

Evangelio de Juan y el papel de la Memoria social

ROBERTO CAICEDO⁹

Recibido: 15.08.2019 / Aprobado: 17.10.2019

Resumen

El siguiente artículo, fruto de la investigación personal en el área de la memoria social y colectiva, busca aprovechar los aportes de dicha categoría en el campo de la exégesis y hermenéutica bíblicas. Se ha tomado como punto de partida para dicha investigación un texto que, desde la crítica textual, aparece como una interpolación muy tardía en el evangelio de Juan; se trata de la perícopa de Jesús y la mujer sorprendida en adulterio. ¿Debemos entonces desechar esta historia a partir de la crítica textual? ¿Puede tener cabida dentro de la tradición de las comunidades cristianas de los primeros siglos y del mismo Jesús? Éstas son las inquietudes que se pretenden discutir a partir de la categoría de memoria social en el contexto de las primeras comunidades cristianas y su aporte en la elaboración de los relatos

9 El Profesor Roberto Caicedo Narváez es licenciado en Biblia, con maestría en Teología y Doctorado en Ciencias Sociales. En el presente profesor de Nuevo Testamento en la Fundación Universitaria Bautista. Pastor Menonita, casado con Isdalia Ortega Sánchez y padre de Ana Ruth y Juan Daniel.



escritos que hoy conocemos como evangelios. Lo que aquí se presenta es una primera parte de la investigación en donde se exponen algunos de los aportes de los estudios de la memoria social a la exégesis bíblica, queda pendiente un desarrollo posterior de los elementos planteados para una mejor comprensión y apropiación del texto en particular. Confiamos que esta primera parte de la investigación provoque una nueva mirada al texto bíblico a partir de los estudios de la memoria social.

Palabras claves: memoria social, exégesis y hermenéutica, crítica textual, evangelio de Juan, Jesús y la mujer adúltera.

Abstract

The following article, product of personal research in the area of social and collective memory, seeks to take advantage of the contributions of this category in the field of biblical exegesis and hermeneutics. The starting point for this investigation is a text that from the perspective of textual criticism appears as a very late interpolation in the Gospel of John; the *perícopa* about Jesus and the woman caught in adultery. Should we then discard this story based on textual criticism? Can it have a place in the tradition of the Christian communities of the first centuries and of Jesus himself? These are the concerns that we aim to discuss based on the category of social memory in the context of the first Christian communities and their contribution in the development of the written stories we know today as Gospels. What is presented here is a first part of the investigation in which some of the contributions of social memory studies in biblical exegesis are set forth. A further development of the elements is pending a better understanding and application of the text. We hope that this first part of the research will provoke a new look at the biblical text based on the contributions of social memory studies.

Key words: social memory, exegesis and hermeneutics, textual criticism, Gospel of John, Jesus and the adulterous woman.



Introducción

Los estudios acerca de la memoria social, desarrollados en las últimas décadas en las ciencias sociales, abren un área de investigación para el estudio de la Biblia y su relación con las comunidades identificadas con Jesús y su mensaje en los primeros siglos. La investigación bíblica y hermenéutica intenta dar razón de esa relación, desde diferentes miradas y métodos, sin agotar completamente su explicación, y a veces ha dejado de lado la contribución del fenómeno humano de la construcción colectiva de la memoria a la elaboración de la tradición bíblica en sus diferentes momentos, comenzando en la tradición oral y también escrita. Por esta razón nos preguntamos ¿Cuál es el lugar de la construcción de la memoria social en torno a las comunidades identificadas con Jesús, en el texto bíblico? ¿*Si tiene*, o no, un lugar decisivo para comprender el proceso en la comunicación del mensaje compartido por Jesús a sus discípulos (as) a las generaciones posteriores? Desde nuestra mirada, muchos siglos después, ¿*cómo podemos discernir* y aprovechar el lugar de la memoria social en la configuración del texto bíblico y como reflejo de las comunidades del primer siglo?

En el artículo se plantean unas pautas iniciales para la exégesis bíblica a partir de la contribución de los estudios de la memoria social, así como para su contextualización en nuestras comunidades desde la construcción de memoria social en medio de una sociedad inmersa en conflictos sociales y culturales como la nuestra. La investigación nace de la inquietud generada alrededor del texto de Juan 8.1-11, pues es un texto que implicó un trabajo redaccional *más a largo plazo que otras narraciones del evangelio de Juan* y que implica una incorporación tardía a dicho evangelio. En este primer artículo sentamos las bases para continuar con el estudio de la pericopa de Jesús y la mujer adúltera, así como de otros textos que generan preguntas e inquietudes en cuanto al lugar e importancia de la tradición oral, y que luego se constituye en escrita, en el origen de los textos del Nuevo Testamento.



Estudios de la memoria social y la exégesis bíblica

En el desarrollo de la exégesis en las últimas décadas ha hecho un aporte fundamental, para el entendimiento del texto bíblico, la perspectiva social y contextual del mismo¹⁰. Por su parte los estudios desarrollados acerca de la memoria social, especialmente desde los estudios de M. Halbwachs¹¹, han hecho un aporte significativo en la comprensión de las dinámicas profundas de la historia de las comunidades y sociedades, tanto ayer como hoy. Sin embargo, la categoría de memoria social ha sido muy poco usada en los estudios de la exégesis y hermenéutica bíblicas, aunque ya encontramos un mayor interés en el tema¹². Se pretende aquí llenar en algo este vacío y aprovecharlo, en primer lugar, en la hermenéutica del texto bíblico y, en segundo lugar, para su apropiación en contextos en donde la construcción de la memoria ha sido determinante en la búsqueda de la superación de la victimización de la mujer, como es el nuestro.

Los estudios de la memoria social

Con el surgimiento de los *social memory studies*¹³ se agrupó una diversidad de estudios sobre la memoria social que abarcan desde la obra pionera de Maurice Halbwachs (2004) hasta los aportes del construccionismo social de Peter Berger y Thomas Luckmann (1995). “Berger y Luckmann muestra que las sociedades se forman una realidad

10 Por ejemplo: Aguirre, Rafael. 2001. Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. Navarra: Verbo Divino. Miquel, Esther. 2011. ¿Qué se sabe del Nuevo Testamento desde la Ciencias Sociales? Navarra: Verbo Divino. Reyes, F. 1997. Hagamos Vida la Palabra. Bogotá: CEDEBI. Como por citar algunos de los textos que dan cuenta de ello.

11 Halbwachs, Maurice. 2004. *Los marcos sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthropos. Halbwachs, M. 2004. *La Memoria Colectiva*. Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza.

12 Mencionamos por ejemplo dos textos que recogen esta línea de investigación: (Kirk y Thatcher, 2005) Kirk, A. y Thatcher (ed.), T. 2005. *Memory, Tradition and Text: Uses of past in Early Christian*. Semeia Studies, vol. 52. y el de Aguirre, Rafael. 2015. *La Memoria de Jesús y los Cristianismos de los orígenes*. Navarra: Verbo Divino.

13 Los sociólogos Jeffrey Ollick y Joyce Robbins proponen el término de *Social Memory Studies* para recoger esta tendencia en el campo sociológico (Erl, 2012, p.70)



que luego se presenta como algo dado y termina repercutiendo en sus propios creadores” (Erll, 2012, p.71), identifican tres principales estadios en los cuales se desarrollan estos procesos: la externalización del sentido subjetivo supuesto, la objetivación o rememoración de dicho sentido y la interiorización e incorporación en la conciencia del “mundo social rememorado”, “la *formación del sedimento y la tradición* hacen parte del proceso de *institucionalización* del saber social de la realidad. Para transmitir el saber de una generación a otra, es necesario que se den ciertos procesos semióticos y mediales” (Erll, 2012, p.71). Los procesos semióticos tienen que ver, entre otras cosas, con la construcción de un sistema de símbolos y códigos interpretativos comunes a la comunidad o grupo que se apropia de dicha tradición y memoria social.

En los años 20 también Aby Warburg, contemporáneo a Halbwachs, introduce el concepto de “memoria social” a partir de sus estudios de la historia de la cultura y el arte asociados a un teoría de la memoria colectiva como “memoria visual”. Para Warburg “el símbolo es un acervo de energía cultural (y) la cultura reposa en la memoria de los símbolos... (y) hace énfasis en los cambios y *actualizaciones de la memoria social* (de los símbolos) que son típicos de cada tiempo y lugar” (Citado en Erll, 2012, pp.26-27). Warburg abre una línea que después va a ser retomada en los estudios culturales y la relación arte y memoria.

Desde los años ochenta surgen investigaciones a partir de las ciencias sociales y políticas alrededor de la “función social” de la memoria y las implicaciones éticas del recordar u olvidar. Nuevamente muy inspirados en los aportes de la sociología del conocimiento y de los estudios de lo semiótico-cultural. Marie-Clarie Lavabre, relaciona estas “políticas de la memoria” con la “memoria histórica” y la plantea entre lo individual y lo colectivo. Entonces,

Una interacción entre las políticas de la memoria -también denominadas “memoria histórica”- y los recuerdos- “memoria común” de lo que se ha vivido conjuntamente. Se sitúa en la confluencia de lo individual y lo colectivo, lo psíquico y lo social (...). En otras palabras, las memorias colectivas se constituyen mediante el trabajo de homogeneización de las representaciones del pasado y de la



reducción de la diversidad de los recuerdos y, finalmente, se producen en los “hechos de comunicación” que se registran entre los individuos (Marc Bloch), en las “relaciones interpersonales” que constituyen la realidad de los grupos sociales como conjuntos “estructurados” (Roger Bastide) y en el seno de las “comunidades afectivas” o de los “grupos intermedios” entre el individuo y la Nación (Maurice Halbwachs) o también *para grupos definidos como «realidad simbólica»*, basada en la historia (Anselmo Strauss, Espejos y Máscaras). (Aguilar, 2008, p.50)

Entonces, el proceso de “institucionalización” de la memoria, presente en la elaboración de una tradición, constituye con el paso del tiempo la elaboración de un “discurso” acerca del pasado común de una comunidad o grupo social. Con el paso del tiempo, “las “políticas de la memoria” se expresan en “memorias institucionales u oficiales, (... que pueden llegar a ser dominantes y tienden a ocupar un lugar privilegiado en el ámbito público)” (Aguilar, 2008, p.63). En las memorias colectivas “los miembros de un determinado grupo van construyendo relatos comunes sobre el pasado, partiendo del intercambio entre las memorias individuales y de la información acumulada sobre un hecho en común” (Aguilar, 2008, pp. 63-64). Sin embargo, a pesar que algunas de las expresiones de la memoria social se constituyen en hegemónicas y dominantes, otras se constituyen en todo lo contrario, memorias “contra-hegemónicas” o “memoria *emancipans*”. Según Carlos V. Zambrano (2006):

La memoria *emancipans* es entonces esa capacidad colectiva de apropiarse del presente y una cualidad al mismo tiempo. Está situada específicamente en el hiato de la relación memoria-comunidad, por lo que deviene su constitución en fuerza que orienta la acción política a través de signos y símbolos, bajo la forma de referentes, pensados e interpretados. Es una fuerza en sí misma que responde al ¿qué puedo hacer? Es decir, al poder. (p.56)

También el concepto está relacionado con procesos de construcción de “identidades narrativas” de las víctimas de conflictos socio-políticos (Carrillo, 2008). Las narrativas van a formar parte de la tradición e identidad de una comunidad o grupo social, como es el



caso de las comunidades cristianas primigenias. En este sentido, la memoria “es sobre todo un acto social más que un contenido mental individual” (Gaborit, 2006, p.10).

Otro aporte de los estudios de la memoria social es señalar que hay un aspecto “normativo” y otro “formativo” de la memoria, “formativo, porque invita a la praxis, incorpora e instruye a nuevos miembros, mantiene la unidad de la comunidad; normativo, porque la memoria es ejemplificadora para el grupo que recuerda de ese modo su pasado” (Wit, 2008, pp. 95-96). En esta perspectiva, la memoria es “una fuente de conocimiento, lo cual significa que hace más que proporcionar un conjunto de categorías mediante las que, de un modo inconsciente, un grupo experimenta lo que le rodea; también le proporciona el material para la reflexión consciente” (Fentress, J. y Wickham, Ch., 2003, p. 46). Es en la construcción de la identidad colectiva en medio de los conflictos producidos por la memoria donde se plantea la deslegitimización de la memoria hegemónica¹⁴ por una contra hegemónica, es a partir de los discursos de las víctimas o de la comunidad que hace frente a los “discursos oficiales” de la memoria (Erll, 2012, p. 72).

A partir de los estudios de Halbwachs, quien a su vez parte de la sociología de Durkheim, se propone que la memoria es siempre una construcción social y por lo tanto colectiva¹⁵. Esto implica que la memoria no sólo se concreta en forma colectiva, sino que se “ubica socialmente”, en el tiempo y el espacio. Esta memoria colectiva, como

14 El concepto de Hegemonía tiene su trasfondo en el pensamiento de Gramsci, quien lo retoma de Lenin, sobre “hegemonía y el bloque histórico”, pero se diferencia de su antepasado pues “para Gramsci, en cambio, el terreno esencial de la lucha contra la clase dirigente se sitúa en la sociedad civil: el grupo que controla la sociedad civil es el grupo hegemónico y la conquista de la sociedad política remata esta hegemonía extendiéndola al conjunto del Estado (sociedad civil + sociedad política)” (Portelli, 2003, p. 70). “Hegemonía es, entonces, gobernar por consentimiento, o liderazgo cultural e intelectual alcanzado por una clase particular, fracción de clase, estrato o grupo social como parte de un proyecto mayor de gobierno de clase o dominación de clase. Lo que implica, por lo tanto, de los subalternos, internalizar la lógica social del sistema de dominación en sí mismo” (Rodríguez, 2010, p. 32). En palabras del mismo Gramsci “la supremacía (luego hegemonía) de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominio (nivel político) y como ‘dirección moral e intelectual’ (nivel ideológico)” (Gramsci, 1975, p. 387).

15 En 1925 publicó su primer libro sobre el tema: *Los Marcos Sociales de la Memoria* y en 1950 se publicó como obra póstuma un segundo libro: *La Memoria Colectiva*.



se dijo, es fundamental en la construcción de la identidad colectiva y también de la relación con la construcción del “poder social” en una sociedad. Algunas de las críticas, desde temprano, al concepto de memoria colectiva tienen que ver con la dificultad de usar un término propio de la conducta humana a la colectividad.

Sin embargo, no necesariamente es lo que se entiende por una “memoria colectiva”, pues no se trata de asumir una visión literal del término sino más bien analógico¹⁶, algunos lo plantean metafórico. Según Astrid Erll (2012):

Se puede hablar de la *memoria colectiva*, en cuanto *metáfora* y se puede hablar de la *memoria colectiva en cuanto metonimia*. Cuando la *memoria* es concebida entonces *como un fenómeno de la cultura*, entonces se le está dando un uso literal al concepto de memoria. Se da en cambio una *metaforización del concepto de memoria*, cuando se habla de *memoria de la cultura*, para aludir a la cultura en cuanto fenómeno de la memoria. El mismo concepto de memoria se convierte en memoria”. (p.133)

Peter Burke (Burke, 2011), retomando el aporte de Halbwachs, plantea que “son los individuos los que recuerdan en sentido literal, físico, pero son los grupos sociales los que determinan lo que es “memorable” y cómo será recordado... de ahí que la memoria pueda describirse como la reconstrucción del pasado por parte de un grupo” (p.66). Al precisar el proceso de memorización y la relación entre la memoria individual y la colectiva, Halbwachs (2004) plantea lo siguiente:

¿Quiere esto decir que la memoria individual, por oposición a la memoria colectiva, es una condición necesaria y suficiente de la rememoración y del reconocimiento de los recuerdos? De ninguna manera. Ya que, si este primer recuerdo se ha anulado,

16 “la palabra griega “analogía” significa proporción o proporcionalidad, designa aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas... en toda analogía hay un nombre común a muchas cosas, pero la razón, noción o concepto significado por ese nombre se relaciona con ellas de modo diverso. Así, en la analogía tenemos tres elementos: un nombre común a varias cosas, una razón o concepto significado por ese nombre, y unas relaciones que tienen las cosas analogadas con esa razón significada” (Beuchot, 2004, p. 14).

si no podemos volver a encontrarlo, es porque hace ya mucho tiempo que no formamos parte del grupo en cuya memoria sigue vivo. Para que la memoria (individual) se ayude de la de los demás, no basta con que éstos nos aporten sus testimonios: además, hace falta que no han dejado de coincidir con sus memorias (individuales) y que haya bastantes puntos en común entre una y otras para que el recuerdo (memoria colectiva) que nos traen pueda reconstruirse sobre una base común. Esta reconstrucción debe realizarse a partir de datos o nociones comunes que se encuentran en la mente al igual que en la de los demás, porque pasan sin cesar de éstos a aquella y viceversa, lo cual sólo es posible si han formado parte y siguen formando parte de una misma sociedad (o colectividad). (p.34)

Para Halbwachs (2004), “la memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida” (p.60), y esta historia vivida es también una historia colectiva. Nos dice Astrid Erll (2012): “Según Nora, *los lugares del recuerdo* tienen *tres dimensiones*: una dimensión material, una dimensión funcional y una dimensión simbólica” (p.32). Estas tres dimensiones integradas en el concepto de memoria, se pueden plantear de la siguiente forma (p.142):

- La dimensión material la constituyen los “medios” y “artefactos” de transmisión de la memoria, las objetivaciones culturales como objetos, monumentos, ritos por medio de los cuales se hace asequibles los contenidos a los miembros de la comunidad.
- La dimensión social, involucra los “portadores” de la memoria, las personas e instituciones que participan en su producción, almacenamiento y evolución en la comunidad y por fuera de ella.



- La dimensión simbólica, semiótica¹⁷, la forman los “esquemas”¹⁸ propios de la “cultura” de la comunidad; *códigos que hacen posible el recuerdo común* a través de la “construcción simbólica” y los efectos en las “disposiciones mentales” que forman parte de la misma.

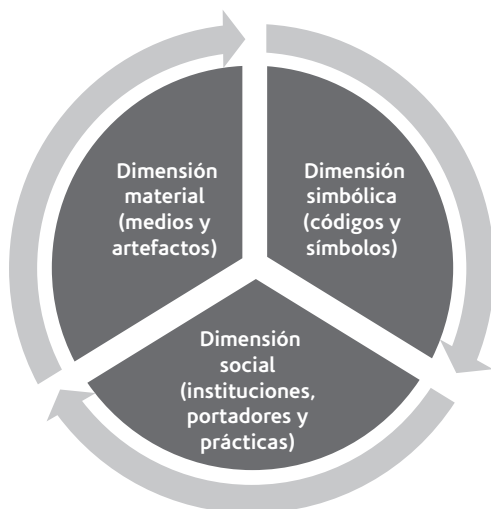


Ilustración 1. Dimensiones de la Memoria Social.

Fuente: Elaboración propia.

Finalmente plantea Erll (2012): “Si se pudieran ‘congelar’ las constelaciones de los usuarios de los signos, textos, y códigos de una cultura del recuerdo y se las pudiera observar en un momento

17 Además del enfoque semiótico general como “estudio de los signos”, se introduce el aporte de la semiótica al estudio de los “procesos culturales involucrados en la formación de los signos”. Entonces “la semiótica ha buscado estudiar a los artefactos y a las prácticas culturales de cualquier tipo, sobre la base de los principios unidos, y en su mejor intento ha dado una mayor coherencia a los estudios de la media y la cultura. En este sentido, la semiótica ha animado a la ‘descodificación’ de una variedad amplia de fenómenos culturales y populares” (Chandler, 1998, p. 121, entre ellos la memoria colectiva.

18 Los esquemas de códigos más comunes en las culturas lo conforman lo familiar, social, político y religioso-ideológico. Estos esquemas conforman grupos de códigos y símbolos propios para su comunicación. “los esquemas (son) procesos generales de la argumentación (de una cultura)” (Klinkenberg, 2006, p. 315).

determinado, entonces se estaría estudiando la *memoria colectiva (collective memory) en cuanto tipo de estructura semiótica*” (p.141). La memoria colectiva se expresa entonces como memoria social, aunque no *únicamente*. Veamos los componentes de esta memoria en el siguiente gráfico:

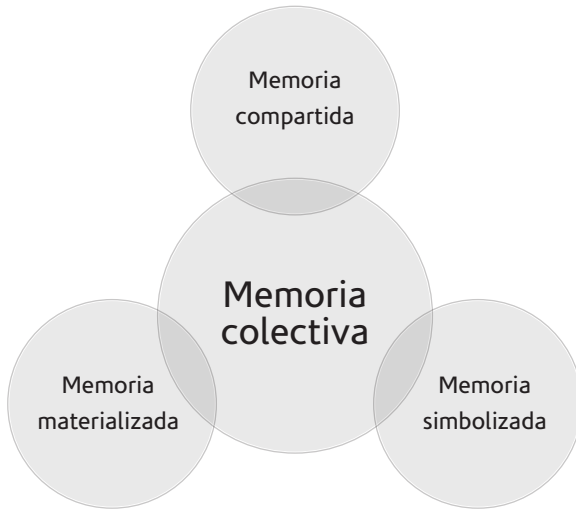


Ilustración 2. La Memoria Colectiva

Fuente: Elaboración propia.

El recuento teórico aquí realizado relaciona la categoría de memoria colectiva con la memoria individual en las tres dimensiones ya planteadas (material, social y simbólica). Si asumimos la construcción de memoria, desde una perspectiva colectiva, queda la inquietud de si la memoria debemos primarla como histórica, cultural o social. Conforme a lo planteado hasta aquí, esta primacía estaría relacionada con la decisión de enfatizar en la dimensión material, la funcional o la simbólica al tratar la construcción de la memoria, colectiva e individual; es decir cuando se cruzan estas tres dimensiones tanto en lo colectivo como en lo individual, así:



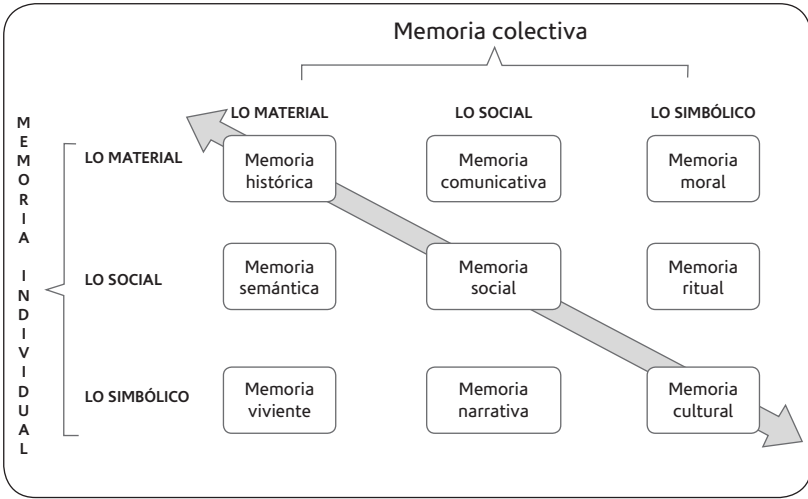


Ilustración 3. Cruce de dimensiones en la Memoria

Fuente: elaboración propia.

El concepto de *memoria colectiva* abarcaría los otros conceptos considerados en torno a la memoria, lo histórico, social y cultural, como una categoría común a las otras formas de interpretación de la memoria. Aunque esta división podría ser también el resultado de la diversidad interpretativa al abordar la categoría de memoria desde sus inicios.

Así opina Carlos Zambrano (2006):

Al hablar de la memoria colectiva se emplean los conceptos de memoria histórica, memoria social, memoria cultural y en adelante prosiguen formas de división arbitraria de la memoria comprensible en ámbitos disciplinarios. Esta división, producto de una división del trabajo académico, también es impuesta a las comunidades que pueden ser culturales, sociales, políticas, etc., es mucho más difusa”. (p.40)

Para este autor, la memoria colectiva “es una construcción reflexiva de referentes para la acción colectiva y no (tan sólo) la huella de los recuerdos y los olvidos de una sociedad. Su efecto se relaciona con la experiencia colectiva que construye *comunidades políticas*” (Zambrano, 2006, p. 34). Esta definición, entonces, asume

la categoría de memoria como *memoria colectiva*, pero no descarta la posibilidad de entenderla también como una acción histórica, social y cultural, y así poderla enriquecer desde un sujeto social. Por tanto, la construcción de la memoria colectiva se trataría de la forma de cómo los sujetos “se apropian, de manera activa, consciente, constructiva y que responde a las necesidades del presente, de un pasado que está relacionado con su identidad” (Erll, 2012, p. 28) y con sus luchas sociales, políticas y culturales.

Por otra parte, “en las discusiones sobre memoria colectiva también se ha reflexionado mucho acerca de la identidad colectiva. En las teorías de la memoria de los Assmann, Halbwachs y Nora, el concepto de identidad colectiva desempeña un papel central” (Erll, 2012, p. 148). Y se concluye que:

La identidad colectiva es tanto un fenómeno de la memoria colectiva que es cultural y explícita, como también un fenómeno de la memoria colectiva que es cultural implícita: la identidad colectiva se codifica de manera consciente pero también se manifiesta de manera inconsciente, por ejemplo, en las creaciones discursivas, en los modelos de comportamiento, en las estructuras de pensamiento y en la idiosincrasia. (p.150)

Si primamos la dimensión simbólica de la memoria colectiva podemos relacionarla también con la construcción de una identidad colectiva de un determinado sujeto social, con factores explícitos e implícitos a su propia dinámica colectiva, pues es tanto un fenómeno en relación con la memoria cultural y explícita, como también un fenómeno de la memoria cultural implícita. La identidad colectiva se codifica de manera consciente, pero también se manifiesta de manera inconsciente, en las creaciones discursivas, en los modelos de comportamiento, como en las estructuras de pensamiento y en la simbólica propia de las comunidades (Erll, 2012). El sujeto social se identifica colectivamente, va generando un “nosotros” frente a “otros”. Este elemento será entonces crucial a la hora de entender lo que ha sucedido con un texto como el de Juan 8, pues detrás del texto hay una memoria e identidad colectiva, que se articula en torno de él y lo integra a la memoria misma de Jesús.



Exégesis bíblica y memoria colectiva

¿Cómo podemos aprovechar este aporte de los estudios de la memoria a la exégesis bíblica? ¿Cómo podemos relacionar el texto bíblico con estos procesos de construcción de memoria y de identidad colectiva?

Tal vez la primera premisa con la que nos encontramos a partir de estos aportes de la memoria colectiva es que los textos bíblicos son el reflejo de una identidad colectiva más que de una identidad individual. Sin necesariamente desconocer que exista el aporte de esta última, los textos son principalmente el fruto de una tradición y memoria colectiva en torno de la cual se gesta una identidad comunitaria, eso sí cambiante y no monolítica, ni sin tensiones. Texto, memoria e identidad comunitaria se trenzan en una relación dinámica a través del tiempo, diacrónica. Así lo plantea Guijarro (2008):

La importancia de la memoria colectiva en el proceso de construcción y mantenimiento de la identidad social revela que ésta posee una dimensión diacrónica... El influjo de esta dimensión diacrónica en la construcción de la identidad de grupo viene determinado por la orientación temporal del mismo, de modo que un grupo orientado hacia el pasado tenderá a identificarse o compararse con otros grupos del pasado. Las referencias al pasado o al futuro revelan la necesidad que tienen los individuos y los grupos de establecer una continuidad en el tiempo y explican por qué los grupos crean relatos grupales que vinculan pasado, presente y futuro en una representación coherente. (pp. 202-203)

Esta labor de “reconstrucción” del pasado es más necesaria cuando hay mayor distancia en el tiempo y en el espacio con los hechos fundantes de la comunidad. Existe una cierta “ruptura de tradición” (Assmann, 2008) que es necesario salvar a partir de la relectura de los hechos fundantes y resaltando en ellos la confrontación con otros grupos con los cuales se quiso tomar distancia, la identidad del “nosotros” se contrapone a la de “ellos”, los que no pertenecen a la comunidad. Entonces se intensifica esa búsqueda y recuperación



del pasado para poder mantener dicha identidad comunitaria con el tiempo.

La mayoría de las veces que aparece explícitamente la confrontación con otros grupos, ésta tiene que ver con la recuperación de la memoria cultural. Es una disputa sobre la memoria. Ulteriores investigaciones sobre cómo otros grupos de discípulos de Jesús definieron su identidad recordando el pasado e imaginando el futuro contribuirán, sin duda, a un mejor conocimiento de este complejo e innovador proceso que caracteriza los comienzos del cristianismo. (Guijarro, 2008, p. 128)

Ya en los años 60, Birger Gerhardson introduce en el mundo del estudio del N.T. la memoria como un concepto clave, aunque no lo hace a partir del trabajo de Halbwachs sino a partir del estudio del judaísmo rabínico y farisaico, a partir del año 70 e.c. hasta el siglo V, y su utilización de la memoria en forma más bien “mecanicista” y repetitiva. Basado en esta analogía construye un modelo de la tradición temprana de Jesús en la cual la memoria asumió el rol de facilitador principal del proceso de trasmisión. En este modelo entonces la tradición no alteró radicalmente los relatos acerca de Jesús¹⁹ (Kelber, 2002), es como una “memoria fría”. Una perspectiva diferente sería la de una “memoria caliente” que propulsó una memorización activa y socialización de la memoria, en la cual “la memoria es dinámica, incesable, porque está conectada a un presente siempre cambiante” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 10).

Entonces, frente a esta perspectiva más bien “repetitiva”, pasiva, de la memoria hay otra más “recolectiva”, dinámica, que reconstruye el pasado en perspectiva de las necesidades e identidad de la comunidad

19 “Based on the assumed model of Pharisaic, rabbinic transmission techniques, the synoptic materials, cast in memorable modes of communication, were repeated many times over, until they arrived, more or less intact, in the narrative gospels” (Kelber, 2002, p. 59). “Gerhardson visualizó un compromiso mecánico de los materiales para la memoria y una transmisión pasiva a través de la repetición continua. Los cambios ocurridos en el proceso de los temas tradicionales permanecen confinados a las adaptaciones interpretativas... No fue hecha una concesión, en este modelo, para una participación activa de la memoria en la operación de la tradición ((Kelber W. , The works of memory: Christian Origins as MnemoHistory-A response, 2005, p. 232).



que memoriza, un modelo más constructivista de la memoria. “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. , *The works of memory: Christian Origins as MnemoHistory-A response*, 2005, p. 234).

El segundo aporte tiene que ver con la relación entre tradición oral y la tradición escrita, aplicada en este caso a la memoria de Jesús en las comunidades cristianas juaninas. Al respecto, James Dunn (2014) plantea que hay una tarea pendiente en la crítica formal literaria de considerar las implicaciones de la tradición oral en la conformación de la tradición literaria y, en este sentido, la crítica de las formas (*formgeschichte*)²⁰ se propuso la tentativa de alcanzar las formas orales subyacentes, como formas previas a la tradición escrita. Así, citando a Bultmann, el propósito fue “estudiar la historia de la tradición oral subyacente a los evangelios” (p.55). Pero este esfuerzo tuvo dos debilidades: la primera es que se supuso ciertas “leyes de estilo”, una forma “pura”, original, y su evolución “natural” en la trasmisión oral, desde lo más simple a lo más complejo. Estas leyes, al parecer “no fueron extraídas de lo que se conoce del folclore de ese tiempo, ni fueron validadas por el carácter de la tradición en los mismos evangelios” (p.55). La segunda es que supuso un “modelo literario para explicar el proceso de trasmisión” (p.55) oral, compuesta por una serie de estratos en donde cada edición era una versión editada del anterior, así pretendió diferenciar los estratos helenísticos de los más primitivos, de origen palestino, y planteó una “evolución” lineal

20 “Según Keith (2011, p. 163), la deuda del enfoque de la *Formgeschichte* se hace evidente cuando la tarea principal del enfoque -identificar las auténticas y prístinas tradiciones en los evangelios y separarlas del material interpretativo (inauténtico)- se compara con las presuposiciones del enfoque de la *Formgeschichtliche*. El enfoque, como lo describe Keith, asume que (1) Los evangelios escritos consisten en materiales auténticos e inauténticos; (2) el material auténtico fue absorbido por las posteriores y tempranas tradiciones interpretativas cristianas; y (3) es posible distinguir entre el material auténtico y no auténtico. Como tal, el ‘criterio de aproximación al Jesús histórico refleja el enfoque de la crítica de las formas a la tradición de Jesús’ (Keith 2011, p.163). La única diferencia entre los dos enfoques es que el enfoque de criterios sustituyó la tradición pre-literaria con la del Jesús histórico” (Eck, 2015, p. 2).

en la conformación de los textos y, entonces, asumió que la tradición oral se comportaba como la tradición escrita.

Dunn (2014) reconoce que a partir de Bultmann²¹ se empezó a prestar mayor atención a la tradición oral y su transmisión. Para la tradición oral, “su primera función es la de preservar y recordar lo importante del pasado” (p.57), como memoria, esto lo hace recreándolo para darle sentido en el presente de la comunidad, usando el principio de una “variación dentro de lo mismo” (p.57). Esto concordaría con el carácter de la tradición sinóptica plasmada como tradición escrita donde se trasmite “lo mismo pero diferente”, pero lo explica de una mejor forma: “*El material era tradición oral, (y) su diversidad cristalizada en las diversas versiones de los evangelios sinópticos*” (p.57).

El modelo de dependencia literaria, concluye, puede explicar textos con una amplia concordancia verbal. Pero tiene menos sentido cuando esta concordancia es poca, menos del 40 %, donde se explica mejor desde la tradición oral que luego es puesta por escrito. En este sentido, “El modelo de la transmisión oral subvierte la idea de una versión “original” ... cada transmisión es, propiamente hablando, un “original”” (p.57), sería mejor pensar en un “múltiple” origen. Esta conclusión cobra más sentido cuando analizamos la tradición del Evangelio de Juan, en donde la explicación de una dependencia literaria deja más vacíos que certezas.

Lo anterior, de alguna forma, replantea la búsqueda de un “original”²² en la cual se compromete la crítica textual y literaria y del cual ella misma no puede dar cuenta en forma certísima, pues siempre deja la cuestión abierta de un “posible original” detrás de lo que tenemos.

21 Cf. Bultmann, R. 2000. *Historia de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sígueme. Original en alemán de 1921.

22 El término original puede entenderse en diferentes dimensiones: en primer lugar, como un texto predecesor, un texto que se puede encontrar detrás y que tuvo un papel en la composición posterior; en segundo lugar, una forma de texto autográfica, es decir, el texto que saldría del “escritorio” de los escritores de las partes de lo que se convirtió en nuestro N.T.; en tercer término, una forma canónica del texto, es decir, en el momento en que adquirió la autoridad consensual o cuando su canonicidad fue formalmente establecida, y en cuarto lugar, una perspectiva interpretativa, que representa cada intento interpretativo o reformulación de una escritura o de las variantes individuales creadas y usadas para reproducir un texto (Epp, 1999, pp. 276-277).



Podemos hablar, concluye, de un acontecimiento original; pero ciertamente podemos dudar antes de hablar de una *tradicción* original del acontecimiento... Las diferencias no indican (necesariamente) “equivocaciones” o “errores” o “contradicciones”. Simplemente indican *los diversos modos como se recordó (memorizó) a Jesús y el hecho de que la tradición de Jesús fue manejada y presentada en contextos diferentes*. La tradición de los dichos y hechos de Jesús no se consideró como algo fijo y solidificado, fue una *tradicción viva*, que ellos (sus seguidores) celebraban, de la que vivieron y a cuya luz rindieron culto. (Dunn, 2014, pp. 58-59, agregados nuestros)

No necesariamente en la transición de la tradición oral a la escrita, podemos argumentar que la primera es la “auténtica” y la otra es una “especie de “caída” en desgracia, la muerte de la palabra (oral) viva” (p.59), como lo planteó Werner Kelber (1983), pero tampoco que el material escrito y su trasmisión sea más confiable que la oral, como a veces pensamos hoy. La flexibilidad y creatividad pueden presentarse en ambas tradiciones, aunque en forma diferente, y ambas circularon simultáneamente y, a veces, en los mismos contextos, sin que se anularan mutuamente. No hubo, entonces, una única forma de transición entre la tradición oral a la escrita, ni ésta anuló a la otra, ni le puso fin. “las formas orales, concluye Dunn, de la tradición de Jesús continuaron junto con las versiones escritas hasta (por lo menos) el siglo II” (Dunn, 2014, p. 61) cuando la tradición escrita va ganando mayor peso que la oral dentro de la iglesia institucional.

En parte la crítica textual, en autores como David Parker y Eldon Epp²³, ha reconocido que la...

23 “Parker no evita el “intento de recuperar las primeras formas de texto”, no lo hace, porque tal búsqueda es “una parte necesaria de esa reconstrucción de la historia del texto sin la cual... nada se puede entender”. sin embargo, Parker distingue la recuperación de “formas anteriores del texto” frente a la “original”, afirmando que “de esto no se sigue que también es necesario recuperar un solo texto original”. Él afirma: “La cuestión no es si podemos recuperarla, sino por qué queremos hacerlo”. A la pregunta “si la tarea de la crítica textual es recuperar el texto original”, responde Parker, “puede ser, pero no tiene que serlo”, y elige no enfatizar y, a menudo, no buscar un único original” (Epp, 1999, p. 264).

Trasmisión de las formas escritas no acabaron con la flexibilidad de la tradición. Al contrario, lo que tenemos en la tradición textual es prueba de diversas versiones de estos textos, de las diferentes versiones que constituyeron los escritos del Nuevo Testamento para diferentes comunidades que con frecuencia reflejan los diferentes intereses y las diferentes necesidades de las diversas comunidades. En otras palabras, la misma tradición textual testimonia la continua flexibilidad (en este caso) de la tradición de Jesús (pero no la explica lo suficiente). (Dunn, 2014, pp. 61-62, agregados nuestros)

Un tercer aporte tendría que ver con la pluralidad de versiones que encontramos sobre el ministerio de Jesús y su enseñanza, la cual se amplía si consideramos no sólo los cuatro evangelios canónicos sino la diversidad de textos extra-canónicos que afrontan dicha tarea. Las diferentes “miradas” a la figura de Jesús, algunas controversiales, puede obedecer precisamente a la dinámica propia de la memoria colectiva y social relacionada con diferentes comunidades de creyentes, ubicadas en contextos geográficos, culturales y temporales particulares. Si consideramos las dificultades y posibilidades limitadas de la comunicación entre diversas comunidades de creyentes en los primeros siglos del cristianismo, así como la disposición a la defensa de la tradición propia, de cada comunidad, podemos explicar mejor la diversidad de “versiones”, memorias, sobre una “memoria fundante”, la de Jesús.

Al respecto, hablando de los evangelios canónicos, plantea Dunn (2014): “Cada uno a su manera, ayudó a establecer la memoria de Jesús como una narración de la pasión con una extensa introducción como la forma por la cual esta memoria puede llamarse “evangelio”” (p.89). Y esto incluye, a pesar de las diferencias, al Evangelio de Juan (EJ) el cual “retoma” elementos de Mateo y Lucas, empleando el formato ya expuesto por Marcos, y aunque coloca los discursos de Jesús en una tradición semejante a las de los sinópticos va “llenando” algunos aparentes vacíos que dejaron los otros evangelios (Dunn, 2014, p. 92). Así concluye Dunn el tema: “Aunque Juan nunca emplee ni el sustantivo (*euangelion*) ni el verbo (*euangelizesthai*) podemos



decir justificadamente que Juan afirmó y subrayó fuertemente el *sine quo non* de su mensaje sobre Jesús” (p.95).

La investigación actual sobre la conformación diversa de los evangelios considera con mayor importancia la relación entre la memoria, la tradición oral y los textos escritos. Así lo plantea Rafael Aguirre (2015):

La “memoria social” es un concepto que nos ayuda a entender el proceso de la tradición en los orígenes del cristianismo. Entendemos por memoria social los recuerdos colectivos en que se basa la identidad de un grupo, en nuestro caso el de los discípulos de Jesús. La memoria social puede ser una manera de designar la memoria colectiva o, mejor, la parte de la memoria colectiva en que se juega la identidad social del grupo. (p.201)

En ese sentido, cada tradición escrita puede responder a una intencionalidad social alrededor de la memoria colectiva en relación con una identidad o identidades grupales diferenciadas en el contexto del primer siglo y los siguientes, mientras se constituye una “tradición” abarcante que recoge a algunos de ellos y sus principales versiones. Mientras esto sucede, la memoria social se realiza bajo un control “informal”, de parte del grupo o comunidad anamnética, y otro “formal” desde las instancias “autorizadas” para hacerlo, es decir, la institucionalidad y liderazgo de la *ekklesia*. La interacción en la construcción de esta memoria social, puede ser colaborativa o conflictiva.

La memoria social está, por una parte, al servicio de la identidad del grupo, pero también del legado fundacional de las comunidades creyentes, que retoma la función anamnética que en este caso le remonta a Jesús mismo. Inicialmente, principalmente, un proceso oral, en una primera generación, en donde el control es más informal pero no arbitrario pues se refiere a elementos fundantes significativos para la comunidad de seguidores (as) de Jesús y que luego va tomando, pero no únicamente, la forma escrita en una segunda y tercera generación, en donde puede haber un mayor control “formal”

pero que continúa con la apertura a la función anamnética del grupo²⁴. La flexibilidad dada por una “tradición informal controlada”²⁵ en el material recordado puede estar, entonces, en relación con la importancia del mismo para la identidad del grupo.

Lo que se concluye, en primer término, es que las tradiciones oral y escrita se mantienen simultáneamente en el 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). Hay una “continuidad” entre la tradición oral y la escrita, la cual supone la representación (*performance*) oral del texto, y que los textos escritos no se percibían como “copias” exactas de otro texto, “no hubo aún un texto autoritativo de los evangelios” sino tal vez a fines del siglo cuarto²⁶.

La tensión entre una tradición y otra se hace presente desde el mismo siglo I. Eusebio, por ejemplo, dice que Papías, de finales de siglo, valoraba aún más la tradición oral que los mismos textos escritos²⁷. Así, esta perspectiva...

24 “Bailey presenta la idea de la “tradición informal controlada”, para distinguirlo de los modelos utilizados tanto por Bultmann (“tradición informal sin control”) y Gerhardsson (“tradición controlada formal”). En la tradición controlada informalmente, la historia se puede volver a contar en el contexto de una reunión del pueblo por cualquier miembro del pueblo presente, pero generalmente los ancianos, y la comunidad en sí misma ejerce el ‘control’” (Dunn, 2003, p. 206).

25 Bailey “distingue los diferentes niveles de control, (i) Sin flexibilidad: poemas y proverbios (ii) Una cierta flexibilidad - parábolas y recuerdos de personas y eventos importantes para la identidad de la comunidad-. ‘Aquí hay flexibilidad y control. Los hilos centrales de la historia no se pueden cambiar, pero la flexibilidad en detalles se permite’, (iii) Total flexibilidad -humor y noticias casuales. ‘El material es irrelevante para la identidad de la comunidad y no se juzga sabio o valioso “. “En el *haftat samar*, la comunidad ejerce control sobre la recitación. Estos poemas, proverbios e historias forman su identidad. El buen decir de estas historias son críticas para esa identidad. Si alguien dice la historia “mal”, el recitador es corregido por un coro de voces. Algunas historias pueden ser nuevas. Pero las historias que importan son los cuentos conocidos por todos. La ocasión es informal pero la recitación está controlada” (Dunn, 2003, pp.206-207).

26 “El supuesto cierre del canon en el siglo cuarto, ni cambió su estatus ni aumentó su autoridad, era 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 del Concilio de Trento en el siglo XVI” (Kruger, 2012, p.37).

27 “Y si alguna vez llegaba alguien que había seguido a los ancianos, yo observaba las palabras de



... tiene repercusiones de gran trascendencia a la hora de entender la relación de los evangelios entre sí y cuando se busca el “texto original” de un evangelio, como ha solido pretender habitualmente la crítica textual. Es obvio que una tradición podía ser puesta por escrito, pero no por ello cesaba de ser transmitida oralmente. A su vez los materiales que habían encontrado una forma escrita, se escuchaban y se transmitían oralmente. Es el fenómeno de la “oralidad secundaria”, que acompaña todo el proceso de transmisión de los recuerdos de Jesús y que persiste, incluso, una vez redactados los evangelios”. (Aguirre, 2015, p. 204)

Hay un proceso constante de “reinterpretación”, en donde fidelidad se une con creatividad, por lo menos en un momento de la tradición escrita o quizás a través de ella. La crítica clásica planteó una perspectiva dualista entre memoria “auténtica”, relacionada con el Jesús histórico, y la tradición “fabricada” de las comunidades cristianas. Pero en una nueva perspectiva, desarrollada inicialmente en el marco del *Jesús Seminar*²⁸, se revalora el papel de la memoria de (sobre) Jesús dentro de la “cáscara” de la tradición transmitida por las comunidades posteriores.

Tal trabajo es necesario porque la memoria de Jesús fue ahogada por la dificultad de los primeros cristianos en distinguir entre los recuerdos genuinos de Jesús y las adiciones posteriores de la tradición. Los seguidores de Jesús no captaron las sutilezas de esta posición y revirtieron, una vez que Jesús no estaba allí para recordarles, a la visión que habían aprendido desde Juan el Bautista. Como una consecuencia de esta reversión... los escritores del evangelio superpusieron la tradición de dichos y parábolas con sus propios recuerdos de Jesús. (Kirk y Thatcher, 2005, p. 28, traducción nuestra)

los ancianos, que era lo dicho por Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Jacobo, o Juan, o Mateo, o por cualquiera de los otros discípulos del Señor, e incluso lo que decían Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor, pues creí que no obtendría el mismo provecho de lo que aprendiera de los libros como lo aprendía por medio de una voz viva y perdurable” (Cesarea, p.39,4).

28 Robert W. Funk et al., *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, 1993.

En una primera perspectiva, la memoria se plantea como “actos individuales de recolección”, que pueden ser juzgados como falsos o verdaderos en el sentido que representen o no “experiencias empíricas” de Jesús. La debilidad, entonces, es su limitación de la memoria como una significativa categoría analítica en la búsqueda de Jesús, lo cual puede ser atribuido también, en parte, a la crítica de las formas, *form criticism*, donde las investigaciones se centraron en buscar pequeñas unidades de la tradición. Sin embargo, se acentúa que “desde esta perspectiva memorias y tradiciones son de una diferente sustancia, despliegan diferentes propiedades y operan en diferentes formas” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 29). Esto permitiría aislar la una de la otra, identificando la situación vital de la comunidad (*sitze im Leben*).

La dificultad del modelo desarrollado por Bultmann, que se asemejó a quitar las capas de una cebolla, fue llegar a su núcleo del proceso de la tradición. El modelo no precisó la relación entre memoria y tradición, aunque reconoce que debe existir una relación entre ellas. La cuestión que se plantea es: ¿Qué procesos se encuentran en la interface entre la “original” memoria de Jesús y la subsecuente actividad de la tradición de las comunidades? Regularmente se partió de la idea que la tradición “traiciona” la memoria de los eventos fundantes. “La tradición evangélica era así una entidad bifurcada: las capas de la tradición fabricada se superponían a las huellas cada vez menores de la memoria, que por su parte eran más o menos inertes con respecto al proceso tradicional” (Kirk y Thatcher, 2005, pp. 29-30).

Una nueva perspectiva, al considerar la memoria, toma en cuenta la realidad social de las comunidades como un factor decisivo en la apropiación y construcción del pasado. Pero 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”, identidad, y un amplio rango de prácticas de memoria. La perspectiva desde la memoria social plantea que el ejercicio de conmemoración del pasado ejerce una poderosa influencia en la vida e identidad de la comunidad anamnética y viceversa.

Desde esta perspectiva, “tradición” y “memoria” no son elementos de los Evangelios que puedan ser separados a través de la aplicación



de algún criterio particular. Más bien, la tradición es la indisoluble, irreductible y complejo artefacto de la **continua negociación y una interpenetración semántica de las realidades sociales presentes y el pasado memorizado**. Aplicado al problema del proceso de tradición en el Evangelio, este acercamiento arguye que Jesús fue representado a través de múltiples actos de rememorización que semánticamente fusiona las situaciones presentes de las respectivas comunidades con su memoria del pasado como se resuelve en prácticas conmemorativas, sin que ningún factor sea tragado por, o considerado epifenomenal del otro. (Kirk y Thatcher, 2005, p. 33, negrita nuestra)

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.

Este proceso implicaría tanto “conservación” como “re-creación” de los textos escritos, así como de las tradiciones orales. Crossan²⁹ describe la cuestión de la memoria en torno a Jesús como un “edificio de tres niveles”, en cuya cima estarían los Evangelios escritos, después de que los materiales “originales”, fundantes, fueran ampliados y se crearan nuevos materiales. Aunque lo plantea, lastimosamente, desde una perspectiva cronológica lineal. En una mirada diferente, “Schröter ve la tradición de los evangelios como un producto integral de memorización de Jesús en un siempre cambiante contexto de recepción... uno no puede hablar acerca del Jesús histórico aparte de los actos de recepción; como Jesús fue *recordado* (*remembered*) en varios contextos sociales e históricos de las primeras comunidades” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 39).

Para entender el proceso de la tradición,

El paradigma de la edición literaria es confirmado como totalmente inapropiado: en la tradición oral, contar una historia no es en absoluto una edición de una narración previa; más bien, cada narración comienza con el mismo asunto y

29 Crossan, John D. 1998. *The birth of Christianity*. San Francisco: Harper. “(la) *conservación* de los materiales originales de Jesús, una *ampliación* de los materiales conservados y una *creación* de materiales totalmente nuevos” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 39).



tema, pero las narraciones son diferentes; cada narración es una actualización de la tradición en sí misma, no es la primera, o tercera, o vigésimo tercera ‘edición’ de la tradición. Nuestra expectativa, en consecuencia, será tomar la transmisión oral de la tradición de Jesús como una secuencia de recuentos, cada uno comenzando desde la misma alacena del recuerdo comunitario, de eventos y enseñanzas, y cada uno tejiendo el inventario común del conjunto de diferentes patrones para diferentes contextos. (Dunn, 2003, p. 209)

Hay tres elementos o premisas en este nuevo paradigma:

(1) Una comunidad (que) está preocupada lo suficiente 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 clave para su significado sería su elemento más firmemente fijo. (Dunn, 2003, p. 209, añadidos nuestros)

Entonces, conforme a los estudios de Halbwachs (1992), Burke (1989) y otros, “La memoria social es selectiva y cambia con el tiempo de modo que sólo se conservan los recuerdos que se consideran más importantes para la vida de la comunidad” (Hearon, 2005, p. 101). Holly Hearon (2005) presenta, a partir de los aportes de la memoria social, un método para analizar los textos narrativos:

- Primero 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 cada versión diferente, en términos de la imagen o identidad de la comunidad que proyecta.



Aquí nos ayudaría la propuesta que Henry Tajfel y John Turner³⁰,

De acuerdo a Tajfel, la “identidad social” es esa parte de una identidad individual que viene de un sentido de pertenencia a un grupo en particular. Esta abarca una dimensión cognitiva (el sólo hecho de pertenecer a un grupo como tal), una dimensión emocional (como sentido de pertenencia) y una dimensión evaluativa (como los miembros califican a sus grupos en relación con otros). Porque los miembros de los grupos a menudo se definen a sí mismos en contraste con otros grupos de afuera-quienes no son ellos. Los fenómenos intergrupales ocupan un lugar destacado en la teoría de identidad social. (Esler, 2005, p. 157)

Complementando lo anterior, Cinnirela 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)

Es particularmente significativo el énfasis puesto en la forma en que un grupo orientado hacia el pasado usa las imágenes de su pasado como “prototipos” de su identidad presente y genera unas “personalidades sociales” (*selves*) para sus miembros, se combinan entonces las memorias colectivas y nuevas visiones de dicha memoria para construir su identidad (Esler, 2005, pp. 157-158). En términos del autor:

Una cosa que esto demuestra es cómo los potenciales cambios futuros en las identidades y los grupos son a menudo colectivamente evaluados en términos de si el cambio propuesto es compatible con el pasado del grupo. Las incompatibilidades percibidas pueden llevar a la resistencia colectiva al cambio

30 The social identity theory and intergroup behaviour, 1986.



o a la reinterpretación del pasado para construir una memoria colectiva revisada y coherente. Una implicación importante de estos argumentos es que cualquier teoría adecuada sobre el cambio en la identidad social, debe tener en cuenta el grado en que las reacciones al cambio están condicionadas por la representación social del pasado del grupo. (Cinnirela, 1998, p. 236)

Entonces hay una “dimensión temporal” de la identidad como lo hay de la memoria, la cual es tanto retroactiva como proactiva. Así, “de acuerdo a Halbwachs, Las memorizaciones que hacemos son en gran medida *reconstrucciones del pasado...* generadas en un contexto colectivo tal como familias, clases de escuela o grupos religiosos” (Esler, 2005, p. 159). Entonces...

...De esta manera, aunque la memoria religiosa intenta aislarse a sí misma del ámbito de la sociedad temporal, obedece a las mismas leyes que toda memoria colectiva: no preserva el pasado, sino que lo reconstruye con la ayuda de las huellas materiales, ritos, textos, y tradiciones dejadas atrás por ese pasado, y con la ayuda además de datos psicológicos y sociales recientes, es decir, con el presente. (Halbwachs, 1992, p. 119)

Estas reconstrucciones del pasado son, en buena medida, una adaptación de antiguas tradiciones y hechos históricos a las necesidades del grupo en el presente. Aplicando esta teoría, cuyo sustento está principalmente fundamentado en la psicología social y los estudios en la memoria colectiva, a la composición de los textos sobre Jesús, principalmente los evangelios, podríamos concluir que:

La asimilación de Jesús en una figura “memorialmente” accesible es realizada recurriendo no sólo 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 sólo 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 y traducción nuestras)



En esta misma línea Barry Schwartz (2005) plantea que los seguidores de Jesús emplearon tres formas del trabajo de la memoria social y colectiva:

- Acuñaron imágenes de Jesús directamente de la historia sagrada de Israel (*framing*). Aquí el marco de referencia de la memoria es transmitido a través de los rituales, el poder del ritual reside en su capacidad para ensamblar y despertar a sus participantes emocional y moralmente induciendo unos símbolos sagrados.
- Revisaron y concibieron múltiples versiones de la vida de Jesús, sin necesariamente hacer referencia a la historia de Israel, al *framing*. El trabajo reproductivo (*reproduction*) escrito, de la memoria, refiere a proyectos emprendidos por diferentes razones, corrige o colorea las versiones iniciales de un evento o explica un evento que ha decepcionado o confundido, pero el desenlace son versiones alternativas de la vida de Jesús.
- 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*). La memoria social es dinámica, un interminable flujo, creación imaginativa, variable, abierta, pero a veces también cerrada.

La memoria social descansa no tan sólo 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” (Schwartz, 2005, p. 259).

Para concluir, exponemos los puntos en que Kirk y Thatcher (2005) pueden ver el aporte e intersección entre la teoría de la memoria social y los estudios de los orígenes del Cristianismo:

- La memoria como una categoría analítica relevante. En este sentido, esta teoría rehúsa considerar las líneas que unen pasado y presente como no-problemáticas y realza los efectos de la realidad presente de las comunidades en la construcción del pasado.



- El concepto de tradición como un factor sustancial de la memoria que tiene su origen en las actividades conmemorativas de las comunidades. La teoría ofrece nuevos puntos de apalancamiento en el antiguo problema de la crítica de formas de la conexión entre memoria, enseñanza y predicación de la iglesia temprana y las formas asumidas por la tradición oral del Evangelio.
- La tradición oral considerada como memoria cultural. La “tradición oral” no es tanto un “contenido” como más bien un “modo de representación” (*performance mode*), las dinámicas de la recepción de la tradición oral son esencialmente las dinámicas de la memoria social, son términos relacionados cercanamente.
- Los evangelios como artefactos conmemorativos en la transición desde la oralidad a la escritura en la cristiandad temprana.
- La conmemoración de la cristiandad temprana. La teoría brinda más satisfactoriamente un panorama total de las actividades conmemorativas de las comunidades, ofrece un modelo holístico para analizar las actividades conmemorativas que tradicionalmente han sido caracterizadas como hechos aislados el uno del otro- instrucción, ritos, liturgia, credos, escritos y cualquier otra actividad con la cual la memoria de Jesús fue evocada. La memoria, la tradición, los rituales, los textos son vistas como eventos paralelos por los cuales se da la conmemoración de las comunidades.
- La memoria normativa. La teoría proporciona una conexión entre conmemoración y formación moral, la relación entre géneros del discurso y memoria, entre textos “normativos” y “formativos”.
- Continuidad y cambio en la cristiandad temprana. Schwartz plantea “el presente es constituido por el pasado, pero la retención del pasado como también su reconstrucción desde ser anclado en el presente”. El pasado y el presente se determinan mutuamente, como una interacción dinámica.

Vamos ahora a implementar a la lectura del texto de Juan 8 los aportes de la memoria colectiva.



Juan 8.1-11. Desde la perspectiva de la memoria social

Una primera constatación, desde la perspectiva de la crítica textual, es que...

Esta historia está ausente de los principales y más antiguos manuscritos griegos que atestiguan con mayor solidez la forma original de Juan. En dichos textos, Juan 7:52 va seguido de 8:12. Incluso las antiguas versiones (en siríaco y en los dialectos coptos sahídico y bohárico) no consignan este pasaje. Los manuscritos bizantinos comienzan a incluirlo en el siglo XIX; sin embargo, aun en esa época, los escribas expresaron sus reservas mediante marcas editoriales al margen... Sin embargo, esta narración gozaba de buena salud en Occidente. Aparece en los escritos de Ambrosio (397), Ambrosiaster (350) y Agustín (430). Cuando Jerónimo comenzó a trabajar en la Vulgata Latina en el siglo IV, afirma que encontró esta historia en muchos códices griegos y latinos (*Contra Pelagio*, 2:17). Jerónimo la consignó en la Vulgata y con ello pasó a formar parte de la principal tradición textual en latín y del canon de la iglesia occidental. A pesar de lo mencionado, los indicios de la existencia de este relato en los primeros años de la iglesia son abundantes. (Burge, 2011, p. 433)

A partir de la crítica textual, entonces, se puede concluir que el texto es insertado en el evangelio de Juan tardíamente, finales siglo IV o comienzos del siglo V, así lo cita el comentario textual de Metzger (2002):

La evidencia del origen no juanino de la perícopa de la adúltera es abrumadora. Está ausente de manuscritos tan tempranos y diversos como P^{66,75} a B L N T W X Y D Q Y 0141 0211 22 33 124 157 209 788 828 1230 1241 1242 1253 2193 *al*. Los códigos A y C son defectuosos en esta parte de Juan, pero es muy probable que ninguno contenga la perícopa, ya que una medición cuidadosa revela que no habría habido suficiente espacio en las hojas faltantes para incluir la sección junto

con el resto del texto. En Oriente, el pasaje está ausente de la versión más antigua de la versión siríaca (syr^{c,s} y los mejores manuscritos de syr^p), así como de las versiones en sahídico, el sub-achmimico y los antiguos manuscritos Boháiricos. Algunos manuscritos armenios y la versión georgiana antigua lo omiten. En Occidente, el pasaje está ausente de la versión Gótica y de varios manuscritos latinos antiguos (it^{a,18,9}). Ningún padre de la Iglesia griega antes de Eutimio Zigabenus (siglo XII) comenta sobre el pasaje, y Eutimio declara que las copias exactas del Evangelio no lo contienen. (pp. 187-188)

Principalmente el texto se va a encontrar en el evangelio de Juan en el códice Bezae Cantabrigensis (D)³¹ (c. 400) que es el principal representante griego del texto Occidental (Western text type).

31 “El Codex Bezae Cantabrigensis, designado por siglum D^m o 05 (en la numeración Gregory-Aland), δ 5 (von Soden), es un códice del Nuevo Testamento que data del siglo V escrito a mano en uncial en una vitela. Contiene, en griego y latín, la mayoría de los cuatro Evangelios y Hechos, con un pequeño fragmento de 3 Juan... El lugar de origen del códice todavía está en disputa; tanto Francia como el sur de Italia han sido sugeridos. Se cree que el manuscrito fue reparado en Lyon en el siglo IX, como lo revela una tinta distintiva utilizada para páginas complementarias. Estuvo estrechamente vigilado durante muchos siglos en la biblioteca monástica de San Ireneo en Lyon. El manuscrito fue consultado, tal vez en Italia, para lecturas controvertidas en el Concilio de Trento, y fue aproximadamente al mismo tiempo recopilado para la edición de Stephanus del Nuevo Testamento griego. Durante los disturbios de las Guerras de Religión en el siglo XVI, cuando el análisis textual tuvo una nueva urgencia entre los protestantes de la Reforma, el manuscrito fue robado de la biblioteca monástica en Lyon cuando los hugonotes franceses saquearon la biblioteca en 1562. Fue entregado al protestante erudito Theodore Beza, el amigo y sucesor de Calvino, quien lo dio en 1581 a la Universidad de Cambridge”. recuperado de https://en.wikipedia.org/wiki/Codex_Bezae



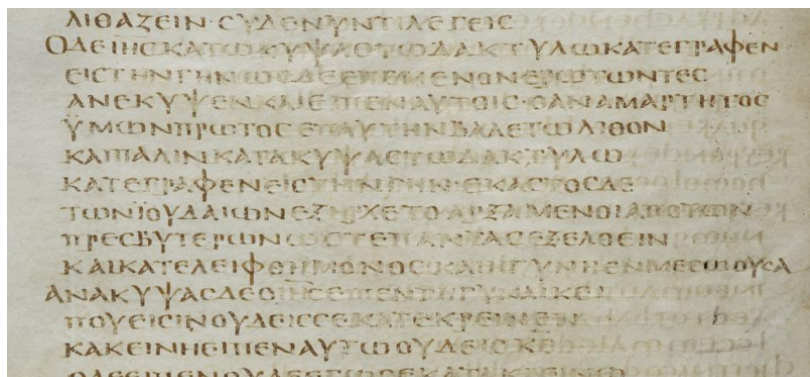
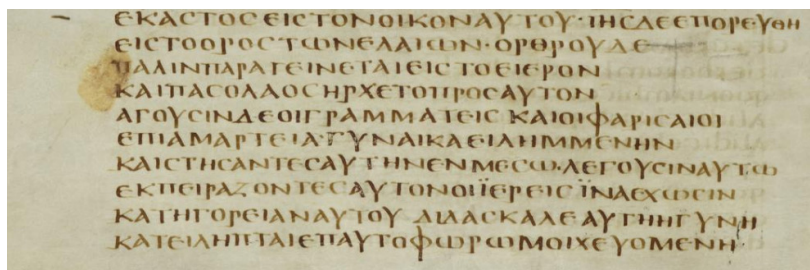


Ilustración 4. Juan 7.53-8-11. Codex Bezae.

Fuente. Universidad de Cambridge, Digital Library³²

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 Jerónimo³³, Ambrosio (s. IV), Paciano (s. IV) y por Agustín³⁴, en el s. V, quien menciona unas nueve veces la perícopa en sus escritos. Luego, también se va a encontrar en otros lugares del Nuevo Testamento,

32 Recuperado de <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/236> <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/238>

33 (ca. 415 CE, PL 23:553): “in ev. sec. Ioh. in multis et Gracis et Latinis edd. invenitur de adultera muliere quae accusata est ap. dominum”. [“En el Evangelio según Juan en muchos manuscritos, tanto griegos como latinos, se encuentra la historia de la mujer adúltera que fue acusada ante el Señor”] Citado en ((Willker, 2011, p. 11, traducción nuestra).

34 (354-430, c. 400 CE): “Certain persons of little faith, or rather enemies of the true faith, fearing, I suppose, lest their wives should be given impunity in sinning, removed from their manuscripts the Lord’s act of forgiveness toward the adulteress, as if he who had said, Sin no more, had granted permission to sin”

como en el evangelio de Lucas, en documentos datados en el siglo X y XI³⁵.

Además de estas citas debe llamarnos la atención que la perícopa³⁶ la encontramos mencionada en algunos textos apócrifos como la *Didascalia Apostolarum* (siglo III) y las Constituciones Apostólicas (siglo IV), basado en la *Didascalia*, en el libro 2, capítulo 24, citado de la siguiente manera³⁷:

και αλλη τινι αμαρτωλω γυναικι λεγει, Αφεωνται σου αι αμαρτιται αι πολλαι, οτι ηγαπησας πολυ. Ετεραν δε τινα ημαρτηκυιαν εστησαν οι πρεσβυτεροι εμπροσθεν αυτου, και επ αυτω θεμενοι την κρισιν εξηλθον. ο δε καρδιογνωστης Κυριος, πυθομενος

αυτης, ει κατακριναν αυτην οι πρεσβυτεροι, και ειπουσης οτι ου. ειπεν προς αυτην, Υπαγε, ουδε εγω σε κατακρινω.

También le dice a otra mujer que fue pecadora: “Tus pecados, que son muchos, son perdonados, porque amas mucho”. Y cuando los ancianos pusieron a otra mujer, que había pecado, delante de él y le dejaron el juicio y salieron. Pero el Señor, que conoce los corazones, preguntándole si los ancianos le habían condenado y respondiendo que no, le dijo: “Ve, porque yo no te condeno”.

Veamos algunos elementos comparables entre los textos. La perícopa tiene la expresión: οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω (Jn. 8:11 GNT), que coincide con en el texto citado. La mujer se le llama

35 “Es necesario señalar que hay manuscritos en los que la perícopa en mención se encuentra en otros lugares. Así, por ejemplo, el manuscrito minúsculo 225 presenta el episodio después de Jn 7,36, mientras que en los manuscritos de la familia 1 (*f*¹) se encuentra al final del cuarto evangelio (Jn 21,25). También se encuentra en el tercer evangelio, o antes del relato de la pasión (Lc 21,38), como en los manuscritos de la familia 13 (*f*¹³), o al final de todo el evangelio (Lc 24,53), como en el manuscrito 1333^c” (Sánchez, 2018, p. 20).

36 En el futuro nos referiremos al texto de Juan 8.1-11, como “la perícopa”. Una perícopa es una unidad literaria que conserva una unidad temática.

37 Citado en ((Willker, 2011, p. 10). Traducción nuestra.



pecadora, o que había pecado (hmarthkuiav), usando un participio perfecto singular, en contraste con la otra mujer mencionada con “muchos pecados”, en este caso la mujer es sorprendida y llevada delante de Jesús por su pecado, que en el caso de la perícopa se especifica como adulterio (μοιχεία). En el texto son los sacerdotes (πρεσβυτεροι) quienes traen delante de Jesús a la mujer, mientras que en la perícopa son los escribas y fariseos (γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι), aunque en ambos son representantes de autoridad quienes traen a la mujer delante de Jesús, lo más probable es que sea asunto de los sacerdotes hacer tal acusación³⁸. El término sacerdotes también lo encontramos en la perícopa en la expresión εἰς ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ κατελείφθη μόνος (Jn. 8:9 GNT), pero que regularmente se ha traducido como “ancianos”, la expresión podría ser traducida como: “uno a uno los que lideran, desde los sacerdotes, lo dejaron atrás solo”, en este sentido concordaría con la expresión del texto citado. Ya en Jn 7.45 aparecen los sumos sacerdotes (ἀρχιερεῖς) junto con los Fariseos en el complot que se va orquestando contra Jesús.

38 (Jn. 8:3 GNT)





Ilustración 5. Christ and the woman taken in adultery de Rembrandt

Fuente: Wikipedia³⁹.

Pero, ¿se puede encontrar mención del encuentro de Jesús con una mujer pecadora en documentos anteriores? Es el caso de una referencia a Papías (c. 125), citada por Eusebio en su Historia Eclesiástica (39,17), y que dice:

evkte,qeitai de. kai. a;llhn i`stori,an peri. gunaiko.j evpi.
Pollai/j a`marti,aij diablhqei,shj evpi. tou/ kuri,ou(hn] to.
kaqV ~Ebrai,ouj euvagge,lion perie,cei.....

Entonces (Papías) expuso otra historia sobre una mujer con muchos pecados presentada delante del Señor, según está en el evangelio de los Hebreos contenido

Esto nos lleva a otra cuestión: ¿De qué mujer se trataría en el Evangelio de los Hebreos, de dónde Papías conoce la historia (i`stori,an)? El texto menciona una mujer con “muchos pecados”⁴⁰,

³⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Jesus_and_the_woman_taken_in_adultery#/media/File:Jesus_and_Ehebrecherin.jpg

⁴⁰ Similar al relato que encontramos Lucas 7.36ss.



que podría ser diferente a la mujer de la perícopa, pero también dice que esta mujer es presentada ante el Señor para que la “vea cuidadosamente” (diablhqeí,shj), es decir, para ser examinada por él. Pero, en el relato acerca de la mujer con “muchos pecados”, la mujer no es presentada delante de Jesús por las autoridades, sino que viene por su propia voluntad ante Jesús. Tenemos así una mezcla de los dos relatos ¿En Papías o en el Evangelio de los Hebreos?

Se dificulta precisarlo pues no contamos con el texto de Hebreos sino a través de citas indirectas como la de Papías. Por ejemplo, en su texto contra Pelagio, Jerónimo dice:

En el evangelio según los Hebreos, que está escrito en caldeo y en sirio, pero con letras hebreas, y es utilizado hasta hoy por los nazarenos, el Evangelio según los Apóstoles o, como muchos sostienen, según Mateo, que se encuentra también en la biblioteca de Cesarea. Citado en (Klauck, 2006, pp. 62-63)

Al respecto agrega Klauck (2006),

Clemente de Alejandría y Orígenes usaron un EvHeb en el período anterior a Jerónimo... No hay duda de que Clemente y Orígenes leyeron el EvHeb en griego. Se puede datar su composición en las primeras décadas del siglo II. También Jerónimo, que vivió en Egipto entre los años 385 y 386, conoció el EvHeb en Alejandría. (p.63)

Pero es una cita de Dídimo de Alejandría, conocido también como Dídimo el ciego, del siglo IV, que podría despejar la duda, en un comentario dice:

Se narra en algunos evangelios que una mujer fue condenada por los judíos a causa de un pecado, y la llevaron para apedrearla al lugar donde se solía apedrear. Se nos dice que, cuando el Salvador la vio y observó que se disponían a apedrearla, dijo a quienes querían arrojarle piedras: “Quien no haya pecado, que tome una piedra y se la tire. Si alguien está seguro de que no ha pecado, que tome una piedra y se la tire”. Y nadie se atrevió a hacerlo. Cuando se examinaron y reconocieron que también ellos eran responsables de algunas acciones, no se atrevieron [a apedrearla]. Citado en (Klauck, 2006, p. 69)

El relato es más corto que la perícopa que encontramos en Juan, pero guarda la misma sentencia de Jesús, aunque omite la frase final de Jesús a la mujer. Klauck (2006) plantea: “Es probable que no se trate de una versión abreviada de Jn 8,3-11, sino de la versión de **una tradición independiente**, muy antigua, encontrada por Dídimo en un evangelio no canónico transmitido en Alejandría” (p.69). Ya sabemos que el Evangelio de los Hebreos (EvHeb)⁴¹ contaba con una divulgación en Alejandría, de hecho Dídimo fue maestro de Jerónimo. También es interesante, en la cita de Dídimo, que él mencione que la historia se encuentra en “algunos evangelios”⁴², ¿Incluye al evangelio de Juan o se refiere sólo a textos apócrifos, como el EvHeb?

Conclusión

La memoria social es también un campo en construcción y de conflicto, encontramos una tensión entre las diferentes formas de memoria en una sociedad, entre un aspecto normativo y otro más crítico. Y al lado de la memoria, que se asume como colectiva, está la construcción de la identidad colectiva de las comunidades. Señalamos tres dimensiones de esta memoria: la material, la funcional y la simbólica. Igualmente, que la memoria colectiva se expresa fundamentalmente como construcción social, pero también como memoria histórica y cultural. Los sujetos sociales se identifican colectivamente y para ello la memoria colectiva juega un papel fundamental en los discursos, tradiciones y expresiones propias de estos (as) sujetos.

41 “Jerónimo afirma que estaba escrito en hebreo; pero también afirma (al igual que Eusebio de Cesarea y Epifanio de Salamina) que aunque los caracteres del escriba eran hebreos, la lengua era caldea o siríaca, equivalente modernamente al arameo. El contenido y los testimonios nos remiten a un ambiente judeo-cristiano (tal vez nazarenos y ebionitas). Desde los tiempos de Jerónimo, un tema importante es la relación de este escrito con el *Evangelio de Mateo*”. (Peña, Roberto. Introducción y notas, 1999, p. nota 172)

42 “Hay que observar que ni los alejandrinos ni escritores posteriores consideran el EvHeb como un texto herético. Aunque no están dispuestos a concederle el mismo estatus que a los Evangelios canónicos, lo citan con respeto, probablemente porque para ellos este texto estaba indisolublemente unido al «Proto-Mateo» hebreo”. (Klauck, 2006, p. 65)



Se expuso en el aporte de estos planteamientos alrededor del estudio del texto bíblico, que es también un resultado de memoria social y de una identidad social. El texto, la memoria y la identidad comunitaria se complementan en un proceso comunitario como fue el caso de las comunidades cristianas. Se planteó la importancia de concebir la memoria como un proceso dinámico.

Se trabajó en una comprensión de la relación entre la tradición oral y la escrita en el contexto de las comunidades cristianas de comienzos del cristianismo, planteando que estas dos tradiciones son complementarias y subsisten en el tiempo en el desarrollo del texto bíblico y las primeras comunidades. La misma crítica textual ha mostrado esta apertura en su discusión y propósitos de la búsqueda de un texto “original” de los evangelios.

Se planteó, también, el papel de la memoria colectiva en la explicación acerca de la pluralidad de tradiciones escritas acerca de Jesús y los (as) primeros (as) discípulos (as). Así, sólo hasta finales del siglo IV, se podría hablar de un texto “autoritativo” de los evangelios. Encontramos que hay una constante “reinterpretación” en donde hay tensión entre fidelidad y creatividad, sin caer en la dualidad entre autenticidad y redacción, entre memoria y tradición.

Es necesario reconsiderar esta dualidad y plantear la importancia de la apropiación y construcción del pasado como algo fundamental en la vida e identidad de las comunidades. El desafío no es tanto separarlas sino entender cómo se da su conexión en la comunidad. Para esto se propone unas tres premisas de esta nueva perspectiva o paradigma y su aplicación al estudio de textos, especialmente narrativos, y por lo menos tres formas en que se pudo emplear la memoria social en la conformación de las tradiciones cristianas registradas en los evangelios.

Para concluir este primer análisis metodológico se plantean algunos puntos de intersección entre la teoría de la memoria social y los estudios sobre el origen del cristianismo, dejando abierta la discusión sobre su aplicación hacia el futuro, e intentar aplicarlo en el caso del estudio de la perícopa de Jesús y la mujer adúltera.



Una vez expuesta la discusión de la crítica textual y los aportes desde la mirada de la memoria social, alrededor de la perícopa mencionada, se podrían concluir las siguientes cuestiones y dejar algunos planteamientos para seguir con el proceso hermenéutico. Uniendo pues los diferentes cabos que se expusieron, se puede plantear que la perícopa, que tardíamente es incluida en Juan, de Jesús y la mujer adúltera pertenece a una tradición, oral o escrita, que proviene de comunidades judeo-cristianas transmitida en un texto cercano a Mateo, conocido como Proto-Mateo, pero que no es incluido en la versión posterior del evangelio. La perícopa es conocida principalmente por teólogos alejandrinos y luego transmitido y conocido en tradición Occidental y Latina. La perícopa recoge una memoria de comunidades judeo-cristianas, que luego es asumida en una forma más amplia por comunidades cristianas posteriores e insertada en el texto juanino. La cuestión que queda pendiente es: ¿Por qué fue importante para estas comunidades cristianas retomar la historia de Jesús y la mujer adúltera, a pesar de no ser incluida en la redacción del texto mateano, como podría esperarse? Y ¿cuál es la importancia del legado de la perícopa para nosotros (as) hoy?

Bibliografía

- 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.
- Assmann, J. (2008). *Religión y Memoria Cultural: Diez estudios*. Buenos Aires: Limod.
- Berger, P. y Luckmann, Th. (1995). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.



- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Querétaro, México: Herder.
- 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.
- 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 Patrística.
- 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.
- 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.
- Erll, 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* (pp. 151-171). Atlanta: SBL.
- 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.

- 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.
- 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 MnemoHistory-A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, Traditions and Text* (Vol. Semeia Studies 52). SBL.
- 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.
- Metzger, B. M. (2002). *A textual Commentary On The Greek New Testament* (4 revisada ed.). New York: United Bible Societies .
- Peña, Roberto. Introducción y notas. (1999). Biblioteca de Patrística. *Jerónimo, Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: Ciudad Nueva.



- Portelli, H. (2003). *Gramsci y el Bloque Histórico*. (22 ed.). México: Siglo XXI.
- 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>
- Schwartz, B. (2005). Jesus in first-century Memory- A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, Tradition and Text* (pp. 249-261). Atlanta: SBL.
- 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.
- Zambrano, C. (2006). *Memoria Colectiva y Comunidad Política*. Bogotá: UNIJUS.
- Vivas, M. d. (2002). La misión de las mujeres en la Biblia. *Theologica Xaveriana*, 683-698.
- Von Rad, G. (1976). *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Yugueros, A. J. (2014). La violencia contra las mujeres: conceptos y causas. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*. N° 18., 147-159.