al respecto plantea Bourdieu (2000)

Y siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, lo mejor de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e **invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos** de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del **desconocimiento**, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar, o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible, o sea el color de la piel. (pp.11-12; resaltado nuestro)

Es pues el desconocimiento lo que prima en la historia de la PMA, y lo que ha primado en la historia de nuestras sociedades, el desconocimiento de los otros u otras diferentes al nosotros. Se ha planteado que la memoria social construye identidad colectiva, y viceversa, pero se trata de una identidad que no puede desconocer otras identidades y otras memorias. El intento de hegemonizar y absolutizar la identidad colectiva trae consigo el ejercicio de la violencia simbólica y también material y concreta.



Dentro de los caminos de dicha violencia simbólica tenemos el elaborado a partir de la religión. En el caso de la PMA este camino se expresa a partir de la interpretación y ejercicio de la ley Mosaica; hoy se expresa a partir de interpretaciones del texto bíblico como de estructuras marginalizadoras y excluyentes de la mujer. Para las mujeres, tal ejercicio, se puede convertir en algo natural y aceptado. En el caso del texto que se ha analizado, la mujer no puede hablar, no puede defenderse frente quienes le acusan, a ella sólo se le conoce su voz en la narrativa cuando Jesús le pregunta. ¿Habrán hecho lo mismo quienes le acusaron? Probablemente no, y si lo hicieron de nada serviría.

Desde las críticas feministas “se elaboró el concepto de «patriarcado», con el que se hacía explícita la existencia de un sistema de dominación basado en el sexo-género e independiente de otros sistemas de dominación” (De Miguel Álvarez, 2017, p.37). Kate Millett (1975) lo planteó así:

Al igual que otras ideologías dominantes, tales como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no solo constituye una medida de emergencia, sino un instrumento de intimidación constante. (p.58)

La PMA nos muestra cómo funciona una sociedad patriarcal y, también, cómo Jesús, conforme a la memoria de las comunidades se-guidoras, se sale de su esquema y lógica proponiendo así una alternativa a la violencia simbólica que opera en ella. En este sentido, que valioso es que esta perícopa se haya “rescatado” de la tradición oral, o escrita, e incluida luego en el EJ.

A manera de conclusión

La perspectiva de la memoria social ha permitido un acercamiento a la PMA más allá de las dificultades que presenta el hecho de ser un texto tardío en el EJ. La crítica textual nos deja a mitad de camino en ese análisis y esquiva dos preguntas fundamentales en el análisis del texto: ¿Por qué razón el texto lo tenemos hoy en el EJ? y ¿obedece el texto a una tradición anterior al EJ y que puede recoger una historia ligada a Jesús en su propio tiempo? Pues bien, los acercamientos desde

los aportes de la memoria social y colectiva recogen estas inquietudes e intentan darles respuestas.

En este artículo, que es el segundo de una investigación sobre la PMA, se planteó desde el comienzo la importancia cada vez más creciente de los aportes de los estudios de la memoria para la disertación sobre los textos bíblicos. Principalmente se ha planteado lo referente a la relación de la tradición oral con la tradición escrita en el contexto del siglo I y posteriores. En el contexto de la formación del NT estas dos tradiciones se superponen y complementan; es más, la segunda debe abrirse paso en una sociedad en donde la primera tiene una relevancia que hoy ya no tienen en nuestra sociedad moderna, o posmoderna. La memoria juega un papel constitutivo de ambas y a la vez un papel mediador entre ambas.

Se exploró también la relación entre la memoria y la identidad de las comunidades, en su vida y constitución como un grupo social definido y diferenciado de otros grupos. En este sentido la PMA puede reflejar diferentes momentos de la vida de las comunidades creyentes de los primeros siglos, inicialmente de comunidades judeocristianas y luego de comunidades cristianas que han hecho una ruptura definitiva con el judaísmo, por lo menos con un judaísmo ortodoxo. La interpretación y valor del texto de la PMA pudo haber tenido diferentes razones para ser conservado, tanto en la tradición oral y escrita, en diferentes momentos de los primeros siglos del cristianismo, pero en todas ellas se puede ver algo de la relación entre comunidades, texto y contexto.

Las comunidades memorizan, porque les interesa hacerlo, éste o aquel aspecto de la vida de Jesús en relación con su realidad así se diferencie de lo que otra comunidad haya priorizado e interpretado del texto. En la narración, como la tenemos hoy en el EJ, se han superpuesto esos intereses y relecturas de la historia, pues la memoria es creativa (la “historia inventada”) a la vez que conservativa (la “historia auténtica”) y es, en todo caso, dinámica.

Desde la perspectiva de la memoria social los textos narrativos, como es el caso de la PMA, pueden mostrar elementos más inestables, cambiantes, que otros en su transmisión. En el recorrido que se ha hecho en el análisis de la historia de la mujer acusada de adulterio, y



este giro es intencional, podemos notar algunos de estos elementos si tenemos en cuenta una versión, o varias, anterior de la narración en el EJ. La tradición detrás de la PMA, como se conoce después, puede variar en algunos elementos, mientras conserva otros, en la medida en que se relaciona con el contexto propio de las comunidades que la acuñan. En el caso de la redacción tardía en el EJ se puede notar el énfasis en la confrontación de Jesús con los judíos, especialmente las autoridades judías, y cómo se entrelaza con la historia de la mujer en el contexto de lo que se conoce como el “Discurso de los Tabernáculos”. Dicha variación se muestra comprensible desde la mirada de la memoria social y su papel en la construcción de identidad colectiva.

Poder “introducir” la PMA en una redacción muy posterior del EJ no es ajeno a su carácter como evangelio pues, en el contexto del EJ, la tarea de memorizar se ve como una acción permanente del Espíritu y un resultado de su fe comunitaria, en una perspectiva más abierta y amplia que en los sinópticos. Para el EJ la memoria de Jesús es una compleja y permanente combinación de testimonio, *μαρτυρεω*, fe y tradición; una compleja “reconfiguración” de las experiencias y el legado del pasado, una labor sinérgica en el “presente” de las comunidades. Por lo tanto, el texto escrito no se presenta como algo clausurante de la memoria sino parte de ella, cumpliendo una función fundamentalmente retórica y de realización para la comunidad.

Así pues, la PMA dentro del contexto del DT en el EJ deja ver una doble historia en donde la mujer es un alterego, un símbolo, primeramente de Jesús y luego de la comunidad. Jesús se presenta como un Maestro de Sabiduría capaz de confrontar a sus acusadores, y de paso a quienes incriminan falsamente a la mujer, y su uso de la ley como argumento para la muerte del sujeto, y no para su redención. La condenación se convierte en condenación del sujeto por medio de la ley Mosaica, por lo menos en la forma en que las autoridades judías la usan, y se devuelve a sus acusadores. Como la mujer, Jesús es acusado de “adulterio”, de infidelidad a la Ley, de blasfemia, pero él muestra que quienes en últimas son infieles son quienes les acusan, a él y a la mujer, pues no ven más allá de la Ley, no ven al sujeto que clama; usan su poder religioso para justificarlo y sacrificarlo. Esta visión paralela, entre la situación de Jesús y la de la mujer, compartida

por el EJ y sus comunidades se puede entender mejor desde la perspectiva de la memoria social y colectiva.

La mujer se muestra también como alterego de la comunidad, en paralelo con el texto del ciego curado por Jesús, pues la comunidad es también censurada, acusada, por quienes han visto la ruptura de parte de las comunidades judeocristianas, inicialmente, y cristianas finalmente. Lo cual también advierte cómo el texto puede convertirse en un “discurso de odio” en siglos posteriores, usando el texto como se usó la ley, para aniquilar al sujeto. En últimas, el texto muestra a un Jesús que busca superar los odios y la violencia simbólica que se ejerce frente a la mujer por parte de las autoridades religiosas. En este sentido, nos inclinamos por interpretar el gesto de las autoridades religiosas como una falsa acusación de la mujer, a la cual Jesús no se une y se rehúsa.

Esta es una interpretación, como se mostró, asumida por algunos comentaristas del texto así como también recoge una tradición de narraciones anteriores al cristianismo. Finalmente, en ese gesto simbólico de Jesús de escribir en la tierra, independiente de lo que escribió, se compararía con el gesto de Moisés quien “escribe” o porta la ley “escrita” para el pueblo judío. Ahora Jesús plantea, según el EJ, un evangelio que rescata y defiende al sujeto frente a la Ley y el poder que lo aplasta, o a la sujeto, y lo escribe en la tierra, en el corazón y en la memoria del ser humano y, principalmente, de las comunidades creyentes.

La relectura de los textos bíblicos a partir de categorías sociológicas nos permite entenderlos como parte de una dinámica social y cultural propia, al leerlos hoy, debemos captar su potencialidad y el aporte que hacen para nuestra sociedad en donde encontramos puntos comunes con esa condición del texto, aunque guardando las diferencias. Sin embargo, la tarea persiste, pues muchas veces los textos bíblicos se siguen usando para justificar la marginalización y las violencias contra otros y otras. En este sentido, propone Lidia Rodríguez (2017) “ante nosotras se encuentra el reto de producir nuevos efectos liberadores de los textos bíblicos, frente a estos efectos represores y deshumanizadores que la teología tradicional ha producido en la historia” (p.56).



Nos queda el desafío, de entender cómo una perícopa como la PMA, habla a una sociedad en donde no se supera el patriarcalismo y la violencia simbólica y material en contra de las mujeres. Tristemente, se puede ver cómo sigue en aumento la violencia contra la mujer en el contexto de los hogares y la sociedad en general; da tristeza pensar que los hogares no sean los sitios más seguros y libres de cualquier forma de violencia contra la mujer, así como contra los niños y las niñas. Entristece, también, una sociedad indolente y permisiva frente a dicha violencia, donde las leyes y autoridades se hacen pesadas y lentas para frenar los casos de feminicidios que siguen siendo cada vez más frecuentes⁶⁰.

Referencias

- Aguilar, P. (2008). *Políticas de la Memoria y Memorias de la Política*. Madrid: Alianza.
- Aguirre, R. (2015). *La Memoria de Jesús y los Cristianismos de los orígenes*. Estella: Verbo Divino.
- Aguirre, R. (2015). La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios. En R. A. (ed), *Así empezó el cristianismo* (pp. 195-254). Navarra: Verbo Divino.
- Álvarez, D. (2015). El Cristianismo en el Imperio Romano (sigos I-II). En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 379-426). Navarra: Verbo Divino.
- Arndt, W., & Gingrich, F. W. (1979). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Chicago: The University of Chicago.
- Assmann, J. (2008). *Religión y Memoria Cultural: Diez estudios*. Buenos Aires: Limod.

60 “En el mes de julio de 2020 en Colombia se cometieron 50 feminicidios, en 18 departamentos de los 32 se registró por lo menos un feminicidio lo que representa el 52% del territorio nacional. Tres departamentos tienen mayor registro: Valle del Cauca registró (10) feminicidios, tiene el mayor número de registros en este mes, seguido por Antioquia con (8) feminicidios, Cauca con (7) y Huila (4)” (Observatorio Feminicidios Colombia, 2020, p.6). Estas cifras se dan en el contexto del confinamiento en casa por la pandemia del COVID-19.

- Balz, H., & Schneider, G. (1990). *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Beard, M. (1991). Writing and Religion: Ancient literacy and the function of the written word in Roman Religion. En M. B. (ed.), *Literacy in the Roman World*. Michigan: Ann Arbor.
- Berger, P. y Luckmann, Th. (1995). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bernabé, C. (2015). Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones. En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 293-340). Navarra: Verbo Divino.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Querétaro, México: Herder.
- Bosqued, D. (2019). *Performance Criticism como propuesta hermenéutica del Nuevo Testamento: Análisis y evaluación*. *Davar-Logos*, XVIII(1), 61-81.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bruce, F., Marshal, I., Millard, A., Parker, J., & Wiseman, D. (2003). *Nuevo Diccionario Certeza*. Barcelona: Certeza Unida.
- Burge, G. (2011). *JUAN, del texto bíblico a una aplicación contemporánea*. *NVI, Comentarios bíblicos con aplicación*. Zondervan.
- Burke, P. (2011). *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza.
- Caicedo, R. (2019). Evangelio de Juan y el papel de la memoria social. *Kronos*, pp. 35-76.
- Callahan, A. D. (2005). The Gospel of John as people's history. En R. H. (ed.), *Christian origins* (págs. 162-176). Minneapolis: Fortress.
- Carrillo, M. (2008). *Identidades narrativas y memoria social, experiencias de juventud (tesis especialización)*. Bogotá: UPN.
- Cesarea, E. d. (s.f.). *Historia Eclesiástica, libro III*. Bibliotheca Patristica.



- Chandler, D. (1998). *Semiótica para principiantes*. Quito: Abya Yala.
- Cinnirela, M. (1998). Exploring temporal aspects of social identity: the concept of possible social identities. *European Journal of Social Psychology*, 28, 227-248.
- Cory, C. (1997). Wisdom's rescue: A new reading of the Tabernacles discourse (John 7:1-8:59). *Journal of Biblical Literature*, 95-116.
- De Miguel Álvarez, A. (2017). El Proceso de redefinición de la violencia contra las mujeres: de drama personal a problema político. En A. B. (ed.), *Caín, ¿Dónde está tu hermana?, Dios y la violencia contra las mujeres* (pp. 25-46). Navarra: Verbo Divino.
- De Wit, H. (2010). *En la dispersión el Texto es Patria*. San José: UBL.
- Dunn, J. (2003). *Jesus remembered*. Grand Rapids: Eerdmans pub. comp.
- Dunn, J. (2014). *Del Evangelio a los Evangelios*. Bogotá: San Pablo.
- Eck, V. (2015). Memory and historical Jesus studies: Formgeschichte in a new dress? *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 71(1), 10. doi:doi:10.4102/hts.v71i1.2837
- Epp, E. J. (1999). The multivalence of the term "Original Text" in New Testament Textual Criticism. *The Harvard Theological Review*, 92(3), 245-281.
- Erl, A. (2012). *Memoria Colectiva y Culturas del Recuerdo*. Bogotá: UNIANDES.
- Esler, P. (2005). Collective memory and Hebrews 11: Outlining a new investigative framework. En A. K. Thatcher, *Memory, tradition and Text* (págs. 151-171). Atlanta: SBL.
- Estévez López, E. (2015). Las mujeres en los orígenes cristianos. En R. A. (ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 481-548). Estella: Verbo Divino.
- Fentress, J. y Wickham, Ch. (2003). *Memoria Social*. Madrid: Cátedra.

- Gaborit, M. (2006). "Memoria histórica: Relato desde las víctimas" Vol. 2, No. 6. *Pensamiento Psicológico*, 2(6), 7-20.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis de la fondation du monde*. Paris: Bernar Grasset.
- Girard, R. (1982). *El Misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme.
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 5*. México: Era.
- Guijarro, S. (2008). Memoria cultural e identidad de grupo en el Documento Q. En C. G. Carmen Bernabé, *Reimaginando los orígenes del Cristianismo* (pp. 193-218). Estella: Verbo Divino.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Halbwachs, M. (2004). *Los Marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hearon, H. (2005). The Story of "the woman who anointed Jesus" as social memory: A methodological proposal for study of tradition as memory. En A. K. (eds), *Memory, tradition and text* (pp. 99-118). Atlanta: SBL.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: DEI.
- Hispano, P. L. (2003). *Evangelio de los Hebreos. Texto supuesto de un apócrifo perdido*. Madrid: EDIBESA.
- Jerónimo. (1962). *Cartas de San Jerónimo* (Bilingüe ed., Vol. I). (D. R. Bueno, Trad.) Madrid: BAC.
- Kelber, W. (1983). *The oral and the written Gospel*. Filadelfia: Fortress.
- Kelber, W. (2002). The case of the Gospels: Memory's Desire and the limits of Historical Criticism. *Oral Tradition*, 17/1, 55-86.
- Kelber, W. (2005). The works of memory: Christian origins as MementoHistory-A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, traditions and text* (Vol. Semeia Studies 52). SBL.



- Kelber, W. (2006). The generative force of memory: Early Christian traditions as processes of remembering. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 15.22.
- Kirk y Thatcher. (2005). *Memory, tradition and text: Uses of past in Early Christian* (Vol. 52). Semeia Studies.
- Klauck, H.-J. (2006). *Los evangelios apócrifos, una introducción*. Santander: Sal Terrae.
- Klinkerberg, J.-M. (2006). *Manual de semiótica general*. Bogotá: Fundación Jorge Tadeo Lozano.
- Kruger, M. J. (2012). *Canon revisited: Establishing the origins and authority of the New Testament Book*. Wheaton: Crossway.
- Marquerat, D. (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae.
- Mena, M. (2013). Palabra-Sabiduría símbolo del nuevo tiempo en Juan. En J. Bautista, M. Mena, M. B. Rodríguez, & F. Torres, *Perspectivas de inclusión en el Evangelio de Juan* (pp. 16-38). Bogotá: KairEd.
- Metzger, B. M. (2002). *A textual commentary on The greek New Testament* (4 revisada ed.). New York: United Bible Societies .
- Millett, K. (1975). *Política sexual*. México, D.C.: Aguilar.
- Observatorio Femicidios Colombia. (julio de 2020). *Boletín Nacional. Colombia. Vivas nos queremos*. Obtenido de observatoriofemicidioscolombia.org: <http://observatoriofemicidioscolombia.org/attachments/article/436/Bolet%C3%ADn%20Vivas%20Nos%20Queremos%20Julio%202020.pdf>
- Penna, R. (2012). *La Formación del Nuevo Testamento en sus tres dimensiones*. Estella: Verbo Divino.
- Peña, Roberto. Introducción y notas. (1999). Biblioteca de Patrística. *Jerónimo, Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Perry, P. (2019). Biblical Performance Criticism: Survey and Prospects. *Religions*, 10(117), 1-15. doi:10.3390/rel10020117

- Platón. (1988). *Diálogos III*. (L. I. E, Trad.) Madrid: Gredos.
- Portelli, H. (2003). *Gramsci y el Bloque Histórico*. (22 ed.). México: Siglo XXI.
- Pseudo Leví. (2003). *El Evangelio de los Hebreos*.
- Reyes, F. (1997). *Hagamos Vida la Palabra. Método de Lectura Bíblica*. Bogotá: CEDEBI.
- Ringe, S. H. (1999). *Wisdom's friends*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Rodríguez, L. (2017). Bajo el signo de la caída. la violencia contra las mujeres en la Biblia y sus efectos en el imaginario social. En A. B. (ed.), *Cain, ¿Dónde está tu hermana?, Dios y la violencia contra las mujeres* (pp. 47-85). Navarra: Verbo Divino.
- Rodríguez, Y. (2010). El Alba: la integración subalterna desde América Latina, una mirada Gramsciana de la Relaciones Internacionales. En M. H. (comps), *Librémonos de la Guerra. Segundo seminario internacional Antonio Gramsci 20*. Bogotá: UNIJUS.
- Sánchez, W. G. (09 de Mayo de 2018). *Jesús y la mujer adúltera, análisis exegetico-teológico de Juan 7.53-8,11*. Obtenido de [https://es.scribd.com/: https://es.scribd.com/document/378699799/Jesus-y-La-Mujer-Adultera-pdf](https://es.scribd.com/:https://es.scribd.com/document/378699799/Jesus-y-La-Mujer-Adultera-pdf)
- Santos, A. D. (1999). *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schwartz, B. (2005). Jesus in first-century Memory- A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, Tradition and Text* (pp. 249-261). Atlanta: SBL.
- Snapp, J. (2014). The 2014 Pericope Adulterae. *Symposium at SEBTS* (págs. 1-15). Wake Forest: SEBTS. Obtenido de http://www.thetextofthegospels.com/2014/05/the-2014-pericope-adulterae-symposium_7.html
- Sudermann, R. (5 de mayo de 1994). The replacement pattern in the Fourth Gospel: A persecuted community confronts its past. *Tesis*. Boogtá: Pontificia Universiad Javeriana.



- Thatcher, T. (2006). *Why John wrote a Gospel. Jesus-Memory-History*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Tragan, P.-R., & Perroni, M. (2017). *Nadie ha visto jamás a Dios*. Navarra: Verbo Divino.
- Turner, H. T. (1986). *The social identity theory and intergroup behaviour*. Chicago: Nelson-Hall.
- Willker, W. (2011). *A textual Comentary on the Greek Gospel. Vol. 4b*. Obtenido de An Online Textual Commentary: <http://www.willker.de/wie/TCG/TC-John-PA.pdf>
- Wit, H. D. (2008). “Camino de un día” (Jonás 3,4) Jonás y la memoria social de los pequeños. *Theological Xaveriana*, 58(165), 87-126.
- Wright Knust, J. (2006). Early Christian re-writing and the history of the Pericope Adulterae. *Journal of Early Christian Studies*, 14(4), 485–536.
- Zambrano, C. (2006). *Memoria Colectiva y Comunidad Política*. Bogotá: UNIJUS.

CUERPOS

Bendito seas Señor por los cuerpos
Cuerpos fuertes, robustos, y delgados
Cuerpos altos y bajitos
Cuerpos negros, amarillos, blancos
Indios, mestizos y mulatos.
Cuerpos grandes y pequeños
Cuerpos masculinos y femeninos
Cuerpo tuyo, Jesús
Cuerpo mío, cuerpo de mi amado

Isorsa

